

PHILOSOPHICAL DISCOURSES

I

RADA NAUKOWA

- prof. zw. dr hab. Andrzej ZALEWSKI, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie, (przewodniczący)
doc. PaedDr. Vlasta CABANOVÁ, PhD., Uniwersytet Žyliński
doc. PhDr. Tomáš HAUER, PhD., Uniwersytet Žyliński
prof. dr hab. Elżbieta JUNG, Uniwersytet Łódzki
prof. dr hab. Andrzej KANIOWSKI, Uniwersytet Łódzki
prof. Alexandre Costa LEITE, University of Brasilia, Department of Philosophy, Brazil
dr hab. Ryszard MIREK, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
prof. Raja NATARAJAN, School of Technology & Computer Science, Tata Institute
of Fundamental Research, Mumbai
prof. dr hab. Zlatica PLAŠIENKOVÁ, Comenius University, Bratislava
dr hab. Marek REMBIERZ, Uniwersytet Śląski
dr hab. Piotr STAWIŃSKI, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie
prof. dr hab. Viktor VASZKIEWICZ, Uniwersytet im. Dragomanowa, Kijów

LISTA RECENZENTÓW

- dr hab. Gabriela BESLER, Uniwersytet Śląski
dr hab. Piotr BOROWIK, Wyższa Szkoła Lingwistyczna w Częstochowie
prof. dr hab. Andrzej BRONK, Katolicki Uniwersytet Lubelski
prof. dr hab. Pavol DANCÁK, Uniwersytet w Preszowie
dr hab. Steffen HUBER, Uniwersytet Jagielloński
prof. dr hab. Ryszard KLESZCZ, Uniwersytet Łódzki
prof. dr hab. Jan Andrzej KŁOCZKOWSKI OP, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
dr hab. Hubert MIKOŁAJCZYK, Akademia Pomorska w Słupsku
s. dr hab. Tereza OBOLEVITCH, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
dr hab. Marek OTISK, Instytut Filozofii Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze,
Uniwersytet Ostrawski
prof. ThDr. Marek PETRO, Uniwersytet w Preszowie
dr hab. prof. UAM Andrzej PLUTA, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
Prof. PhDr. Mária POTOČÁROVÁ, PhD., Uniwersytet Komeńskiego w Bratysławie
dr hab. Wojciech RECHLEWICZ, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy
dr hab. Krzysztof ŚLEZIŃSKI, Uniwersytet Śląski
prof. dr Miklós VASSÁNYI, Uniwersytet im. Gáspára Károliego Kościoła Reformowanego
na Węgrzech, w Budapeszcie
prof. dr hab. Krzysztof WIECZOREK, Uniwersytet Śląski

Nadesłane do redakcji artykuły są oceniane anonimowo przez dwóch Recenzentów

PHILOSOPHICAL DISCOURSES

PRACE NAUKOWE
UNIwersytetu HUMANISTYCZNO-PRZYRODNICZEGO
IM. JANA DŁUGOSZA W CZĘSTOCHOWIE

DAWNIEJ: PRACE NAUKOWE AKADEMII IM. JANA
DŁUGOSZA W CZĘSTOCHOWIE. FILOZOFIA

I

Pamięć – zapomnienie – niepamięć.
Konteksty filozoficzne

redakcja
MACIEJ WOŹNICZKA
MAREK PEREK



Częstochowa 2019

Redaktorzy serii
Ryszard MISZCZYŃSKI (redaktor naczelny)
Michał PŁÓCIENNIK (sekretarz redakcji)
Simon LUNN (redaktor językowy)

Redaktorzy tomu
Maciej WOŹNICZKA
Marek PEREK

Redaktor naczelna wydawnictwa
Paulina PIASECKA

Korekta
Anna OBRĘBSKA-WOŹNICZKA

Redaktor techniczny
Piotr GOSPODAREK

Projekt okładki
Anna OBRĘBSKA-WOŹNICZKA

PISMO RECENZOWANE

Wydanie tomu finansowane przez
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Projekt badawczy ze środków na działalność statutową
Wydziału Filologiczno-Historycznego UJD nr DS/WFH/6077/2018

Podstawową wersją periodyku jest publikacja książkowa

Strona internetowa czasopisma
wnsap.ajd.czest.pl/znfilozofia; www.prace.filozofia.ajd.czest.pl

Czasopismo indeksowane w bazach:
Bazhum; Central and Eastern European Online Library; ERIH PLUS; Index Copernicus; Polska Bibliografia Naukowa; EBSCO

© Copyright by Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie
Częstochowa 2019

ISSN 2658–1221

Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie
42-200 Częstochowa, ul. Waszyngtona 4/8
tel. (34) 378-43-29, faks (34) 378-43-19
www.ujd.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@ujd.edu.pl

SPIS TREŚCI

Marek PEREK	
Wstęp. Modi pamięci	9

I. LITERACKIE I HISTORYCZNE WYMIARY PAMIĘCI

LITERARY AND HISTORICAL DIMENSIONS OF MEMORY

Adam REGIEWICZ	
Pamięć i przebaczenie. Dyskurs soteriologiczny a literatura	27
Memory and Forgiveness. Soteriological Discourse and Literature (Summary)	36
Jagoda KRYG	
Próba wyczerpania pamięci. Funkcja listy w pisarstwie Georges'a Pereca	37
An Attempt to Exhaust Memory. The Function of the List in the Works of Georges Perec (Summary)	46
Maciej JANIK	
Topos początków w lokalnych komemoracjach epigraficznych – refleksje historyka	47
Topos of the Origins in Local Epigraphic Commemorations – a Historian's Reflections (Summary)	80
Maria PLESKACZYŃSKA	
Od do-świadczenia do świadczenia, od autorytetu do zaufania. Świadectwo, prawda historyczna i zaufanie we współczesnej pamięci zbiorowej	81
From the Experience to Bearing Witness; From the Authority to Trust. Testimony, Historical Truth and Trust in Contemporary Collective Memory (Summary)	93
Anna KOTOWICZ	
Pamięć i (nie)pamięć Kresów Wschodnich w PRL-u. Przykład Lwowa	95
Memory and (No)Memory of the Eastern Borderlands in the PRL. The Example of Lviv (Summary)	106
Anna SZKLARSKA	
Polityka historyczna a powinność pamięci w perspektywie filozoficznej	107
Historical Politics and the Obligation of Memory in a Philosophical Perspective (Summary)	126

II. Z DZIEJÓW FILOZOFICZNEJ REFLEKSJI NAD PAMIĘCIĄ

THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL REFLECTION ON MEMORY

Stanisław BUDA

- Historia filozofii jako pamięć 129
History of Philosophy as a Memory (Summary) 142

Stanisław CIUPKA

- Pamięć w poglądach greckiej przedfilozoficznej tradycji i filozofów
starożytności (Platon, Arystoteles) 143
Memory in the Views of the Greek Pre-Philosophical Tradition and Philosophers
of Antiquity (Plato, Aristotle) (Summary) 155

Wiesława SAJDEK

- Przypominanie przypominania. Platońskie nauczanie o anamnezie 157
Recalling of Recalling. Platonic Doctrine of Anamnesis (Summary) 177

Paweł MILCAREK

- Cud mistrza Alberta. Uwagi o średniowiecznej kulturze pamięci 179
The Master's Albert Miracle: Notes about the Medieval Culture of Memory
(Summary) 201

III. PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA ZJAWISKA PAMIĘCI

PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE OF THE PHENOMENON OF MEMORY

Jan WASIEWICZ

- Dlaczego kultura naszych czasów przypomina żonę Lota? Przyczyny
późnonowoczesnego zwrotu ku przeszłości 205
Why Is the Culture of Our Times Reminiscent of Lot's Wife? Causes of the
Late-Modern Turn to the Past (Summary) 221

Bogusław MARYNIAK

- Pamięć materii. Henri Bergson i materialne podstawy wspomnień 223
Memory of Matter. Henri Bergson and Material Bases of Remembrance (Summary) .. 242

Marta WINKLER

- O pamięci, wyobraźni i autobiografii. Perspektywa Jean-Paula Sartre'a 243
Memory, Imagination and Autobiography. Jean-Paula Sartre's Perspective (Summary) 258

Andrzej TARNOPOLSKI

- Dwie strategie racjonalności a pamięć. Retrospekcja i prospekcja.
Ekskluzja i inkluzja 259
Two Strategies of Rationality and Memory. Retrospection and Prospecption.
Exclusion and Inclusion (Summary) 273

Paweł LECHOWSKI	
Filozofia mitu jako wzajemne oddziaływanie oczekiwania i pamięci ...	275
The Philosophy of Myth as the Interaction of Anticipation and Memory (Summary) ...	302
Adam BROŻYŃSKI	
Filozofia jako gromadzenie przypomnień	303
Philosophy as Collecting Reminders (Summary)	310

IV. PAMIĘĆ W ŚWIETLE ETYKI. EGZYSTENCJALNE KONTEKSTY DOŚWIADCZENIA PAMIĘCI

MEMORY IN THE LIGHT OF ETHICS. EXISTENTIAL CONTEXTS OF MEMORY EXPERIENCE

Maksymilian CZAJA	
Teoretyczny i praktyczny problem pamięci w kontekście osobowej tożsamości pacjenta cierpiącego na chorobę Alzheimera – bioetyczne stanowisko Davida DeGrazii	313
The Theoretical and the Practical Memory Problem in the Context of the Personal Identity of a Patient Suffering from Alzheimer's Disease – David DeGrazia's Bioethical Standpoint (Summary)	321
Grzegorz TRELA	
Zapomniane sfery podmiotowości: intencjonalność, wrażliwość i pamięć. Małe prolegomena do przyszłej epistemologii	323
Forgotten Spheres of Subjectivity: Intentionality, Sensitivity and Memory. A Small Prolegomena to Future Epistemology (Summary)	345
Maciej WOŹNICZKA	
Relacja pamięć – zapominanie w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka	347
Relation Memory – Oblivion in Human Existential Experience (Summary)	366
Mirosław MURAT	
„W więzieniu Mnemosyne”. Przyszłość pomiędzy religijną i polityczną przeszłością i pamięcią	367
„In Mnemosyne's Prison”. The Future between Religious and Political Past and Memory (Summary)	376

V. PAMIĘĆ KULTUROWA – PAMIĘĆ W ROLI SPOIWA SPOŁECZNEGO

CULTURAL MEMORY – MEMORY AS A SOCIAL BINDER

Magdalena RAGANIEWICZ	
Pamięć jako budulec kształtujący tożsamość jednostki i wspólnoty – przypadek Edyty Stein	379
Memory as a Constituent Shaping the Identity of the Individual and the Community – the Case of Edith Stein (Summary)	397

Anna FALANA-JAFRA	
Zapomnienie a niepamięć. Przykłady niepamięci na płaszczyźnie prawa ..	399
Forgetfulness and Oblivion. Examples of Oblivion on the Legal Plane (Summary) ...	407
Anna GŁADKOWSKA	
Pamięć o przeszłości buduje ludzką przyszłość. Wady narodowe Polaków w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia	409
The Memory of the Past Builds the Human Future. National Faults of Poles in Teaching the Primate of the Millenium (Summary)	418
Zuzanna SOKOŁOWSKA	
Estetyka, czyli ciało jako nośnik pamięci	419
The Senses Aesthetics, in other Words Body as a Storage Medium (Summary)	431

VI. VARIA

Jacek FILEK	
Włoska filozofia dialogu. Przegląd	435
Italian Philosophy of Dialogue. Overview (Summary)	441

VII. ANEKS

Informacja o zmianie tytułu czasopisma	445
Apel do Autorów	447
Nota o Autorach	449
Informacje dla Autorów	451

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.01>

Marek PEREK

<https://orcid.org/0000-0002-1899-9911>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Wstęp. Modi pamięci

Dlaczego pamiętać?

Jednym z negatywnych symptomów rozwoju współczesnych nauk jest narastająca specjalizacja badań, powodująca stopniowe oddalanie się kiedyś blisko spokrewnionych nauk. Znika duch *wspólnej* debaty nad wynikami poznawczymi większego kręgu dyscyplin badawczych, tak żywy jeszcze w początkach XX wieku. Są wprawdzie podejmowane różne inicjatywy badań interdyscyplinarnych, niektóre profitują odsłonięciem wcześniej niepraktykowanych pól badawczych i ukonstytuowaniem się łamiących stare podziały nowych dyscyplin naukowych. Jednakże toną one w morzu coraz bardziej wyspecjalizowanych przedsięwzięć badawczych i rzadko mają za cel *systemową* syntezę wysiłku poznawczego specjalistów większej rodziny nauk. Ostatnie zadanie bardzo dawno zostało wpisane w etos poznania filozoficznego. Początkowo była to refleksja nad metodami i wynikami własnych dociekań, a później synoptyczny ogląd osiągnięć nauk szczegółowych, który przyjmował postać filozoficznych teorii wiedzy lub światopoglądowych (paradygmatycznych) podstaw naukowego obrazu świata.

Przy współczesnej intensyfikacji badań i ich znaczącej komercjalizacji ten rodzaj uogólniającej refleksji, która od wieków podnosiła samoświadomość badawczą i dawała całościowy obraz tego, co się dzieje w nauce, staje się coraz bardziej utrudniony ze względu na ogrom niezwykle zróżnicowanego materiału poznawczego. Jego swoisty nadmiar niczym barykady zaczął oddzielać od siebie specjalistów poszczególnych dyscyplin, a filozofów od całego środowiska badań szczegółowych, w szczególności nauk przyrodniczych. Jest jednakowoż pewien niszowy program filozoficznej refleksji, która podtrzymuje wskazane wyżej priorytety poznawcze i ożywczy klimat dyskusji interdyscyplinarnych. Polega on na skoncentrowaniu uwagi badawczej specjalistów różnych dziedzin na swego ro-

dzaju *sworzniach pojęciowych* łączących ze sobą wiele dyscyplin naukowych. Od pewnego czasu częstochowskie środowisko filozoficzne realizuje w skromnych granicach swoich możliwości ów program zbliżający przedstawicieli różnych specjalności. Daje on możliwość lepszego rozeznania się w krzyżujących się obszarach badań. Pozwala też dotrzeć do ontologicznego i teoriopoznawczego podglebia rozpatrywanych pojęć o statusie kategorialnym. Do tej pory odbyły się projekty poświęcone negacji, niepomyślanemu, apokryficzności i toposom (Woźniczka, Zalewski 2015; Woźniczka, Perek 2016; Woźniczka, Perek 2017; Woźniczka, Perek 2018).

Trzymany w ręku tom jest plonem interdyscyplinarnego namysłu nad pamięcią i jej znaczącymi derywatami. Nie ma wątpliwości co do tego, że pamięć należy do pojęć kategorialnych zwierających kilka nauk, że jest pojęciowym sworzniem, wokół którego obraca się dyskurs wielu obszarów badawczych, „Pamięć obraca się wokół przeszłości”, powiada Arystoteles (1992, 449b). To stary temat. Chyba najwcześniej pamięć pojawiła się w starożytnych mitach i przypowieściach, w których wyeksponowano jej moment aksjologiczny: kulturowe nakazy i zakazy zapamiętywania (jak w micie o Orfeuszu i Eurydyce). W filozofii starożytnej pamięć znalazła opracowanie u Platona i Arystotelesa, u obu w swych kontekstach teoriopoznawczych. Warto tu wspomnieć, że w tamtych czasach pamięć („dobra pamięć”) miała zdecydowanie wyższą rangę kulturową. W dialogach Platona przejawia się to w tym, że staje się przedmiotem sporu między kulturą mowy bronionej przez Sokratesa i zwycięską kulturą pisma, która zmieniła życie duchowe Greków, a później wszystkich Europejczyków. U Arystotelesa pamięć pojawia się w rozważaniach poświęconych praktyce i teorii retoryki, niezwykle cenionej w życiu publicznym *polis*. W dziejach badań nad pamięcią ważniejsze okazały się jej epistemologiczne uwikłania, rozpatrywane i przez mistrza, i przez ucznia. W dialogach rozprawia się o pamięci w ramach dyskusji o uwarunkowaniach pewności poznania (*episteme*). W *Teajtecie* Platon prowadzi polemiczny dialog z poglądami sofistów, drobiazgowo analizując proces przedstawiania w terażniejszości rzeczy nieobecnej za pomocą pamięci¹. Pamięć znalazła najpełniejsze opracowanie w antyku u Arystotelesa. Definiuje ją jako zachowanie przedstawień doznanych przez podmiot w przeszłości. Stagiryta odróżnia pamięć (*mneme*) od odpominania (anamnezy), którą jest przywoływanie (*recolectio*) obecnych w nas kiedyś przedstawień. Pamięć należy do władz zmysłowych i występuje u zwierząt. Anamneza to ludzka zdolność objawiająca się w procesach psychicznych, w którym za pośrednictwem świadomych przejść z jednych stanów do dru-

¹ Paul Ricoeur rozpatruje fragmenty poświęcone pamięci z *Teajteta* i *Sofisty* jako swego rodzaju historyczne prolegomena do własnej *fenomenologicznej* analizy pamięci, której punktem wyjścia są związki pamięci z wyobraźnią. W dialogowych dyskusjach dotyczących terażniejszego przedstawiania rzeczy nieobecnej Platon wprowadza dwa modele-metafory poznawcze o wielkim znaczeniu dla dyskursu epistemologicznego. Pierwszym jest obraz i podobizna (*eikón, eikóna*), drugim odcisnięty ślad (*typos*), jaki przykładowo zostawia sygnet w wosku. W oparciu o drugi model założyciel Akademii przybliżył proces odpominania (*anamnesis*) jako rozpoznanie odcisniętego wcześniej śladu (Ricoeur 2006, 18–27).

gich potrafimy (z wykorzystaniem wnioskowania oraz dostrzegania podobieństw i bliskości) cofnąć się do posiadanych kiedyś przedstawień, które się nie zachowały.

Pamięć, przecież źródłowo wpleciona w teorię poznania (na co zwrócili uwagę Platon i Arystoteles), była traktowana w późniejszych dziejach filozofii raczej jako zagadnienie peryferyjne. Przez wieki, od Simonidesa po Leibniza, wiązano ją niemal wyłącznie z pomocniczym zagadnieniem retoryki, z mnemoniką – sztuką zapamiętywania. Wątki pamięci pojawiają się sporadycznie w wywodach różnych filozofów (np. u empirystów angielskich i Fichtego), aczkolwiek nigdy jako problematyka wymagająca odrębnych studiów. Dopiero wiek XX odkrył, że pospolity fenomen zapamiętywania i wracania do zapamiętanego przenika fundamentalne struktury poznawcze i egzystencjalne człowieka, również w ich wymiarze społecznym i kulturowym. U wielkich myślicieli ubiegłego wieku: Freuda, Bergsona, Husserla i Heideggera, wnikliwy namysł nad czasem i pamięcią należy do znaków szczególnych ich filozofii.

Prawdziwy renesans zainteresowania pamięcią nastąpił na przełomie wieków, zarówno w świecie, jak i w Polsce, za sprawą metodologicznego i historiozoficznego ożywienia w naukach historycznych, które przeniosło się na nauki o kulturze. W obu dziedzinach pamięć zaczęto intensywnie rozpatrywać przede wszystkim w relacji do pojęcia tożsamości; tożsamości indywidualnej (sobości) i tożsamości kulturowej (narodowej, państwowej, etnicznej itd.), co wzniciło żywe dyskusje, nabierające miejscami kolorytu rywalizacji światopoglądowej i politycznej. Można przypuszczać, że jednym z zarzewi był historyczny jubileusz wkroczenia w trzecie tysiąclecie. W Polsce pewnym *signum temporis* ówczesnych klimatów intelektualnych była szeroka debata prowadzona w różnych gremiach nad książką Jana Pawła II *Pamięć i tożsamość* (2005), która samym tytułem skłaniała do refleksji nad przeszłością i jej wpływem na tożsamość współczesnych społeczeństw, nie tylko na płaszczyźnie religijnej. Nie będziemy ukrywać, że ważnym motywem organizacji konfrontacji naukowej poświęconej różnym aspektom pamięci jest jakby druga fala refleksji filozoficznej, historycznej i kulturoznawczej, inspirowana wyjątkowym dla narodu polskiego jubileuszem stulecia odzyskania niepodległości.

Rozkwit zainteresowań pamięcią z przełomu XX i XXI wieku, zainicjowany m.in. dyskusją nad pozycją (monopolem) badań historycznych w kształtowaniu wiedzy o przeszłości, objął wiele innych nauk niezwiązanych z historią. Obok filozofii, socjologii i kulturoznawstwa (czy antropologii kulturowej) pamięć stała się popularnym tematem badawczym nauk kognitywnych, neurologii, psychiatrii i psychologii. Mówi się o tamtej dekadzie jako złotym wieku badań pamięci. Świadczy o tym mnogość rozpraw i monografii w literaturze światowej i polskiej zdających sprawę z badań najróżniejszych przejawów i stron pamięci². Czy jest

² Na polu filozofii emblematycznym tego przykładem jest przytaczana monumentalna praca Paula Ricoeura. Znamienna jest obywatelska motywacja podjęcia problematyki pamięci związana z politycznymi manipulacjami zwanymi walką o pamięć, manipulowanie pamięcią. „Nie daje

w takim razie sens wracania do tak szeroko już przebadanej problematyki. Odpowiedź brzmi: tak. Mimo licznych opracowań pamięć wciąż zasługuje na badawczy namysł ze względu na jej poznawczą niewyczerpalność. Wynika to z rozmiarów i głębokości, w jaką zjawisko pamiętania i zapominania przenika najprzeróżniejsze sfery życia indywidualnego i społecznego człowieka, co odzwierciedla się w obecności różnorodnych przejawów pamięci na polach badawczych nauk szczegółowych i poddziedzin filozofii³.

Źródłowość i wszechobecność pamięci. Pola badawcze pamięci

Pamięć jest istotowym składnikiem wszelkich form ludzkiego bycia. Zapśrednicza, zwykle niezauważalnie, niemal każdą chwilę naszej egzystencji, co czyni z niej tak ważny, trudny i fascynujący temat dociekań. Bywa w nich sama przedmiotem badań, ale też często występuje w roli narzędzia pojęciowego w poznawczych rekonstrukcjach czegoś, co pamięć współkonstruuje lub sobą determinuje. Niniejsza monografia gromadzi rozmaite *topoi*-miejsca problematyzowania fenomenu pamięci. Dlatego przedstawiamy skrótową topografię najważniejszych lokalizacji uobecniania się pamięci w badaniach naukowych.

Już wspomnieliśmy, że pamięć nieprzypadkowo pojawiła się w filozofii starożytnej najpierw w kontekstach teoriopoznawczych. Pierwotna lokalizacja namysłu nad pamięcią jest dziś intensywnie eksplorowana w nurcie nauk kognitywistycznych, rozgałęziających się na szereg specjalistycznych pól badawczych. Pamięć jest niedającym się wyeliminować komponentem filozoficznych teorii umysłu oraz badań nad sztuczną inteligencją, obecnie mocno osadzonych na technologiach komputerowych. Warto tu wspomnieć o jeszcze jednym kierunku badań z pogranicza kilku nauk, w których rozpatruje się poznawcze aspekty pamięci. Ludzka zdolność zapamiętywania ma korzenie ewolucyjne. Stała się jednym z najbardziej efektywnych narzędzi rozpoznawania środowiska życia od strony zwiększania szans w walce o osobnicze i gatunkowe przetrwanie. W wypadku ewolucji *homo sapiens* doszło do znamiennej korelacji o charakterze po-

mi spokoju niepokojące widowisko, jakie tworzą tutaj nadmiar pamięci, a gdzie indziej nadmiar zapomnienia, nie mówiąc już o wpływie wspomnień i nadużyć pamięci – i zapomnienia. Idea sprawiedliwej dystrybucji pamięci jest tutaj jednym z przyjętych przeze mnie tematów obywatelskich” (Ricoeur 2006, 7).

³ O tym jak jest rozkrzewiona problematyka pamięci dobrze zaświadcza leksykon samej kultury pamięci z indeksem 180 haseł, z których znaczna część zawiera słowo „pamięć” (Saryusz-Wolska, Traba 2014). Z kolei redaktorka zbioru tekstów filozoficznych poświęconych pamięci zwraca uwagę, że wciąż znacząca obecność metafor w analizach pamięci wskazuje, że to zjawisko wciąż się wymyka poznaniu naukowemu. „Nie przestały istnieć nawet w XX w. mimo rozwiniętych naukowych (empirycznych i eksperymentalnych) badań nad pamięcią oraz istniejącej terminologii przedmiotowej. Sugeruje to, iż fenomen pamięci nie został jeszcze w pełni poznany ani rozpoznany i przekracza granice naukowości” (Rosińska 2006, 6).

zytywnego sprzężenia zwrotnego między rosnącymi możliwościami operowania pamięcią i rozwojem umysłowych funkcji poznawczych, której owocem jest nasza unikalna kondycja psychiczna z potrzebami i zdolnościami, a one dawno przekroczyły doraźne (biologiczne) korzyści z zapamiętywania sytuacji i własnych stanów z przeszłości.

W filozofii XX wieku pamięć stała się ważnym centrum refleksji nad jednostką. Wszędzie tam, gdzie wchodzi w grę analiza *temporalna* ludzkiego bycia, pamięć i jej korelaty stają się jedną z ważniejszych materii badawczych. W jego pierwszych czterech dekadach wielkie umysłowości filozoficzne – Husserl, Bergson, Heidegger, Ingarden – podjęły się próby rozwikłania trójstronnych związków między jaźnią, czasem (doświadczeniem czasu) i pamięcią (miejscem, gdzie czas się uobecnia). Zauważyć należy, że wśród tych trzech pojęć czas (przemijalność) stoi na pierwszym planie ich zainteresowań badawczych, może z wyjątkiem ostatniego. Objawia się to w tym, że wymienieni myśliciele wprzęgają w swoich wywodach jaźń, a w szczególności pamięć do eksplikacji pojęcia czasowości (doświadczenia czasu)⁴. U Heideggera zaznacza się nowy znamieny moment. W jego *temporalnej* analizie jestestwa (*Dasein*) dochodzi do znaczącego przesunięcia punktu ciężkości w stronę Ja; dokładniej – dynamiki formowania się jestestwa. U niemieckiego filozofa *temporalność* jestestwa oznacza, że Ja zanurzone w czasie jest wciąż tworzące i uzależnione w swej egzystencji od przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jednakowoż teraźniejszość, zaraz gdy ją sobie uświadamiamy, przemija i staje się przeszłością, a każda myśl o przyszłości jest naznaczona piętnem przeżytej przeszłości. Zatem przeszłość, a tak naprawdę p a m i ę ć p r z e s z ł o ś c i staje się głównym fundamentem tożsamości Ja.

Zwrot w stronę pamięci samej, ustanawiający ją pierwszoplanowym lub samodzielnym przedmiotem badań, charakteryzuje nowe zainteresowanie tym fenomenem z przełomu wieku XX i XXI. Pojawia się w tamtym czasie wiele cennych poznawczo dzieł ze słowem „pamięć” w tytule, jak u Ricoeura. Drugim znamieniem odrodzenia się badań nad pamięcią jest wszechstronne eksplorowanie jej związków z tożsamością. Tożsamość „Ja” jest najściślej związana z pamięcią własnej przeszłości. W tym obszarze przedmiotowym nie sposób pominąć znakomitego eseju Barbary Skargi (1995). Autorka rozwija w nim heideggerowski kierunek analizy, konstytuowanie się tożsamości Ja (sobości), które – można by rzec – wyrasta z gleby pamięci niezliczonymi odwoływaniami (świadomie przywoływanymi, mimowolnymi i nieświadomymi) do zapamiętanej przez siebie przeszłości.

Pamięć jest wyjątkowo wpływowym czynnikiem kształtujących tożsamość podmiotu. Jest miejscem „gdzie najczęściej szuka się najpewniejszej gwarancji

⁴ W dziełach wymienionych filozofów daje się zauważyć priorytet czasu jako głównego ogniska uwagi badawczej, co jest sygnalizowane w tytułach ich rozpraw. Pamięć jest pojęciem współtowarzyszącym analizie wewnętrznego doświadczenia czasu.

sobości”⁵ (Skarga 1995, 4). Przy czym niezależnie od zakresu i intensywności, z jaką Ja formowane jest przez swoją przeszłość, w związkach pamięci z tożsamością równie ważny jest drugi zwrot tej relacji, mianowicie ingerencje Ja w narracje o swojej przeszłości. W pamięciowych przedstawieniach minionego jesteśmy bohaterami naszej przeszłości, a zarazem jej *narratorami*. Przeszłość prezentuje się jakby była kolekcją widzianych kiedyś *samodzielnie* bytujących krajobrazów. To przecież przywołane w pamięci obrazy w znacznym stopniu sami malujemy, nadając im przeniknięte nami sensory, z których każdy zawiera składniki mające pozaindywidualny rodowód. Jeśli Ja wyrasta z gleby pamięci, to znaczenie tego, co było, ma – jak wskazują różne nauki – swoje społeczno-kulturowe podglebie. Pamiętane postrzegamy przez niewidzialny pryzmat zinternalizowanych wartości, przekonań moralnych, różnych kulturowych schematów i wyobrażeń, które razem współtworzą sens zapamiętanego.

Doszliśmy do miejsca, w którym Ja indywidualne stapia się z Ja wspólnotowym. Jest to chyba najczęściej eksplorowane terytorium namysłu nad pamięcią: obszar społeczno-kulturowych uwikłań pamięci. Zależność od pamiętanego jest miejscem, w którym krzyżuje się refleksja egzystencjalna nad człowiekiem z dyskursem antropologii kulturowej, socjologii i psychologii społecznej. Ja wspólnotowe przenika Ja indywidualne za pośrednictwem pamięci wieloma drogami. Najbardziej jawną ścieżką są społecznie *uzewnętrznione* formy pamiętania, pamiętania zrytualizowanego lub zinstytucjonalizowanego, które są wykorzystywane w roli spoiwa społecznego we wszystkich trwałych wspólnotach. Proces kulturowego przepracowywania własnej przeszłości zachodzi nieustannie, w skryty i złożony sposób. Skarga włącza ów fenomen do swojej rekonstrukcji związków pamięci z tożsamością przez uwzględnienie wspólnotowych (kulturowych) determinant zapamiętywanego w przyjętym modelu pamięci, w którym wprowadza czteropoziomową stratyfikację treści pamięciowych, z czego aż trzy poziomy są kulturowymi korelatami pamiętanego⁶.

⁵ Ingarden ujmuje relację między pamięcią i tożsamością przy omawianiu dwóch koncepcji doświadczania czasu. W obu kładzie się nacisk na to, że tworzenie się tożsamości wymaga pamięci jako głównego jej budulca. Pamięć jest źródłem wiedzy o nas samych, przez ciągłą kumulację utrwała się nasze bycie jako takiego, a nie innego Ja. W pierwszej koncepcji doświadczania czasu czas jakby spływa po Ja, pozostawiając je nienaruszonym. „Jakby «spływały» po nim wszystkie zmiany, jakby czasu nie było, jakby to był tylko fantom, «zjawisko»” (Ingarden 2003, 45) W drugiej – Ja jest wplecione w nurt czasu i istnieje chybottliwie w niepokoju pomiędzy przeszłością a przyszłością.

⁶ Uczona rozwarstwia pamięć na poziom problemów, języka, reguł sensu i epistem. Uwzględnienie powyższych poziomów pozwala odsłonić sensory pamięci ukryte w głębszych warstwach zanurzenia jednostki w kulturze oraz dostrzec globalny ruch zmian w pamiętanym. Pierwsza warstwa to *wszelkie* konkretne treści przechowywane w pamięci w swym chaotycznym ruchu „przychodzenia nagle na myśl”. Drugą warstwę stanowi językowa oprawa pamięci. Język nadaje pamięci narracyjny charakter. Pamięć jest w języku utrwalana i interpretowana. Poziom reguł sensu czyni w językowej narracji pamięci określony porządek. Reguły sensu uzasadniają przeszłość Ja, np. motywy jej działań. Uświadomione reguły sensu jednostka bierze za podstawę swojej tożsamości. Ostatnia warstwa to epistema (w rozumieniu Michaela Foucaulta), a więc

Postrzeganie siebie jako odrębnego indywiduum oraz towarzysząca temu świadomość społeczna są produktami naszej pamięci kształtowanej przez konstrukcję naszej narracji spajającej minione, obecne i nadchodzące. Tożsamość jednostkowa, tak samo jak wspólnotowa, jest podtrzymywana i kształtowana przez pamiętanie, zapominanie i przetwarzanie zapamiętanego. Pamięć jest czymś żywym z własną, wewnętrzną dynamiką. Jest jednocześnie odtwarzana i kreowana w interpretacjach wydarzeń z naszego życia. Pamięć formuje Ja, z drugiej strony przeszłość w naszej pamięci jest dostosowywana do naszej (aktualnej) tożsamości, w znacznej mierze przez swe zakotwiczenie w tkance społecznej, w tym, co niesie przynależność płciowa, etniczna, klasowa, wyznaniowa itd. Inny (bliższy) modyfikuje pamięć Ja swoją pamięcią i jej interpretacją. Niebagatelną rolę w społecznych procesach operowania pamięcią odgrywają struktury władzy danej wspólnoty (zinstytucjonalizowane i nieformalne), decydując o tym, co mamy pamiętać, a co zapomnieć.

Pisał o tym już w latach dwudziestych ubiegłego wieku Maurice Halbwachs w swojej pionierskiej pracy z centralnym pojęciem *pamięci zbiorowej (kolektywnej)* (Halbwachs 2008). Jego podejście do fenomenu pamięci jest w opozycji do psychologicznego indywidualizmu (atomizmu) Zygmunta Freuda (wówczas bardzo wpływowego) i wychodzi z założenia, że pamięć indywidualna zawsze funkcjonuje tylko w kontekście grupy społecznej. Jego książki nie spotkały się wówczas z szerszym odzewem. Dopiero nowa fala interdyscyplinarnych badań nad pamięcią z przełomu wieków przyczyniła się do ponownego zainteresowania się ideami Halbwachsa⁷. Wiele duchowych artefaktów, mity, literatura, znaczna część piśmiennictwa naukowego, daje się zakwalifikować jako społeczne eksterioryzacje pamięci, jako przypadki upamiętniania ujęte w kulturowe konwencje. Jeszcze dalej posuwa się Jan Assman w swojej teorii *pamięci kulturowej*, nadając kulturowym ucieleśnieniom pamięci ontyczny priorytet w stosunku do tego, co jest w niej rzekomo indywidualne. Jest to perspektywa holistyczna, w której podkreśla się, że tożsamość i pamięć Ja *łączy się* z tożsamością i pamięcią różnych My, a nie jedynie jest korygowana przez indywidualnych Innych⁸.

system źródłowych idei i wartości, który uprawomocnia i pogłębia przyjęte reguły sensu. Powyższy model pamięci daje zarys globalnej dynamiki pamięci. Zmiany w piętze wyższym pamięci są determinowane zmianami z warstwy niższej. Na najgłębszym poziomie może dochodzić do wybiórczego filtrowania pamięci przez epistemę, co prowadzi do zmian sensu zapamiętanego lub sposobu jego interpretacji. Takimi głębinowymi kanałami dochodzi do niepokojącego zjawiska przebudowy pamięci jednostki, do jej niezauważalnego przekłamywania.

⁷ Zachodzi zaskakujące podobieństwo między losami idei naukowych Halbwachsa i polskiego filozofującego historyka nauki Ludwicka Flecka. Uczeni ci z półwiecznym wyprzedzeniem wskazywali na społeczne (wspólnotowe) uwarunkowania, pierwszy pamięci za pomocą pojęcia pamięci kolektywnej, drugi w uprawianiu nauki, za pomocą pojęcia kolektywu myślowego (Fleck 1986). Obaj zostali niejako na nowo odkryci w nowym klimacie badań.

⁸ „Pojęcie pamięci kulturowej odnosi się do ponadindywidualnej pamięci ludzkiej. Zwykliśmy uważać pamięć za fenomen czysto wewnętrzny, funkcję mózgu jednostki i przedmiot badań

Pamięć zobowiązuje do pamiętania. Kulturowe przejawy obowiązku niezapominania są jednym ze źródeł prehistorycznych mitów i wielu form ekspresji artystycznej. Pierre Nora rzucił nowe światło na te rozpowszechnione praktyki swoją koncepcją *miejsc pamięci*. Francuski uczyony zainicjował nowe podejście w badaniach historii kultury, w którym tradycyjny dyskurs historiograficzny, zdający sprawę z minionych faktów, jest zastąpiony badaniem kulturowej przeszłości od strony form pamięci współczesnych. Zwyczaje, rytuały i święta upamiętniania praktykowane w różnych grupach społecznych (etnicznych, narodowych, partyjnych itp.) mają swoje trwałe ogniska, miejsca krystalizacji własnej pamięci. Są nimi miejsca w znaczeniu dosłownym, w których dana społeczność składa w depozyt wspomnienia z własnej przeszłości (tradycji) w poczuciu, że są nieodłączną częścią ich tożsamości grupowej. Miejsca pamięci w sensie Nory mogą mieć też czysto metaforyczny charakter w postaci ważnych dla zbiorowości symboli przeszłości, uosabiających w oczach jej członków wartości, idee, wzory zachowań, z którymi się identyfikują⁹.

Problem pamięci zaznacza się we współczesnych badaniach historycznych we dwóch nowych, nachodzących na siebie polach: w metodologicznej opozycji między historią tradycyjną, tj. zinstytucjonalizowaną nauką a pamięcią świadków oraz w rozległym kompleksie spraw nazywanym walką o pamięć¹⁰. W naszych czasach, w których tak wielką rolę nośników treści kulturowych odgrywają mass media (z rosnącą dominacją mediów elektronicznych demokratyzujących wymianę myśli), dochodzi do stopniowego wywłaszczania zawodowego historyka z jego społecznej misji odtwarzania i interpretowania przeszłości. Jednym z tego przejawów jest przeciwstawienie funkcji historyka jako instytucjonalnego cenzora prawdy o przeszłości (w oparciu o analizę dokumentów źródłowych) ze świadectwami żywymi, ze wspomnieniami uczestników przeszłości. W konflikcie z pozytywistycznymi ideałami dyskursu naukowego doszło w dziedzinie historii najnowszej do rehabilitacji pamięci indywidualnej jako uznanego świadectwa przeszłości przez to, że jest *trwałym* emocjonalnym i egzystencjalnym śladem głęboko przeżytych wydarzeń przeszłości. Powyższą zmianę w postawach badawczych historyków zapoczątkowało nowe spojrzenie na Holocaust.

fizjologa, neurologa i psychiatry, ale nie historyka kultury. Jednak o tym, co pamięć przyswaja i przechowuje, decydują nie tylko indywidualne zdolności i wola, ale również uwarunkowania zewnętrzne – społeczne i kulturowe” (Assmann 2008, 13). Assmann zwraca uwagę, że w odróżnieniu od pamięci indywidualnej, mającej odróżniać nas od innych (z biologicznym mechanizmem wrogię odcinania się od nich), pamięć kulturowa poszerza naszą pamięć o wydarzenia i rzeczy, których nie doświadczyliśmy osobiście. Jest to bliskie podejściu tartuskiej szkoły semiotycznej, której przedstawiciele ujmowali zjawisko kultury jako „nieodziedziczoną pamięć zbiorowości”.

⁹ Heurystyczny potencjał pojęcia miejsc pamięci tkwi w bogactwie upostaciowań miejsc pamięci. Są nimi muzea, pomniki, tabliczki pamiątkowe i cmentarze, ale także ulice, place, budynki lub ich fragmenty. Za miejsca pamięci można uznać konkretne postacie (realne i mityczne), wydarzenia, przekazy literackie, święta, rytuały, pieśni, hasła, obrazy, zdjęcia, symbole graficzne itd.

¹⁰ Oba zagadnienia mieszczą się w nowym nurcie badań zwanych *kulturą pamięci*.

Odbieranie profesjonalnym historykom monopolu na ustalenia, jak wyglądała przeszłość, jest częścią rozleglejszego zjawiska – walki o pamięć (o przeszłość) – które wraz z narastającą mediatyzacją pamięci przekroczyło sferę dyskursu naukowego i rozlewa się po współczesnym życiu społecznym i politycznym. Na różnych polach i wśród różnych gremiów rozgrywa się wojna o obraz przeszłości: w naukowych enuncjacjach historyków, w ekspozycjach muzealnych, w dyskusjach światopoglądowych, w doraźnych sporach polityków. Walka o pamięć jest obciążona celami, przesądami i obsesjami aktualnej współczesności, które kształtują i narzucają środkami perswazji optykę postrzegania minionego czasu. Jak wiadomo, panowanie nad przeszłością i kontrola stosunku społeczeństw do minionego czasu jest domeną władzy i jednym z ramion jej sprawowania i podtrzymywania. Światopoglądowa, religijna i polityczna interpretacja dziejów jest nierozzerwalnie związana z organizacjami państwowymi od czasów antycznych. Ośrodki władzy duchowej i politycznej określały mniej lub bardziej restrykcyjnie i opresywnie, co ma być pamiętane, co zapomniane, jak ma być interpretowany dany okres historyczny i zaszłe w nim wydarzenia. W medialnych kanałach współczesnej propagandy dochodzi do intensyfikacji różnych form manipulowania symbolami i wartościami, które mają za cel budowanie zamierzonego wizerunku przeszłości¹¹.

Modi memorandi

Po naszym pobieżnym przeglądzie pól badawczych pamięci nasuwa się pytanie, czy pamięć, tak bogata w swych różnorodnych przejawach, skrywa w sobie jeden uniwersalny porządek wewnętrzny? Pozytywna odpowiedź na tak postawione pytanie zakłada istnienie wspólnego strukturalnego jądra w każdym fenomenie pamięciowym. Poza pojęciowymi ogólnikami nic takiego jeszcze nie znaleziono. Są natomiast w żywiole pamięci stale powtarzające się motywy, wspólne schematy i scenariusze – *modi memorandi* – dawno zaznaczone w zasobach potocznego doświadczenia, które skrytykowały się w słowach i zwrotach języków naturalnych, wyrażających różne odmiany i miejsca uobecniania się pamięci, dynamiki tego, co się z nią dzieje i jak działa na ludzkie indywidua.

Pamięć w egzystencji człowieka ma główny cel: pokonać czas. Zakonserwować byłe i uaktualniać je w razie potrzeby, na nowo ożywiać minione w przy-

¹¹ Niezależnie od odwiecznych pokus władzy, by kontrolować pamięć przeszłości, pod koniec XX w. doszło do oddolnej rewolucji w podejściu do pamięci w wyniku nowych idei metodologicznych i epistemologicznych wniesionych do humanistyki przez tradycję hermeneutyczną i postmodernizm. W obu nurtach zrywa się z tradycyjnym poglądem na przeszłość jako coś, co stoi zastygłe za zamkniętymi drzwiami. W nowym ideale poznawczym przeszłość jest ciągle żywa, bo nieustannie przywracana do życia wciąż nowymi narracjami i interpretacjami przez współczesnych. Ów pluralizm w postrzeganiu przeszłości, przechodzący miejscami w anarchię, wzmagają nowe media, dopuszczające wszystkich do głosu.

szłych terazniejszościach. Są argumenty (wrócimy do nich niżej), że Husserlowskie przedstawienie „mechaniki” pamięci jako biernej retencji stałych osadów jest dzisiaj już nazbyt uproszczonym modelem, ponieważ pamięć przejawia się w trudnym do rozwikłania splocie czterech jej dynamicznych momentów: zapamiętywania, przypominania, zapominania i przemieniania zapamiętanego, z których każdy ma odrębne upostaciowania i idące za tym różne konsekwencje w życiu indywidualnym i grupowym ludzi. Zapamiętanie akurat tego, a nie innego, i tak, a nie inaczej, determinują zawile procesy kognitywnej filtracji (głównie selekcji i hierarchizacji zapamiętywanego) na dodatek chimerycznie podatne na przygodność chwili. Nie każde minione godne jest zapamiętania, nie każde jest możliwe do zapamiętania (bo np. całkiem niezauważalne przez zapamiętującego).

Pamięta się, by przypominać być. Meandrycznie płynący strumień intencyjnej *anamnezy* rządzi się własną, nieokiełznaną motoryką niepozabawioną przypadkowością, tajemniczych zwrotów i zatamowań. Przywoływanie zapamiętanego zdarza się być daremne lub jest mozolnym przy-pominaniem. Niełatwo roz-poznać w przywoływanym w pamięci to, co chce się przy-pomnieć. A tak łatwo – by tak rzec – za darmo lub bez pozwolenia nachodzą wszystkich pamiętających mimowolne ws-pommienia (*mneme*). Niektórzy muszą borykać się z natrętnym lub kompulsywnym roz-pamiętywaniem i wy-pominaniem (sobie i innym). Darowi pamiętania towarzyszy skryty moment zapominania. Jest rozpięty w szerokiej skali od patologicznej bezpamięci i ułomności dziur pamięci po zbawienne dobrodziejstwo zapominania (traumatycznych lub zbędnych balastów), o czym pisał Nietzsche. Nasza pamięć, jak nasze życie, z początku jest żywotna, z czasem płowieje, zaciera się i wyszczerbia, lokalnie pęka, tworząc puste przestrzenie, w końcu w swej zniedołężniałej bierności całkiem zamiera.

Nieobce są nam *aktywne* (świadome i nieświadome) zapominania; tłumienia, wypierania, neutralizowania pamiętanego, a nawet przebierania go w zamaskowane odzienia. Należą one do głęboko ukrytych, a bardzo wpływowych rewirów żywiołu pamięci, odkrytych przez Nietzschego i Freuda. Ostatni przypadek wskazuje na chyba najbardziej osobliwy, czwarty moment dialektyki wydarzania się pamięci, stosunkowo niedawno przebadany w psychologii poznawczej i klinicznej. Jest nim *nieustanne, nieuświadomiane, kreatywne przetwarzanie wcześniejszej zapamiętanego*. I to nie tylko ze względu na wspomnianą przebudowę perspektywy, do której przyczynia się ciągle przesuwająca współczesność. Konfrontacje z pamięcią innych oraz presje zewnętrzne i wewnętrzne odciskają się w „prze-pominaniu” pamiętanego, w drobnych przeinaczeniach lub radykalnych przekłamywaniach własnej pamięci, ze skrytym udziałem cenzorskich interwencji epistemy i superego pamiętającego.

Wspomnijmy jeszcze o jednym, współczesnym i coraz bardziej dokuczliwym obszarze przejawiania się pamięci, w której dochodzi do głosu *modus nadmiaru pamięci, modus braku (deficytu) pamięci, modus złej pamięci*. W życiu społecznym objawia się to, z jednej strony, w zalewie wspomnień emitowanych w me-

diach, rocznic, rytualnych obchodów pamięci (często nadużywanych w autopromocyjnych działaniach władzy), z drugiej zaś – w sterowanych lub żywiołowych działaniach nakłaniających do zapomnienia, do usunięcia z pamięci tego, co jest ważne, ale z doraźnych powodów nie ma na to miejsca i musi być wymazane z pamięci grupowej. W tych manipulacyjnych praktykach sprawcy mogą posuwać się do zatruwania niepożądanych symboli przeszłości „jadem złej pamięci”, by je dewaluować lub kompromitować w oczach współczesnych. Jednak najczęściej w naszych czasach dochodzi do prywatnego zubożenia pamięci, przytłoczonej nadmiarem (strywializowanej) pamięci, nachalnie wpychanej w medialnych potokach informacji.

Otwarta przyszłość badań pamięci

Rozmiary prezentowanej monografii oraz rozpiętość wachlarza podjętej przez autorów problematyki świadczą, że pamięć jest wciąż żywym tematem dociekań specjalistycznych i interdyscyplinarnych. Nic nie wskazuje, by miało się to szybko zmienić. W kwestii przyszłości badań pamięci chcielibyśmy podzielić się jedną sugestią. W ostatnich dekadach wiele nowego powiedziano o pamięci, odsłonięto jej wcześniej niedostrzegane lub ignorowane oblicza. Mimo to pozostaje wrażenie (powodowane filozoficznymi oczekiwaniami), że pamięć w *swej istocie* wciąż jest poznawczo nieprzenikniona, choć tak wiele wiemy o jej poszczególnych przejawach. Epistemiczną „niezgłębioność” pamięć dzieli z innymi fundamentalnymi kategoriami, do których ją zaliczamy, w szczególności z czasem i jaźnią, z którymi jest w nierozzerwalnych więzach. Staroświecko pobrzmiewające pytanie o istotę pamięci (tej, w której przechowujemy ślady przeszłości) przedstawiciele nauk szczegółowych odbiorą jako zapytanie o jej definicję. Jest ich wiele. Są próbami językowego uchwycenia esencjalnego tego fenomenu przez wydobycie na pierwszy plan jakiegoś jego momentu, aspektu, funkcji, cechy. Wybijają się dwa główne kierunki esencjalnej kwalifikacji pamięci.

W pierwszej kolejności widzi się w niej jedną z ludzkich *zdolności* poddanej władzy jaźni, która *służy* do zachowania przeżytych doświadczeń, by w razie potrzeby sięgać po ich pamięciowe ślady. Nie nagniemy zbytnio uzusu językowego, jeśli tak definicyjnie profilowaną pamięć nazwiemy narzędziem, które w kooperacji z innymi narzędziami świadomości, myśleniem i mówieniem, jest zaangażowane w nieustanną rozbudowę gmachu wiedzy o sobie i świecie. Drugi kierunek poszukiwań sedna pamięci polega na ujmowaniu jej w kategoriach rzeczy, do czego zachęca gramatyczny status tego słowa. Oznacza to – jeśliby posłużyć się ontologicznymi rozróżnieniami Romana Ingardena – oblekanie pamięci w pewne wyróżniki ontyczne z formy bytowej samoistnego przedmiotu indywidualnego, choć pamięć lub jej składniki nie są przedmiotami indywidualnymi *sensu*

*stricto*¹². Husserl modelował pamięć i zachodzące w niej zjawiska w strukturalnej analogii ze zbiornikiem osadów retencyjnych. W potocznych wyobrażeniach słowo „pamięć” w tym kontekście przywodzi na myśl mózg jako biologiczny byt zbudowany z neuronów, metaforycznie archiwum, a obecnie pospolity artefakt techniczny – element wyposażenia komputerów z architekturą von Neumana.

Pamięć pojmowana jako zdolność eksponuje jej moment czynnościowy i funkcjonalne podporządkowanie świadomości. Zapamiętywanie, zapominanie, przypominanie sobie to czynności realizujące pewne zadania umysłu (mózgu) w szerokim zakresie przebadane behawioralnie i fizjologiczne przez psychologów i neurologów. W perspektywie widzenia w pamięci *quasi-rzeczy* punkt ciężkości zostaje przesunięty na *wytwory* procesów pamięciowych, na treść zawartość (informacyjną, semantyczną) zapamiętywanego ujmowaną substancjalistycznie¹³. Z osobna żadne z tych dwóch głównych ujęć pamięci nie jest w stanie reprezentować jej istoty. My żywimy dalej idące przekonanie, że nawet traktowanie ich jako dwóch komplementarnie dopełniających się i nierozłącznych wymiarów pamięci również nie oddaje pełni tego fenomenu. Co – naszym zdaniem – znaczy, że należy szukać jeszcze innej prawdy o pamięci, w dochodzeniu do której trzeba wyjść poza jej dwa tradycyjne modele.

Hans-Georg Gadamer dawno postulował uwolnienie pamięci od zubażającego ją przekonania, że jest wyłącznie zdolnością psychologiczną¹⁴. Z naszej

¹² W układzie ontologicznych rozróżnień Ingardena pytanie o ontyczne wyposażenie składników pamięci jest pytaniem o subtelne, a istotne różnice między formami bytowymi przedmiotów realnych, idei i przedmiotów czysto intencjonalnych, gdzie te ostatnie najbliższe są obrazom pamięciowym lub wspomnieniom. Przedmiotami czysto intencjonalnymi są m.in. bohaterowie dzieł literackich, jak postać pana Tadeusza z eposu Mickiewicza (przykład Ingardena). Na gruncie ontologii egzystencjalnej i formalnej polski uczony dokonuje wnikliwej analizy, czym różni się forma bytowa „żywego” Mickiewicza od postaci z jego dzieła i od idei człowieka. (Ingarden 1987, 60–249). Istotnym wyróżnikiem ontologii Ingardena jest przejęte po Husserlu przekonanie, że treści myśli (aktów intencjonalnych świadomości) mają własny sposób istnienia, który nie redukuje się do zjawisk psychologicznych. W naszym przeglądzie pól badawczych pamięci nie wyróżniliśmy problematyki „ontologii pamięci”, bo ta byłaby fragmentem filozoficznych teorii umysłu, budowanych na różnych założeniach ontologicznych i epistemologicznych.

¹³ Słowo „substancjalistycznie” ma w swych filozoficznych konotacjach odniesienia, z jednej strony, do stanowisk, w których pojmuje się zawartość pamiętanego jako „rzeczy myślne” (*res cogitans*) należące do odrębnej instancji bytowej (trzeciego królestwa, trzeciego świata, z drugiej strony, łacińska *substantia* jest tłumaczeniem greckiego terminu *hypokeimenon* (ὑποκειμενον) oznaczającego u Arystotelesa o n t y c z n e p o d ł o ż e czegoś niesamodzielnie istniejącego. Pamiętane, razem z wiedzą, doświadczeniem i informacją wymagają podłoża, pojemnika, nośnika do swego zaistnienia. Pamięć nabrała gęstości ontycznej przedmiotu indywidulanego w modelach symulujących algorytmy myślenia, koncepcyjnie wywodzące się z paradygmatu mechanicznego (maszyna Turinga). Początkowo były to rolki perforowanego papieru, później taśma magnetyczna, twarde płyty i kolejne technologiczne podłoża zachowywanych informacji.

¹⁴ „Poza tym nietrafnie ujmuje się samą istotę pamięci, gdy nie dostrzega się w niej nic prócz ogólnej predyspozycji i zdolności. [...] Czas już wyzwolić fenomen pamięci sprowadzony do

strony chcemy zarysować (i tylko zarysować z racji złożoności zagadnienia) alternatywny punkt widzenia na pamięć, który jest zakotwiczony w teoretycznych opracowaniach pojęcia gry autorstwa Johana Huizingi, Ludwika Wittgensteina, a przede wszystkim Gadamera. Zaczniemy od dwóch argumentów przeciwko zawężaniu pamięci do roli technicznego narzędzia podporządkowanego aktywności Ja (mózgu). Pierwszy co do treści jest radykalizowaną wersją już omawianego poglądu, że pamięć jest najsilniejszym czynnikiem wpływu na obraz własnego Ja. W strukturze logicznej można w nim widzieć wariację sławnego *dictum* Husserla, „skreślając jaźń, skreślamy świat”, które wyraża *ontologiczną* zależność istnienia świata od istnienia czystej świadomości¹⁵. Fenomenologicznie ugruntowaną zależność, że zniknięcie jaźni prowadzi do zniknięcia świata można pretransponować na relację bytową między pamięcią i czasem jako doznawaniem przemijalności. Bez pamięci (zwanej dziś pamięcią krótką i błyskawiczną) czasowość jest nie do pomyślenia. Dzięki istnieniu czegoś, co nazywamy pamięcią, nie żyjemy w ciągłej terażniejszości i mamy poczucie przemijania tego, co było i już nie jest. Jeśli czasowość znika, gdy znika pamięć, to znika też jaźń jako coś, co trwa w strumieniu aktów psychicznych płynących w czasie, zachowując świadomość tożsamości z samym ze sobą¹⁶. Pamięć przewycięża czas (bezpowrotne znikanie minionego) i daje jaźni swoim istnieniem podstawy jej trwałości bytowej. Ja wie, że nieustannie utrzymuje swoje istnienie w rzece przemijania, bo pamięta siebie samą z minionych chwil.

Powyższy *spekulatywny* argument, w którym odwracamy zwrot zależności bytowej między świadomością Ja i pamięcią, nabiera większej mocy, gdy go wesprzemy wiedzą z zakresu ewolucji rozwoju form życia i miejsca w niej człowieka. W tym miejscu oprzemy się na tym, co sądzili o grze (zabawie) Huizinga i Gadamer. Obaj nie byli biologami ewolucyjnymi, ale z naciskiem podkreślali, że gry są starsze od gatunku *homo sapiens*. *Homo ludens* Huizingi (1967) niesie dwa główne przesłania. Pierwsze, że wiele bardzo poważnych form i struktur życia społecznego i kulturowego to instytucjonalnie przerosnięte proliferacje gier i zabaw w ich potocznym znaczeniu. Drugie, że zachowania ludyczne (tytułowe *homo ludens*) są starsze od ludzkiej rozumności i zdolności mówienia, bo przeja-

roli pewnej zdolności psychicznej i dostrzec w niej istotowy moment skończenie dziejowego bytu ludzkiego”. Nieco wyżej Gadamer wskazuje na opisywane przez nas zjawisko kształtowania własnej przeszłości i siebie samego przez pamięć: „Zapamiętywanie, zapominanie i przypominanie sobie należą do dziejowego ukonstytuowania się człowieka i same kształtują nieco jego historii i wykształcenia” (Gadamer 1993, 47).

¹⁵ Zdanie „Streichen wir das Bewusstsein, so streichen wir die Welt” przytacza Ingarden w swym sporze ze stanowiskiem nauczyciela jako esencjalny wyraz jego transcendentalnego idealizmu (Ingarden 1987, 147n.).

¹⁶ Ingarden w *Książeczce o człowieku* dokonuje głębokiej analizy egzystencjalnej dwóch sposobów doświadczania czasu przez Ja (Ingarden 2003, 39–78). Milczącą przesłanką wywodu o doświadczaniu czasu jest założenie, że jego pojawianie się w jaźni jest *warunkowane* istnieniem pamięci.

wiają się w behawioryzmie zwierząt. Także Gadamer twierdzi, że grom ulegają nie tylko ludzie¹⁷.

Skoro gry (zabawy) są starsze od mowy i racjonalnego myślenia, to tym bardziej starsza od nich jest pamięć, ponieważ nawet w najprostszych igraszkach zwierząt pamięć jest konieczna do uczestnictwa w grze (choćby pamiętanie, że jest to gra, że się gra w „tę” grę). Pamięć i zachowania ludyczne oraz młodsze od nich myślenie i mowa są wytworami ewolucji jako narzędzia wsparcia w sztuce przetrwania¹⁸. Niezmiernie stare korzenie ewolucyjne pamięci i gier przyczyniły się do proliferacyjnego rozrostu wciąż nowych ich form, w ostatnich tysiącletniach z przełomowym przejściem od ewolucji biologicznej jednego ze stadnych gatunków do ewolucji kulturowej (cywilizacyjnej). Ewolucyjnie wytworzona różnorodność przejawów gier i pamięci daje o sobie znać w trudnościach tradycyjnych trybów definiowania (czyli ustalenia listy warunków koniecznych i wystarczających przynależności do zakresu słów „gra” i „pamięć”). Jak zauważył Wittgenstein w odniesieniu do gier, można co najwyżej stworzyć mapę lokalnych rodzinnych pokrewieństw między podzbiorami ich egzemplifikacji.

Poza niezmierną przeszłością ewolucyjną, odciskającą się w języku w niezwykle rozkrzewionych semantykach „gry” i „pamięci”, oba fenomeny mają jeszcze więcej ze sobą wspólnego. Brak tu miejsca, aby dokładniej pokazać, w jakim zakresie pamięć podziela ustrukturuwanie gry (gry z fenomenologicznych analiz Gadamera), co niewiele ma wspólnego z przebraniem pamięci w powierzchniowe cechy gry. Wskażemy jedynie, że zestawienie strukturalne pamięci z grą wyraziście unaoczni miejsca, w których model pamięci jako *quasi*-rzeczy i zdolności zawodzi, gdyż okazuje się dla niej za ciasny. Pamięć obleczona w skąpe ubranie ontyczne przedmiotu indywidualnego zatracza w sobie to, co łączy ją z Gadamerowską grą, że obie są czymś żywym, dynamicznym niczym energetyczny żywioł ognia Heraklita, że są formami ruchu. Ruch jest zawsze poruszaniem się, gra graniem, pamięć pamiętaniem (zapominaniem, przypominaniem itd.)¹⁹.

¹⁷ „Nie jest oczywiście tak, że grają również zwierzęta i że w przenośnym sensie można rzec nawet o wodzie i świetle, że grają. Powiemy raczej, na odwrót, o człowieku, że to właśnie on *także* gra. Także jego granie to pewien proces przyrody. Także sens jego grania, właśnie o tyle, że jest (i na tyle, na ile jest) częścią przyrody, stanowi czystą samoprezentację” (Gadamer 1993, 124). Również późny Wittgenstein traktuje gry językowe jako nierozłączną część życia i łączy to z przekonaniem, że zdania oznajmujące, wykorzystywane w filozofii i nauce do eksponowania poznawczej funkcji języka, są wcale nie najważniejszą odroślą możliwości komunikacji werbalnej.

¹⁸ Wiemy, że już Arystoteles zwracał uwagę, że zwierzęta mają pamięć (*mneme*). Atawistyczną pamięć chemiczną zapachów, dziedziczną po bardzo starych antenatach, uwiecznił literacko Marcel Proust w *Poszukiwaniu straconego czasu* w sławnym *passusie* magdalenki.

¹⁹ Dynamiczność gry Gadamer uważa za jeden z momentów jej istoty. „Zawsze chodzi tu o pewien ruch w tę i we w tę, nie związany z żadnym celem, do którego by prowadził. [...] Ruch będący grą nie ma żadnego celu, na którym by się kończył, lecz odnawia się przez nieustanne powtarzanie. Ruch w tę i we w tę jest dla określenia istoty gry tak centralny, że pozostaje już obojętne,

Wydaje się, że ten wymiar pamięci w pełni oddaje jej model czynnościowo-funkcjonalny. Tak jednak nie jest, bo w nim pamięć jest podporządkowana jaźni jako jej organ wykonawczy. Jest to tylko część prawdy o pamięci, jaką zawdzięczamy bezpośrednim aktom świadomości. Pamięć na pewno nie jest tylko technicznym wyposażeniem świadomości. W takiej perspektywie zatracą się genetyczny priorytet pamięci wobec świadomości i samoświadomości (a kto wie, czy nie i priorytet ontyczny, co wymagałoby rewolucji w teorii świadomości). Świadomość i samoświadomość nie spadły nagle z nieba jak w pełni uzbrojona Atena z głowy Zeusa, lecz mozolnie wyłaniały się ewolucyjnie w kolejnych pośrednich emergencjach z praform pamiętania naszych bardzo odległych przodków. Pewną część tych głęboko skrytych koneksji omówił Freud w swych teoriach. Gadamerowska rekonstrukcja ontologii gry (ontologii w rozumieniu Heideggera) odsłania ten typ zależności zdecydowanie pełniej. Gadamer przekonująco wykazuje, że „właściwym podmiotem gry nie jest subiektywność kogoś, kto wśród innych działań też gra, lecz sama gra (Gadamer 1993, 123). Ontyczny priorytet gry wobec świadomości grających polega na tym, że „gra staje się panem grających”, że się jej całkowicie poddajemy, nawet wiedząc „że jest to tylko gra”. Aktywny żywioł pamiętania i zapominania podobnymi tropami może podporządkowywać sobie jaźń, tak jak to gra ze swymi graczami.

Zarysowany wyżej kierunek badań pamięci ma niewątpliwie rysy holistyczne. Oznacza to krytyczny stosunek do dwóch metafizycznych założeń paradygmatu nowożytnej filozofii i nauki, które silnie zaciążyły na dotychczasowych dyskursach badań pamięci. Pierwszym z nich jest postulowana przez Kartezjusza ontologiczna przepaść między *res cogitans* i *res extensa*, zespolona koncepcyjnie z mechanistycznym modelem *modus vivendi* tych ostatnich. Wciąż nie wiemy, czym jest myślenie, ale człowiek w swych funkcjach psychicznych (łącznie z poznawczymi) jest głęboko wrośnięty w swe biologiczne jestestwo, a te tylko w pewnym zakresie daje się wepchnąć w Kartezjański model maszyny. Drugim założeniem paradygmatu Kartezjańsko-Newtonowskiego jest ontologiczny prymat indywiduum w etymologicznym sensie tego słowa, czyli niepodzielnych „atomów” bytowych, które żyją w metodologicznej symbiozie z postawą analityczną. Współczesne badania z zakresu fizyki, biologii, nauk społecznych, nauk o kulturze wykazały, że w wielu wypadkach wyjaśnienie rozpatrywanego zjawiska, wymaga przyjęcia podejścia holistycznego, a więc z ontycznym prymatem różnych form całości. W badaniach pamięci przyjęli ją Halbwachs i Assman, w koncepcji pamięci zbiorowej i pamięci kulturowej, i wielu ich kontynuatorów. W naszym wypadku poczynione wyżej uwagi są tylko wyrazem oczekiwania, że

kto lub co ten ruch prowadzi” (Gadamer 1993, 123). Nie ma czegoś takiego jak zastygła pamięć. Pamiętanie, zapominanie, przypominanie to swego rodzaju nieustannie tocząca się, ruchliwa gra. W swej żywej dynamice współtworzą tożsamość Ja. W nieustannych przebiegach między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością wpływają na wciąż nowe określenia Ja przez siebie i doświadczaną przez niego przeszłość.

pojawiają się nowe interesujące wyniki badań, gdy na jaźń, pamięć i czasowość spojrzysz jakby były stronami większej całości bytowej, tak mniej więcej jak antyczny *logos* jednoczył w jednym pojęciu rozdzielane przez nas myślenie, mówienie i relacyjny (stosunkowy) porządek rzeczywistości.

Bibliografia

- Arystoteles (1992), *O pamięci i przypominaniu sobie*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa.
- Assmann J. (2008), *Pamięć kulturowa*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Fleck L. (1986), *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, tłum. M. Tuskiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Gadamer H.G. (1993), *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków.
- Halbwachs M., (2008), *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, PWN, Warszawa.
- Huizinga J. (1967), *Homo ludens*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa.
- Ingarden R. (2003), *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, tłum. D. Gierulanka, t. II, PWN, Warszawa.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków.
- Ricoeur P. (2006), *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków.
- Rosińska Z. (red.) (2006), *Pamięć w filozofii XX wieku*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa.
- Saryusz-Wolska M., Traba R. (red.) (2014), *Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Skarga B. (1995), *Tożsamość Ja i pamięć*, „Znak”, 480(5), 4–19.
- Woźniczka M., Zalewski A. (red.) (2015), *Wokół negacji*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa.
- Woźniczka M., Perek M. (red.) (2016), *Niepomyślane – nie do pomyślenia. Rozpadliny, uskoki i zatory w tektonice dyskursu filozoficznego i naukowego*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa.
- Woźniczka M., Perek M. (red.) (2017), *Apokryficzność filozofii. Nie/anty/pozaortodoksyjne dyskursy filozoficzne*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa.
- Woźniczka M., Perek M. (red.) (2018), *Toposy filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*, Wydawnictwo UJD, Częstochowa.

I

LITERACKIE I HISTORYCZNE WYMIARY PAMIĘCI

LITERARY AND HISTORICAL DIMENSIONS OF MEMORY

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.02>

Adam REGIEWICZ

<https://orcid.org/0000-0003-1367-7697>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Pamięć i przebaczenie. Dyskurs soteriologiczny a literatura

Streszczenie

W refleksji dotyczącej studiowania literatury często porównuje się dwie kategorie: pamięć i przebaczenie. Literatura, która aktywizuje pamięć, postrzegana jest jako narzędzie rozliczania przeszłości. W tej perspektywie przyjmuje stanowisko przeciwne do tego, które dotyczy przebaczenia, co wymaga, aby „nie dochodzić zadośćuczynienia”. Korzystając z przykładu filmu opatrzono tytułem *The Tale*, autor próbuje rozważyć konflikt między obowiązkiem pamiętania pisarza a chrześcijańskim apelem o wybaczenie. Jeśli literatura jest rezerwuarem pamięci, sam akt pisania oczyszcza i polega na pozostawieniu granic własnej egzystencji wobec innego człowieka, mianowicie czytelnika. Sięganie poza granice własnego *ego* nie różni się od postawy przebaczenia, która wymaga sięgnięcia poza granice osobistego bólu.

Słowa kluczowe: literatura, pamięć, blizna, opowieść, przebaczenie.

1

Film Jennifer Fox *The Tale (Opowieść)* przedstawia dość przejmującą historię reporterki Jennifer. Bohaterka filmu, pięćdziesięcioletnia kobieta, ma ugruntowaną pozycję w świecie zawodowym, jest znaną dziennikarką, poruszającą tematykę humanitarną. Jej życie osobiste także wydaje się ustabilizowane – od wielu lat związana jest z Martinem, kamerzystą. W ten na pozór poukładany świat wdzierają się zeszyt z opowiadaniem z czasów szkolnych, który podczas generalnych porządków znajduje matka. Spisana przez Jennifer, wówczas czternastoletnią dziewczynkę, historia, doceniona przez nauczycielkę najwyższą oceną, opowiada o relacji dorosłego mężczyzny, trenera biegów z dojrzewającą nastolatką. Opowiadanie nie wzbudza podejrzeń, wygląda na zwykłą fantazję. Przedsta-

wiona mała Jenny z chęcią spędza czas najpierw w stadninie koni w towarzystwie pani G., a następnie na treningach z Billem, który poświęca jej sporo uwagi. Weekendowe pobyty w stadninie przeradzają się w fascynację, a następnie relację seksualną.

Odnalezione w zeszycie opowiadanie uruchamia proces przypominania sobie wydarzeń sprzed trzydziestu lat. Uruchomione przez narrację małej dziewczynki śledztwo dorosłej już Jennifer prowadzi do odkrycia prawdy o wykorzystaniu seksualnym przez dorosłego trenera. Pozornie nieistniejący problem, zepchnięty przez trzynastolatkę w podświadomość, powraca do dorosłej już Jennifer po latach dzięki literaturze. Spisana fantazja, a może raczej należałoby powiedzieć wspomnienie, staje się niezwykle istotnym punktem odniesienia. Ponad trzydzieści lat wcześniej pozwoliło nastolatce poradzić sobie z doświadczeniem molestowania i wykorzystania seksualnego, stało się – jak powiedziałyby Sartre – momentem progresji, która uwolniła „ja” z regresu wywołanego traumą wykorzystania. Obecnie staje się punktem referencyjnym śledztwa prowadzonego przez dorosłą Jennifer.

Proces przypominania odsłania bolesną prawdę, z którą kobieta nigdy sobie nie poradziła. Świadczy o tym jej sposób życia, w którym ucieka wciąż przed zakorzeniem, także w sensie egzystencjalnym. Potwierdza to także jej wciąż niezalegalizowany związek z Martinem, mężczyzną, z którym żyje od lat i który wielokrotnie składał jej deklarację małżeństwa. Progres wydaje się zatem pozorny. Z Jennifer nigdy nie wydostała się trzynastoletnia dziewczynka wykorzystywana przez swego trenera. Co więcej, pomimo wyrażonej w zeszycie deklaracji, Jennifer nigdy nie wybaczyła dorosłemu mężczyźnie tego, co zaszło. Nic zatem dziwnego, że proces przypominania jest w tym filmie związany z narastaniem gniewu, buntu przeciwko minionym wydarzeniom. Spokój dorosłej Jennifer, wypisany na twarzy grającej ją Laury Dern, okazuje się pozorny, pod maską aktywnej reporterki skrywa się nienawiść nieprzebaczenia.

Opowiedziana przez Jennifer Fox filmowa historia uświadomiła mi dwie rzeczy. Po pierwsze, literatura jest strażnikiem pamięci. W sumie – nic bardziej oczywistego. Ale co ważniejsze, pamięć jest narracyjna. Zalegające w nas obrazy, urywki rozmów, tembr głosu, dotknięcia czy spojrzenia są jedynie kośćcem, czymś w rodzaju budulca, który potrzebuje ożywienia (Zalewski 2006, 11–60). Nie tyle chodzi tu o utożsamienie tychże pamiątek z rekwizytami w muzeum, nie o uprzedmiotowienie pamięci idzie, ale o jej nieożywiony charakter, który domaga się ożywienia. Dopiero narracja je uruchamia, jak ma to miejsce w przywołanym filmie Jennifer Fox. Dzięki fabule organizuje się nasza pamięć, bez niej pozostaje niemrawy katalog wspomnień, rodzaj bazy danych – użytecznej, ale nieatrakcyjnej, bo niepowiązanej siecią relacji.

Po drugie, i tu trzeba wejść na grunt postawionej w temacie hipotezy – literatura, która pamięta, nie pozwala przebaczyć. Trudno nie przywołać w tym miejscu Miłosza i jednego z jego sztandarowych wierszy pt. *Który skrzywdziłeś*. Na-

pisany w 1950 roku utwór jest rodzajem groźby skierowanej pod adresem władzy, która nie liczy się z nikim: mordując, usuwając, niszcząc wszystko, co się jej sprzeciwia. Jednak to, co najbardziej interesujące w perspektywie omawianej tu relacji pamięci i przebaczenia, poeta wyraża w ten sposób:

Nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta.
Możesz go zabić – narodzi się nowy.
Spisane będą czyny i rozmowy.

Lepszy dla ciebie byłby świat zimowy
I sznur i gałąź pod ciężarem zgięta (Miłosz 1987, 261).

Deklaracja pamięci, którą składa w imieniu poezji Miłosz, jest jednocześnie figurą nieprzebaczenia. Za nią kryje się obietnica wymierzenia sprawiedliwości, która brzmi złowieszczo i konotuje śmierć krzywdziciela. Tyran nie może liczyć na zapomnienie wyrządzonych przez siebie krzywd, gdyż zawsze znajdzie się poeta, który zachowa pamięć o jego haniebnych czynach i odda świadectwo prawdzie.

Miłosz nie jest odosobniony w swoim sądzie na temat roli poety i literatury. Podobnie wyrazi się Zbigniew Herbert w *Przesłaniu Pana Cogito*, pisząc:

i nie przebaczą zaiste nie w twojej mocy
przebaczać w imieniu tych których zdradzono o świcie (Herbert 1993, 88),

a Tadeusz Różewicz zbuduje swojego bohatera lirycznego na statusie świadka, który milczy nad białą kartką, bo

Czy można pisać
o miłości
słyszac krzyki
zamordowanych i pohańbionych
czy można pisać
o śmierci
patrzac na twarzyczki
dzieci (*Świadek*) (Różewicz 1976, 204).

2

W tym kontekście przypomniał mi się mój uniwersytecki mistrz, prof. Stefan Szymutko, który w rozmowie ze mną – zdeklarowanym „katolem” – wyrażał swoją wątpliwość, mówiąc: „jak mogę wierzyć, skoro wiara wymaga ode mnie przebaczenia. To sprzeczne z moim zawodem”. Bycie literaturoznawcą to zanurzanie się w pamięć, a ta wyklucza przebaczenie – kulturowa konieczność utrwalania w pamięci wyklucza akt religijny. W esejach o pamięci i przemijaniu wyraźnie przeciwstawia on potrzebę pamiętania jako doświadczenia tożsamościowego (Szymutko 2001).

Przebaczenie w oczach Szymutki jest unicestwianiem, unieważnianiem wydarzenia, tego, co literatura chce za wszelką cenę ocalić. Mówił: „To jest szalenie odpowiedzialna rzecz, pisać o tych, którzy byli”. Sytuacja przebaczenia jest zatrąceniem historyczności, wobec której należałoby milczeć, a milczenie jest przecież ostatnią rzeczą, na jaką chce zdobyć się ktoś, kto zawodowo jest związany z literaturą.

Piszę o tym wszystkim, żeby pokonać wewnętrzną dychotomię, którą ponad dwadzieścia lat wcześniej Stefan Szymutko mi uświadomił, że z powodu konfliktu przebaczenia i pamięci trudno pogodzić bycie literaturoznawcą i chrześcijaninem. Muszę się z tym zmierzyć, dlatego sięgam do teologii myśli chrześcijańskiej i do literatury, aby wyrobić sobie jakieś zdanie, podjąć – być może życiowe – decyzje.

3

We wstępie do książki Pascala Ide *Czy możliwe jest przebaczenie?* została przedstawiona taka krótka historia:

Kiedy nauczyciel chodził do szkoły, jeden z kolegów z klasy traktował go z ciągłym okrucieństwem. Teraz, postarzały i skruszony, udał się do zakonu i został przyjęty z otwartymi ramionami. Pewnego dnia poruszył temat swojego okrucieństwa, lecz nauczyciel wydawał się nie pamiętać. Gość zapytał: „Nie pamiętasz?”. Zaś nauczyciel odparł: „Dokładnie pamiętam, że o tym zapomniałem!” (Ide 2000, 5).

Przebaczenie można zdefiniować jako przekroczenie osądów i uczuć negatywnych względem krzywdziciela nie dlatego, że ofiara krzywdy odmawia sobie prawa do tworzenia takich osądów czy doświadczania takich uczuć, ile raczej dlatego, że stara się osądzać z miłością, życzliwością i uczuciem, mimo że przyznaje, że nie ma on już prawa do takich uczuć – mówi nauka chrześcijańska. Zresztą, jak zauważa Paul Ricoeur, przebaczenie posiada charakter ściśle religijny i wyraża fundamentalne przesłanie biblijne, odwołujące się do historii zbawienia: od grzechu pierworodnego do misji Chrystusa. Podobnie człowiek jest zaproszony, by przebaczać nie 7 razy, ale 77 (Mt 18, 21–35). Nie chodzi tu jednak o sytuację, jak pisze dalej Ricoeur, by przebaczenie traktować instytucjonalnie jako nowy rodzaj sprawiedliwości (Ricoeur 2000, 593–656). Wręcz przeciwnie, instytucje polityczne lub cywilne są nadal powołane do tego, by dążyć do przywrócenia związku między podmiotem działania a popełnionym przez niego przestępstwem, czyli by sprawiedliwości stało się zadość i aby przebaczenie nie zastąpiło obowiązku wymierzania sprawiedliwości przez instytucje. Przebaczenie jest bowiem aktem indywidualnej decyzji, w którą zaangażowane są dwie strony: proszący o przebaczenie i udzielający przebaczenia. Ten, kto prosi, musi wyrazić skruchę, która jest postawą kenotyczną, związaną z odarciem, upokorzeniem, obnażeniem słabości. Ten, który udziela przebaczenia, musi uczynić to w sposób

bezwarunkowy, niewymagający zadośćuczynienia – tak jak domaga się tego ewangeliczne przykazanie miłości nieprzyjaciół.

Mówiąc inaczej, przebaczenie jest darmowe, a co za tym idzie bezinteresowne, na co zwraca uwagę Jacques Derrida. W przebaczeniu nie mieszczą się interesy poszczególnych grup, nie może dochodzić do wymiany, wzajemności czy negocjowania uznawalności krzywd. Akt przebaczenia musi być całkowicie bezcelowy, niekierowany jakimkolwiek interesem czy najbardziej szlachetną przesłanką, „żadnego uzdrowienia lub oczyszczenia pamięci, żadnego wysiłku odżałowania popełnionego zła” (Warzeszak 2000, 33).

Rygorystyczne stwierdzenie francuskiego filozofa czyni z przebaczenia akt rzadki i wyjątkowy, jeśli nie heroiczny, to z pewnością w praktyce rzadko realizowany ze względu na ściśle powiązanie z porządkiem psychologicznym, moralnym i duchowym. Nie jest to tylko akt chwilowy, wynikający z dobrowolnego wysiłku, lecz postawa, która angażuje wszystkie procesy, zarówno emocjonalny, jak i kognitywny oraz behawioralny. Tym samym nie jest to także pojedynczy akt miejscowy, ale proces rozciągnięty w czasie i jako taki ściśle współpracuje z pamięcią.

Pamięć o krzywdzie w procesie przebaczenia jest niezwykle istotna, bowiem pomaga ona oswoić przeszłość i uczynić z niej części własnej historii. Zapomnienie nie jest przebaczeniem, jest odsunięciem krzywdy poza ramy świadomości bez możliwości jej przepracowania. Prawdziwe przebaczenie stanowi efekt trudnego, męczącego i często bolesnego procesu psychologicznego, zarówno dla osoby, która przebacza, jak i dla tej, której zostaje przebaczone, a jej konstytutywnym składnikiem jest pamięć. Przebaczenie pomaga pamięci wyleczyć się w ten sposób, że świadomość krzywdy staje się coraz mniej obsesyjna, nie oznacza to jednak, że zostaje ona zapomniana. Wręcz przeciwnie, pamięć jest koniecznym warunkiem przebaczenia. Píše Christian Duquoc: „Przebaczenie nie jest zapomnieniem o przeszłości: jest ryzykiem przyszłości innej od tej narzuconej przez przeszłość czy przez pamięć” (Giulianini 2010, 22). Tym samym pamięć działa jak blizna, jest znakiem przeszłości – zamkniętą raną, która już nie boli, ale jej ślad jest wspomnieniem doświadczenia, które naprawdę miało miejsce.

Do tego napięcia pomiędzy pamięcią przeszłości a teraźniejszością przebaczenia rzutowaną w przyszłość odwołuje się Hanna Arendt, pisząc w *Kondycji ludzkiej*:

Te dwie zdolności idą ze sobą w parze: jedna z nich, przebaczenie, służy do zniweczenia uczynków przeszłości, których *grzechy* wiszą jak miecz Demoklesa nad każdym nowym pokoleniem; druga natomiast, zobowiązując się obietnicami, służy do ustalania w oceanie niepewności, jakim z definicji jest przyszłość, wysp bezpieczeństwa, bez których nie byłaby możliwa ciągłość więzi międzyludzkich, nie mówiąc już o jakiegokolwiek trwałości (Arendt 2000, 257).

W akcie przebaczenia dochodzi do ścisłego powiązania przeszłości z przyszłością poprzez decyzję teraźniejszości. Pamięć zatem może zostać zachowana,

a wraz z nią zdolność do proszenia o przebaczenie i przyjęcia go jako daru nowego początku i nowej szansy dla obu stron.

4

Podjęte przed chwilą rozważania w perspektywie teologiczno-filozoficznej nie dają mi jednak spokoju. Próbuję przenieść napięcie pomiędzy pamięcią a przebaczeniem na grunt literatury. Czy akt pisania jest zawołaną prośbą o przebaczenie w „imieniu tych, których skrzywdzono o świecie”? I kto miałby przebaczać: czytelnik? W czyim imieniu: swoim czy też jakiejś społeczności lub narodu? A może literatura stoi raczej po stronie instytucjonalnego wymiaru sprawiedliwości, który ustala odpowiedzialność karną i nie pozwala na jej przedawnienie, pilnując dobra społecznego i dobra osobowego ofiar?

Ten społeczny aspekt prymatu pamięci, instytucjonalnego rozliczania się ze złem, jest bardzo wyraźny w narracji filmowej, która – jak widać na przykładzie filmu Jennifer Fox – jest probierzem napięć kulturowych. Niewątpliwie *The Tale* wpisuje się w żywą dyskusję na temat wykorzystywania seksualnego dzieci, które dotyka różnych środowisk. Jednocześnie od czasów *Unforgiven* Clinta Eastwooda na ekranie filmowym rozgrywa się jeden z najbardziej bolesnych i według mnie niebezpiecznych dramatów współczesnego społeczeństwa – problemy nieprzebaczenia, nierozliczonej historii własnej i wspólnotowej, które są przyczynkiem popełnianych zbrodni, ale co gorsza także i usprawiedliwienia.

Przeszłość staje się dziś niebezpiecznym terenem refleksji. Wydarzenia umiejscowione w jakiejś historii są nośnikami intensywnej emocji, wokół których nie można przejść obojętnie. Nie da się o nich zapomnieć ani ich zignorować, a co więcej mają one żywy wpływ na teraźniejszość. Są niczym ślady, które nieustannie inwokują przeszłość, domagając się jej uobecnienia. Są niczym zranienia, które nie pozwalają o sobie zapomnieć. Nie sposób pominąć w tym miejscu ciekawej metafory śladów zaproponowanej przez Barbarę Skargę, która proponuje następującą klasyfikację:

Dostrzegam więc trzy rodzaje takich śladów – choć, być może, jest ich więcej, lecz nie zależy mi na tym, by wszelkie ich warianty ukazać i opisać. Chcę mówić tylko o tych, które wydają mi się szczególnie ważne, a w celu ich określenia posłużę się takimi pojęciami, jak: „piętno”, „blizna” oraz „wezwanie” (Skarga 2002, 79).

Każdy ze śladów jest efektem naznaczenia przeszłością, jednak z perspektywy dyskursu o przebaczeniu blizna wydaje się najbardziej interesująca. Blizna jest znakiem zranienia. Przypomina o tym, że przeszłość była bolesna i nie pozwala o sobie zapomnieć. Blizna to zagojona rana, ale nie zawsze proces gojenia przebiega poprawnie. Rana jątrzy się, ślimaczy, krwawi – nie zasycha. Zatem blizna może pod wpływem wspomnienia ponownie się otworzyć i stać żywą raną. Blizna jest śladem niezawinionego, tym bardziej trudno o niej zapomnieć. Jest

niczym prześladowanie, przed którym nie ma sensownej obrony poza ucieczką. Co więcej, blizna świadczy o utracie czegoś, jest znakiem jakiegoś „braku” spowodowanego ingerencją historii (osób trzecich) w konkretną egzystencję. Jest zatem w bliźnie coś dramatycznego, tragicznego, potwornego, co determinuje całe późniejsze życie. To niewątpliwie taki rodzaj śladu, który odciska się w ludzkiej psychice najbardziej trwale. Blizna wciąż przypomina o doznanej krzywdzie, dlatego bardzo często wiąże się z traumą, z którą trudno sobie poradzić.

Przywołany w filmie ślad wpisuje się w dyskusję, ostatnio powracającą na fali walki z pedofilią i szeroko rozumianym molestowaniem seksualnym, obecnym we wszystkich środowiskach: od polityki po religię. W *The Tale* to właśnie blizna jest motorem działania Jennifer. Zrośnięta rana ponownie zostaje otwarta za pomocą odnalezionego opowiadania. Kolejne fragmenty napisanej *story* uruchamiają wspomnienia. Postaci nabierają kształtów, zyskują wygląd. Jednak im głębiej dorosła bohaterka wchodzi w świat wyobraźni nastoletniej dziewczynki, tym bardziej odkrywa w sobie gniew, który domaga się zemsty. Rozdarta opowiadaniem rana się jątrzy, blizna nie zabliznia, ból napędza rozpacz, a w konsekwencji wstręt i nienawiść – najpierw do bliskich: matki i Martina, potem do pani G. i Billa. Jennifer, początkowo nieufna wobec wywołanego znienacka wspomnienia, zaczyna żyć tamtym wydarzeniem. Wytworzona przez opowiedzianą historię pamięć na nowo zawłaszcza terazniejszą wyobraźnię dorosłej kobiety, która przeżywa – może po raz pierwszy – właściwie emocje związane z traumą wykorzystania seksualnego. Stara się zrozumieć, spojrzeć na tamte wydarzenia przez pryzmat wyjątkowości, usprawiedliwić – przede wszystkim siebie, ale na końcu pojawia się rozpacz. Poczucie wykorzystania i straty niewinności rodzi w Jennifer gniew: na panią G., która nie przyszła jej z pomocą, widząc niewłaściwą relację trenera z dziewczynką, i samego Billa.

Kobieta postanawia odszukać trenera i zmierzyć się z przeszłością. Bill, ponad sześćdziesięcioletni mężczyzna, święci triumfy jako doskonały dydaktyk, mający sukcesy szkoleniowiec, któremu trudno coś zarzucić. Tym trudniej stanąć Jennifer oko w oko z ikoną amerykańskiego sportu. Wybiera na to spotkanie moment szczególny – uroczystość wręczenia Williamowi P. Alensowi odznaki honorowego obywatela miasta za pracę z młodzieżą. Zderzenie tych dwu wartości rodzi ironię, która musi prowadzić do tragizmu: Bill zostaje skompromitowany w oczach swojej żony i współpracowników, Jennifer wyrzucona z uroczystości po zrobieniu zamieszania. Nikt ze starcia nie wychodzi zwycięsko. Wyrzucenie z siebie gniewu nie daje Jennifer ulgi. Kobieta wybiega z sali i wchodzi do toalety, gdzie wraz ze swoim dziecięcym *alter ego* siada pod ścianą i płacze.

Odzyskana pamięć tamtych wydarzeń nie prowadzi do przebaczenia, nie pozwala też pogodzić się z taką historią. W kluczowej scenie Jennifer wykrzykuje do Billa: „Dlaczego mi to zrobiłeś? Miałam tylko trzynaście lat!”. Ale kluczem do tej historii wydaje się właśnie literatura. Pod koniec filmu nastoletnia Jennifer powie:

Piękne kolory i wstążki, w które ustroiłam Billa i panią G. wyblakły i zniknęły. Obezwładniająca słabość, mdląca świadomość, że cała siła kogoś, kto wydawał się tak potężny, tkwiła tylko w jego słowach (*The Tale*)¹.

Pamięć zaczyna się od słów, a te pozwalają kreować świadomość, wyrażać emocje, konstruować myśli. Ale – jak zdaje się wyrażać autorka filmu – wyblakła pamięć prowadzi do ukojenia. Osłabienie „mięśni pamięci”, odebranie im mocy wyrażania, są początkiem uwalniania się od złego: nienawiści, gniewu, wstrętu itd. Przebaczenie w ogóle nie jest możliwe.

5

Pytanie, jakie rodzi się w wyniku lektury filmu, która jak w soczewce skupia poruszony problem, dotyczy podtrzymywania przez literaturę napięcia między pamięcią i przebaczeniem. Skoro, jak dowodzi dyskurs teologiczno-filozoficzny, przebaczenie nie wyklucza pamięci, a nawet czyni z niej fundament tego aktu, to dlaczego literatura uwypukla dysonans między tymi wartościami? W myśl przywołanej tu koncepcji pamiętać to domagać się zadośćuczynienia. Jest stworzona, by pamiętać, ba – przypominać (!), ku przestrodze, u źródeł której leży nieprzebaczenie. Bo nawet deklarowane przez tekst wybaczenie w ramach przestrogi właśnie jest rodzajem przymusu.

Literatura proponuje rozwiązanie z gruntu niechrześcijańskie, pozbawione wpisanej w akt przebaczenia darmości. Taka pamięć przypomina więzienie, w którym poruszamy się jak na spacerunku, w ramach jasno wytyczonych granic, nie mogąc jednak wyjść w przyszłość. Ta rysuje się bowiem za murami nienawiści, które trzymają nas w ryzach przeszłości. Stajemy się więźniami wyobrażenia podsycanego obrazami literatury, które narzucają nam rygor myślenia o minionej krzywdzie. Wobec takiej perspektywy nie ma ulaskawienia. Czy nie trzeba nam zatem wyjść poza literaturę, do życia?

A może jest inaczej. Jeśli doświadczenie blizny jest tak bolesne, że zmienia życie w więzienie, to jedynym sposobem jej przepracowania jest literatura – akt pisania, który przetworzy psychiczny regres w jakiś rodzaj kreacji artystycznej. Akt stwarzania jest zawsze przeciwieństwem burzenia, które określa nieprzebaczenie. Pamięć, której znakiem jest blizna, zostaje przeciągnięta w proces uwalniania się z więzienia myśli o krzywdzie. Opisana przez Sartre’a metoda regresywno-progresywna (analiza egzystencjalna) byłaby działaniem wprowadzającym w przebaczenie, to bowiem musi się zacząć od samego siebie (Sartre 2007; Puszko 1993). Przebaczyć innemu to najpierw wybaczyć sobie. Temu zaś służyłby moment pisania, który ma moc oczyszczającą.

Ponownie zatem staję wobec konfliktu interesów jako literaturoznawca i chrześcijanin zarazem, bowiem wydaje się, że problem nieprzebaczenia tkwi

¹ Ścieżka dialogowa. Spisane ze słuchu.

w lekturze, a nie w pisaniu. To czytanie byłoby momentem budowania wyobrażenia, które skazuje pamięć na pobyt w więzieniu ograniczającym ruch ku przyszłości. A zatem co? Nie czytać? Zanegować swój zawód, wszystko, co tak naprawdę umiem? „Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucone do piekła” (Mt 5, 29b). A może czytać, pisać? Nie zatrzymywać w sobie tego, co przychodzi z lektury, nie pozwolić, by znalazło we mnie mieszkania, pozbywać się, roztrwaniać sensory, chroniąc się tym samym przed niebezpieczeństwem uwięzienia. Pisanie jako działanie literaturoznawcze – interpretacyjne – byłoby aktem otwartym, niezałożonym, wiecznie odnawialnym i powtarzalnym. Przekonuje mnie o tym przywoływany już wcześniej Stefan Szymutko, pisząc o *Nagrobku ciotki Cili*:

Najbardziej zabolalo mnie, zabolalo niemal fizycznie, cielesnie, ze wymog kontynuacji podwazal istotnosc mojego dokonania. Zrob to jeszcze raz, wróc do tego samego oznaczaj (przynajmniej!), iz tamto nie zostalo dokończzone, więc (summa summarum) dobrze zrobione, wykonane w najlepszym razie [...] domniemanie, iz można to samo powiedziec innymi slowy (Szymutko 2013, 176).

Mówienie innymi słowami to wychodzenie poza „ja”, to sytuacja bardzo bliiska przebaczeniu, w którym trzeba wyjść poza granice własnego bólu i wyjść ku drugiemu. Być może w tym trzeba widzieć nadzieję ocalenia.

Bibliografia

- Arendt H. (2000), *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Giulianini A. (2010), *O przebaczeniu, czyli jak uleczyć duszę. Psychologiczne i duchowe sprzeczności*, przeł. M. Osocha, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków.
- Herbert Z. (1993), *Pan Cogito*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Ide P. (2000), *Czy możliwe jest przebaczenie?*, przeł. M. Zaręba, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Miłosz Cz. (1987), *Wiersze*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Puszko H. (1993), *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Uniwersytet Warszawski. Instytut Filozofii, Warszawa.
- Ricoeur P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris.
- Różewicz T. (1976), *Poezje zebrane*, Ossolineum, Wrocław.
- Sartre J.P. (2007), *Byt i Nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Skarga B. (2002), *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szymutko S. (2001), *Nagrobek ciotki Cili*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Szymutko S. (2013), *Po co literatura jeszcze jest? Pisma rozszerzone*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Warzeszak S. (2000), „Przebaczymy i prosimy o przebaczenie”. *Funkcja pamięci w teologii jubileuszowego pojednania*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XIII, 31–46.

Zalewski M. (2004), *Formy pamięci*, Wydawnictwo: Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.

Filmografia

The Tale (Opowieść) (2018), reż. J. Fox, USA.

Memory and forgiveness. Soteriological discourse and literature

Summary

In reflection concerning the study of literature, both categories, memory and forgiveness, are quite frequently contrasted. Literature, which activates memory, is perceived as a tool of settling the past. In this perspective, it takes the position opposite to that of forgiveness, which requires that 'one does not seek redress'. Using the example of the film bearing the title of *The Tale*, the author attempts to consider the conflict between a writer's duty to remember and the Christian appeal for forgiving. If literature is the reservoir of memory, the very act of writing is purifying, and involves leaving the limits of own existence towards another human being, namely a reader. Reaching beyond the limits of own *ego* is not unlike the attitude of forgiveness, which requires reaching beyond the borders of personal pain.

Keywords: literature, memory, scar, tale, forgiveness.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.03>

Jagoda KRYG

<https://orcid.org/0000-0003-2060-4007>

Uniwersytet Jagielloński

Próba wyczerpania pamięci. Funkcja listy w pisarstwie Georges'a Pereca

Streszczenie

Celem artykułu jest przyjrzenie się funkcji listy w twórczości Georges'a Pereca, francuskiego pisarza drugiej połowy XX wieku. Pisanie poprzez wyliczenie było jedną z ważniejszych strategii literackich praktykowanych przez autora i w zależności od konkretnego dzieła przyjmowało ono różne postaci. Enumeracja w twórczości pisarza może więc pełnić funkcję mnemotechniczną, dzięki czemu staje się ona sposobem na zmuszenie własnej pamięci do przypomnienia sobie tego, co zapomniane. Ów aspekt mnemotechniczny będzie szczególnie ważny między innymi w tekście pt. *Miejsca, w których spałem*. Jednocześnie tworzenie literackich list możemy powiązać u Pereca ze szczególną potrzebą zapanowania nad otaczającą rzeczywistością i zapamiętania jak największej liczby jej szczegółów. Z tej perspektywy lista daje złudzenie podwójnej kontroli. Z jednej strony sprzeciwia się ona zacieraniu śladów przeszłości, z drugiej zaś, poprzez zapisywanie nawet najbardziej banalnych elementów własnej rzeczywistości, wydaje się sposobem na jej utrwalenie.

Słowa kluczowe: lista, Perek, praca pamięci.

W dziele *De oratore* Cynceron opisuje jedną z pierwszych zaawansowanych technik zapamiętywania, która dziś znana jest pod nazwą „pałacu pamięci”. Według Cyncerona w trakcie pewnej uczty, w której brał udział między innymi Symonides z Keos, w wyniku nieszczęśliwego wypadku zawalił się dach nad pomieszczeniem, w którym przebywali zaproszeni goście. Nikomu nie udało się przeżyć wypadku, który stał się tym bardziej tragiczny, iż ciała biesiadników, zmasakrowane przez tony gruzu, okazały się niemożliwe do zidentyfikowania. Co ciekawe, Symonides, który szczęśliwie uszedł z życiem, gdyż opuścił ucztę zaledwie kilka chwil wcześniej, był w stanie z niezwykłą dokładnością wymienić nazwiska wszystkich zaproszonych, którzy ponieśli śmierć. Jak się okazało, jego metoda polegała na skojarzeniu danej osoby z miejscem, które zajmowała przy

stole. Jako uczestnik uczty Symonides okazał się więc ponadprzeciętnym obserwatorem. Poprzez odtworzenie w pamięci układu sali oraz tego, w jakiej kolejności siedzieli przy stole wszyscy goście, zdołał on rozpoznać ofiary właśnie dzięki metodzie asocjacyjnej. Ów „pałac pamięci”, wykorzystywany w późniejszych wiekach jako jedna z bardziej skutecznych metod pamięciowych, opiera się w dużej mierze na pracy pamięci przestrzennej, w wyniku czego osoba, która posługuje się tego rodzaju mnemoniczną wizualizacją, jest w stanie zapamiętać i odtworzyć nie tylko twarze ludzkie, ale również niemal nieskończenie długie listy cyfr i słów.

W przypadku pisarstwa Georges'a Pereca pałac pamięci odgrywa rolę o tyle ważną, iż łączy on w sobie jedne z ważniejszych fascynacji tego francuskiego pisarza, jakimi są pamięć miejsca oraz tworzenie list. Miejskie przestrzenie, a zwłaszcza przestrzenie Paryża, w którym autor spędził większość swego dorosłego życia, od samego początku znajdowały się w centrum jego zainteresowań i od samego początku swej pisarskiej kariery autor próbował nadać im znaczenie właśnie za pomocą literatury. Analiza samych już tytułów rozmaitych dzieł Pereca, w tym powieści i zbiorów esejów, wskazuje, że jeśli mielibyśmy ograniczyć się do wskazania tylko jednego, najważniejszego dla niego literackiego tematu, to byłaby nim niezaprzeczalnie przestrzeń. *Odmiany przestrzeni*¹, *Miejsca ucieczki* (*Les lieux d'une fugue*) czy *Próba wyczerpania pewnego miejsca paryskiego* (*Tentative d'épuisement d'un lieu parisien*) to tylko trzy dzieła, których tytuły bezpośrednio na to wskazują. Wśród innych, które nigdy nie zostały wydane w całości lub pozostały niedokończone, między innymi z uwagi na przedwczesną śmierć autora, możemy wymienić choćby *Miejsca*² oraz *Miejsca, w których spałem*. To właśnie ten ostatni tytuł najpełniej miał korzystać z metody opisanej po raz pierwszy przez Cyserona. Pomysł na stworzenie tekstu, który w swym założeniu miał być wyczerpującą listą wszystkich miejsc, w których autor przez ponad trzydzieści lat swego życia spędził choć jedną noc, zrodził się w roku 1969. Oto jak Perec przedstawił go swemu ówczesnemu wydawcy, Maurice'owi Nadeau:

Książka rozpoczyna się [...] od pierwszych akapitów *W poszukiwaniu straconego czasu*. Jak bez wątplenia większość ludzi spostrzegłem, że kiedy leżę w ciemnościach, mogę

¹ Dzieło nie zostało do tej pory przetłumaczone na język polski, jego oryginalny tytuł to *Espèces d'espaces*: G. Perec, *Espèces d'espaces*, Paris 1974.

² Literacki projekt pt. *Miejsca* miał trwać dwanaście lat i jego celem było opisanie dwunastu wybranych paryskich przestrzeni. Autor miał za zadanie dokonać opisu każdej z przestrzeni dwa razy w roku, przy czym pierwszy z opisów dokonywany był na miejscu, drugi zaś z pamięci. Każdy z nich był ponadto umieszczany w osobnej zalakowanej kopercie, aby w żadnym stopniu nie wpływać na kształt kolejnych tekstów. Wszystkie koperty, zawierające łącznie 288 opisów, miały zostać otwarte dopiero po upływie dwunastu lat, a następnie opublikowane jako dzieło pod tytułem *Miejsca*. W ten sposób Perec chciał zaobserwować jednoczesne starzenie się miejsc, wspomnień oraz swego własnego pisarstwa. Projekt, który rozpoczął się w roku 1969, został zarzucony przez autora po kilku latach.

niemal bez wysiłku wskrzesić jakiś dawny pokój, przypomnieć sobie rozmieszczenie ścian, mebli drzwi i okien względem łóżka, i niemal fizycznie odczuć synestezyjne wspomnienie pozycji mojego ciała w pokoju. *Miejsca, w których spałem* będą pewnego rodzaju katalogiem pokoi (i rodzajem wiążących się z nimi wspomnień), których najdrobniejsze wspomnienie kreśli pewnego rodzaju nocną autobiografię (Perec 2012, 189).

Choć Perec w późniejszym czasie wielokrotnie wracał do tego literackiego pomysłu, *Miejsca, w których spałem* do końca jego życia pozostały na etapie nigdy niezrealizowanego projektu, w którym autor miał zamiar zgłębić od dawna fascynujące go zjawisko synestezji. Fenomen ten, jak on sam zauważył, w równym stopniu zainteresował ponad pół wieku wcześniej Marcela Prousta, który szerzej opisał go w chyba najbardziej znanym fragmencie pierwszego tomu cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu*. Wspomniany fragment dotyczy oczywiście wspomnień niespodziewanie przywołanych w świadomości głównego bohatera przez smak magdalenki zanurzonej w lipowym naparze. W liście do swego wydawcy Perec przywołuje jednakże nieco mniej znany fragment powieści Prousta, w którym to narrator próbuje uchwycić niezwykłość chwili, gdy człowiek zawieszony jest między jawą a snem, i choć już nie śni, to wciąż z trudem rozpoznaje otaczającą go rzeczywistość. I jeśli przyjrzymy się bliżej jednemu z akapitów pierwszej części *W stronę Swanna*, zauważymy, że obserwacja Pereca bezpośrednio nawiązuje do tego, o czym już wcześniej pisał Proust:

Ciało moje [...] siliło się, wedle form własnego zmęczenia, odczytać pozycję swoich członków, aby z nich wywnioskować o kierunku ściany, o położeniu mebli, aby odtworzyć i nazwać mieszkanie, w którym się znajdowało. Pamięć ciała, pamięć własnych zębów, kolan, ramion, nastroczała mu kolejno różne pokoje, w których sypiało, podczas gdy dokoła niewidzialne ściany, zmieniając miejsce wedle kształtu wyrojonego pokoju, wirowały w ciemnościach. I zanim nawet myśl, wahając się na progu czasów i kształtów, zidentyfikowała mieszkanie, zestawiając okoliczności, ono – moje ciało – przypominało sobie dla każdego mieszkania rodzaj łóżka, położenie drzwi, światło okien, istnienie korytarza, wraz z myślą, którą miałem zasypiając tam i którą odnajdywałem budząc się (Proust 1992, 9–10).

Podobnie jak Proustowski bohater, Perec obserwuje, że umysł ludzki posiada nie tylko zdolność zapamiętywania miejsc i przestrzeni, ale również kojarzenia ich z konkretnymi wizjami i myślami, które nawiedzały go wówczas, gdy w tej przestrzeni przebywał. Wracanie pamięcią i przywoływanie w niej z ogromną dokładnością układu ścian, położenia łóżka względem okna czy koloru tapet miało być dla Pereca z pewnością jeszcze jednym ćwiczeniem, pozwalającym mu dotrzeć do utraconych wspomnień. I choć planowany tekst dzięki swej strukturze wpisywać się miał w poetykę oulipijską³ i jako literacki przymus przyjmować

³ Oulipo (*Ouvroir de la littérature potentielle*), funkcjonujące w języku polskim jako Warsztat Literaturny Potencjalnej, to grupa literacka założona w 1960 roku przez pisarza Raymonda Queneau i matematyka François Le Lionnais. Jej celem było tworzenie literatury w oparciu o różnorakie przymusy i reguły, w tym nader często o wzory matematyczne czy o teorię gier. Georges Perec został formalnie przyjęty do grupy w 1967 roku.

stworzenie jak najbardziej kompletnej listy wszystkich miejsc, w których autor spędził noc, to dzieło to od początku miało być raczej przykładem twórczości autobiograficznej, o wiele bardziej niż ludycznej⁴.

Formalne założenie *Miejsc, w których spałem* było w rzeczywistości dość podobne do zaplanowanego na dwanaście lat i nigdy niedokończonego projektu pod tytułem *Miejsc*. W obydwu tekstach nacisk położony był bowiem na literacką analizę zjawiska anamnezy. Z jednej strony autor miał zamiar z pamięci odtwarzać konkretną przestrzeń (w przypadku projektu *Miejsc* opis dokonywany był na bieżąco w konkretnej przestrzeni). Z drugiej strony starał się on, poprzez wizualizację danego miejsca tak, jak je zapamiętał podczas ostatniej wizyty, uruchomić procesy pamięci afektywnej oraz pamięci ciała. Nie chodziło zatem jedynie o dojście do pewnego rodzaju perfekcji w przypominaniu sobie jak największej liczby szczegółów charakteryzujących daną przestrzeń, ale również – albo być może przede wszystkim – o odzyskiwanie własnych myśli i przeżyć z przeszłości. Powiązanie przestrzeni ze wspomnieniami pojawia się u Pereca już w pierwszych tekstach noszących znamiona autobiografii. Nader często autor zauważa jednak w sobie całkowitą niezdolność przywołania wspomnień lub częściowe ich zatarcie spowodowane na przykład fizycznym zniszczeniem samej przestrzeni, tak jakby to ona miała być swoistym repozytorium pamięci.

W powieści *W albo wspomnienie z dzieciństwa* pisarz pierwszy bodaj raz wspomina paryską ulicę Vilin, gdzie spędził pięć pierwszych lat swojego życia, zanim jesienią 1941 roku⁵ został odprowadzony przez matkę na Dworzec Lyoński i wywieziony przez Czerwony Krzyż do Grenoble, dzięki czemu uniknął wywózki do obozu koncentracyjnego, co spotkało większość członków jego rodziny. Powracając po raz pierwszy od czasu dzieciństwa w wieku dwudziestu kilku lat w okolice domu, gdzie mieszkał wraz z rodzicami przed wojną, Perec wydaje się zdziwiony tym, jak niewielkie wrażenie zrobiła na nim dzielnica, którą kiedyś z pewnością musiał znać na pamięć. Jak zauważa w autobiograficznej części powieści *W albo wspomnienie z dzieciństwa*, ulica Vilin –

[n]ie wywołała we mnie żadnych szczególnych wspomnień, a jedynie jakby mgliste uczucie, że znam to miejsce. Nie zdołałem rozpoznać ani domu Szulewiczów⁶, ani tego, w którym spędziłem sześć pierwszych lat mojego życia – wydawało mi się błędnie, że mieszkaliśmy pod numerem 7 (Perec 2014, 62).

⁴ W wywiadzie dla *Le Figaro* z 8 grudnia 1978 roku Perec dokonuje podziału swej literackiej twórczości na cztery główne obszary czy też strategie pisarskie, porównując się do farmera, który jednocześnie uprawia cztery różne pola. Wyróżnia kolejno strategię socjologiczną, autobiograficzną, ludyczną oraz powieściową. Patrz: D. Bellos, *A life in words*, London 1993 s. 650.

⁵ Jak wskazuje David Bellos, w powieści *W albo wspomnienie z dzieciństwa* Perec umyślnie podaje fałszywą datę swego wyjazdu, przesuwając ją o rok naprzód, tak aby jego teoria o tym, że nosił gwiazdę Dawida, była uzasadniona.

⁶ Szulewicz to nazwisko dziadków ze strony matki autora, którzy mieszkali kilka domów dalej na tej samej ulicy.

To prawdopodobnie w wyniku wspomnieniowej blokady, doświadczonej podczas przypadkowej przechadzki z przyjaciółmi w Belleville, dawnej żydowskiej dzielnicy Paryża, około roku 1962, Perec podejmie próbę odzyskania pamięci tego miejsca, wybierając je sześć lat później jako jedno z dwunastu paryskich przestrzeni, którym będzie chciał poświęcić swój wieloletni literacki projekt.

Co ciekawe, z jednej strony pisarz zauważa za Proustem i Cynceronem, że poprzez zapamiętanie układów przestrzennych pamięć ludzka jest w stanie jednocześnie odtworzyć szereg innych szczegółów z przeszłości na zasadzie syntezy i pamięci ciała, ale jednocześnie zdaje się on wierzyć, że to miejsca same w sobie mają zdolność gromadzenia wspomnień z przeszłości. Tak jakby bruki ulic, mury domów czy też zachowane sprzed wojny wyblakłe szyldy sklepów były w stanie przechowywać je dłużej niż ludzie, aby potem opowiedzieć o nich nawet tym, którzy bezpośrednio nie byli świadkami ich historii. Perec nie będzie więc w stanie ukryć rozczarowania, gdy w kwietniu 1981 podczas swej pierwszej, a zarazem jedynej podróży do Polski, skąd pochodzili jego rodzice, zda sobie sprawę, że pamięć miejsc może być równie nietrwała jak pamięć ludzka. Nie będzie on zresztą jedynym, który zacznie odczuwać przytłaczającą niemoc i frustrację, zdawszy sobie sprawę, że przedwojenna rzeczywistość zniknęła bezpowrotnie, nie pozostawiając po sobie niemal żadnego śladu. Temat ten w swych powieściach poruszy też choćby Henri Raczymow, który wszystko to, co miało miejsce przed wojną, nazwie, „przed-przeszłością” i „prehistorią”. I choć zarówno bohaterów opowiadań Raczymowa, jak i samego Pereca dzieli od epoki przedwojennej zaledwie kilkadziesiąt lat, to miejsca przeszłości, których obaj poszukują, okażą się tak samo odległe i nieznane, jak era dinozaurów (Schulte Nordholt 2008, 246). Kiedy więc Perec na rok przed śmiercią odwiedzi w końcu Lubartów, rodzinne miasto swojego ojca, zamieszkane niegdyś w ponad pięćdziesięciu procentach przez Żydów, na pytanie o to, co tam zobaczył, odpowie tylko jednym zdaniem: „Nic. Wszystko zostało zatarte” (Bellos 1993, 8).

W książce *Formy zapomnienia* Marc Augé stwierdza, że zapomnienie idzie w parze ze śmiercią, tak jak pamięć z życiem (Augé 2009, 22). Tezę tę zdaje się potwierdzać także Pierre Nora, jeden z najważniejszych badaczy zajmujących się miejscami pamięci, który zauważa z kolei, że tak naprawdę to właśnie pamięć jest potwierdzeniem życia. W świetle rozważań Nory i Augé doświadczenie całkowitej transformacji przestrzeni Lubartowa, po którym Zagłada nie zostawiła nawet śladu dawnego układu ulic czy ruin przedwojennych budynków, stanowiło dla Pereca swego rodzaju powtórne doświadczenie śmierci. Lubartów okazał się kolejnym miejscem, do którego autor przybył za późno, a jednocześnie dowodem na to, że jego życie zostało skazane na zawieszenie, zaś historia jego rodziny najprawdopodobniej już nigdy nie będzie możliwa do osadzenia ani w pamięci ludzi, ani miejsc, które okazały się jednakowo ulotne.

To prawdopodobnie właśnie ta refleksja skłoniła pisarza już wcześniej do podjęcia pracy nad eksperymentalnym projektem *Miejsca*, który miał na celu nie-

mal laboratoryjną obserwację starzenia się, a w skrajnych przypadkach moglibyśmy powiedzieć nawet „umierania” wspomnień, a także samych przestrzeni. Jak okaże się w trakcie pracy nad *Miejscami*, spośród dwunastu wybranych paryskich przestrzeni to ulica Vilin zniknie ze zbiorowej pamięci, a nawet z samej mapy Paryża najszybciej, zaś sam autor będzie jedyną osobą, która poprzez rytualne doroczne opisy tej swoistej „agonii” miejskiej przestrzeni przyczyni się do zachowania pamięci o niej. Choć wizyta w Polsce będzie jedną z ostatnich podróży pisarza, to właśnie w trakcie jej trwania chyba po raz pierwszy w pełni da on wyraz swemu dojmującemu poczuciu wyobcowania z historii. Kilka dni po powrocie z Lubartowa Perec udzieli w Warszawie wywiadu, w którym podpisze się pod przytoczonym przez dziennikarkę cytatem z Franza Kafki, według którego bycie Żydem oznaczało konieczność walki nie tylko o swą przyszłość i teraźniejszość, ale przede wszystkim o przeszłość, którą każdy inny człowiek otrzymuje za darmo. Rozwijając tę myśl, Perec zwierzy się dziennikarce, że to, co dla większości osób jest zupełnie oczywistą częścią ich historii, dla niego samego jest czymś całkowicie nieznanym: nie posiada rodziny, domu czy też strychu, rozumianego w tym wypadku jako rodzaj osobistego zaplecza, jest również całkowicie pozbawiony własnych korzeni, których zwyczajnie nie zna. Opowiadając o pobycie w Lubartowie, stwierdzi zaś, że nie było tam czego szukać (Perec 2003, 207). Co jednak ważne, w tym samym wywiadzie pisarz zauważy także, że to właśnie w literaturze upatrywał on pewnego rodzaju lekarstwa na niepamięć, z czym miała wiązać się jego fascynacja słownikami, określanymi przez niego mianem „pamięci ludzi” (tamże).

Stylistyczna figura wyliczenia czy też enumeracji „ma w tekście, zwłaszcza artystycznym, szereg pozaskładniowych motywacji” (Grochowski 1978, 131). Aby zrozumieć, dlaczego właśnie ten, a nie inny sposób zapisu stanowił dla Pereca najdoskonalszą formę utrwalania wspomnień, należałoby zatem zastanowić się nad tym, co takiego łączy ów słownikowy zbiór pojęć z fenomenem pamięci. Kluczem do odpowiedzi na to pytanie okazuje się sama struktura słownika, fakt, że opiera się ona na modelu listy, a jej podstawą jest figura wyliczenia. Słownik jako taki stanowi pewien encyklopedyczny zbiór, nieustannie dążący do ideału i pewnej pełni, do wyczerpania i zamknięcia, które jednak w rzeczywistości nigdy nie następują. Jest on nieustannie bogacony o nowo powstałe słowa i wyrażenia, a zbiór jego haseł cały czas się rozrasta. I to właśnie ta leksykograficzna enumeracja była postrzegana przez autora jako forma idealna, niedościgniony wzór, na którym miały opierać się jego liczne dzieła, zarówno te, które udało mu się opublikować, jak i te, nad którymi pracę po pewnym czasie zarzucił.

Jak zauważyliśmy na samym początku, mnemotechniczna funkcja listy została zauważona już w czasach antycznych. U Pereca potrzeba enumeracji była z kolei efektem bardzo osobistego doświadczenia nietrwałości zarówno własnej pamięci, jak i pamięci samych przestrzeni. I choć jego fascynacja miejscami jako nośnikami wspomnień z przeszłości trwała aż do jego śmierci, to możemy zau-

ważyć, że z czasem to nie z samą przestrzenią autor zaczął wiązać nadzieję na ocalenie wspomnień. Tym, co okazało się najtrwalsze i niepoddające się upływowi czasu, było dla niego pismo. To właśnie pisanie poprzez wyliczenie stało się dla niego jedynym sposobem radzenia sobie z zapomnieniem. Różne klasyfikacje i kategoryzacje przestrzeni, rzeczy czy osób możemy z jednej strony postrzegać jako próbę wyćwiczenia pamięci oraz chęć dotarcia do zatartych wspomnień. Jednocześnie wyliczanie związane było z potrzebą nieustannego wyczerpywania rzeczywistości, stałego jej opisywania przy pomocy enumeracji. Warto zauważyć jednak, że choć zamknięta lista, na której końcu została postawiona kropka, daje złudzenie ostatecznego zapanowania nad wymykającą się rzeczywistością, to jednak rzadko kiedy owa lista posiada taki koniec. Jak trafnie stwierdził Umberto Eco, „lubimy listy, ponieważ nie chcemy umierać” (Beyer 2009). Swoista ostateczność listy więc wynika z faktu, że nie możemy dodać do niej kolejnego elementu, a jej koniec jest nieubłagany. Zamknięta lista będzie zatem podobna do śmierci, zaś człowiek, próbując wciąż odwlekać jej nadejście, skazany będzie na nieustanne pisanie i tworzenie coraz to nowych wyliczeń i konfiguracji tego, co napisane zostało już wcześniej.

Jak się okazuje, nie bez przyczyny Perec wśród swych ulubionych powieści wymieniał choćby ostatnie niedokończone dzieło Gustave’a Flauberta pod tytułem *Bouvard i Pécuchet*, którego dwaj główni bohaterowie to kopiści. Choć próbują oni imać się innych zajęć, to koniec końców i tak wracają do swego wyuczonego i monotonnego zawodu, który zdaniem samego Flauberta miał być odzwierciedleniem ludzkiego losu, skazanego na nieskończone powielanie przeszłości. Dla Pereca sama idea kopiowania, w przeciwieństwie do Flauberta, który nazwał ją „encyklopedią ludzkiej głupoty”, była natomiast czymś niezwykle pociągającym, o czym świadczy choćby sama struktura jednej z jego pierwszych opublikowanych powieści, zatytułowanej *Człowiek, który śpi*, w której większość zdań – a istnieją i tacy, którzy utrzymują, że wszystkie – skopiowanych jest wprost z powieści innych autorów, tworząc razem intertekstualny kolaż. Postać kopisty dążącego do powielenia idealnej formy oryginału pojawi się u Pereca również w *Opowieści zimowej*, będącej historią losów tajemniczego dzieła literackiego, składającego się w całości z cytatów z utworów największych francuskich pisarzy, takich jak choćby Rimbaud, Mallarmé czy Verlaine. Jak się jednak okaże, to właśnie *Opowieść zimowa* miała stanowić dużo wcześniej opublikowany pierwowzór i źródło, z którego owe cytaty czerpali wprost wspomniani wyżej poeci-plagiatorzy. Postmodernistyczne pisanie cytatami możemy potraktować w przypadku Pereca jako swego rodzaju zabawę enumeracją. Choć lista cytatów wydaje się nam zamknięta i ograniczona, to tak naprawdę fakt, że dzieło nieustannie ukrywa je, przetwarza je i skłania czytelnika do ich poszukiwania, daje nam złudzenie otwartości. Możemy stwierdzić zatem, że w swym sposobie pisania autor cały czas waha się między potrzebą całościowego objęcia rzeczywistości, opisania jej i utrwalenia a niechęcią do postawienia w tekście ostatecznej kropki.

Powieścią, która była dla Pereca niedoścignionym ideałem literackiego wyczerpania, którego upatrywał on właśnie w figurze wyliczenia, był *Ulisses* Jamesa Joyce'a. Dzieło przez wielu definiowane jako Księga, artystyczna pełnia, zarówno na poziomie formy, jak i treści, zawierająca w sobie wszelkie możliwe rozwiązania literackie, strategie narracyjne, ukryte wątki i skomplikowaną filozoficzną analizę świata, dostępną jedynie dla tych, którzy zdołają dostrzec jej niewidoczne na pierwszy rzut oka przesłanie. W tym sensie powieść Joyce'a może być postrzegana jako szczególny przykład słownikowej enumeracji. W podobny sposób jak struktura encyklopedyczna dąży ono bowiem do osiągnięcia pewnej całości, zasadzając się na idei wyczerpania, do której Percec będzie z czasem odwoływał się coraz częściej i którą uczyni jedną z sił napędowych swego pisarstwa. Siła ta będzie manifestować się u niego choćby poprzez chęć napisania kolejnej Księgi, dzieła na miarę *Ulisses*a. I w pewnym stopniu uda mu się to za sprawą powieści uznawanej często za jego najważniejsze literackie osiągnięcie, czyli *Życia instrukcji obsługi*. W swym założeniu *Życie...* miało być dziełem zawierającym w sobie wszystkie możliwe historie, stworzone dzięki niezliczonym i niezwykle skomplikowanym przymusom. Niektóre z nich, a zwłaszcza te, z których wdrożenia autor był najbardziej dumny – takie jak bikwadrat łaciński rzędu dziesiątego czy też wykorzystanie ruchu skoczka szachowego – zostały podane do wiadomości czytelników. Inne z nich wplótł autor natomiast subtelnie w tekst powieści, pozostawiając złudzenie, że – podobnie jak dzieło Joyce'a – tekst jego powieści jest nieskończony i zbudowany na strukturze idealnej i kompletnej, która nigdy w pełni nie objawi się czytelnikowi. W *Uwagach o tym, czego szukam*, jednym z najczęściej cytowanych esejów jego autorstwa, Percec wyjaśnia: „nigdy nie napisałem dwóch jednakowych książek, nigdy nie miałem ochoty powtórzyć w którejś z książek formuły, systemu czy stylu wypracowanego w poprzedniej” (Percec 2012, 11). Owa potrzeba niepowtarzalności, objawiająca się, między innymi, przez niechęć do wypracowania własnego idiolektu czy też bycia w jakikolwiek sposób zaklasyfikowanym jako twórca, również może stanowić przykład dążenia autora do systematycznego wyczerpywania możliwości, jakie oferuje pisanie, zarówno pod względem wykorzystania wszystkich możliwych literackich konwencji, jak i tematów. Kilka linijek dalej Percec zauważa również, że nie interesuje go kroczenie po własnych śladach, lecz przeciwnie – jego ambicją jest „napisanie tego wszystkiego, co człowiek dziś może napisać: książek grubych i cienkich, powieści i wierszy, dramatów, librett operowych, kryminałów, powieści w odcinkach, przygodowych, science fiction, książek dla dzieci...” (tamże, 12).

Figura wyliczenia w pisarstwie Georges'a Pereca pełni zatem przede wszystkim dwie funkcje. Z jednej strony wiąże się ona z próbą swoistego „odpamięnienia”, którego celem jest uruchomienie procesów pamięciowych i pobudzenie synestezyjnej pamięci ciała i miejsc. W tym przypadku wyliczanie elementów pełni funkcję mnemotechniczną. Tworzenie listy wynika ze strachu przed zapomnie-

niem, jest efektem nieufności wobec kruchości pamięci jako takiej i dowodem zawierzenia realnej i namacalnej formie zapisu wyliczenia. Z kolei utopijna chęć „napisania wszystkiego”: odkrycia każdego gatunku literackiego, sposobu narracji czy też poruszenia wszelkich możliwych wątków literackich wpisuje się w niemal obsesyjną potrzebę zapanowania nad otaczającą rzeczywistością, niedopuszczenia do jej wymknięcia się. To właśnie nieustanne zapisywanie, przepisywanie i bawienie się kolejnością elementów sprawia wrażenie, że choć autor zdaje sobie sprawę, że istnieje nieskończona liczba ich konfiguracji, to w pewien sposób panuje nad nimi, ma je wszystkie w zasięgu ręki i nie pozwala im się wymknąć. W tym rozumieniu lista staje się obietnicą pełni, całkowitego wyczerpania, a jednocześnie jedynym antidotum na zapomnienie.

Bibliografia

- Augé M. (2009), *Formy zapomnienia*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków.
- Beyer S., Gorris L. (2009), *Interview with Umberto Eco. We like list because we don't want to die*, „Spiegel Online”, <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/spiegel-interview-with-umberto-eco-we-like-lists-because-we-don-t-want-to-die-a-659577-2.html> [dostęp: 1.05.2019].
- Grochowski M. (1978), *Wprowadzenie do opisu wyliczenia jako zasady budowy tekstu*, „Pamiętnik Literacki” LXIX, z. 3, 131–147.
- Perec G. (2003), *Entretiens et conférences. Volume 2*, Joseph K., Nantes.
- Perec G. (2012), *List do Maurice'a Nadeau*, przeł. J. Olczyk, [w:] tegoż, *Urodziłem się. Eseje*, Lokator, Kraków.
- Perec G. (2012), *Uwagi o tym, czego szukam*, przeł. M. Ławniczak, [w:] tegoż, *Urodziłem się. Eseje*, Lokator, Kraków.
- Perec G. (2014), *W albo wspomnienie z dzieciństwa*, przeł. W. Brzozowski, Lokator, Kraków.
- Proust M. (1992), *W stronę Swanna*, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa.
- Schulte Nordholt A. (2008), *Perec, Modiano, Raczymow et les lix comme ancres de la postmémoire*, [w:] tejże (red.), *Témoignages de l'après-Auschwitz dans la littérature juive-française d'aujourd'hui: enfants de survivants et survivants-enfants*, Rodopi, New York, 243–255.

An Attempt to exhaust Memory. The Function of the List in the Works of Georges Perec

Summary

The aim of the article is to analyse the function of the list in the works of Georges Perec, a French writer of the second half of the twentieth century. Writing by enumeration was one of the most important literary strategies practiced by the author and it took various forms depending on the specific text. Enumeration in Perec's work can thus be perceived as a mnemotechnical tool, thanks to which it becomes a way to force one's memory to remember what is forgotten. This mnemotechnical aspect will be particularly important in the literary project called *Lieux où j'ai dormi*. Simultaneously, the creation of literary lists and enumerations can be linked to author's need to control his surrounding reality. From this perspective, the list gives the illusion of double control. On the one hand, it fights the obliteration of traces of the past, and on the other, by recording even the most trivial elements of the reality, it seems to be a way to consolidate it.

Keywords: list, Perec, work of memory.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.04>

Maciej JANIK

<https://orcid.org/0000-0002-0360-266X>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Topos początków w lokalnych komemoracjach epigraficznych – refleksje historyka

Streszczenie

Prezentowana praca charakteryzuje treści i funkcje bardzo specyficznych nośników pamięci zbiorowej – przekazów epigraficznych. Bogata tradycja wykorzystywania obiektów epigraficznych, ich trwałość i komunikacyjna powaga, czynią z nich wciąż atrakcyjne formy przenoszenia pamięci także w niewielkich środowiskach lokalnych małego miasta, wsi, wspólnotach parafialnych, szkolnych i zawodowych. Interesujące są zwłaszcza obiekty epigraficzne, których zadaniem jest „komemoracja początków”. Wykorzystanie „toposu początków” kreuje moment inicjacyjny na linii pamięci zbiorowej danego środowiska lokalnego. Przedstawione w publikacji spostrzeżenia dotyczą zasobu epigraficznego powstałego w ostatnim półwieczu w ramie przestrzennej pogranicza śląsko-małopolskiego.

Słowa kluczowe: pamięć zbiorowa, środowisko lokalne, topos początków, przekaz epigraficzny, komemoracja, retrogresja temporalna, demokratyzacja historii/pamięci.

Nurt pamięci zbiorowej w środowisku lokalnym zasilany jest zawartością źródeł związanych z tradycją ustną, pisaną, wizualną i rzeczową¹ (Szacka 1990, 8; Szacka 2006). W kręgu źródeł pisanych szczególną rolę w kształtowaniu pamięci społecznej wydają się odgrywać przekazy epigraficzne. Dzieje się tak z kilku powodów, wzajemnie ze sobą powiązanych, a przez to powiązanie potęgujących swoją jakość sprawczą. Wskażmy je w kilku zdaniach. Oto więc znaczna część źródeł epigraficznych to napisy przeznaczone do publicznego odbioru, wykonane pismem monumentalnym, na materiale gwarantującym długie trwanie treści komunikowanych, które adresowane są ku odległej przyszłości.

¹ Pamięć zbiorową lub społeczną pamięć przeszłości możemy zdefiniować jako „wszelkie podzielane przez członków danej zbiorowości wyobrażenia o tym, co działo się w jej przeszłości, a także wszelkie formy upamiętniania tej przeszłości” (zob. Szacka 1990, 8).

Egzystencja tych źródeł zakorzeniona jest bardzo głęboko, sięgając starożytności cywilizacji europejskiej. To z kolei czyni z nich przekazy obdarzone walorem powagi i wysokiego stylu informacyjnego. Inskrypcje umieszczone na tablicach, nagrobkach, pomnikach, budynkach użyteczności publicznej są bezcennym świadectwem swoich czasów. Dostrzegając tę właściwość zabytków epigrafiki, Ignacy Krasicki następująco charakteryzował inskrypcje nagrobkowe:

Nagrobki, tak jak inne ku następnej pamięci stawiane dachy, są najtrwalszymi a zarazem najoczywistszymi dowodami dziejów krajowych, odmian rozmaitych, gdyż z napisów w nich umieszczonych dochodzić można pory czasów, w których się czyni rozmaite wydarzenia (Kolbuszewski 1981, 33).

Współcześnie przekazy epigraficzne wykorzystywane są do realizacji wielu rodzajów komemoracji o zróżnicowanym zasięgu odbioru, zakresie treściowym i stylistycznym, formie i statusie komunikacyjnym.

W prezentowanej pracy przedstawiam analizę kilkunastu takich komemoracji pobranych z pogranicza śląsko-małopolskiego (powiaty lubliniecki i oleski) oraz obszaru kilku gmin północno-wschodniej Jury Krakowsko-Częstochowskiej. Wybór przestrzeni badawczej określony został, z jednej strony, autopsyjnymi doświadczeniami badawczymi (Janik 2015, 329–348; Janik 2016, 225–238; Krupa-Ławrynowicz, Ławrynowicz 2017, 17) z drugiej strony zaś, chęcią zestawienia ze sobą terenów o odrębnym dziedzictwie kulturowym. Powiaty lubliniecki (woj. śląskie) i oleski (woj. opolskie) przez kilka wieków pozostawały poza zasobem terytorialnym państwa polskiego, wchodząc przy tym w koligacje kulturowe z państwowościami czeską, austriacką a później niemiecką. Brane pod uwagę gminy jurajskie (Janów, Mstów, Lelów, Olsztyn, Przyrów) znajdowały się z kolei w granicach Rzeczypospolitej do końca jej istnienia, a później – poza krótkimi epizodami – znalazły się w granicach zaboru rosyjskiego.

Upamiętnienie (komemoracja) jest zawsze aktem wyboru ze zbiorowości postaci, wydarzeń, miejsc wypełniających dziedzictwo kulturowe danego środowiska lokalnego, ponadlokalnego czy nawet takiego o charakterze bardziej lub mniej globalnym. Wyboru tego dokonuje ktoś, kto tę zbiorowość zna w stopniu pozwalającym mu zauważyć w niej jakości godne upamiętnienia. Odbiorcą przekazu zawierającego się w komemoracji jest zwykle ktoś, kto jej danych nie posiadał dotychczas w pamięci. Dane te w tej sytuacji uzupełniają jego świadomość historyczną lub przynajmniej budują przekonanie o ważności przedmiotu upamiętnienia, co może, ale nie musi, prowadzić do starań szerszej identyfikujących ów przedmiot. Komemoracja jednak sama w sobie nie zawsze zawiera treści tłumaczące sens jej powołania. Treści te pozostają niejako w domyśle (*in potentia*), a ich nośnik jest materialnym wskaźnikiem ważności tych treści i zdaje się zaświadczać o ich stałej obecności. Każdy pomnik wyraża wolę powołującej go pamięci na miarę trwałości spiżu czy granitu, z którego został wykonany² (Kula

² Stąd „tworzenie takich nośników bywa procesem szalenie trudnym” (Kula 2002, 41).

2002, 41). To jego najistotniejsza funkcja – nośnika pamięci dedykowanej nie tylko teraźniejszości, ale i rozległej przyszłości. Pamięci dumnie manifestowanej i ciągle podkreślanej w systemie rytuałów inicjowanych przez środowiska zainteresowane trwałością danych przestrzeni pamięci. Pełniąc takie funkcje, pomniki paradoksalnie mogą być także środkiem prowokującym do niepamięci – odgrywają „aktywną rolę w życiu danych społeczności, które wytwarzając pomnik, nie są już tak bardzo zobowiązane do tego, by pielęgnować w sobie pamięć o tym, co upamiętnione. Mają już bowiem pomnik, który pielęgnują, który stanowi znak tej pamięci i do którego zawsze mogą się odwołać” (Praczyk 2011, 28).

Ważność komemoracji dla lokalnej pamięci społecznej legitymizuje określenie jego nadawcy (sprawcy, fundatora). Określenia te zamykają się między biegunami hiperbolicznej, wzniosłej ogólności a bardzo konkretnymi jednostkowymi wskazaniem osoby lub osób zaangażowanych w powstanie upamiętnienia lub stanowiącego jego przedmiot obiektu. Pierwszy przypadek związany jest zwłaszcza z komemoracjami, o których można sądzić, że były istotne dla środowisk kreujących elementy lokalnej pamięci społecznej. Jakże to środowiska? Głównie organizacje społeczno-kulturalne, instytucje lokalnego samorządu i władz, instytucje opieki nad dziedzictwem narodowym, kościoły. Zauważane przez nas i skonkretyzowane materialnie akty pamięci społecznej są zatem wynikiem świadomego działania pewnych elit, które bardziej świadomie lub instynktownie nawiązują, jeśli nie do tendencji w obowiązującej polityce historycznej, to do tendencji istotnych dla życia społeczno-kulturowego danego środowiska.

Spośród zasobu epigraficznego wskazanych obszarów koncentruję swoją uwagę na pewnym typie komemoracji, dotąd bardziej szczegółowo nieopisanych. Są to mianowicie epigraficzne komemoracje poświęcone początkom wspólnot lokalnych lub bytów historycznych w ich przestrzeni funkcjonujących. Tendencja do poznania początków jakości historycznych – rzeczy, wydarzeń, zjawisk i procesów – wydaje się najbardziej naturalną, niemal odruchową potrzebą każdego umysłu zwracającego się ku przeszłości. Tak jak narodziny człowieka, tak trud inicjacji, a następnie realizacji czegoś nowego w rzeczywistości tworzącej życie człowieka postrzegano zawsze jako szczególnie godny zrozumienia, dokumentacji i podkreślenia. Ludowe etymologie, legendy interpretujące początki wspólnot społecznych zaspokajały potrzebę posiadania trwałych wyjaśnień typu genetycznego. W encyklopedii *Nowe Ateny* – dziele znakomicie skomunikowanym z potoczną świadomością historyczną sarmackiej szlachty – Benedykt Chmielowski zauważał: „[...] *Origines* kraio w nie wiedząc, nic nie wiesz” (Chmielowski 1746, II, 286). Przez długie wieki tendencja ta była również obecna w uczonej historiografii do tego stopnia, że Marc Bloch nazwał ją obsesją genezy lub obsesją embriogenetyczną (Bloch 1960, 54). Szukanie społecznej genezy grupy etnicznej, instytucji, grupy społecznej zdaje się „tkwić głęboko w psychice człowieka, jest charakterystyczne dla kultur zakładających mniej lub bardziej świadomie metempsychozę, a więc najogólniej mówiąc dla kręgu kultu-

rowego najbardziej nam bliskiego, indoeuropejskiego” (Szymański 1967, 10). Tożsamość człowieka zakorzeniona jest we w „miarę stabilnych znaczeniowo, charakterystycznych dla określonej kultury kodach komunikacyjnych, które pozwalają jednoznacznie rozumieć składowe rzeczywistości lokalnej oraz odnajdywać się, dekodować lub kreować nową przestrzeń”. Owe kody, które można byłoby nazwać „toposami znaczeń”, konstituowane są zwłaszcza przez związane ze sobą toposy czasu i miejsca (Murat 2018, 315). Pielęgnowany wśród nich topos początków wydaje się mieć szczególne znaczenie dla pamięci zbiorowej każdej wspólnoty lokalnej.

W środowiskach niewielkich ośrodków miejskich wskazanych wyżej terenów upamiętnienia początków komunikują pamięci ich mieszkańców przekonanie o dawności i trwałości bliskiej im tradycji osadniczej. W Lublińcu uczyniono to za pośrednictwem obelisku, na którego bokach znajdują się daty hipotetycznej lokacji miasta w roku 1272. Obelisk zwieńczono herbem miasta. Podobne daty wyryto na sąsiadującym z nim głazie narzutowym.



Fot. 1. Lubliniec. Pomnik upamiętniający początki miasta, fot. M. Janik, czerwiec 2019



Fot. 2. Obelisk upamiętniający powstanie miasta Lublińca, fot. M. Janik, czerwiec 2019

W Woźnikach komemoracja wykorzystuje duży głaz narzutowy, na którym w górnym jego fragmencie umieszczono owalną plaketę zawierającą w centralnej części herb miasta, po jego bokach zaś daty 1454 i 1954.



Fot. 3. Pomnik upamiętniający początki miasta w Woźnikach, fot. M. Janik, listopad 2014

Podobna w swoim ogólnym stylu, choć rozmiarami przewyższająca poprzednie, jest komemoracja początków Żytna. Ta duża dziś wieś, siedziba władz gminy, do 1760 roku posiadała status miasta. W 1998 roku postanowiono uczcić 800 lat istnienia Żytna, uznając za udokumentowany początek ośrodka pierwszą o nim pisemną wzmiankę. Napis na monumencie oznajmia:

800 LAT / ŻYTNA / 1198–1998



Fot. 4. Pomnik upamiętniający 800 lat Żytna, photo.bikestats, 2018

Topos komemoracji początków może dotyczyć także innej, a ważnej dla danej społeczności inicjacji, np. przystąpienia do Unii Europejskiej. Od 1 maja 2004 roku kraj nasz jest członkiem wspólnoty europejskiej, na mocy traktatu akcesyjnego podpisanego 16 kwietnia 2003 roku w Atenach. Dziesięciolecie życia spędzonego za żelazną kurtyną uczyniły ten akt dla większości Polaków momentem niesłychanie znaczącym. Nic dziwnego, że artykułowano go w pamięci społecznej na przeróżne sposoby. W Oleśnie stosowną komemorację zrealizowano w konwencji pomnika mającego formę głazu, na którym umieszczono napis:

OLEŚNO / W EUROPIE / 1.05.2004

Powyżej umieszczono krąg 12 złotych gwiazd znanych z flagi Unii Europejskiej.



Fot. 5. Pomnik „OLEŚNO W EUROPIE”, fot. M. Janik, listopad 2014

Podobną komemorację znajdziemy w Lublińcu. Tutaj jednak głównym środkiem upamiętnienia jest „drzewo pamięci”, odnoszone do przedmiotu komemoracji napisem umieszczonym na znajdującym się nieopodal kamieniu. Napis ten głosi:

TO DRZEWO ZOSTAŁO ZASADZONE / DLA UPAMIĘTNIEŃ
1 MAJA 2004 ROKU / DNIA PRZYSTĄPIENIA POLSKI / DO UNII
EUROPEJSKIEJ

Jak widzimy, w obu przypadkach sięgnięto do dobrze utrwalonej w lokalnej praktyce komemoracyjnej metaforyki głazu. Jest on symbolem niewzruszoności i długiego trwania. Jest to również forma wywiedziona ze stanu pierwotnej natury, która w procesie cywilizacji została podporządkowana człowiekowi. Głaz w przestrzeni miasta symbolizuje zwycięstwo zorganizowanej gospodarki i życia

człowieka kultury miejskiej nad formą natury, która wprawdzie odznacza się monumentalną statyką, ale nie posiada dynamiki zdobywczego życia.

Kamień jako ów świadek historii od wieków stanowi trzon wielu pomników, wypełniając funkcje nośnika pamięci. Czemu to zawdzięcza? Niewątpliwie związanej z nim głębokiej symbolice. Wielu upatruje w kamieniu emanacje bytu, spójności i zgodności z samym sobą. Tak postrzega go na przykład Juan Eduardo Cirlot, który pisze: „jego twardość i trwałość zawsze wywierała wielkie wrażenie na ludziach, którzy widzieli w nim przeciwieństwo biologii poddanej prawom zmiany, uwiądnięcia i śmierci, ale także przeciwieństwo prochu, piasku i kamyków – znaku rozpadu” (Zaborski 2006, 310).

W otoczeniu już uporządkowanym, w połąci pól uprawnych, w ramie placu miejskiego, głaz zawsze jest śladem i zdaje się nieść jakieś znaczenia.

Równie bogate są odniesienia semantyczne obelisku. Ten lubliniecki jest bardzo skromny, ale przecież przynależy do rozległej rodziny form komemoracyjnych, kształtującej się od wielu wieków. W wielu kulturach starożytnych obelisk symbolizował Boga-Słońce. W chrześcijaństwie akcentował wzniosłość i dążenie do Boga oraz, podobnie jak kolumna, powiązanie nieba z ziemią przy pomocy formy będącej symbolem stałości i oparcia (Dąbrowska-Budziło 2007, 130). Obelisk nawiązuje do takich pierwotnych form, jak pał, słup (także graniczny), dźwigacz określonych informacji (zakazu, nakazu, objaśnienia, pouczenia). Obelisk lubliniecki zatknięty w przestrzeni miasta zdaje się mówić – to miejsce niegdyś zajęliśmy, jest nasze. Herb na szczycie formy dodatkowo identyfikuje ten stan rzeczy, zaś umieszczone na granicy daty informują o zakresie jego trwania.

Charakteryzowane formy obrazują dwie podstawowe sytuacje wykorzystania toposu początku w komemoracjach epigraficznych adresowanych ku pamięci zbiorowej. W pierwszej sytuacji, zrealizowanej w formie komunikatu bardzo lakonicznego, początek wskazywany jest przez pierwszą datę inskrypcji. Prawdziwej jego wagi znaczeniowej, bo ujawniającej zakres trwania historycznego, dopełnia jednak data druga. Prawdziwe jego znaczenie, bo ujawniającego zakres trwania historycznego, dopełnia jednak data druga. Zamykające się między nimi continuum czasu historycznego odnosi się do przeszłości. Komunikat komemoracyjny otwiera tutaj co najmniej cztery możliwości postępowania odbiorcy:

- 1) wywołuje w nim ogólną refleksję o długości trwania bytu poddanego komemoracji;
- 2) przywołuje w pamięci odbiorcy znane mu bogate fakty i znaczenia związane z historią bytu poddanego komemoracji;
- 3) skłania odbiorcę do wypełnienia przestrzeni między datami elementami wiedzy historycznej o bycie poddanym komemoracji;
- 4) nie inspiruje odbiorcy do żadnej refleksji mającej związek z pamięcią lokalną, zapada natomiast w pamięci tegoż jako miejsce znaczące o określonych walorach formy i otoczenia przestrzennego.

Poza wszystkimi tymi sytuacjami komemoracje opisywanej kategorii prowadzić mogą wśród odbiorców do nastroju zadumy nad upływem czasu, uczucia

wzniosłości, rozbudzać fascynację „dawnością” i jej tajemnicami. Mogą też inspirować realizację cyklicznych rytuałów i działań aktywizujących pamięć zbiorową środowiska lokalnego. Nie wydaje się jednak, aby omawiane przykłady tę ostatnią funkcję spełniały³. Tam bowiem, gdzie wskazanie początku połączono z datą sygnalizującą współczesność wspólnoty lokalnej, coroczny rytuał byłby niezgodny z tym zapisem. Także w przypadku, gdzie komemoracja zawiera jedynie wskazanie początku (np. w Lublińcu), jest ona traktowana bardziej jako znak pamięci i „śląd”, nie zaś pretekst do systematycznej celebracji aktu powstania czy założenia miasta. W Lublińcu obelisk komemoracyjny oraz głaz znajdują się w miejscu niezbyt sprzyjającym szerszej i dokładniejszej kontemplacji znaczeń przenoszonych przez te obiekty. To prawda, że wyznaczono im bardzo godną przestrzeń odbioru. Znajdują się przed budynkiem zajmowanym przez urząd burmistrza miasta Lublińca. Wraz z głazem upamiętniającym przystąpienie Polski do UE oraz grupą flag: polską, Unii Europejskiej oraz śląską, tworzą tutaj swoiste pole komemoracji. W połączeniu z budynkiem Urzędu Miasta oraz znajdującym się w sąsiedztwie budynkiem Starostwa Powiatowego, zdają się poświadczać ważne konteksty i odniesienia miejscowych instytucji władzy oraz pożądane tradycje całego środowiska.



Fot. 6. Przestrzeń „komemoracji początków” w Lublińcu – gmach Urzędu Miasta, na pierwszym planie „drzewko pamięci” i głaz upamiętniający przystąpienie Polski do Unii Europejskiej, na lewo od tych przekazów niewidoczna komemoracja początków miasta (zob. fot. 1 i 2), fot. M. Janik, czerwiec 2019

³ W Lublińcu tego typu celebracje, związane zwłaszcza z rocznicami narodowymi 3 Maja i 11 Listopada, systematycznie realizowane są w przestrzeni cmentarza wojskowego, gdzie zlokalizowano pomnik *Virtuti Militari*, upamiętniający poległych w latach 1921, 1939 i 1945.

Jednocześnie jednak miejsce nie sprzyja większym zgromadzeniom publicznym, zaś obeliski i głąz ze wskazaniem początków miasta utonęły w kompleksie rozrastającej się zieleni. Utraciły tym samym funkcje przekazów czynnej komunikacji, stając się „śladami” pamięci o dawności miasta. Funkcja obelisku jako znaku trwania podkreślona została przy tym informacją w dolnym fragmencie monumentu. Czytamy w niej:

Pomnik powstał w 1972 r. jako dar cechu rzemieślników / lublinieckich dla miasta Lublińca / z okazji 700-lecia uzyskania praw miejskich / Głąz narzutowy stanowi pomnik przyrody nieożywionej i pochodzi / z lasów położonych w okolicach Zborowskiego⁴. / We wrześniu 2000 r. został przeniesiony z placu Konrada Mańki⁵ / w Lublińcu.

Wszystkie te właściwości tworzyć mogą niepowtarzalny *genius loci* miejsca, w którym zostały zlokalizowane komemoracje (Dąbrowska-Budziło 2011, 230).

Lakoniczność komunikatów komemoracyjnych odwołujących się do toposu początków skłania do działań uzupełniających je rozleglejszą narracją historyczną. Owe uzupełnienia w postaciach najbardziej celowych i zorganizowanych skutecznie są za pośrednictwem rozmaitych form edukacji regionalnej. Zdarzają się jednak realizacje w postaci form relatywnie trwałych, obliczonych na permanentne oddziaływanie na odbiorcę i na stałe wkomponowanych w przemyślaną pod względem treści i estetyki przestrzeń komemoracji. W jurajskim Olsztynie, w granitowych płytach chodnika prowadzącego ku ruinom zamku, wkomponowano 17 inskrypcji informujących o najważniejszych wydarzeniach istotnych dla miejscowego środowiska lokalnego⁶, oczywiście istotnych z punktu widzenia autora (autorów, nadawców) tej sekwencji informacyjnej. Dodajmy też, że inskrypcje te dotyczą dokładnie 3 miejsc pamięci: olsztyńskiego zamku, współistniejącego z nim ośrodka miejskiego oraz bliskiego mu środowiska geograficznego. Tego ostatniego bowiem dotyczy inskrypcja:

1953 / OTWORZENIE / REZERWATÓW PRZYRODY / „SOKOLE
GÓRY” / I „ZIELONA GÓRA”

Większość inskrypcji (10) odnosi się jednak do wydarzeń uznanych za ważne dla dziejów Olsztyna jako miasta. Są to następujące napisy:

1488 / NADANIE OLSZTYNOWI / PRAW MIEJSKICH PRZEZ /
KRÓLA KAZIMIERZA / JAGIELLOŃCZYKA

1532 / NADANIE / OLSZTYNOWI / PRAW DO / JARMARKÓW
I TARGÓW

⁴ Zborowskie, wieś w gminie Ciasna, w odległości ok. 16 km. od Lublińca.

⁵ Plac Konrada Mańki w Lublińcu jest rynkiem tego miasta.

⁶ Płyty posiadają formę kwadratu o wym. 80 cm × 80 cm, wys. liter w napisie: ok. 6 cm; wys. cyfr w datach: 12 cm. Inskrypcje zrealizowane w szarym granicie i pozbawione kontrastującego z nim wypełnienia, są niestety mało czytelne.

1719 / POŻAR NISZCZY MIASTO OLSZTYN WRAZ Z KOŚCIOŁEM

1722 / 1729 / ODBUDOWA KOŚCIOŁA / PARAFIALNEGO / Z ROZEBRANYCH MURÓW / ZAMKOWYCH

1870 / UKAZ CARSKI / POZBAWIA / OLSZTYN / PRAW MIEJSKICH

1939 / 1945 / HITLEROWCY / MORDUJĄ / W OLSZTYNIE / OKOŁO 2000 OSÓB

1964 / OLSZTYN TŁEM DLA FILMU / „RĘKOPIS ZNALEZIONY / W SARAGOSSIE” / REŻ. WOJCIECH HAS

1992 / 1998 / MIĘDZYNARODOWE / POKAZY PIROTECHNIKI / I LASERÓW / W OLSZTYNIE

2011 / PREMIERA NAKRĘCONEGO / W OLSZTYNIE FILMU / LECHA MAJEWSKIEGO / „MŁYN I KRZYŻ”

2012 / REWITALIZACJA RYNKU W OLSZTYNIE

Pozornie mogłoby się wydawać, że topos początków komunikowany jest lokalnej pamięci zbiorowej tylko za pośrednictwem pierwszego napisu. W istocie rzeczy jednak każde ze wskazań „olsztyńskiej ścieżki pamięci” może stać się punktem inicjalnym „oświetlającym” następujące po nim continuum czasu lub też warunkującym powstanie wokół niego specyficznej ramy znaczeniowej. Punkt taki poprzez akt zamocowania w nim nici pamięci społecznej przyjmuje automatycznie rolę toposu początku. Umożliwia także ten rodzaj sprzęgnięcia czasu teraźniejszego z wybranymi wydarzeniami na linii przeszłości, który nazywamy retrogresją temporalną (Janik 2011, 93–108; Szpociński, Kwiatkowski 2006, 31–32; Szpociński 1983). Pozwala ona na ustalenie dystansu i utrwalenie powiązania punktów temporalnych teraźniejszości z faktami przeszłymi uznawanymi za ważne dla danego kręgu pamięci.


Niedaleko Olsztyna bardziej rozbudowaną komemorację dziejów miasta znajdziemy w Przyrowie, niewielkiej miejscowości leżącej na krawędzi północno-wschodniego fragmentu Jury Krakowsko-Częstochowskiej. Topos początków wyraża tutaj pomnik Kazimierza Wielkiego, władcy, który w 1369 roku wydał miastu dokument lokacyjny. Monument, będący dziełem Marka Śpiewli i Anny Śpiewla-Panasewicz, osłonięto uroczystie 17 marca 2019 r. w związku z obchodami 650-lecia Przyrowa (Makles, 03.2019). Popiersie władcy umieszczono na cokole, na którego czołowej stronie umieszczono tablicę utrzymaną w stylistyce rozwiniętej karty. Na niej widnieje napis zrealizowany współczesną, pochyloną kapitałą:




*KRÓL / KAZIMIERZ III WIELKI / 650-LECIE NADANIA / PRAW
MIEJSKICH / PRZYRÓW 1369–2019*





Fot. 7. Fragment „olsztyńskiej ścieżki pamięci”, fot. M. Janik, listopad 2014

Monument odsłonięto uroczystie 17 marca 2019 r. w związku z obchodami 650-lecia Przyrowa. Warto zauważyć, co symptomatyczne dla specyfiki pamięci społecznej środowiska lokalnego, że inicjatywa komemoracji uruchomiła dość zróżnicowane reakcje środowiska. Wahają się one od pełnej akceptacji pomysłu („...dobrze się stało...”), do jego dezaprobaty („Szanujcie bardziej obywateli gminy niż pomniki”). Oto ich przykłady (Gąsiorski, gminaprzyrow 2019):

-  *Klub Seniora* pisze:
[3 stycznia 2019 o 14:04](#)
 Dobrze się stało, że doszliśmy do porozumienia w sprawie lokalizacji pomnika. Uważam, że należałoby mieszkańcom Przyrowa przybliżyć postać Króla Kazimierza Wielkiego i jego rolę w historii Przyrowa. Propozycja moja to ujęcie tego tematu podczas obchodów tego święta.

 4
 9
[Odpowiedz](#)
-  *Rolnik* pisze:
[3 stycznia 2019 o 19:48](#)
 Marnowanie pieniędzy⁷ (gminaprzyrow 2019). Pomnik, który niczemu nie służy. Chodników nie ma. Wszystkie miejscowości nawet nie mają kanalizacji. Pomnik za 40 tys. Chyba na fakturze. Pieniądze wyprane.

 16
 3
[Odpowiedz](#)

⁷ Koszt pomnika zaplanowano na 40 tys. złotych. Zob. <http://gminaprzyrow.pl/2019>.

3.  *Lokalny Patriota* pisze:

[4 stycznia 2019 o 14:12](#)

Inicjatywa ciekawa i fajna, jak każda, która przybliży nas do wiedzy o naszej małej ojczyźnie. Jednak czy nie lepiej zrobić coś ciekawszego, w ościennych gminach organizuje się warsztaty dla mieszkańców oraz kursy, przyjeżdżają kina mobilne czy choćby inwestuje się w zajęcia sportowe dla młodzieży (nie tylko w piłkę nożną :). Mimo wszystko cieszy mnie, że coś się dzieje. Wystarczy do tego, że tylko⁸ posłuchać, jakie potrzeby mają mieszkańcy i będzie super.

 11

 2

[Odpowiedz](#)

4.  *Tomaszek* pisze:

[7 stycznia 2019 o 20:01](#)

Zobaczcie, czy to jest normalne, powiedźcie, mi czym sobie ten Król zasłużył, nadał miejscowości prawa miejskie, które potem odebrano i nadal jest to wieś. W tych czasach, kiedy żył ten król, wiele miejscowości dostało prawa miejskie, czy słyszeliście, żeby któraś gmina stawiała Mu pomnik. Chory pomysł, mamy już rzeźby na rynku, które podkreślają ten fakt, czy to nie wystarczy, czy władze w Przyrowie nie mają większych problemów, z oczyszczalni wali, że się oddychać nie da, a oni pomniki budują, które następne pokolenia będą burzyć, bo może się okazać, że Król wcale taki święty nie był. Szanujcie bardziej obywateli gminy niż pomniki.



Fot. 8. Pomnik Kazimierza Wielkiego na rynku w Przyrowie, fot. M. Janik, lipiec 2019

⁸ Zapis oryginalny.

Wszystkie zaprezentowane opinie nie negują potrzeby komemoracji aktu założycielskiego miasta, ale niektóre z nich:

- 1) kontestują sensowność pewnego przerostu ilościowego nośników pamięci zlokalizowanych w przestrzeni przyrowskiego rynku;
- 2) zauważają nadmierne obciążenie finansowe środowiska w związku z podjętymi staraniami upamiętniającymi.

Trzeba w tym miejscu wyjaśnić, że zanim doszło do odsłonięcia pomnika, w Przyrowie oddano do użytku w przestrzeni publicznej tutejszego rynku rodzaj „Pasażu Pamięci”. Tworzy ów pasaż sekwencja kilkunastu płaskorzeźb drewnianych wyposażonych w inskrypcje objaśniające dzieje Przyrowa. Ich pomysłodawcą i wykonawcą jest miejscowy rzeźbiarz Witold Biedroń. Całość pomieszczona została pod pełniącym prozaiczne funkcje przystanku autobusowego, zadaniem wspartym na kilkunastu słupach i umożliwiającym swobodną komunikację wzdłuż założenia⁹. Plakiety ikonograficzno-epigraficzne, wraz z pomnikiem Kazimierza Wielkiego, tworzą dość rozległą znaczeniowo komemorację dziejów miasta, dostępną w warunkach codziennej, publicznej naoczności. Jest to realizacja narracyjnie bogatsza niż komemoracja olsztyńska, choć w swojej istocie podobna. Także tutaj topos początków łączony jest z pewną wielością wskazań aktywizujących mechanizm retrogresji temporalnej.



Fot. 9. Pasaż dziejów miasta Przyrowa, widok ogólny, photo.bikestats.eu/photo/133469/, 2019

⁹ Estetykę założenia krytycznie ocenia S. Wróblewski pisząc o rynku przyrowskim: „[...] w południowej części wnętrza rynku [widzimy – M.J.] «wiatę» chroniącą budkę telefoniczną, słup ogłoszeniowy oraz siedziska – stanowiącą rodzaj pomnika upamiętniającego w prowincjonalnej i mało estetycznej formie dzieje miasta” (Wróblewski 2014, 91). Obecnie [lipiec 2019 r. – M.J.] płyty zostały zdjęte w celu trwalszego zabezpieczenia ich przed wpływami atmosferycznymi.



Fot. 10. Pasaż dziejów miasta Przysowa, zbliżenie na jedną z tablic, photo.bikestats.eu/photo/133471, 2019



Fot. 11. Jedno z malowideł obrazujących przeszłość Lucerny i Szwajcarii, znajdujących się na Kappelbrücke, fot. M. Janik, 2.12.2018

Komemoracja przyrowska w realiach polskich dość rzadka, w realiach europejskich bynajmniej nie jest całkowitą rzadkością¹⁰. W szwajcarskiej Lucernie od pierwszej połowy XVII wieku, w ciągu komunikacyjnym miejscowego krytego mostu Kapellbrücke (Most Kaplicowy, 1365) przechodzący nim ludzie mogą oglądać całą serię obrazów umieszczonych między belkami więźby dachowej. Ich autorem jest malarz i kartograf Hans Heinrich Wägmann (1557–1627), obrazy zaś ilustrują wydarzenie z dziejów Szwajcarii i Lucerny, co dodatkowo objaśniają towarzyszące im napisy ([hls-dhs-dss.ch/de/articles/ 2019](https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/2019); sikart.ch/kuenstlerinnen 2019)¹¹.

Analizowane dotychczas przykłady utrwalania w pamięci środowisk lokalnych momentów uznanych dla nich za konstytuujące dotyczyły przestrzeni małych ośrodków miejskich lub miejscowości niegdyś taki status posiadających. W ostatnim okresie czasu jednak podobne, zbliżone w swoim stylu lub intencjach sprawczych, komemoracje pojawiają się w społecznościach wiejskich. Ich zbiorowość otworzymy przykładem upamiętnienia, które 25.05.1996 r. odsłonięto we wsi Sieraków pod Lublińcem. Na znacznej wielkości głazie umieszczono tutaj tablicę z następującym napisem:

W / 555 ROCZNICĘ / SIERAKOWA ŚL. / MIESZKAŃCY / 25.5.1996 r.



Fot. 12. Głaz pamiątkowy we wsi Sieraków, fot. M. Janik, 2014

¹⁰ Ze względu na ograniczoną objętość prezentowanego materiału nie publikuję treści tablic przyrowskich.

¹¹ Hans Heinrich Wegman, *Historisches Lexikon der Schweiz*, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/019165/2013-08-17/>. Wybór malowideł tego cyklu (*Bilderzyklus der Kapellbrücke in Lucern*) na: <http://www.sikart.ch/kuenstlerinnen.aspx?id=4023319>.

We wsi Kochcice pod Lublińcem wydzielono niewielką przestrzeń, w obrębie której umieszczono pomnik Kochcickiego – szlachcica śląskiego kojarzonego z powstaniem wsi. Intrygujące jest to, że napis objaśniający pomnik zawiera jedynie nazwisko hipotetycznego, pierwszego właściciela wsi: Kochcicki.



Fot. 13. Pomnik Kochcickiego w Kochcicach, fot. M. Janik, 2014

Tarcza w ręku i miecz u boku zdają się jednak zaświadczać o dawności czasów, z którymi związana była postać poddana upamiętnieniu, co prowadzić ma do przeświadczenia o dawności Kochcic. To zapewne główna informacja zasilaająca pamięć miejscowej wspólnoty lokalnej, jak również odwiedzających ją turystów. Dodajmy jednak, że w niedalekiej od Kochcic wsi Lubecko znajduje się piękna nagrobna płyta Jana Kochcickiego (zm. 1549). Bardziej zainteresowani regionalistami kochciczanie mogą zatem obu Kochcickich kojarzyć ze sobą. Ci dośkliwi jednak odkryją, że wieś poświęcona jest źródłowo już w pierwszej połowie XIII wieku, a zatem postaci nie mogą być ze sobą tożsame. Czy lakoniczność zawartej w obrębie komemoracji inskrypcji skłoni do takiej dośkliwości? Być może. Równie prawdopodobne jednak wydaje się przekonanie, że pamięć wspólnoty lokalnej budowana jest na wyobrażeniach bardzo ogólnych, często stereotypowych. W przypadku Kochcic jedno z takich wyobrażeń związanych z dawnością wsi skonkretyzowano właśnie pomnikiem Kochcickiego.

W równie dobrej sytuacji nie była inna wieś regionu lublinieckiego – Cieszowa. W związku z obchodzonym w 2005 roku 700-leciem wsi zlokalizowano tutaj pomnik św. Urbana. Początków wsi, datowanych na około 1305 r., nie udało się tutaj związać z konkretną osobą. Nośnikiem pamięci wspólnoty lokalnej jest w tej sytuacji przekaz właśnie o św. Urbanie (zm. w 230 r.), patronie prac rolnych, ogrodników i dobrych urodzajów oraz patronie Cieszowej. Tej informacji obja-

śnienie inskrypcyjne zawarte na monumencie już nie zawiera. Podobnie jak informacji o tym, że pomnik zlokalizowano w miejscu, gdzie stała niegdyś synagoga żydowska (www.koszecin.pl/solectwo/4_2, 2019). Pomnik św. Urbana w Cieszowej nie jest konkretyzacją toposu początków osadniczych wsi, nie nawiązuje do określonej, choć zwykle hipotetycznej daty. Nie wykorzystuje – tak jak w Kochcicach – postaci przedstawiciela rodu władającego wsią u jej początków. Cieszowski św. Urban personifikuje natomiast fundamenty kulturowe wsi, system odniesień ideowych obecnych w jej życiu u samych początków.



Fot. 14. Pomnik św. Urbana we wsi Cieszowa, fot. M. Janik, 2014

Komemoracje początków powoływane w kręgu pamięci lokalnej chętnie odwołują się do legend, jeśli te dla swojej trwałości przydają miejscowej tradycji nobilitującego światła wieków dawnych. We wsi Wojciechów pod Olesnem wybudowano więc (1997 r.) okazały pomnik świętego Wojciecha, od którego miejscowa tradycja nie tylko wywodzi nazwę wsi, ale który miał w tym miejscu głosić Słowo Boże. W tysięczną rocznicę śmierci świętego odsłonięto więc na jego cześć pomnik. Towarzyszy mu, niesformułowane wprawdzie w jakiejś formie

epigrafię monumentu, ale towarzyszące mu *implicite*, założenie o istnieniu już wtedy tej wspólnoty lokalnej, z której wywiodło się następstwo wojciechowskich pokoleń, prowadzące aż do naszej współczesności.



Fot. 15. Pomnik św. Wojciecha w Wojciechowie, www.polskaniezwykla.pl, 2019

Z kolei we wsi Zrębiany pod Olsztynem k. Częstochowy szczególnym kultem cieszy się patron tutejszego kościoła – św. Idzi. Związana jest z nim legenda, według której, gdy w XVI/XVII wieku w okolicy panowała zaraza, na jednej ze skał miał on cudownie pojawić się, wskazując, dla dobra miejscowej ludności, nigdy niewysychające źródło o własnościach leczniczych (Wiśniewski 1936, 471). Istnienie zabytkowego kościoła św. Idziego, kaplicy pod jego wezwaniem ufundowanej w pocz. XIX w. oraz bogatej tradycji ustnej spowodowało, że miejscowa wspólnota lokalna postanowiła przyznać świętemu znaczącą rolę w promocji wartości turystycznej Zrębian i ich otoczenia (Uchwała nr XXVIII/222/2009 Rady Gminy, 2019). Latem 2007 roku wytyczono, a następnie zrealizowano szlak turystyczny św. Idziego z Olsztyna do Zrębian, samego zaś świętego upamiętniono figurą w obrębie wsi. Przedsięwzięcie sfinansowała Wspólnota Gruntowa Zrębian Drugich (olsztyn-jurajski.pl/aktualnosci/540, 2019).



Fot. 16. Figura św. Idziego w pobliżu kościoła pod jego wezwaniem w Zrębicach, fot. M. Janik, marzec 2015



Fot. 17. Pamiątkowe zdjęcie przedstawicieli OSP Zrębice przy figurze św. Idziego, olsztyn-jurajski.pl/ 2019

Omawiane dotąd lokalne komemoracje epigraficzne, wprowadzające do pamięci zbiorowej topos początków, powoływane były w imieniu całej wspólnoty lokalnej w jej terytorialnym wyrazie. Często do komemoracji takich sięgają jednak także zbiorowości mniejsze: wspólnoty religijne, zawodowe (lub parazawodowe), edukacyjne. Utrwalone tradycje w tym zakresie posiada zwłaszcza Kościół. Inskrypcje poświadczające erekcję i konsekrację Kościoła były w dawniejszej epigrafice bardzo pospolite. Obok nich zdarzają się także przekazy upamiętniające budowniczych świątyń, a zatem tych, którym wspólnota parafialna zawdzięczała początki ośrodka życia religijnego. Oto kilka przykładów takich komemoracji.

We wsi Ciasna, niedaleko Lublińca, w pobliżu miejscowego kościoła p.w. Trójcy Świętej, zlokalizowano co najmniej kilka upamiętnień wydarzeń istotnych dla wspólnoty parafialnej w ostatnim ćwierćwieczu. Były to: pożar starego, drewnianego kościoła 15.09.1985 r., uroczyste poświęcenie nowego 30.10.1994, 40-lecie posługi proboszczowskiej ks. Oswalda Bobrzika – budowniczego tegoż. Drugie z tych wydarzeń upamiętniono głazem granitowym, na którym cyframi z brązu uwieczniono datę 1994. To wskazanie początku reaktywowanej świątyni pozbawione jest jakiegokolwiek komentarza na samym głazie, co zawartą na nim notację chronologiczną odnosi niemal wyłącznie do pamięci wspólnoty parafialnej.



Fot. 18. Głaz pamiątkowy upamiętniający poświęcenie w 1994 r. nowego kościoła p.w. Trójcy Świętej w Ciasnej, fot. M. Janik, 2014

W kościele p.w. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Koszęcinie, w stulecie jego istnienia (2008), upamiętniono tablicą inskrypcyjną jego budowniczego ks. Karola Böhma oraz głównego darczyńcę przedsięwzięcia księcia Karola Gotfryda Hohenlohe zu Ingelfingen. Wymienienie tego drugiego jako niemieckiego obszarnika przed rokiem 1989 byłoby źle widziane. Podobne, a uwolnione od zahamowań właściwych dla czasów PRL, były intencje komemoracyjne, w wyniku których w kościele p.w. św. Jana Chrzciciela w Olsztynie umieszczono zrealizowane współcześnie (lata 1998–1999), choć nawiązujące do dawnych portretów trumiennych, portrety książąt Jerzego Dominika Lubomirskiego (zm. 1727) oraz Franciszka Ferdynanda Lubomirskiego (zm. 1774). Pierwszy był fundatorem kościoła, drugi jego dobrodziejem.



Fot. 19. Kościół p.w. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Koszęcinie. Tablica poświęcona Karolowi Böhnowi oraz księciu Karolowi Gotfrydowi Hohenlohe zu Ingelfingen, fot. M. Janik, 2014

Z dość niezwykłym rozwinięciem epigraficznej komemoracji początków świątyni spotkamy w podleńskim Staromieściu. Z miejscowością tą – dzisiaj wsią, związane są początki Lelowa. To właśnie tutaj, już w końcu XII w. istniała osada, zwana później Starym Lelowem, osada posiadająca prawdopodobnie już na przełomie XIII i XIV wieku status miasta (Antoniewicz 1984, 55). Ostatecznie, z woli Kazimierza Wielkiego, miasto to przeniesiono 2 km dalej w kierunku północnym. Powstał Nowy Lelów, stary zaś zaczęto nazywać Staromieściem. Akcenty związane z niegdysiejszą pozycją miejsca pobrzmiwają w komemoracji związanej z tutejszym kościołem p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny a ufundowanej staraniem ks. proboszcza Mariana Meresińskiego i jego parafian. Tekst inskrypcji, liczący aż 47 linii pisma, w ¼ objętości dotyczy Staromieścia, ośrodka osadniczego legitymującego się istnieniem od 1080 r. do 1980 r.¹² Po-

¹² W końcowym fragmencie napisu czytamy: 1977 TABLICĘ UFUNDOWAŁ KS. PROBOSZCZ MARIAN MERESIŃSKI I PARAFIA. Jednak druga z wskazanych na wstępie inskrypcji dat 1080–1980 pokazuje, że tablica ostatecznie zrealizowana została ok. 1980 r. Jak pisze ks.

została treść napisu ujawnia fakty ważne dla dziejów kościoła p. w. Najświętszej Marii Panny, przy czym końcowy jej fragment poświęcony jest osiągnięciom ks. Meresińskiego w zakresie renowacji świątyni. W komemoracji staromiejskiej topos początków osady związane z toposem początku świątyni, a fakty obrazujące rozwój obu tych przestrzeni aktywności ludzkiej ściśle ze sobą zintegrowano. Taka koncepcja komemoracji była niewątpliwie dziełem ks. Meresińskiego, kapłana obdarzonego nie tylko, jak się wydaje, świadomością wartości miejsca w którym przyszło mu włodarzyć, ale także niezwykłą, a dla niektórych kontrowersyjną, energią działania. Ta ostatnia kazała mu nie tylko odnawiać kościół, ale także w sposób monumentalny go rozbudowywać (Zaborski 1998, 196–197).



Fot. 20. Kościół p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Staromieście. Tablica poświęcona historii Staromieścia i miejscowego kościoła, fot. M. Janik, lipiec 2019

Społecznością lokalną świadomie kultywującą własną pamięć zbiorową są środowiska szkolne. W pamięci tej przenikają się ważne ślady istnienia wspólnot nauczycielskich i uczniowskich zawarte w kronikach szkolnych, pamiętnikach zjazdów absolwentów, zjazdach szkolnych. Istotną determinantą takich upamiętnień jest przekonanie o wartości edukacji szkolnej w egzystencji jednostki i śro-

Z. Zaborski „Na polecenie biskupa, nie wykończywszy m.in. kaplicy, opuścił ks. Meresiński parafię w 1984 r” (Zaborski 1998, 197).

dowiska społecznego. W niektórych szkołach nośnikami pamięci są także epigraficzne komemoracje ich początków. Znajdujemy je w Liceum Ogólnokształcącym im. Adama Mickiewicza w Lublińcu (odsłonięta w 50-lecie istnienia Liceum w 1973 roku)¹³ oraz w Liceum Ogólnokształcącym im. Władysława Broniewskiego w Krzepicach (odsłonięta 27 czerwca 2015 roku z okazji obchodów 70-lecia powstania szkoły (lo.krzepice.pl, 2019). Inskrypcje rocznicowe aktywizują także topos początków w przypadku PKP Polskich Linii Kolejowych S.A. oraz Banku Spółdzielczego w Lublińcu. W pierwszym przypadku z inicjatywy Zakładu Linii Kolejowych w Tarnowskich Górach oraz kolejarzy Lublinieckiego Węzła Kolejowego na budynku dworca kolejowego w Lublińcu 9 listopada 2004 r. umieszczono tablicę upamiętniającą 120 rocznicę linii kolejowej Kalety–Lubliniec–Kluczbork (1884–2004). W drugim przypadku tablica dotyczy założycieli Banku Ludowego w Lublińcu – dr. Franciszka Willerta oraz Maksymiliana Rzeźniczka. Komemoracja znalazła się na kamienicy zajmowanej w Lublińcu przez Bank (pl. Konrada Mańki 10) w 75 rocznicę jego powstania, czyli w 1984 r. Upamiętnienie początków tej instytucji bankowej podkreśla tablica znajdująca się niżej, a informująca, iż w miejscu tym znajduje się Bank Spółdzielczy: „Rok założenia 1909”.



Fot. 21. Tablica upamiętniająca 120 rocznicę budowy linii kolejowej Kalety–Lubliniec–Kluczbork (1884–2004), <http://www.lubliniecurystycznie.pl/pl/node/34>

¹³ Inskrypcja na tablicy informuje: 50 LECIE / ISTNIENIA / LICEUM / OGÓLNO-KSZTAŁCĄCEGO / IM. ADAMA MICKIEWICZA / W LUBLIŃCU / 1923–1973. Nad napisem umieszczono herb Lublińca.

Bardzo interesujące upamiętnienie początków pewnej działalności budowlanej znajdujemy w jurajskim Olsztynie. Na poboczu zrealizowanego tutaj ronda, przy zjeździe w kierunku Janowa i Turowa, zobaczyć można okazałej wielkości ostaniec¹⁴, na którym umieszczono dwa napisy.

Oto treść napisu pierwszego, dolnego, wykutego (wyrzeźbionego) w skale wapiennej:

Z POWODU UKOŃCZENIA BUDOWY / SETNEGO KILOMETRA
DROGI BITEJ / PRZEZ SAMORZĄD^a / POW. CZĘSTOCHOWSKIE-
GO^a / W DZIEWIĄTYM^a ROKU SAMODZIELNEGO / BYTU
OJCZYZNY / KAMIEN^a TEN W D. 2 [...] 1927 / POŁOŻONO^{a15}.

Napis został zrealizowany bardziej ręką amatora, niż doświadczonego kamieniarza. Kompozycja inskrypcji jest wprawdzie harmonijna (oparta na rytmicznym rozkładzie długości poszczególnych wierszy), ale już dukt pisma (mającego być kapitał) jest nieregularny, nieco rozchwiany, z uproszczeniami i śladami nawyków pisarskich właściwych dla kursywy.

Powyżej tego napisu znajduje się tablica inskrypcyjna z napisem:

„IDĄ CZASY, KTÓRYCH / ZNAMINIEM BĘDZIE / • WYŚCIG
PRACY • / JAK PRZED TYM BYŁ / •WYŚCIG ŻELAZA • / JAK
PRZED TYM BYŁ / •WYŚCIG KRWI •” / ----- / JÓZEF
PIŁSUDSKI¹⁶

Tym razem napis zrealizowano bardzo starannie. Jego kapitałowe litery wykuto w czarnym granicie w sposób nie budzący zastrzeżeń, w konwencji stylistycznej właściwej dla pisma końca lat 20. Pochyleniem pisma oraz kropkami wyróżniono fragmenty :

• WYŚCIG PRACY •, •WYŚCIG ŻELAZA • oraz •WYŚCIG KRWI •.

Główna część inskrypcji ujęta została w cudzysłów, co zdaje się wskazywać na cytowanie. Rzeczywiście, jest to cytacja z mowy Piłsudskiego wygłoszonej do Wielkopolan 26 października 1919 roku w Poznaniu (Piłsudski 1938, 181). Cała komemoracja jest przykładem dość rozległych możliwości interpretacyjnych pojawia-

¹⁴ Wysokość ostańca: ok. 240 cm, szer. w najszerszym miejscu: ok. 90 cm, wys. podstawy: ok. 50 cm.

¹⁵ Stan zachowania napisu, oraz faktura powierzchni na którym został wykonany nie pozwalają stwierdzić stopnia zachowania znaków diakrytycznych w zaznaczonych literach^a wyrazach. Dla pełnego odczucia autentyczności tej inskrypcji przekazuję ją w formie w jakiej obecnie występuje, nie rozwiązując zaznaczonych w niej skrótów i braków. Ukośnikiem zaznaczam koniec wiersza, nawiasem kwadratowym zniszczenie znaku pisarskiego. Inna propozycja odczytu w: Romański, Gryl 2017, 83: „Z powodu ukończenia budowy setnego kilometra drogi bitej przez Samorząd Powiatu Częstochowskiego w dziesiątym roku samodzielnego bytu Ojczyzny kamień ten dn. 2. 10. 1927 r. położono.”

¹⁶ W publikacji Romański, Gryl 2017, 83, proponuje się odczyt: „Idą czasy, których znamieniem będzie wyścig pracy, tak jak przedtem był wyścig żelaza, jak przedtem był wyścig krwi”.

jących się w odwołaniach historycznych wykorzystujących topos początków. Inskrypcja z ostańca kojarzy dwa początki: początek (powstanie) II Rzeczypospolitej oraz początek nadawania jej rozwojowi nowego wymiaru cywilizacyjnego, co symbolizować pierwsze 100 km. dróg bitych w powiecie częstochowskim. Inskrypcja wywiedziona z przemówienia Piłsudskiego umieszcza napis pierwotny, lokujący się w konwencji relatywnie prostej dokumentacji, w dość szerokiej ramie metaforycznej. Akt budowy pierwszej setki kilometrów dróg bitych w powiecie częstochowskim, wiąże ze szlachetnymi początkach „wyścigu pracy”, te zaś w zaprezentowaną przez mówcę symboliką stadiów rozwojowych ludzkości. Rzecz jasna, w to rozbudowane pole semantyczne komemoracji olsztyńskiej nie sposób też nie wpisać jej znaczeń politycznych, związanych z powrotem Marszałka do władzy po maju roku 1926.



Fot. 22. Olsztyn jurajski. Upamiętnienie ukończenia 100. kilometra drogi bitej przez samorząd pow. częstochowskiego, 1927 r., fot. M. Janik, lipiec 2019

Środowiskami bardzo pielęgnującymi tradycje własne są zbiorowości związane ze strażami pożarnymi. Na przykład w Oleśnie w kręgu miejscowych stra-

żaków pojawiła się dość wyrazista komemoracja uwieczniająca początek tradycji pożarniczych w Oleśnie.



Fot. 23. Komemoracja 170 LAT / STRAŻY POŻARNYCH / W OLEŚNIE / 1828–1998 (dzien-strazaka-w-olesnie, 2019)

W Zarębicach pod Przyrowem dumę z początków miejscowej Ochotniczej Straży Pożarnej wyrażono z kolei za pośrednictwem tablicy umieszczonej na fasadzie tutejszej remizy (15 lipiec 2018). W treści inskrypcji znalazło się tutaj miejsce na wskazanie wartości bliskich miejscowym strażakom: „BOGU NA CHWAŁĘ / LUDZIOM NA POŻYTEK”.



Fot. 24. Tablica pamiątkowa na fasadzie remizy w Zarębicach upamiętniająca 100 rocznicę powstania miejscowej Ochotniczej Straży Pożarnej, fot. M. Janik, lipiec 2019

Odmiernym polem gry znaczeń jest to, które otwiera się w przypadku komemoracji wiążących topos początku z momentem fizycznego powstania komemoracji. Są to najczęściej upamiętnienia *in situ*, a zatem zrealizowane w miejscu właściwym dla obiektu upamiętnianego. Przekaz epigraficzny takiej komemoracji, poza wskazaniem czasu powstania danego obiektu, dedykowany jest bardziej przyszłości niż przeszłości. To właśnie przyszłość i świadomość następujących w niej pokoleń odbiorców zdaje się najbardziej interesować wymienionych w inskrypcji uczestników aktu komemoracyjnego. Jest tak, że w kreację takich aktów wpisana zostaje chęć uwiecznienia się inicjatorów przedsięwzięcia w nurcie tradycji lokalnej, chęć trwałego zaistnienia w strumieniu pamięci społecznej. Na fasadzie Domu Przedpogrzebowego w Lublińcu zlokalizowano tablicę inskrypcyjną, która należy do największych realizacji epigraficznych na terenie powiatu lublinieckiego. Chociaż jej treść nie upamiętnia obiektu i działań bardzo monumentalnych, to jednak wymienia blisko tuzin podmiotów (dziesięć osób oraz jedną firmę) zaangażowanych w powstanie obiektu: od kierownika budowy, aż po biskupa ordynariusza gliwickiego Jana Wieczorka. Opisywaną tablicę zrealizowano w formie charakterystycznej dla tradycyjnych przekazów epigrafiki: na płycie z polerowanego czarnego granitu umieszczono 21 wierszy tekstu. Dla tego typu form zawsze charakterystyczna była pewna lakoniczność treści, uwzględniająca ograniczoność rozmiaru jej nośnika materialnego. Współcześnie te szczególności realizacyjne zmieniają się w sytuacji, gdy można wykonać przekaz komemoracyjny techniką druku na różnego rodzaju podłożach, także blaszanych. 13 czerwca 2019 roku oddano do użytku nową siedzibę Miejsko-Powiatowej Biblioteki Publicznej im. Józefa Lompy w Lublińcu. Z tej okazji odsłonięto też w nowym gmachu tablicę pamiątkową upamiętniającą początki jego egzystencji publicznej. W treści komemoracji nie zabrakło tradycyjnych elementów. Potomność dowiedzieć się zatem może, że budowla powstała:

dzięki staraniom Urzędu Miejskiego na czele z Burmistrzem Edwardem Maniurą / Radnych Rady Miejskiej z okresu 2010–2018 / oraz Dyrektora Joanny Brzeziny i Pracowników Miejsko-Powiatowej Biblioteki Publicznej w Lublińcu

Nie zabrakło też dokładnego wskazania sponsorów wyposażenia nowej biblioteki. Inskrypcja jest dosyć rozległa objętościowo, zawiera także nazwy sponsorów i ich loga, zaświadcza, że żadna okazja nie jest zła dla trwałej promocji miejscowych elit polityczno-kulturalnych i gospodarczych.

Przedstawione przeze mnie przekazy epigraficzne zajmują w systemie lokalnej komemoracji społecznej pozycję bardzo prestiżową. Wskazuje na to między innymi rodzaj przyznanej im przestrzeni odbioru. W miejscowościach posiadających status miasta lub legitymujących się pewnymi tradycjami miejskimi są to zwykle rynki. Tak jest w Woźnikach, Przyrowie, Olsztynie i Żytnie. W Lublińcu komemoracji początków wyznaczono teren przed Urzędem Miasta, ale pierwotnie była ona także zlokalizowana właśnie na rynku miasta. Ta sytuacja nie dziwi. Przestrzeń rynku od wieków postrzegana jest jako centralna dla każdej wspólnoty

miejskiej, kumuluje elementy symbolizujące jej dziedzictwo kulturowe: ratusz jako symbol miejskiej samorządności, domy (kamienice) i sklepy mieszczkańskie jako materialne konkretyzacje gospodarczo-społecznych właściwości miasta, kościół parafialny jako ośrodek opiekuńczego dla miasta *sacrum*, układ urbanistyczny jako wyraz miejskiego, racjonalnego porządku (Odoj 2007, 176–178). Rynek jako przestrzeń w kulturze miejskiej społeczności lokalnej, ogniskując specyfikę jego więzi, odbija się nie tylko w sferze codziennych doświadczeń członków takiej wspólnoty, ale także na poziomie podświadomości (Jałowicki 1985, 135–137). Jakże znamienne jest to, że w komemoracji, którą nazwałem „olsztyńską ścieżką pamięci” (zob. wyżej), wśród wymienionych tam kilkunastu najważniejszych dla środowiska lokalnego wydarzeń widzi się rewitalizację rynku w Olsztynie w 2012 r. Spełniające bogate funkcje w życiu publicznym rynki ośrodków miejskich chętnie wyposaża się w rozmaite, ważne dla tych ośrodków nośniki pamięci. Niektóre z nich zawierają w swoim obrębie po kilka takich realizacji. Tak jest na rynku w Woźnikach, gdzie zlokalizowano pomnik upamiętniający pięćsetną rocznicę powstania miasta (1454–1954), pomnik poświęcony Józefowi Lompie¹⁷ oraz tablicę (na ratuszu) dedykowaną powstańcom śląskim, bojownikom o wolność i demokrację, którzy „zginęli z rąk hitlerowskich”.



Fot. 25. Lubliniec, tablica na fasadzie Domu Przedpogrzebowego w Lublińcu, 1998 r., fot. M. Janik, 2014

Przestrzenią wyjątkowo nasyconą elementami treści historycznych jest rynek w Przyrowie. Obok omawianego już „Pasażu Pamięci” znajdziemy tutaj również

¹⁷ Napis na nim głosi: JÓZEF / LOMPA/ 1797–1863/ BUDZICIEL I KRZEWICIEL / POLSKOŚCI NA ŚLĄSKU.

wyraziste upamiętnienie związane z II wojną światową. Na dużym głazie umieszczono tablicę z napisem:

BOJOWNIKOM / ZIEMI PRZYROWSKIEJ / O WOLNOŚĆ /
I DEMOKRACJĘ / W LATACH 1939 – 45/ SPOŁECZEŃSTWO
GMINY/

(wizerunek Krzyża Partyzanckiego)

GMINA ODZNACZONA / KRZYŻEM PARTYZANCKIM / W 1979 R /
PRZYRÓW 1984

Współistnienie w jednym miejscu nośników pamięci odnoszących się do różnych wydarzeń z całą pewnością wyróżnia to miejsce w przestrzeni publicznej. Realizacja w nim częstych uroczystości związanych np. z rocznicami dotyczącymi II wojny światowej pozwala kondensować w pamięci społecznej obiekty łączone swoistym sąsiedztwem pamięci.

W ośrodkach wiejskich posiadających komemoracje wprowadzające do pamięci lokalnej topos początków zadbano o wyodrębnienie przestrzeni sprzyjającej godnej audytywności odbioru tych obiektów. Widać wyraźnie, że zlokalizowane w przestrzeni publicznej nośniki mają:

- 1) zapisać się w pamięci odbiorców, także z uwagi na swój kontekst przestrzenny;
- 2) sprzyjać powszechności odbioru;
- 3) umożliwiać realizację lokalnych rytuałów pamięci.

Przekazy epigraficzne uwarunkowane w swoim istnieniu potrzebami mniejszych wspólnot społecznych są lokalizowane w miejscach dla tych wspólnot istotnych (kościół, szkoła, remiza strażacka, biblioteka). Zwykle są to jednak takie miejsca, które obdarzone są walorem pewnej publiczności dostępu: hall wejściowy szkoły, przedsionek kościoła (kościół w Koszęcinie) lub plac przed kościołem (Ciasna), teren przed siedzibą straży pożarnej (Olesno), wewnątrz biblioteki (Lubliniec), fasada istotnego publicznie budynku (bank, dworzec kolejowy – Lubliniec). Widoczna jest powaga, z jaką traktowany jest topos początków w przestrzeni społecznej niewielkich środowisk lokalnych. Nie dziwi to, gdyż jego wykorzystanie kreuje moment inicjalny na linii pamięci społecznej każdego środowiska lokalnego. Bez takiego wyrazistego punktu inicjalnego linia taka obciążona byłaby brakiem „u samego początku”. Problem w tym, że określenie takiego punktu – posiadającego wartość nienaruszalnego konkrety chronologicznego – nie zawsze jest łatwe. Dobrze, jeśli dany ośrodek miejski posiada dokument lokacyjny (Przyrów, Olsztyn), gdyż komemoracja początków nabiera wówczas znamion działania udokumentowanego ściśle. Trudniej o takie działanie przy braku źródeł dokumentacyjnych. W takich przypadkach, zwłaszcza gdy środowisko lokalne staje przed możliwością obchodów „okrągłej rocznicy” swoich początków osadniczych, dochodzi do oparcia się na danych hipotetycznych.

W Lublińcu zorganizowano w 1972 roku uroczyste obchody 700-lecia powstania miasta, odwołując się do późnych wzmianek źródłowych, które jednak nawet w profesjonalnych opracowaniach uznano za możliwe do przyjęcia (*Lubliniec. Zarys rozwoju powiatu 1972*, 53–56). W żytnieńskiej komemoracji początków, ulegając nieodpartemu czarowi dawności Żytna, związane inicjację osady z rokiem 1198. Okazała się ona ważniejsza niż potwierdzona źródłowo w 1441 roku miejskość Żytna (Zakrzewski, Związek 1998, 23, 31). Z kolei w Woźnikach opisywana komemoracja początków miasta wiąże je z rokiem 1454, choć miejscowość wzmiankowana jest już w pocz. XIII wieku, a od I poł. XIV wieku jest prawdopodobnie miastem (*Lubliniec. Zarys rozwoju powiatu 1972*, 425). Z roku 1454 zachował się natomiast dokument księcia Bernarda Niemodlińskiego, potwierdzający prawa miejskie Woźnik i ten właśnie moment uznano za najistotniejszy. Data 1454 pojawia się zatem na pomniku początków miasta, chociaż potrzebny byłby do niej komentarz. Problemy z chronologią początków pojawiają się także w odniesieniu do znacznie mniejszych środowisk pamięci lokalnej. Wskazany wyżej pomnik 170-lecia straży pożarnych w Oleśnie wzbudził wątpliwości, „ustalono bowiem, że historia ochrony przeciwpożarowej w Oleśnie jest co najmniej kilkanaście lat starsza” (Łonak 2014, 18).

Ostatecznie okazuje się, że treść i forma komemoracji epigraficznych wykorzystujących topos początków jest uwikłana w dość skomplikowany splot możliwości finansowych środowiska lokalnego, ambicji lokalnych elit polityczno-kulturalnych, odniesień historiograficznych wreszcie konwencji stylistyczno-estetycznych właściwych dla takich przekazów. Spośród analizowanych przekazów, komemoracje związane z ośrodkami o ugruntowanej i nieprzerwanej „miejskości” (*Lubliniec, Woźniki*) są najstarsze. Tutaj też wystąpiła tendencja do zaznaczenia związków z Unią Europejską. „Upamiętnienia początków” w miejscowościach, które niegdyś były miastami, ale utraciły prawa miejskie, charakterystyczne są dla ostatnich lat. Zawiera się w nich chęć symbolicznej kompensacji utraconego statusu poprzez wskazanie godnej, niebanalnej przyszłości. Jest to również działanie świadomie wykorzystujące historię w promocji lokalnego dziedzictwa kulturalnego. (Derda 2018). Działanie to podejmowane jest już na poziomie ośrodków o charakterze wiejskim, co dowodzi swoistej demokratyzacji wykorzystywania historii (szeroko na ten temat: Kula 2004). Powinniśmy też mieć świadomość tego, że epigraficzne komemoracje początków nawet jeśli wywodzą się z „historii historyków”, to jednak adresowane są do potocznej pamięci zbiorowej. Ta zaś zdaje się mieć w swojej formie strukturę *patchworku*. Jej materię tworzą fakty rzeczywiste, legendarne, świadome zapomnienia, stereotypy. Nie ulega wątpliwości, iż przy tych swoich mankamentach jest ona bardzo silnie związana z mentalnym światem każdego członka wspólnoty społecznej. „Jest przejawem nie mającego końca związku pomiędzy teraźniejszością a przeszłością” (Le Goff 2007, 171).

Bibliografia

- Antoniewicz M. (1984), *Herby miast województwa częstochowskiego*, Częstochowskie Towarzystwo Naukowe, Częstochowa.
- Bloch M. (1960), *Pochwała historii*, przeł. W. Jedlicka, prejrzał i przedmową opatrzył W. Kula, PWN, Warszawa.
- Chmielowski B. (1746), *Nowe Ateny albo akademii wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły jak na classes podzielona, mądrym dla memoryjału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melankolikom dla rozrywki erygowana [...]*, cz. II, Lwów.
- Dąbrowska-Budziło K. (2007), *Symbolika w kształtowaniu i ochronie krajobrazu*, „Czasopismo Techniczne. Architektura”, R. 104, z. 5–A, 129–131.
- Dąbrowska-Budziło K. (2011), *Genius loci jako potencjalne źródło inspiracji dla kształtowania krajobrazu*, [w:] *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, 15, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, 227–235.
- Derda A. (2018), *Z badań nad historią pojmowaną jako produkt turystyczny – przykład Częstochowy*, „Zeszyty Historyczne”, t. XVII, Prace Naukowe Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, pod red. A. Stroynowskiego, Częstochowa, 249–259.
- Gąsiorowski P. (2019), *Pomnik Króla Kazimierza Wielkiego w Przyrowie*, <http://gminaprzyrow.pl/kultura-i-rozrywka/pomnik-krola-kazimierza-wielkiego-w-przyrowie/>, 3.01.2019 [data dostępu: 1.06.2019].
- Jałowiecki B. (1985), *Przestrzeń jako pamięć*, „Studia Socjologiczne”, 2, 131–142.
- Janik M. (2011), *Kalendarzowe retrogresje temporalne, czyli o propagandzie czasu właściwego*, [w:] D. Kuźmina (red.), *Bibliologia polityczna*, Wydawnictwo SBP, Warszawa, 93–108.
- Janik M. (2015), *Zabytki epigrafiki lubliniecko-oleskiej jako konkretyzacja pamięci społecznej na pograniczu śląsko-malopolskim*, [w:] B. Popiołek, A. Chłosta-Sikorska, A. Słaby (red.), *Historia – pamięć – tożsamość w edukacji humanistycznej*, t. 3, *Pamięć człowieka, pamięć miejsca, miejsca pamięci. Studia historyczno-antropologiczne*, Wydawnictwo Libron, Kraków, 329–348.
- Janik M. (2016), *Pamięć i zapomnienie. Istnienie obiektów komemoracji epigraficznej w międzypokoleniowym przekazie kulturowym*, [w:] A. Barska, K. Biskupska, I. Sobieraj (red.), *Przestrzenie pamięci. Świat wartości w przekazie kulturowym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, 225–238.
- Jaros J. (red.) (1972), *Lubliniec. Zarys rozwoju powiatu*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice, 53–56.
- Kolbuszewski J. (1981), *Cmentarz jako tekst kultury*, „Odra”, t. XXI, nr 11 (249), 29–36.

- Krupa-Ławrynowicz A., Ławrynowicz O. (2016), *O projekcie*, [w:] A.P. Wejland, O. Ławrynowicz (red.), *Miejsca pamięci i miejsca zapomnienia. Interdyscyplinarne badania na Jurze Krakowsko-Częstochowskiej. Raport z badań*, t. 1. *Wprowadzenie metodologiczne*, Instytut Archeologii UŁ, Łódź, 8–18.
- Kula M. (2004), *Krótki raport o użytkowaniu historii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kula M. (2002), *Nośniki pamięci historycznej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Le Goff J. (2007), *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Łonak W.A. (2014), *Oleskie pomniki. Pamięć i przemijanie*, Działalność Usługowa Wojciech A. Łonak, Olesno.
- Makles Z. (07. 2014) *Król Kazimierz Wielki stanął w Przyrowie*, <https://www.radio.katowice.pl/zobacz,42012,Krol-Kazimierz-Wielki-stanal-w-Przyrowie-audio-foto-.html>, data dostępu 1. 07. 2019.
- Murat M. (2018), *Topos wędrowki, wędrowka przez toposy*, [w:] M. Woźniczka, M. Perek, *Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce doświadczeniu kulturowym* (red.), Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa, 311–321.
- Odoj G. (2007), *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Piłsudski J. (1938), *Przemówienie na obiedzie w Poznaniu (26 października 1919 r.)*, [w:] Józef Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, t. X. *Skorowidze i uzupełnienia*, Instytut Józefa Piłsudskiego, Warszawa, s. 181.
- Praczyk M. (2011), *Materialność – Polityka – Emocje. Pomniki Poznania i Strasburga (XIX–XX wiek)*. Praca doktorska pisana pod kierunkiem prof. dra hab. Tomasza Schramma, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Historyczny, Instytut Historii, Poznań.
- Romański M., Gryl L. red. (2017), *Jurajska Gmina Olsztyn. Album Historyczny*, opracował zespół: M. Romański, G. Elmanowska, L. Gryl, M. Kosielak, A.W. Sieradzki, A. Sitak, I.M. Tomalska; red. Marek Romański, Gmina Olsztyn, Olsztyn.
- Szacka B. (1990), *Spoleczna pamięć polskiej przeszłości narodowej w latach 1965–1988*, [w:] B. Szacka, A. Sawisz (red.), *Czas przeszły i pamięć społeczna*, IS UW, Warszawa, 18–46.
- Szacka B. (2006), *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Szpociński A., Kwiatkowski P.T. (2006), *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Szpociński A. (1983), *Kanon historyczny*, „Studia Socjologiczne”, 4, 129–146.
- Szymański J. (1967), *Fetyszyzm początków w średniowiecznej historiografii*, „Rocznik Lubelski”, 10, 103–112.

- Uchwała Nr XXVIII/222/2009 Rady Gminy w Olsztynie z dnia 30 marca 2009 r. w sprawie: zatwierdzenia „Planu Odnowy Miejscowości Zrębice Pierwsze, Gmina Olsztyn”, www.olsztyn.bip.jur.pl/dokumenty/doc20100122113634.pdf.
- Wiśniewski J. ks. (1936), *Diecezja częstochowska. Opis historyczny kościołów i zabytków w dekanatach: będzińskim, dąbrowskim, sączowskim, zawierckim i żareckim oraz parafii Olsztyn*, Marjówka Opoczyńska.
- Wróblewski S. (2014), *Kształtowanie przestrzeni w rynkach ośrodków administracyjnych regionu częstochowskiego*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy”, 10 (1), 77–100.
- Zaborski M. (2006), *Kamień jako świadek historii*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe”, 23, 305–318.
- Zakrzewski A.J., Związek J. (1998), *Żytno (1198–1998)*, Urząd Gminy Żytno, Żytno.

Źródła internetowe

- <http://photo.bikestats.eu/photo/126426/800-lat-zytna> [data dostępu: 1.06.2019].
- <http://gminaprzyrow.pl/kultura-i-rozrywka/pomnik-krola-kazimierza-wielkiego-w-przyrowie/> [data dostępu: 1.06.2019].
- <http://photo.bikestats.eu/photo/133469/historia-przyrowa-w-pigilce> [data dostępu: 1.06.2019].
- <http://photo.bikestats.eu/photo/133471/jedna-z-tablic-w-zblizeniu> [data dostępu: 1.06.2019].
- <https://www.koszecin.pl/solectwo/4> [data dostępu: 2.06.2019].
- <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/019165/2013-08-17/>, Hans Heinrich Wegman, *Historisches Lexikon der Schweiz* [data dostępu: 2.06.2019].
- <http://www.sikart.ch/kuenstlerinnen.aspx?id=4023319>, (Bilderzyklus der Kapellbrücke in Luzern) [data dostępu: 2.06.2019].
- <http://www.polskaniezwykla.pl/web/place/40481,wojciechow-sw--wojciech---patron-wojciechowa.html> [data dostępu: 5.06.2019].
- <https://www.olsztyn-jurajski.pl/aktualnosci/540> [data dostępu: 5.06.2019].
- <http://lo.krzepice.pl/lo/?zjazd-absolwentow,45> [data dostępu: 2.06.2019].
- <http://www.lubliniekturystycznie.pl/pl/node/34> [data dostępu: 2.06.2019].
- <https://nto.pl/dzien-strazaka-w-olesnie-zdjecia/ga/4559225/zd/6204409> [data dostępu: 2.06.2019].

Topos of the Origins in Local Epigraphic Commemorations – a Historian’s Reflections

Summary

The present work depicts the content and functions of very specific carriers of collective memory, namely the epigraphic transmissions. The rich tradition of using epigraphic objects, their durability and communicative seriousness, make them consistently attractive forms of transferring memory also in small local communities of towns, villages, parishes, schools and working communities. Those seen as particularly interesting ones are epigraphic objects, whose task is to “commemorate the origins”. The use of the “topos of origins” creates an initiation moment on the line of collective memory of a given local community. The observations presented in the work relate to the epigraphic resource, created in the last half century within the spatial framework of the borderland of Silesia and Lesser Poland.

Keywords: collective memory, local community, topos of origins, epigraphic transmission, commemoration, temporal retrogression, democratisation of history / memory.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.05>

Maria PLESKACZYŃSKA

<https://orcid.org/0000-0002-9865-6790>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Od do-świadczania do świadczania, od autorytetu do zaufania. Świadectwo, prawda historyczna i zaufanie we współczesnej pamięci zbiorowej

Streszczenie

Ostatnie dekady to czas wzrostu zainteresowania problematyką świadków i świadectw, zarówno w interdyscyplinarnym dyskursie naukowym, jak i szeregu praktycznych działań i instytucji. Ważna kategoria filozoficzna, jaką jest świadectwo, zyskuje coraz większe znaczenie praktyczne. Nowe formy zbierania i dystrybucji świadectw, znaczący wzrost ich ilości oraz dopuszczenie do publicznej dyskusji i grona świadków nowych uczestników, stwarza nowe problemy wymagające namysłu. Narastający problem instytucjonalizacji, mogący zaburzać naturalną potrzebę świadczania, a także łączenie porządku świadectw z prawdą historyczną oraz traktowanie ich jako źródeł wiedzy o faktach prowadzić mogą do dewaluacji roli świadków i ich wypowiedzi, a ogromne ich bogactwo – do społecznego zmęczenia tą formą dzielenia się doświadczeniami. Świadkom przyznaje się w etyce specyficzny, oparty na doświadczeniu i słuszności dokonywanych ocen autorytet, mający tłumaczyć, kto może (powinien) dawać świadectwo. Tymczasem kategoria zaufania może tłumaczyć dobór świadków znacznie lepiej. Istotnym problemem, który ma negatywny wpływ na odbiór świadectw i sytuację świadków jest ryzyko licznych manipulacji ich wypowiedziami, mogących dokonywać się na wielu poziomach. Aby w sposób adekwatny zareagować na doświadczenia i potrzeby świadków, potrzeba budować atmosferę społecznego zaufania.

Słowa kluczowe: świadectwo, świadek, prawda historyczna, zaufanie, manipulacje.

Wstęp

Pojęcie świadectwa, analizowane przez wielu dzisiejszych filozofów, należy do istotnych kategorii współczesnej etyki. Pozwala scharakteryzować obecną myśl jako otwartą na świadectwa – żywą, wciąż się kształtującą, wychodzącą

z autentycznych problemów i doświadczeń moralnych, wybiegającą ku problemom społecznym oraz porządkowi życia zbiorowego. Jest to pojęcie złożone, bogate i nieoczywiste – wiąże się z fenomenami heroizmu, ale i pamięci. Odnosi się do porządku wiedzy (tak indywidualnej, jak i zbiorowej), lecz także doświadczenia, do życia osobowego, ale i społecznego. Nie ma charakteru wyłącznie teoretycznego i abstrakcyjnego – w różnego rodzaju instytucjach podejmowane są rozliczne działania, mające służyć odnajdywaniu świadków oraz gromadzeniu, przekazywaniu i dystrybucji ich świadectw.

Ostatnie kilka dekad to rzeczywiście okres wzmożonego zainteresowania problematyką świadków i świadectw, zarówno w interdyscyplinarnym dyskursie, jak i praktycznych instytucjonalnych działaniach dokumentacyjnych, edukacyjnych czy kulturotwórczych. Różne formy i realizacje świadectw (wspomnienia, pamiętniki, fotografie i filmy dokumentalne czy wykorzystujące indywidualne wspomnienia działania z zakresu historii mówionej i pedagogiki pamięci) niezwykle silnie wpływają na kształt narracji historycznej odnoszącej się do dziejów XX wieku. Niewątpliwie kultura świadectw ma swoją genezę w tych dziejach – przede wszystkim w doświadczeniu II wojny światowej, ale także w pewnej demokratyzacji dyskursu publicznego, do którego dopuszczono nowych uczestników, na mocy samego ich doświadczenia, nie zaś uprzywilejowanej pozycji społecznej.

Współcześnie paradygmatem świadka nie jest już świadek sądowy, ale raczej świadek historii – przedstawiciel historii mówionej. Świadkowie postrzegani są w opinii społecznej jako depozytariusze prawdy, reprezentanci historii, bohaterowie demokracji, kreatorzy pamięci, a nawet kultury. Indywidualne świadectwa prezentowane są społeczeństwu (spluralizowanemu, ale zarazem mocno ceniącemu prawdę historyczną i nastawionemu na jej poszukiwanie) jako gwaranty prawdy, a następnie, przy zbiorowej aprobacie, włączane do zasobów zbiorowej pamięci. Praktyczna strona zainteresowania kategorią świadectwa generuje nowe, specyficzne problemy i rodzi potrzebę namysłu nad nimi. Tekst ten jest próbą krótkiej refleksji nad faktyczną rolą świadków i trudnościami, przed jakimi stają oni w dzisiejszym świecie, przy obecnej kondycji pamięci zbiorowej. Kolejnym jej etapem będzie dostrzeżenie problemu instytucjonalizacji świadectw, następnie krótki namysł nad relacją między świadectwem i prawdą historyczną, próba ukazania zaufania społecznego jako kluczowej właściwości świadectwa oraz ukazanie ryzyka szeroko pojętej manipulacji świadectwami.

1. Instytucjonalizacja i odbiór świadectwa

W ostatnich trzech-czterech dekadach padło wiele słów, często bardzo doniosłych, dotyczących znaczenia świadków i składanych przez nich świadectw, obecnych w zbiorowej pamięci i społecznym dyskursie. Skupienie na nich traktować można jako swoisty znak naszych czasów. Obecność świadków w publicz-

nym dialogu nie jest jednak zjawiskiem nowym – o degradacji pojęcia świadectwa, wynikającej z jego nadużywania i pewnej instytucjonalizacji, Gabriel Marcel pisał blisko 90 lat temu (Marcel 2001). W roku 1932 instytucjonalizacja ta dotyczyła wymiaru prawnego, oficjalnego, legitymizującego (do pewnego stopnia wpisanego zresztą w istotę świadectwa) i spłycała zapośredniczone metafizycznie, mistycznie czy religijnie rozumienie świadectwa, które znaleźć można nie tylko w myśli Marcela, lecz także choćby u Jeana Naberta, Paula Ricoeura czy Karola Tarnowskiego (zob. Pleskaczyńska 2016).

Obecnie problem instytucjonalizacji świadków i świadectw wydaje się znacznie bardziej złożony. Interesujące etyków oraz szeroko rozumianych badaczy pamięci zbiorowej świadectwa odnoszą się w pierwszej kolejności do porządku historii – dziś bodaj przede wszystkim historii mówionej. Jak się wydaje, obecnie podstawowym desygnatem pojęcia świadectwa jest utrwalana wypowiedź usna – dlatego także od autorów świadectw spisywanych, dokumentalnych czy literackich społeczeństwo oczekuje spotkań, wykładów, prelekcji. Wskazywany niegdyś przez Marcela problem degradacji i instytucjonalizacji świadectw zapętlą się – z jednej strony są one dezinstytucjonalizowane, gdyż liczy się ich subiektywny i prywatny charakter, z drugiej natomiast wysłuchiwanie świadectw, ich utrwalanie i dystrybucja staje się sprawą nie tylko publiczną, lecz także instytucjonalną.

W wielkim dyskursie pamięci świadkom przypisywana jest szczególna rola – zbiorowości pragną ich wysłuchiwać, uczyć się od nich, gromadzić i zachowywać ich wspomnienia. Towarzyszy temu pewien rozdźwięk – podczas gdy jedni chcą stawiać im wymagania, inni sądzą, że świadków należy wyłącznie chronić. I tak, na gruncie etyki mówi się o obowiązkach świadka, natomiast w psychologii, pedagogice pamięci i praktycznych działaniach związanych z historią mówioną (gromadzeniem świadectw) obowiązki stawia się raczej po stronie odbiorcy (rozumianego w tym wypadku raczej jednostkowo, jako osoba wysłuchująca i rejestrująca czyjeś osobiste wspomnienia bądź po prostu zapoznająca się z nimi, nie jako absorbująca świadectwo do zbiorowej pamięci społeczności ani nie jako instytucja). Połączenie instytucjonalności poszukiwań, gromadzenia i dystrybucji świadectw z koniecznie osobowym, indywidualnym i pozainstytucjonalnym charakterem świadków zdaje się rozmywać odpowiedzialność (także tę leżącą po stronie odbiorców).

O szczególnej roli świadków w zbiorowej pamięci i nabudowanej na niej narracji dobitnie świadczy istnienie w świadomości inteligenckich warstw różnych społeczeństw świadków-ikon – Elie Wiesela, Primo Leviego czy Dori Lauba, a na gruncie polskim Marka Edelmana, Kazimierza Moczarskiego czy Jana Karskiego. W kontekście ikon szczególnie wyraźnie widoczna jest tendencja do postrzegania świadków jako bohaterów – jednostki szczególnie zaangażowane w bieg historii, przełamujące traumę, okazujące nadspodziewaną odwagę i siłę. Tak rozumiani świadkowie stanowią intelektualną i społeczną elitę. W filozofii

szczególnym przypadkiem metaświadcstwa (w tym wypadku obiektywnego, spiswanego „z zewnątrz” przez osobę zarazem dla procesu bezstronną, ale i wywodzącą się z grupy pokrzywdzonej) pozostaje dokumentalna książka Hanny Arendt *Eichmann w Jerozolimie*.

Dla Arendt problematyka świadectw okazała się interesująca także na płaszczyźnie teoretycznej. Autorka dostrzegała, że indywidualne świadectwa łączą się z charakterystyczną dla myśli szeroko pojętego świata Zachodu potrzebą uzasadnienia prawdy w słowach. W formie wypowiedzi, jaką jest świadectwo, mówienie łączy się z patrzeniem, a konkretne doświadczenie z abstrakcyjnym myśleniem (Arendt 1991). Najnowsza historia codziennie rozgrywa się na oczach jej, często biernych, uczestników – obfitość zdarzeń domaga się oddania w słowach i uzasadnienia. Świadkowie mają być tymczasem uczestnikami świadomymi, w szczególny sposób (nierzadko wbrew własnej woli) w wydarzenia zaangażowanymi, doświadczonymi. Etyczny dyskurs przedstawia ich także jako czynnie i świadomie zaangażowanych w głoszenie-dawanie świadectwa, rozumiejących swoją rolę i jej doniosłość. Świadkowie mają przestrzegać przed powielaniem zła przeszłości i wpływać na kształt narracji historycznej. Takie ich usytuowanie może wiązać się z pewnym rozdźwiękiem, rozdarciem, niepokojem – współczesna historia nie tylko rozgrywa się, lecz także jest na nowo pisana na oczach jej świadków. Oczywistość doświadczenia świadków może być zacierana przez arbitralną ocenę zewnętrznych autorytetów oraz kryterium społecznej użyteczności. Instytucjonalizacja może zaburzać naturalną potrzebę wypowiedzenia i uzasadnienia prawdy.

2. Świadectwo a prawda historyczna

Ostatnie dekady będące okresem szczególnej fascynacji świadectwami to zarazem czas fascynacji prawdą historyczną. Zwrot ku zeznaniom świadków stanowi także zwrot ku niej. Świadectwa, traktowane jako źródła historyczne, mają pozwolić do niej dotrzeć. Prawda historyczna – całkowicie obiektywna, wypreparowana z elementów interpretacji, pozwalająca dostrzegać fakty – bywa społecznie bardziej ceniona niż prawda w ogóle. I tak, miłujący prawdę historyczną politycy nie muszą prywatnie być osobami szczególnie prawdomównymi.

Podczas gdy etyka zdaje się dość dobrze radzić sobie z prawdziwością świadectw, historia i szereg praktycznych badań nad pamięcią napotyka natomiast w tym zakresie na przeszkody. Etyka przyjmuje bowiem, że dla porządku świadczenia ważniejsza od faktyczności jest autentyczność – to wyjątkowy przypadek, w którym można mówić o prawdzie subiektywnej. Bardzo jasno ukazywał to Jacques Derrida, który słowo „zaświadczam” tłumaczył jako „przysięgam, że byłem, widziałem, doświadczyłem...” (Derrida 2005). Dla porządku historii i polityki historycznej bardziej istotne wydaje się tymczasem pytanie o to, co konkretnie się wydarzyło, co miało miejsce w konkretnym momencie przeszłości.

Jako formy historycznego przekazu i środki dotarcia do prawdy historycznej świadectwa mają być obiektywne lub choćby obiektywizowalne, dające się sprawdzić, zestawić i uzgodnić z innymi, uogólnić. Świadkom nie należy – nie wolno wręcz – niczego narzucać, należy jednak zweryfikować ich wiarygodność. Dopuszczając świadectwo do publicznego dyskursu, należy włączyć je tak, by wraz z innymi, z jednej strony, stanowiło spójną całość, z drugiej zaś prezentowało różne aspekty wydarzeń historycznych i różne spojrzenia na nie.

Prawda wyłącznie o faktach, oderwana od wspomnień, opowieści, indywidualnej interpretacji, to zarazem prawda wypreparowana, wyrwana z szerszego kontekstu i z porządku świadectw, poddana rekonstrukcji. Aby prawda ta zaistniała w społecznym dyskursie i mogła służyć wypracowaniu obiektywnego przekazu, musi najpierw zostać w sposób arbitralny ustalona. Zostaje więc zinterpretowana, poddana wartościowaniu, wpisana w aktualny kurs zbiorowej narracji nadawany przez historyków, polityków czy dziennikarzy. W takiej postaci staje się dla członków zbiorowości niezwykle atrakcyjna – nie wymaga już ocen ani (właściwie nieodzownej dla odbioru świadectwa) emocjonalnej konfrontacji. Wyabstrahowana ostatecznie prawda historyczna przefiltrowana zostaje przez mentalność danej zbiorowości i dominujące prądy kulturowe.

Nieuchronnie subiektywne świadectwa zawierające nieusuwalny element oceny zdają się zupełnie do prawdy historycznej nie pasować – zamiast nagich faktów znajdujemy w nich osobiste doświadczenia podane w spersonalizowanej językowej formie. Wpisanie ich w oficjalny nurt polityki i narracji historycznej wymaga poddania ich zaplanowanej selekcji i uogólnieniu, legitymizujących je jako formę przekazu prawdy i źródła historyczne. To, co subiektywne, staje się wówczas czymś obiektywnym. Świadectwa, cenne z racji na nieusuwalnie subiektywny i specyficznie nieoficjalny charakter, poddane zostają arbitralnemu doborowi i ostatecznej instytucjonalizacji, tak by ostatecznie wypracowany został na ich podstawie obiektywny przekaz historyczny. Można mówić o konfliktach w ramach licznych prób instytucjonalizacji – w obliczu mnogości podmiotów zbierających i dystrybuujących jednostkowe świadectwa może dochodzić do prób zawłaszczenia historii mówionej – jednostkowej relacji świadka – przez konkurencyjne instytucje wybierające różny przekaz i proponujące odmienny kształt narracji.

Nieodłączny, ale też bardzo cenny tożsamościowotwórczy wymiar zbiorowej pamięci i prawdy historycznej wymaga odwoływania się nie tylko do kryterium prawdziwościowego, ale także użytecznościowego (zamiast typowego dla porządku świadectw kryterium autentyczności i doświadczenia). Jako cenne dla danej zbiorowości nośniki prawdy historycznej świadectwa mają przekazywać treści społecznie wartościowe, integrujące, więziotwórcze. Tutaj świadectwa sprawdzają się doskonale – prezentując uczestników historii – ludzi „takich jak my”, wraz z ich nieuchronnie osobistą perspektywą i subiektywnym punktem widzenia, pokazują, że historia, także ta wielka i groźna, może stać się udziałem każ-

dego. Pozwala to na głębszy odbiór połączony z wczuciem się w indywidualną tragedię świadka i osobiste odniesienie do opisywanych wydarzeń.

Z racji tego, że treść i forma świadectwa szczególnie mocno angażują emocje odbiorców, stanowi ono silną i przekonującą przestrożę przed powielaniem błędów i okrucieństw przeszłości, co z kolei stanowi jeden z najważniejszych celów zbiorowej pamięci i nadrzędny moralny imperatyw świadczenia (zob. Spring 2010). Osobiste odniesienie i kanalizacja emocji sprzyjają też integracji zbiorowości – jeśli integracja ta oparta jest o moment współczucia dla cierpiącego świadka, jest to niezwykle pozytywne. Jeśli jednak więziotwórczy potencjał świadectwa zaczyna skupiać się na wspólnotowym, solidarnym pielęgnowaniu poczucia rozciągniętej na całą społeczność (a tym samym niejako odebranej doświadczonego świadkowi) krzywdy oraz budowaniu nienawiści do strony winowajców, dochodzi do moralnego nadużycia.

3. Autorytet – wiara – zaufanie

W istotę rzeczywistości świadczenia wpisana jest dialogiczność, otwartość na słuchacza, gotowość wzajemności – wysłuchania świadectwa drugiej strony i współdzielenia z nią doświadczeń i wspomnień. Na gruncie etyki przyjmuje się, że do podstawowych właściwości świadectwa rozumianego jako forma wypowiedzi należy (1) zaangażowana postawa świadka, z którą wiąże się potrzeba powiedzenia prawdy, (2) dokonanie przez niego właściwego osądu opisywanych zdarzeń, (3) element zawierzenia-zaufania odbiorcy oraz (4) osobistego doświadczenia, najczęściej trudnego i bolesnego. Treść świadectwa odnosi się do wydarzeń ważnych w porządku historii, ale także niezwykle trudnych do oddania, niemal niewypowiadalnych. Świadkom przyznaje się na mocy doświadczenia specyficzny autorytet – zarówno w porządku epistemicznym, jak i moralnym. We współczesnej filozofii moralności zwykło się przyjmować, że oceny dokonywane przez autentycznego świadka moralnego (będącego zarazem pokrzywdzonym) są w sposób oczywisty słuszne, nie muszą więc podlegać zewnętrznemu, arbitralnemu osądowi (zob. Pleskaczyńska 2016).

Moralny autorytet przyznawany zwyczajowo świadkom oparty jest na unikalności i osobistym charakterze doświadczenia. Etycy piszą o jego powiązaniu z cierpieniem, traumą, zagrożeniem czy upokorzeniem, ale także z nadzieją – także na to, że świadectwo ma szansę trafić do grona odbiorców, którzy potraktują je poważnie i dokonają prawidłowej oceny przywoływanych wydarzeń (Margalit 2004). Dzielenie się przeżyciami najtrudniejszymi i najbardziej osobistymi, powiązane z ich wspólnym, ponownym przeżywaniem, otwiera na dostrzeganie wspólnoty człowieczeństwa. Dziś, w obliczu ogromnego instytucjonalnego zainteresowania historią mówioną i jednostkowymi świadectwami, nadzieja ta może zostać spełniona, jednak w wypadku prób manipulacji samymi świadectwami i instrumentalizacji świadków może także zostać boleśnie zawiedziona.

Utrzymana w operującej ścisłą dychotomią na ofiary i złoczyńców optyce, typowej dla dyskursów o pamięci, winie i przebaczeniu, idea moralnego świadka wydaje się tymczasem nader problematyczna. Po pierwsze, nakłada na strauumatyzowane ofiary dodatkowy obowiązek świadczania. Po drugie, przyznaje im szczególne moralne kompetencje, płynące wyłącznie z ich, nierzadko przypadkowego, doświadczenia. Po trzecie, eliminuje ze zbioru świadectw wszystkie (lub niemal wszystkie) te, które nie są składane przez pokrzywdzone ofiary zbrodni. Eliminuje to właściwie możliwość istnienia świadectw składanych przez bezstronnych świadków, chyba że w wyniku szczerego współczucia i zrozumienia dla ofiary, autentycznego poruszenia jej krzywdą (Blustein 2008; Margalit 2004; Pleskaczyńska 2016). Odrzuca także, co wydaje się intuicyjnie mocno problematyczne, możliwość świadczania o dobru (tymczasem świadectwa o bohaterstwie czy wyróżniającej postawie osób, których losy włączane są do zbiorowej narracji, wydają się bardzo cenne i potrzebne). Powszechnie przyjmuje się też, że świadectwami nie są relacje składane przez przedstawicieli strony złoczyńców. Świadek, jako specyficznie pojęty autorytet w dziedzinie opisywanych wydarzeń, ma dokonywać ich właściwej moralnej oceny oraz kierować się dobrymi intencjami. Świadectwo ma być nie tylko wypowiedzią o własnych doświadczeniach i odbiorze minionych wydarzeń, ale także dążeniem do ochrony przyszłości (i przyszłych ludzi) od powtórki tragicznych wydarzeń. Co ciekawe, na gruncie etyki trudno mówić o świadectwach w wypadku naturalnych katastrof, klęsk żywiołowych czy wypadków, które nie były przez nikogo zawinione.

Na gruncie etyki przyjmuje się, że dla istoty świadectwa kluczowa jest postawa świadka – zaangażowanego, a co się z tym wiąże – dojrzałego i świadomego swojej roli. Ten ostatni warunek może być trudny do spełnienia, a także istotnie zubażający „rynek” świadectw – zwłaszcza że w związku z poszukiwaniem autentyczności szczególnie cenione bywają wspomnienia i opowieści świadków „ludowych”, wręcz folklorystycznych, często niewyrafinowanych intelektualnie. W rzeczywistości rosnącego społecznego zapotrzebowania na świadków „takich jak my” szczególne miejsce zajmują zeznania świadków dziecięcych, cenione i eksponowane, lecz również problematyczne. Są one niezwykle przejmujące i perswazyjne, w sposób szczególnie dobitny eksponują historyczne niesprawiedliwości i krzywdy. Ich autentyczności nie sposób kwestionować; zarazem jednak trudno w ich wypadku mówić o w pełni świadomym moralnym zaangażowaniu świadka, dokonywaniu przez niego złożonej oceny, wreszcie jego moralnej odpowiedzialności. Badania z zakresu historii jasno pokazują, że świadectwa znacznie różnią się ze względu na poziom intelektualny i wykształcenie składających je osób. Wyższe wykształcenie, kompetencje kulturowe i rozwój intelektualny sprzyjają merytoryczności i refleksyjności wypowiedzi oraz rozumieniu omawianych zjawisk społecznych. Świadkowie mniej wykształceni i wyrafinowani intelektualnie natomiast mają skłonność do znacznej schematyczności wypowiedzi (Kość-Ryłżko 2014). Wydaje się, że różnice te nie muszą być

aż tak istotne – ostatecznie kluczem do wysłuchiwania i rozumienia świadectw pozostaje współczucie, nie zaś poleganie na autorytecie. Jeśli zaś świadków rozumie się przede wszystkim jako osoby ciężko doświadczone, autentycznie skrzywdzone, wówczas wydawanie przez nie właściwej moralnej oceny nie wymaga szczególnej moralnej ekspertyzy ani wysokich kompetencji intelektualnych, nadzwyczajnej wiedzy ani wzorcowych postaw we wcześniejszym życiu. Świadczenie o doznanej krzywdzie okazuje się oczywiście samo przez się.

Wydaje się także, że w kontekście świadków i ich szczególnego moralnego statusu więcej niż kwestia autorytetu tłumaczyć może przywoływana przez Józefa Tischnera w kontekście wzajemności, zawierzenia i łańcucha świadectw kategoria zaufania. Jest ono warunkiem świadectw, które w dziejach ludzkości są kluczowym sposobem przekazywania wiedzy i komunikacji zbiorowej (Tischner 1981; Margalit 2004). I tak, niezależnie od przygotowania, każdy dopuszczony do społecznego dyskursu (a więc po prostu wysłuchiwany) świadek, niezależnie od jego sprawności intelektualnej, wieku, wykształcenia i obycia w kulturze, cieszy się znaczącym kapitałem zaufania. Zbiorowości cenią tych, którzy dzielą się z nimi własnymi przeżyciami, a swoją historię włączają w poczet wspólnej historii, a co więcej – ufają im. Zaufanie pozwala przyjąć nie tylko treść wyznania, ale i samego świadka – czyni go kimś bliskim odbiorcy (Tarnowski 2017). Co ciekawe, zaufanie ma w tym miejscu prymat przed wiarą – świadek mógł coś złe bądź niedokładnie zapamiętać, mógł się pomylić co do szczegółów, mógł czegoś nie wiedzieć. Ufa się mu, niezależnie od tego, że treść jego świadectwa warto zweryfikować, zestawić z innymi. I w drugą stronę – ktoś, kto nie zasługuje na zaufanie, nie może być świadkiem, nawet wtedy, gdy wiadomo, że mówi prawdę, a jego wiedza jest pewna. I tak, na miano świadka nie może zasłużyć złooczyńca-winowajca (przynajmniej taki, który nie odcina się jednoznacznie od wcześniejszego postępowania, nie wyraża najgłębszej skruchy, w którym nie dokonuje się przemiana), nawet wówczas, gdy nie ma wątpliwości co do faktyczności wydarzeń, o których mówi.

Kategoria społecznego zaufania zdaje się decydować o tym, kto może być świadkiem – być może dlatego, że zaufanie na najbardziej elementarnym poziomie jest odniesieniem się do pewnego dobra (w tym wypadku bądź to podmiotowego – osoby świadka i jego człowieczeństwa, bądź do treści jego świadectwa, bądź – co byłoby najbliższe intuicjom dzisiejszej filozofii moralności – do specyficznej realizacji dobra obecnej w słuszności oceny). Mimo że wspomnienia Rudolfa Hoessa stanowią ważne źródło historyczne, w wypadku którego nie ma większych wątpliwości co do prawdziwości przekazu, winowajcy nie można traktować jako świadka. Dzieje się tak nawet nie ze względu na samą jego moralną postawę i przekonanie, że świadek ma być dobrym człowiekiem; chodzi raczej o fakt, że winowajca nie zasługuje na społeczne zaufanie. Podobna sytuacja miała miejsce z cennymi w narracji historycznej zeznaniami Adolfa Eichmanna czy Jürgena Stroppa – włączenie ich treści do zbiorowej świadomości

i narracji (nawet przy przyjęciu umownej klauzuli „tak myśleli/postępowali zbrodniarze nazistowscy”) wymagało dodatkowego świadka (Arendt, Moczarski), znajdującego się po dobrej stronie i budzącego zaufanie. Winowajca jest w zbiorowej świadomości oskarżonym, niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z sądowym albo politycznym procesem. Także w publicznym dialogu ich status jest zupełnie odmienny. Oskarżonemu, nawet gdy mówi prawdę i jest wiarygodny, zaufać nie sposób. Świadek natomiast niejako automatycznie na zaufanie zasługuje.

Powiązanie rzeczywistości świadectwa z kapitałem społecznego zaufania widać także na przykładzie tak z pozoru oczywistej i obiektywnej jego formy, jaką jest fotografia. Zdjęcie odzwierciedla fakt, zdaje się w sposób oczywisty oddawać prawdę o jakimś momencie. Pokazując fragment przeszłości, a zarazem będąc otwartym na interpretację, zdjęcie samo staje się zarazem świadectwem i świadkiem. W najściślejszym sensie tym drugim jest odbijający światło negatyw, może nim jednak stawać się także fotograf. Dokumentalne, wojenne zdjęcia wykonane przez fotografów znajdujących się po stronie ofiar różnią się od tych wykonanych przez przedstawicieli strony oprawców. Widać to choćby na przykładzie zdjęć z getta warszawskiego zrobionych przez Henryka Bojma – fotografowani ludzie zachowali na nich naturalność, nie ukrywali przejawów swojej codzienności, a nawet, mimo dramatycznie trudnej sytuacji, potrafili się na nich uśmiechać. Dzięki ich zaufaniu do fotografa możliwe było (w wypadku dokumentowania sytuacji nieoficjalnych) jak najwierniejsze oddanie prawdy o życiu w getcie. Zdjęcia autorstwa Heinricha Jösta, fotografa, ale i sierżanta armii niemieckiej, mają zupełnie inny charakter – to dowód absolutnej dominacji nad dzielnicą żydowską, obraz śmierci, tragedii, rozpacz. Obie utrwalone wizje są prawdziwe, jednak wyłącznie materiał pozostawiony przez świadka-Bojma zostawia przestrzeń dla mieszkańców getta, niszczonego i poddawanych brutalizacji, ale w momencie robienia zdjęcia wciąż żywych i nierzadko pełnych nadziei. Fotograf budzący zaufanie, niebędący zarazem oprawcą, może świadczyć o ludzkim życiu, a nie tylko dokumentować obraz zniszczenia (zob. Didi-Huberman 2019; Schwarberg 2001).

4. Ryzyko manipulacji: zawiedzione zaufanie?

Naturalne społeczne zaufanie wobec świadków może zostać wykorzystane. Prawdopodobieństwo nadużycia tego zaufania przez samych świadków chcących przede wszystkim po prostu podzielić się swoimi historiami jest raczej niewielkie. Nadużyć społecznego zaufania mogą natomiast różnego rodzaju dystrybutorzy świadectw, których rola okazuje się dziś większa niż kiedykolwiek. Trzeba jednak pamiętać o tym, że sami świadkowie są podatni na manipulacje. Nie zawsze świadomi mechanizmów rządzących pamięcią zbiorową i prezentowania ich wypowiedzi, a zarazem pragnący wysłuchania i uwagi mogą z łatwością poddać się społecznym nastrojom oraz politycznym obietnicom.

W istotę świadectwa wpisany jest wymiar terapeutyczny – świadkowi staniecie przed zbiorowością i opowieść o tym, co go spotkało, może pozwolić wyzwolić się z ogromu doznanej krzywdy. Nadzieja na to, że zostanie wysłuchany, zrozumiany i potraktowany poważnie, że jego dramat zostanie dostrzeżony, oraz jego zaufanie wobec odbiorców mogą zostać wykorzystane, jeśli jego świadectwo ma służyć doraźnym celom.

Dodatkowi uczestnicy pamięciowego dyskursu, stający coraz liczniej między świadkiem i odbiorcą, muszą starać się zasłużyć na zaufanie świadka i go nie zawieść, a także nie nadużywać społecznego kredytu zaufania przeznaczonego dla samych świadków. Pośredniczący historycy, dziennikarze, edukatorzy, wolontariusze, twórcy i decydenci zbiorowej pamięci wypełniają niewątpliwie pozytywną rolę, zbierając, utrwalając i dystrybuując świadectwa do publicznej wiedzy i dialogu. Jednocześnie ciąży na nich duża odpowiedzialność – ich doniosłym obowiązkiem towarzyszy ryzyko nadużyć, pojawiające się już na poziomie doboru świadków i świadectw, a wcześniej – formy wywiadu/rozmowy, miejsca, doboru pytań.

Niebezpieczeństwo manipulacji pojawia się także na etapie prezentacji świadectw i zestawiania ich ze sobą. Nacisk na prywatny i osobisty charakter świadectw może paradoksalnie wiązać się z ich spluralizowaniem i relatywizacją, gdy atrakcyjność tej formy prezentacji prawdy historycznej i treści zbiorowej pamięci połączona zostanie z mnogością świadków i ich zeznań. W dzisiejszym publicznym dyskursie pojawia się podwójne ryzyko: z jednej strony przesytu i znudzenia społeczeństw samą formą świadectwa, z drugiej – niewłaściwym (bądź nadmiernie upraszczającym i jednostronnym) doбором świadectw trafiających do opinii publicznej.

Także samo społeczne zaufanie, fundamentalne dla rzeczywistości świadectw, może stawać się przedmiotem manipulacji. Poprzez zafałszowany przekaz polityczno-historyczny, tendencyjny dobór świadków oraz przedstawianie ich jako ważnych i zasłużonych dla zbiorowości (bądź też skrzywdzonych przez wspólnego wroga, dyskryminowanych, walczących o swoje prawa) można sztucznie wzbudzać zaufanie do nich. Uwiarygadniające ten przekaz szeroko dystrybuowane wypowiedzi podstawionych świadków mogą wówczas trafiać do zbiorowości, podczas gdy autentycznym ofiarom i świadkom odbierane jest prawo głosu (a społeczeństwu – prawo ich wysłuchania). W skrajnej sytuacji autentyczny świadek-ofiara zła może być wręcz napiętnowany i przedstawiany jako oskarżony-złoczyńca. Tymczasem bogactwo świadectw będących dziś tak istotną formą przekazu powinno wiązać się z wolnością ich poznawania i wyboru dla członków zbiorowości.

Potrzebne do budowania tożsamościowego wymiaru pamięci zbiorowej naturalnie bardzo silne emocje towarzyszące wysłuchiwanemu świadectwu mogą być odgórnie manipulowane i sterowane, a w konsekwencji – służyć różnym celom, w tym podsycaniu niechęci do określonych grup czy budowaniu trwałych postaw

strachu czy izolacji. W efekcie wpisany w istotę świadectwa kapitał zaufania może zostać przetransformowany na kapitał społecznej nieufności. Rolą wszystkich członków społeczności, ale przede wszystkim instytucji zbierających świadectwa, jest budowanie atmosfery społecznego zaufania, w odpowiedzi na dramatyczne doświadczenia i autentyczne potrzeby świadków.

Podsumowanie

Okres szczególnego zainteresowania w zbiorowej pamięci i narracji historycznej jest dla świadków zarazem czasem dobrym i niedobrym. Wielu z nich zyskało możliwość podzielenia się swoim doświadczeniem i znalezienia grona odbiorców. Jednocześnie jednak polityka historyczna oraz instytucjonalny dobór i dystrybucja świadectw znacząco wpływają na ich odbiór, nie pozwalając na skupienie się na faktycznym ludzkim doświadczeniu i dramacie. Bogactwo form zbierania i dystrybucji świadectw tworzyć może ryzyko społecznego przesytu wszelkimi świadectwami. Może więc pozwalać dojść do głosu, ale też może paradoksalnie sprawić, że głos ten nie będzie dobrze słyszany.

W rzeczywistość świadectw coraz mocniej ingeruje instytucjonalizacja, porządkująca i ułatwiająca, ale też mogąca prowadzić do licznych manipulacji i nadużyć. Zwrot ku prawdzie historycznej, wpisanej zarazem w określony z góry nurt oficjalnej narracji oraz uznawanie świadectw za źródła historyczne może sprzyjać zwodniczemu nieco prymatowi faktyczności nad podstawową w tym wypadku autentycznością. Jeśli świadectwo ma pozostawać w pamięciowym dyskursie podstawową formą wypowiedzi i jeśli zbiorowości mają realnie cenić świadków oraz liczyć się z ich zdaniem, świadectwa – często niedające się ze sobą pogodzić i uzgodnić we wspólnej narracji – nie mogą być traktowane jako proste stwierdzenie faktów, niewymagające pogłębionej refleksji ani interpretacji. Prymat nad faktycznością przejąć musi narracyjne ukazywanie różnych punktów widzenia na (tę samą) historię. Wypowiedzi świadków winny być wówczas traktowane jako ukazanie wielu przykładów uczestnictwa w historii bądź uwikłania w nią. W takim wypadku zyskają jeszcze jedną doniosłą społecznie rolę – będą dobitnie ukazywać, jak bieg dziejów może wkroczyć w losy każdego człowieka.

W istotę świadectwa wpisana jest dialogiczność łącząca się z pewną bliskością. Kategoria zaufania pozwala ją uchwycić. Świadectwo jest raczej czynionym w zaufaniu zaproszeniem do wejścia w dialog, a nie surowym źródłem. Potraktowanie świadectwa jako przejawu społecznego zaufania pozwala uporać się z licznymi problemami pojawiającymi się w filozoficznej refleksji. W wymiarze praktycznym natomiast wskazuje kierunek, w jakim winny podążać instytucje zbierające i przetwarzające świadectwa. Niewątpliwie są to instytucje, które powinny zasługiwać na największe społeczne zaufanie. Tymczasem pojawiające się na wielu poziomach ryzyko manipulacji świadectwami pokazuje, że nie zawsze

są tego zaufania godne. Zasługiwanie na zaufanie, tak świadków, jak i odbiorców, powinno być dla nich stałym punktem odniesienia, dążenia oraz ideą regulatywną, tak by świadectwa składane i wysłuchiwane w atmosferze zaufania i dialogu same wskazywały właściwy kierunek podążania zbiorowej pamięci.

Bibliografia

- Arendt H. (1991), *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa.
- Blustein J. (2008), *The Moral Demands of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Derrida J. (2005), *Poetics and Politics of Witnessing*, [w:] J. Derrida, T. Dutoit, O. Pasanen (red.), *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, Fordham University Press, New York, 65–96.
- Didi-Huberman G. (2019), *Papiery-fotografie*, przeł. M. Braunstein, M. Krasicki, Universitas, Warszawa.
- Schwarberg G. (2001), *In the Ghetto of Warsaw: Heinrich Jöst's Photographs*, Steidl Publishing, Goettingen.
- Kość-Ryżko K. (2014), *Narracje i wspomnienia a prawda historyczna w badaniach etnologicznych*, „Materials for Ukrainian Ethnology, Collected Scientific Studies” 2(15), 200–204.
- Marcel G. (2001), *Rozważania na temat wiary*, [w:] G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, De Agostini/Altaya, Warszawa, 292–312.
- Margalit A. (2004), *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Pleskaczyńska M. (2016), *Głos nadziei w „erze świadectwa”*. *Kategoria świadka w dyskusji etycznej*, „Ruch Filozoficzny” 1(72), 121–144.
- Spring K. (2010), *Re-Presenting Victim and Perpetrator: The Role of Photographs in US Service Members' Testimony Against War*, [w:] Y. Gutman, A.D. Brown, A. Sodaro (red.), *Memory and The Future. Transitional Politics, Ethics and Society*, Palgrave Macmillan, London, 105–120.
- Tarnowski K. (2017), *Pragnienie metafizyczne*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.
- Tischner J. (1981), *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.

From the Experience to Bearing Witness; From the Authority to Trust. Testimony, Historical Truth and Trust in Contemporary Collective Memory

Summary

The last decades are the time of significant interest in the problem of witnesses and their testimonies, both in interdisciplinary discourse and practical activities and institutions. An important philosophical category of testimony, is gaining growing practical importance. New forms of collection and distribution of testimonies, significant increase of their quantity and release to the public discussion and a group of witnesses new participants, creates some new problems requiring reflection. The growing problem of institutionalization may disrupt the natural availability of bearing witness. Connecting testimonies with the historical truth and factual knowledge may lead to devaluation of testimonies and bearing witness. Ethics admits witnesses specific authority based on the personal experience and validity of the moral evaluations; this authority may explain who can (should) to bear witness. Meanwhile, the category of trust seems to explain the witnesses selection much better. The risk of numerous manipulations of testimonies is an important problem that has a negative impact on the reception of the social reception of testimonies and the situation of witnesses. In order to adequately respond to the experiences and needs of witnesses, an atmosphere of social trust should be build.

Keywords: testimony, witness, historical truth, trust, manipulations.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.06>

Anna KOTOWICZ

<https://orcid.org/0000-0002-5413-5635>

Uniwersytet Gdański

Pamięć i (nie)pamięć Kresów Wschodnich w PRL-u. Przykład Lwowa

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest kwestii pamięci o Kresach Wschodnich i ich mieszkańcach w okresie PRL-u. Polska w wyniku ustaleń konferencji pokojowej w Jaltcie utraciła połowę swojego przedwojennego terytorium. Mieszkańców Kresów zmuszono do opuszczenia ojcowizny i przesiedlono głównie na tereny tzn. Ziemi Odzyskanych. Wgnani z ziemi zamieszkiwanej przez setki lat musieli odnaleźć się w nowej rzeczywistości, w której nie można było otwarcie przyznawać się do pochodzenia. Osobom urodzonym na Kresach w miejscu urodzenia wpisywano ZSRR. Cenzura w PRL nie pozwalała mówić o historii wschodnich, przedwojennych województw Polski. Były to ziemie uważane za kolebkę patriotyzmu i tradycyjnych wartości, cech, które kojarzono z oporem wobec komunistycznej władzy.

Artykuł skupia się na kwestii pamięci Kresów Wschodnich, widzianej przez pryzmat pamięci o Lwowie. Miasto odegrało szczególnie ważną rolę w historii Rzeczypospolitej. Był to ważny ośrodek naukowy, kulturowy i gospodarczy. Lwów na przestrzeni stuleci wykształcił niepowtarzalny klimat oraz specyficzną miejską kulturę. Pamięć o Lwowie w ciężkich czasach PRL-u nieśli jego dawni mieszkańcy.

Słowa kluczowe: cenzura, Lwów, Kresy Wschodnie, pamięć.

i jeśli Miasto padnie a ocaleje jeden
on będzie niósł Miasto w sobie po drogach
wgnania
on będzie Miasto

Zbigniew Herbert, *Raport z oblężonego miasta*

1. Zamiast wstępu. Przesiedlenia z Kresów Wschodnich

Kresy Wschodnie zajmują bardzo ważne miejsce w polskiej historii i kulturze. Jest to symbol, słowo klucz, obejmujące swoim zakresem szerokie spektrum

skojarzeń i znaczeń. Określenie dotyczy nie tylko obszaru geograficznego, ale całej spuścizny historycznej i dziedzictwa wschodnich rubieży Rzeczypospolitej. Do dziś wspomniane z nostalgią w dalszym ciągu zachwycają pięknem, skomplikowaną historią oraz bogactwem narodów, wyznań i tradycji. Bez znajomości ich dorobku nie jesteśmy w stanie zrozumieć dawnej i najnowszej historii Rzeczypospolitej, własnej kultury, literatury i sztuki. Niniejszy artykuł stanowi próbę charakterystyki pojęcia *Kresy* oraz jego postrzegania na przestrzeni ostatnich dwustu lat.

Kresy Wschodnie stanowiły ponad połowę przedwojennego obszaru Rzeczypospolitej, na który składało się siedem wschodnich województw (wileńskie, nowogródzkie, poleskie, wołyńskie, tarnopolskie, lwowskie, stanisławowskie). Obszar ten w 1939 r. zamieszkiwało ok. 13 milionów obywateli II RP, z czego blisko jedną drugą stanowili Polacy (Krajewski 2015, 7).

Do ostatecznej zagłady Kresów Wschodnich doprowadziła II wojna światowa. Po agresji ZSRR na Polskę 17 września 1939 r. ziemie te znalazły się pod okupacją sowiecką, następnie w czerwcu 1941 r. zostały zajęte przez wojska niemieckie. Po ponownym zagarnięciu wschodnich obszarów II RP przez Sowieców w 1944 r. ich los był już przesądzony.

Wkraczająca na Kresy Wschodnie Armia Czerwona niosła ze sobą terror oraz prześladowania ludności polskiej, m.in. poprzez deportacje, prowadzoną na wielką skalę inwigilację ludności, aresztowania czy fizyczną likwidację. Władza sowiecka dążyła do likwidacji pozostałości państwa polskiego oraz wyeliminowania każdego przejawu oporu narodu. Kwestią zasadniczą była eliminacja elity intelektualnej i politycznej, stąd też największe represje objęły grupy najbardziej wykształcone oraz świadome społecznie. Skala ubytku demograficznego nie jest jednak w stanie oddać w pełni wymiaru katastrofy, jaka dotknęła ludność polską zamieszkującą Kresy (Eberhardt 1998, 9). Władze sowieckie zaplanowały, a następnie dokonały eksterminacji Polaków tam mieszkających, pozbywając się tym samym przeszkód stojących na drodze do stworzenia w pełni komunistycznego społeczeństwa.

Ostatecznie o losie wschodnich województw przedwojennej Polski przesądziła druga z konferencji wielkich mocarstw w Jałcie (4–11 lutego 1945 roku). Decyzje tam podjęte były szczególnie krzywdzące dla Polski, która zgodnie z ich brzmieniem weszła do strefy wpływów ZSRS. Przesunięcie wschodniej granicy Rzeczypospolitej na linię Curzona wiązało się z nieodwracalną utratą Kresów. Już we wrześniu 1944 r., nie czekając na ostateczne stanowisko aliantów, na polecenie Moskwy rządy Białoruskiej, Ukrainskiej i Litewskiej ZSRS zawarły z PKWN układy o przesiedleniu ludności do Polski oraz z Polski do wymienionych republik sowieckich (Wieliczko-Szarkowa 2011, 299).

Zdziesiątkowana ludność kresowa stanęła przed ciężkim dylematem – pozostania na „ojcowiznie” i przyjęcia obywatelstwa ZSRS albo wyjazdu do odbudowującej się w nowych granicach Polski.

Przybysze z Kresów osiedlali się na tzw. Ziemiach Odzyskanych¹. W ten sposób z dawnych województw wschodnich według różnych szacunków przesiedlono ok. 2 mln Polaków. Piotr Eberhardt wskazuje, iż przesiedlenia miały charakter selektywny i zależały głównie od struktury społecznej oraz rozmieszczenia terytorialnego (Eberhardt 1998, 39). Kresowian starano się rozmieścić mniej więcej na tej samej szerokości geograficznej. Dlatego też transporty z Litwy trafiały do ówczesnego województwa olsztyńskiego i gdańskiego, z Białorusi do województw szczecińskiego, gdańskiego, wrocławskiego, części poznańskiego, z Ukrainy zaś na Dolny Śląsk, Śląsk i Opolszczyznę (Srebranowski 2010, 4).

Jak wskazuje Grzegorz Hryciuk (2005, 334) z terenu „Galicii Wschodniej” zostało przesiedlonych 652 tys. osób, w tym ok. 618,2 tys. Polaków, 24,5 tys. Żydów i ponad 9,2 tys. Ukraińców, z czego ze Lwowa – 104 446 osób, w tym 98 865 Polaków, 3 349 Żydów oraz 2 232 innych. 37,9% przesiedleńców z Kresów Południowo-Wschodnich (terenów dzisiejszej Ukrainy Zachodniej) osiadło w województwie śląskim, kolejne 35,5% we wrocławskim (Kochanowski 2015, 139).

Część polskiej ludności kresowej, która została deportowana lub w inny sposób znalazła się w ZSRS jeszcze w trakcie wojny (z Armią Andersa i w ramach PSZ) lub po jej zakończeniu, trafiła do zachodniej Europy, obu Ameryk i Afryki.

Masowe przesiedlenia Kresowian, które potocznie były nazywane repatriacją, w wielu przypadkach można określić nawet mianem wypędzenia. Wprowadzenie terminu „repatriacja” miało swoje uzasadnienie propagandowe i polityczne, nie oddawało ono jednak sytuacji Polaków z Kresów, którzy przybywali na obce ziemie (Głowacka-Grajper 2016, 15). W opozycji do Kresów Wschodnich wprowadzono kategorię Kresów Zachodnich, czyli obszaru tzw. Ziemi Odzyskanych.

Podstawowym czynnikiem wpływającym na podjęcie decyzji o wyjeździe był strach i przymus, na który składał się stosowany wobec Polaków terror, postępująca ukrainizacja i lituanizacja oraz dyskryminacja na szczeblu zawodowym i oświatowym (Kochanowski 2015, 18). Władzom republik sowieckich zależało na jak najszybszym usunięciu przedstawicieli inteligencji, która zamieszkiwała głównie miasta, szczególnie z tak silnych ośrodków polskości, jak Lwów i Wilno.

Wraz z mieszkańcami starano się, na ile było to możliwe, „przesiedlać” dobra kultury, takie jak dzieła sztuki, woluminy czy nawet pomniki. Proces ten odbywał się również na zasadzie dwustronnych umów, m.in. w taki sposób do Wrocławia dotarła niewielka część zbiorów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich ze Lwowa. Do Polski budowanej w nowych granicach przybyła również kadra naukowa, wywodząca się z kresowych ośrodków akademickich

W nowych miejscach zamieszkania, którymi najczęściej były tereny ponemieckie, próbowano kontynuować „kresowe” życie oraz kultywować pamięć

¹ Tzw. Ziemią Odzyskaną po II wojnie światowej PRL-owska propaganda nazywała ziemie przydzielone Polsce na mocy ustaleń konferencji poczdamskiej. W ich skład wchodziły południowy obszar dawnych Prus Wschodnich, Dolny Śląsk, pas północno-zachodniego wybrzeża Bałtyku oraz obszar przedwojennego Wolnego Miasta Gdańska.

o utraconych „małych ojczyznach”. Niektóre wioski i miasteczka zamieszkiwane były w większości przez Kresowian pochodzących z tych samych miejscowości. Sprawiało to, że ludzie automatycznie rekonstruowali struktury społeczne oraz instytucje charakterystyczne dla ich wcześniejszych miejsc zamieszkania. Bardzo często nowej przestrzeni, m.in. ulicom, parkom, zakładom, nadawano kresowe nazwy. Doskonałym tego przykładem może być miejscowość Zielonka Pasłęcka na Warmii, która – zasiedlona przez pochodzącą z Wołynia ludność – do 1948 r. nosiła nazwę Wołyniec (Srebranowski 2010, 4–5). Tego typu zabiegi miały za zadanie oswojenie nowej, obcej rzeczywistości wśród napływającej na „obce tereny” ludności kresowej.

2. Pamięć o Kresach – sposoby transmisji i blokowanie „pamiętania” w okresie PRL-u

Pamięć o Kresach Wschodnich po II wojnie światowej była stopniowo rugowana ze świadomości i przestrzeni publicznej PRL. Polakom urodzonym na Kresach w dowodach w miejscu urodzenia wpisywano ZSRR. Kresowianom odebrano więc nie tylko ziemię, na której żyli przez kilkadziesiąt lat, ale przede wszystkim prawo do pamięci. Była to odgórna, instytucjonalna próba wywołania przymusowej, zbiorowej amnezji, jaka odbyła się według najlepszych sowieckich wzorców. Jerzy Janicki (1990) w swoim przewodniku po Lwowie *Ni ma jak Lwów* w bardzo wymowny sposób stwierdza, iż „okaleczano wiedzę, amputowaną o te dokonania kultury, nauki i o wkład w dzieje ojczyzny, jakich przez ponad 600 lat Lwów był nieodłączną częścią”.

O Polakach na Kresach, szczególnie o ich wojennych losach, mówiono zazwyczaj w kontekście przytaczanych statystyk (Kochanowski 2015, 145). Początkowo, jak zostało to już wspomniane, władze tolerowały przemycanie w przestrzeni publicznej kresowych tematów czy nazw. Zmiany przyniósł przełom 1946/1947 r., kiedy to cenzura zaczęła gwałtownie reagować na każdą choćby najmniejszą wzmiankę dotyczącą tych terenów, co prowadziło do takich absurdów, jak np. przeniesienie akcji *Szatana z siódmej klasy* Kornela Matuszyńskiego w okolice Pułtusza czy usunięciem z wiersza *Sójka* Jana Brzechwy Wilna, Nowogródka, Lwowa i Stryja oraz zastępowanie je innymi nazwami (Kochanowski 2015, 145).

O Kresach inaczej pamiętano na emigracji, a inaczej w kraju. Znaczną część zachodniej emigracji stanowili właśnie Kresowianie, dla których utracone tereny stały się wyidealizowaną Arkadią, miejscem niezwykle istotnym w dziejach Polski. Ważnym składnikiem pamięci imigrantów były również deportacje okresu pierwszej okupacji sowieckiej (1940–1941).

Nieobecności tematu Kresów w życiu publicznym, także w kraju, towarzyszyła ich mitologizacja. Z jednej strony, podobnie jak na Zachodzie, „małe oj-

czyzny” postrzegano jako utracony raj, z drugiej zaś we wspomnieniach na pierwszy plan wysuwają się trauma wojny i powojenne przesiedlenia. Pamięć o Kresach w czasach komunizmu funkcjonowała głównie jako nostalgiczne wspomnienia o utraconych na zawsze ziemiach, obecne przede wszystkim w obszarze kręgu rodzinnego i przyjaciół (Głowacka-Grajper 2016, 12).

Dopiero dekada lat osiemdziesiątych (m.in. karnawał „Solidarności” i próby wyjaśniania, kłamstw i przemilczeń w oficjalnej narracji historycznej) umożliwiła powstawanie pierwszych organizacji zrzeszających dawnych mieszkańców Kresów i zaowocował prawdziwą eksplozją publikacji im poświęconych (Głowacka-Grajper 2016, 14). Historia pamięci o Kresach przeszła więc przemianę od tematu zepchniętego na margines pamięci zbiorowej i funkcjonującego właściwie na płaszczyźnie przekazu rodzinnego w okresie PRL-u, poprzez wysyp pamięci w okresie przemian ustrojowych, po popadanie w obręb społecznej obywatelności (Głowacka-Grajper 2016, 14).

Konsekwencją II wojny światowej i postanowień układu jałtańskiego-poczdamskiego było nie tylko przesunięcie granic, ale daleko idące zmiany w krajobrazie społecznym i kulturowym. Sławomir Nicieja (Iwów.info, 2018) opisując wysiedlenie Polaków ze Lwowa, posłużył się bardzo wymowną metaforą. Porównał on miasto, z całą jego przestrzenią urbanistyczną i architektoniczną, do zewnętrznego korpusu organizmu, a jego mieszkańców do jego żywej tkanki – krwi, czy jak nazywa to prof. Maria Lewicka – DNA. Stwierdził on, że wydarzenia 1945 r. są równoznaczne z otwarciem arterii, z których wypłynął pierwiastek ludzki, pozostawiając sam korpus, zasiedlony w następnych latach obcą tkanką.

Ta żywa struktura, mieszkańcy zmuszeni do opuszczenia rodzinnych stron, przynosili „pamięć miejsca” w nową przestrzeń, w miejsce, do którego zostali przesiedleni. Na wschodnie województwa II RP, które po wojnie znalazły się poza granicami państwa, patrzono najczęściej przez pryzmat dwóch ważnych ośrodków polskości na tych terenach, miast symboli – Lwowa i Wilna.

Na pamięć miejsca i pamięć o miejscu składa się jego topografia i struktura architektoniczna, zdarzenia wpisane w jego historię oraz ważne postaci i tradycje charakterystyczne dla jego mieszkańców (Sacharczuk 2016, 176). Na zapomnienie narażone są głównie miejsca, które przestały istnieć w sensie materialnym razem z towarzyszącymi im tradycjami – jeżeli wiedza o nich nie będzie przekazywana na poziomie przekazu rodzinnego, wspartego przekazem instytucjonalnym, dojdzie wówczas w sensie dosłownym i symbolicznym do ich unicestwienia (Sacharczuk 2016, 180).

Jednostka, aby określić swoją tożsamość, odwołuje się do pamięci kształtowanej w oparciu o ramy społeczne, na które składa się tradycja narodowa oraz lokalna. Jak zauważa Natasza Korczakowska, ukierunkowanie się na przeszłość zachodzi nie tylko ze względu na wartości zobiektywizowane i uniwersalne (kultura i tradycja), ale także na próby konstytuowania się tożsamości (Korczakowska 2007, 44). Pamięć zaciera granice między czasem przeszłym a rzeczywisto-

ścią aktualną, dlatego głównym zadaniem naszej pamięci nie jest przechowywanie wspomnień, ale tworzenie odbicia ludzkich doświadczeń z przeszłości (tamże, 44).

Pamięć miejsca jest więc przypisana do członków zbiorowości. Według J. Assmanna (2008, 55):

Ten, kto ma w niej udział, potwierdza w ten sposób swą przynależność do grupy. Stąd pamięć jest konkretna nie tylko co do przestrzeni i czasu, lecz również co do tożsamości. Znaczy to, że odnosi się ona wyłącznie do realnej i żywej grupy społecznej. Czas i przestrzeń jako kategorie pamięci zbiorowej oraz formy komunikacji danej zbiorowości łączą realny i życiowy kontekst, nacechowany emocjonalnie i wartościowany w określony sposób.

Jak już wspomniano, pamięć o Kresach oscylowała wokół dwóch tematów: wspomnień okresu okupacji i terroru, o których często ze względu na przeżytą traumę mówiono mało, i utraconej małej ojczyzny, sentymentalnych powrotów do niej. We wspomnieniach związanych z miastami, często jako główne elementy pamięci miejsca, możemy wymienić tradycje miejskie, tradycje patriotyczne kształtowane przez dom rodzinny i instytucje, wielokulturowość oraz religię (Sacharczuk 2016).

Pamięć o dużych kresowych metropoliach, takich jak Lwów czy Wilno, miała większe szanse na przetrwanie w zbiorowej świadomości Polaków. Wynikało to m.in. z rangi tego rodzaju ośrodków, ich powszechnej znajomości oraz kulturotwórczej roli, jaką odgrywały w historii państwa. Inteligencja pochodząca z takich miast posiadała wiedzę i kompetencje społeczno-kulturowe, umożliwiające tworzenie skutecznej narracji o przeszłości (Głowacka-Grajper 2016, 270).

3. Co to za miasto ten Lwów?

Lwów w historii Polski zajmował zawsze szczególne miejsce. Specyficzna lokalizacja sprawiła, że na przestrzeni stuleci stał się on prężnie rozwijającym się ośrodkiem handlowym i gospodarczym. W swojej polskiej historii miasto doświadczyło ośmiu ciężkich oblężeń i dwudziestu jeden najazdów, w trakcie których zniszczeniu uległy przedmieścia (Koprowski 2013, 8). Tak rodziła się jego legenda, podobnie jak w przypadku Kresów, miasta-twierdzy, przedmurza chrześcijaństwa i tarczy przeciw poganom.

Na fenomen Lwowa składała się jego wysoka kultura, jaka w przeciągu wieków zdążyła się tam rozwinąć, swoista atmosfera oraz bogactwo wynikające z wielokulturowości. Przyczyniła się do niewątpliwie tego autonomia okresu galicyjskiego (1870–1914). Miasto, w pełni korzystając z nadanych mu praw, stało się najważniejszym ośrodkiem polskości wszystkich zaborów, do czego przyczyniła się szczególnie działalność naukowa i kulturalna. Na przełomie XIX i XX w. gród pod Wysokim Zamkiem stał się bodźcem dla odrodzenia narodowego – ośrodkiem umożliwiającym rozwój polskiej kultury oraz kuźnią kadr mającego

odrodzić się w niedługim czasie państwa polskiego. Było to jednocześnie miasto wesołe, które lubiło i potrafiło się bawić.

W okresie dwudziestolecia międzywojennego Lwów stanowił ważny ośrodek administracyjny, ekonomiczny, handlowy i kulturowy. Na jego terenie działały liczne zakłady i przedsiębiorstwa, co roku zaś organizowano Targi Wschodnie, które ściągały największych europejskich handlowców i producentów (Ostaniek 2016, 377). We Lwowie swoje siedziby miały liczne placówki naukowe i kulturalne. Miasto posiadało międzynarodowe lotnisko oraz własny oddział rozgłośni Polskiego Radia, emitującego słyną w całym kraju audycję pt. „Wesoła Lwowska Fala”. Był to w końcu ważny ośrodek naukowy, z posiadającym europejską renomę Uniwersytetem Jana Kazimierza na czele oraz Politechniką Lwowską, Akademią Medycyny Weterynaryjnej i Akademią Handlu Zagranicznego.

Fenomen Lwowa polegał również na tym, że potrafił on wytworzyć niepowtarzalny klimat lokalnego patriotyzmu (Nicieja 2012, 67–68). Wiktor Budzyński idzie jeszcze dalej, mówiąc o powstaniu cywilizacji lwowskiej, ze swoim specyficznym językiem, lwowskim bałakiem. Miasto posiadało dwa niezwykle ważne dla historii i kultury polskiej miejsca. Był to cmentarz Łyczakowski, na którym spoczywali wielcy Polacy oraz własne *santo campo* – cmentarz Obrońców Lwowa, gdzie pochowano jego obrońców. Ponadto, Lwów za swoje męstwo podczas wojny polsko-ukraińskiej 1918–1919, jako jedyne w tym czasie miasto w Polsce, został odznaczony Orderem Virtuti Militari.

Specyfikę międzywojennego grodu spod Wysokiego Zamku doskonale oddał Kornel Makuszyński w książce *Uśmiech Lwowa*:

Lwów miał zawsze duszę radosną i rozśpiewaną. Przewalały się ponad nim burze, rude przewalały się pożogi, żelaznym zębem wojna gryzła jego mury, gromy biły w jego wieże, a jego dusza jakąś żarliwą wiarą przepojona zawsze śpiewała. [...] Przetrwiał wszystko i dlatego zawsze jest i był radosny! Nigdy nie czynił konszachców, nigdy w hańbiące nie wchodził układy. [...] Jest to miasto Polską obłąkane. Duszy swojej nie ukrywa, więc ją każdy ujrzeć może, jak rozkwitła czerwoną różę. Czaruje nią i zniewala. Rozkochać potrafi każdego swoim uśmiechem, jasnym, szczerym i rzewnym (Makuszyński 1989, 48).

Lwów w najcięższych dziejowych momentach zawsze dochowywał wierności Rzeczypospolitej, stąd jego miano miasta zawsze wiernego ojczyźnie – *Leopolis semper fidelis*.

Ważna rola historyczna i kulturowa Lwowa, jego niepowtarzalny klimat i atmosfera sprawiły, iż mimo usilnych zabiegów komunistycznej cenzury próby rugowania pamięci o nim kończyły się niepowodzeniem.

Lwowianin, Marian Hemar, pisał na emigracji w Londynie:

Śmierć na obczyźnie nas wymiata, jak pajęczyny w kącie. Coraz nas mniej z naszego świata, co się oddala i odlata. [...] Ja się tutaj coraz bardziej przekonuję, że tylko lwowianie wiedzą, co to jest miłość do rodzinnego miasta i tęsknota za nim. Jak ta miłość może być w człowieku żywa i dokuczliwa, jak potrafi wypierać z wygnańca stamtąd wszystkie inne głody i tęsknoty, jak mu żre wątrobę i nie daje wytchnienia, i jak się przemienia w obsesję nadziei powrotu (Nicieja 2018).

Jak trafnie zauważa Sławomir Nicieja, jeżeli miasto nie ma swoich heroldów, osób głoszących jego sławę i chwałę, to idzie w zapomnienie (Nicieja 2012, 63). Piewcami pamięci o Lwowie w okresie Polski Ludowej byli m.in. Stanisław Lem, Marian Hemar, Wiktor Budzyński, Zbigniew Herbert, Jerzy Janicki, Adam Zagajewski, Jerzy Miechotek, Włada Majewska, Witold Szolginia. Kresy, jak i sam Lwów, w komunistycznej Polsce obecne były w osobach znanych Kresowian, o których pochodzeniu wiedziano, nawet jeśli nie było ono oficjalnie podawane.

Bardzo często w twórczości wspomnieniowej lwowian pojawiał się motyw snu i powrotu w tym śnie do miasta lub domu rodzinnego oraz błędzenia. Doskonałym tego przykładem jest wiersz *Moje miasto* Zbigniewa Herberta (2018):

śniło mi się, że idę / z domu rodziców do szkoły [...] chcę skrócić do katedry / widok się nagle urywa / nie ma dalszego ciągu / po prostu nie można iść dalej / a przecież dobrze wiem / to nie jest ślepa ulica [...] co noc / stoję boso / przed zatrzaśniętą bramą / mego miasta.

Kolejnym przykładem jest piosenka *Sen o Lwowie* wykonywana przez Władę Majewską (Staremelodie, 2018):

Wczoraj mi się w nocy znów / Śniło coś, jak gdyby Lwów [...] Każdy kamień w bruku znam / Nagle jakoś tak się stało / Zabłądziłam tam. // I chodzę, i błędzę, i pytam o drogę / I serce ogarnia mi strach / I szukam ulicy, gdzie stoi mój dom / I płaczę, nie umiem się oprzeć tym łzom / I domu mojego odnaleźć nie mogę / Już nie wiem, którędy ni gdzie / Zgubiona we Lwowie we śnie...

Metaforę powrotu i błędzenia po ukochanym mieście można odczytywać jako tkwiące głęboko poczucie bezdomności i tułactwa, które pojawia się tym mocniej, im więcej prób powrotu do utraconej ojczyzny.

Doskonałym przykładem międzypokoleniowego przekazu pamięci oraz wytworzenia fantazmatu miejsca na podstawie relacji rodziny są refleksje zawarte w książce *Dwa miasta* Adama Zagajewskiego, który jako czteromiesięczne dziecko wraz z rodzicami ze Lwowa trafił do Gliwic. Jak to możliwe, że poeta, żyjący później na emigracji we Francji, nie zapomniał o grodzie spod Wysokiego Zamku, mimo że spędził tam zaledwie kilka pierwszych miesięcy życia? On sam tę „skazę bezdomności” wyjaśnia faktem przekazania pamięci o mieście i przeszczipienia mu „lwowskiego DNA” przez rodzinę:

[...] spędziłem dzieciństwo w brzydkim, przemysłowym mieście; przywieziono mnie tam, gdy miałem zaledwie cztery miesiące i potem przez wiele lat opowiadano mi o niezwykle pięknym mieście, które moja rodzina musiała opuścić. [...] Życie moich rodziców przecięte zostało na dwie części: przed wyjazdem i po wyjeździe. I moje życie także, z tym że cztery miesiące spędzone w tym cudownym miejscu nie mogły się równać z doświadczeniem wielu lat dojrzałej egzystencji (Janicki 1994, 188).

Znacząca jest również refleksja Zagajewskiego nad powrotami do utraconego miasta, u starych lwowian, jakby zawieszonych w czasie, stąpających po niemieckim bruku, emigrantów, którzy wcale nie opuścili swojego kraju, bo kraj przesunął się na zachód:

Tracili pamięć [...] tracąc pamięć wracali do utraconego miasta; paradoksalnie; tracąc pamięć odzyskiwali ją, ponieważ, jak wiadomo, osłabienie pamięci w starości oznacza utratę kontroli nad najświeższymi warstwami wspomnień i powrót do wspomnień dawnych, których nie nie potrafi wymazać. Wracali do Lwowa... (Janicki 1994, 189).

Jedną z najważniejszych postaci niosących pamięć o Lwowie był Witold Szolginia – człowiek, który całe swoje życie poświęcił pielęgnowaniu i przekazywaniu jego piękna. Przez Zbigniewa Herberta nazwany był „Strażnikiem Miasta i Grobów”. Jerzy Janicki określał go mianem *primus inter pares* lwowskich wygnańców:

Po papiesku nieomylny w kwestiach lwowskich. *Arbiter leopolensis* wszystkich obszaru zamkniętego rogatkami Łyczakowa i Zamarstynowa. Arcylwowiak i arcyłyczakowianin (Kaczorowski 1997, 201).

Witold Szolginia zasłużył się głównie pisaniem w bałaku utworów poświęconych miastu spod Wysokiego Zamku, zebranych w tomy *Krajubrazy syrdeczny*, *Kwiaty lwowskie*, *Dom pod żelaznym Lwem* (Kaczorowski 2018). W swoim monumentalnym, ośmiotomowym dziele *Tamten Lwów* zebrał szereg anegdot i historii związanych z miejskim życiem, przedstawił bohaterów tego życia, również wspaniale opisał architekturę i przestrzeń Lwowa. Andrzej Kaczorowski w tekście o jakże wymownym tytule *Pamięć, skarb tulaczy* pisze o Szolginii, że odkrywanie lwowskiej Atlantydy oraz utraconych korzeni stanowiło najświętszą misję jego życia, testament dla następnych pokoleń Polaków nieznających już polskiego Lwowa (Kaczorowski 1997, 202). Przez wiele lat Szolginia gromadził również przedmioty i pamiątki lwowskie, na podstawie których powstała „Kolekcja Leopolis” w Muzeum Niepodległości. W swoim warszawskim mieszkaniu na Mokotowie przyjmował na lwowską diasporę, m.in. Henryka Vogelfängera „Tońka”, Andrzeja Hollanka, Jana Parandowskiego, Jerzego Janickiego czy Jerzego Miechotka (lwow.info/naszdziennik 2018). W nowym miejscu zamieszkania starał się oddać klimat „Domu pod Żelaznym Lwem”, domu pełnego ciepła, lwowskiej gościnności, wypełnionego pamiątkami z utraconego miasta (lwow.info/naszdziennik 2018).

Witold Szolginia sam o sobie mówił:

Byłem, jestem i do końca mego życia będę rzeczywistym, prawdziwym, na Górnym Łyczakowie urodzonym lwowianinem. Nikt mnie z tej godności i z tego obowiązku nie zwolnił. Nie wyrzekłem się, nie wyparłem, nie zapomniałem i nie zmieni tego faktu, owej dozgonnej przynależności do Lwowa, ta okoliczność, że muszę, choć ciągle nader ciężko mi to przychodzi, żyć z dala od niego. Nie oddychać jego powietrzem, nie chodzić jego ulicami (lwow.info/naszdziennik 2018).

Powietrze jest często powracającym motywem pojawiającym się w emigracyjnej i krajowej twórczości lwowian. W popularnej wśród polonii londyńskiej piosence, do której słowa napisał M. Hemar, lekarze nie są w stanie podać przyczyny choroby bohatera. On sam zna przyczynę swojego stanu i stwierdza, że do powrotu do zdrowia wystarczy mu: „Jeden szlug lwowskiego powietrza, jeden

malutki łyk (depot.ceon, 2018)”. Dobrym przykładem jest również postać Tolka Pociągło, pojawiająca się w jednym z odcinków serialu „Dom”, do którego scenariusz napisał lwowianin J. Janicki. Bohater przylatuje z Londynu do Warszawy, następnie prosto z lotniska rusza taksówką na polsko-ukraińskie przejście graniczne w Medyce. Wsiadając, bierze oddech i mówi, że takiego powietrza jak we Lwowie nie ma nigdzie na świecie.

Podsumowanie

Okres komunizmu był czasem przymusowego rugowania ze słowników i zbiorowej pamięci Polaków terminu Kresy Wschodnie i nazw związanych z kresowymi miastami. Pozbawieni swojej ojczyzny dziwni emigranci, którym wmawiano, że wrócili do ojczyzny, próbowali ocalić w swojej pamięci świat, w którym wyrosli, który ich ukształtował. Dochodziło do mitologizacji opuszczonych miejsc, traktowanych jako utracona Arkadia.

Lwów jako duże miasto kresowe, ważny ośrodek kulturalny, naukowy i gospodarczy, a także symbol pewnej cywilizacji miał większe szanse na przetrwanie w zbiorowej pamięci Polaków. Przedstawiciele lwowskiej inteligencji, w kraju i na emigracji, podjęli wszelkie działania, mające na celu ochronę dziedzictwa kulturowo-historycznego miasta.

Komunistycznej cenzurze nie udało się wymazać Kresów i Lwowa z narodowej świadomości Polaków. Pamięć o Lwowie została utrwalona w różnych aspektach, głównie w różnego rodzaju opracowaniach naukowych, dokumentacji, wspomnieniach, literaturze pięknej i beletryście. Wśród dawnych mieszkańców grodu pod Wysokim Zamkiem, a często również wśród ich potomków, pozostał ból, żal, poczucie wykorzenia i bezdomności.

Bibliografia

- Assmann J. (2008), *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Eberhardt P. (1998), *Polska ludność kresowa. Rodowód. Liczebność. Rozmieszczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Głowacka-Grajper M. (2016), *Transmisja pamięci. Działacze „sfery pamięci” i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Hryciuk G. (2005), *Przemiany narodowościowe i ludnościowe w Galicji Wschodniej i na Wołyniu w latach 1931–1948*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

- Kaczorowski A.W. (1997), „*Pamięć, skarb tułaczy...*” (Witold Szolginia), [w:] W. Szolginia, *Tamten Lwów*, t. 8: *Arcylwowianie*, Oficyna Wydawnicza Sudety, Wrocław.
- Kochanowski J. (2015), *Wysiedlenie zwane repatriacją, Kresy Rzeczypospolitej. Wielki mit Polaków*, „*Polityka*” 2, 135–142.
- Korczakowska N. (2007), *Ojczyzny prywatne: mitologia przestrzeni prywatności w twórczości Tadeusza Konwickiego, Jana Jakuba Koloskiego, Andrzeja Kondratiuka*, Wydawnictwo Rabid, Kraków.
- Krajewski K. (2015), *Na straconych posterunkach. Armia Krajowa na Kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Kolbuszewski J. (1995), *Kresy*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Koprowski M.A. (2013), *Lwów. Historia – Ludzie – Tradycje*, Wydawnictwo SBM, Warszawa.
- Janicki J. (1994), *Adam Zagajewski Lwów jest wszędzie*, [w:] *Towarzystwo Weteranów. Alfabet lwowski*, cz. 2, Polska Oficyna Wydawnicza BGW, Warszawa, 188–192.
- Nicieja S.S. (2012), *Kresowa Atlantyda. Historia i mitologia miast kresowych. Lwów, Stanisławów, Tarnopol, Brzeżany, Borysław*, Wydawnictwo MS, Opole.
- Makuszyński M. (1989), *Uśmiech Lwowa*, Oficyna Cracovia, Toruń.
- Ostaniek A. (2016), *Życie codzienne żołnierzy garnizonu lwowskiego*, „*Przegląd Wschodni*” 2 (54), t. XIV, 373–422.
- Wieliczko-Szarkowa J. (2011), *Czarna księga Kresów*, Wydawnictwo AA, Kraków.
- Sacharczuk J. (2016), *Pamięć miejsca na przykładzie tradycji kultywowanych w rodzinach polskich i żydowskich w międzywojennym Białymstoku*, „*Pedagogika Społeczna. Miejsca Pamięci*” 1(59), 175–198.
- Srebranowski A. (2010), *Kresowiaczy na nowym miejscu*, „*Księga Kresów Wschodnich*” 47: *Pamięć Kresów. W kraju do 1989 r. i na emigracji*, 4–12.
- Szolginia W. (1992), *Tamten Lwów*, t. 1: *Oblicze miasta*, Oficyna Wydawnicza Sudety, Wrocław.
- Szolginia W. (1993), *Tamten Lwów*, t. 2: *Ulice i place*, Oficyna Wydawnicza Sudety, Wrocław.
- Szolginia W. (1993), *Tamten Lwów*, t. 3: *Świątynie, gmachy, pomniki*, Oficyna Wydawnicza Sudety Wrocław.
- Szolginia W. (1994), *Tamten Lwów*, t. 4: *My, lwowianie*, Oficyna Wydawnicza Sudety, Wrocław.
- Szolginia W. (1994), *Tamten Lwów*, t. 5: *Życie miasta*, Oficyna Wydawnicza Sudety, Wrocław.
- Szolginia W. (1994), *Tamten Lwów*, t. 6: *Rozmaitości*, Oficyna Wydawnicza Sudety, Wrocław.

- Szolginia W. (1996), *Tamten Lwów*, t. 7: *Z niebios nad Lwowem*, Oficyna Wydawnicza Sudety, Wrocław.
- Szolginia W. (1994), *Pudełko lwowskich wspomnień pełne*, Oficyna Wydawnicza Sudety, Wrocław.

Źródła internetowe

- <http://www.rescarpathica.pl/index.php/biblioteka/99-balakiem-w-prl-owska-cenzure> [dostęp: 27.12.2018].
- <http://www.lwow.com.pl/naszdziennik/szolginia.html> [dostęp: 27.12.2018].
- <http://www.lwow.com.pl/mitologia.html> [dostęp: 27.12.2018].
- <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/13304/3000-LIC-FP-00700001387.pdf?sequence=1> [dostęp: 27.12.2018].
- https://staremelodie.pl/piosenka/2916/Sen_o_Lwowie [dostęp: 27.12.2018].
- <http://herbert.polskieradio.pl/#&panel1-1&panel2-1&panel3-1&panel4-1&panel5-1> [dostęp: 27.12.2018].
- <https://www.youtube.com/watch?v=pEJsOxkjQJ4> [dostęp: 27.12.2018].
- <https://www.youtube.com/watch?v=GORhtxwkawk> [dostęp: 27.12.2018].
- https://www.youtube.com/watch?v=e6__Wbzf_zA&t=518s [dostęp: 27.12.2018].
- <https://www.youtube.com/watch?v=7RS3iUzv0UE> [dostęp: 27.12.2018].
- <https://www.youtube.com/watch?v=eaklEtxo604> [dostęp: 27.12.2018].
- <https://www.youtube.com/watch?v=kFjusKW6Cdk> [dostęp: 27.12.2018].

Memory and (No)Memory of the Eastern Borderlands in the PRL. The example of Lviv

Summary

The article is about the memory of the Kresy Wschodnie (Eastern Borderlands) in post-war Poland. As a result of the settlements of the peace conference in Yalta, Poland lost half its territory in the east. Censorship in PRL prohibited the talk about the history of eastern Polish provinces. Kresowianie couldn't speak loudly where they came from, in the place of birth, communist wrote them to the USSR. Kresy Wschodnie were considered the cradle of patriotism and traditional values – traits associated with resistance to communist rule. Kresowianie banished from the land inhabited for hundreds of years, they had to find a new reality. The article presents the issue of the memory of the Kresy through the prism of Lviv.

Lviv was a particularly important town in the Eastern Borderlands. The city was a very important scientific, cultural and economic center. The city has evolved a unique atmosphere and a specific urban culture. The memory of Lviv in the PRL, was carried by his former inhabitants.

Keywords: censorship, Eastern Borderlands, Lviv, memory.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.07>

Anna SZKLARSKA

<https://orcid.org/0000-0003-4424-2143>

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Polityka historyczna a powinność pamięci w perspektywie filozoficznej

Streszczenie

W artykule prześledzone zostaną epistemiczne i etyczne konsekwencje, jakie niosą ze sobą różnorakie modele i założenia polityki historycznej. Autorka spróbuje odpowiedzieć na pytanie o relacje pomiędzy prawdą historyczną a polityką historyczną w kontekście dobra wspólnoty i szacunku wobec przodków i wydarzeń, które stały się ich udziałem. Podjęty zostanie także problem świadectwa, przebaczenia i patriotyzmu.

Słowa kluczowe: polityka historyczna, pamięć, wspólnota, mit, przebaczenie.

Wstęp

Problem polityki historycznej ma charakter wielowątkowy i interdyscyplinarny, dotyczy nie tylko samej historii, jak i dziedziny nauk o polityce, czy przestrzeni stosunków międzynarodowych, lecz może być także rozważany w kontekście filozoficznych założeń. Punkt wyjścia rozważań nad właściwie uprawianą polityką historyczną może stanowić pytanie, czy pamięć jest powinnością, a jeśli tak, to jakie konsekwencje niesie ze sobą przyjęcie normatywnego charakteru pamięci dla wspólnoty i polityki historycznej konkretnych państw? W jaki sposób powinna być ona mądrze prowadzona i skutecznie realizowana? Czy istnieje stanowisko pośrednie między politycznym realizmem i romantyzmem?

Janusz Kurtyka, definiując politykę historyczną, wskazywał zarazem na ważne jej zadania i obowiązki, których nie można pominąć, gdyż immanentnie wpływają z historii samego narodu:

Mówiąc „polityka historyczna”, mamy na myśli pewne działania, które podejmujemy jako państwo, aby przyswoić społeczeństwu coś, [...] co powinno być w narodzie, w nas tkwić i powinno być odkryte, albo coś, co powinno być uzewnętrzniane (Kurtyka 2006).

Kurtyka był przekonany, że polska polityka historyczna powinna być formułowana w szerokiej perspektywie, wyrastającej poza wiek XX, oraz że mogłaby być oparta na pewnych kluczowych kategoriach, takich jak pogranicza cywilizacji czy wolności, scalające rozmaite wątki polskiej historii. Pisał o tym następująco:

nasz krąg kulturowy, polski, z jego oryginalnym wkładem w cywilizację, może być symbolizowany słowem „wolność”. Słowo i treści z nim związane były równie ważne dla narodu szlacheckiego w I Rzeczypospolitej, jak i dla konsolidującego się w warunkach niewoli nowoczesnego narodu polskiego w XIX wieku, i tak samo były ważne dla Polaków przez cały wiek XX – od walki o odrodzenie państwa (1914–1921) po rewolucję solidarnościową i jej długi marsz (1980–1989) (Kurtyka 2006).

Polskie dziedzictwo historyczne może stanowić powód do dumy i podstawę promocji Polski w świecie, można i warto na nim budować poczucie zakorzenienia i tożsamości. Skuteczność tej promocji jest jednak skorelowana ze sferą wolności badań naukowych i debat historyków.

Czy pamięć stanowi rodzaj długu, zaciągniętego u przodków, umożliwiającego nam zrozumienie siebie i dotarcie do własnego „ja”? Wydaje się elementem konstytutywnym tożsamości jednostki i zbiorowości. A jeśli tak jest w istocie, czy jest coś, co jestem winien pamiętać i dlaczego właśnie to? Pytanie o kryterium wydarzeń wartych i niewartych zachowania w pamięci nie jest wcale trywialne i niesie ze sobą praktyczne konsekwencje. Osobną sprawą jest wierność faktom, wierność prawdzie. Czy w kształtowaniu politycznych narracji odnoszących się do zdarzeń minionych mamy prawo domagać się takiej samej intelektualnej uczciwości i rzetelności, jaką stawia sobie za cel naukowy *ethos*? Politycy decydujący niejednokrotnie o treści, kierunku i ciągłości polityki historycznej mogą nie czuć się związani kryteriami naukowości obowiązującymi historyków, wśród których także możemy znaleźć wielu nonszalanckich i niefrasobliwych badaczy. W kreowaniu polityki historycznej państwa, rozumianej także jako dbałość o pamięć o ważnych, choć niejednokrotnie trudnych i bolesnych wydarzeniach, zderzają się dwa stanowiska: romantyzm i realizm polityczny, który we współczesnej debacie dominuje. Rozważając te problemy, warto odwołać się do refleksji nad pamięcią takich myślicieli, jak Paul Ricoeur (autor pracy *Pamięć, historia, zapomnienie*), Jan Paweł II (*Pamięć i tożsamość*), Hans Jonas (autor eseju *Przeszłość i prawda*) czy Wilhelm Dilthey (*Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*), szukając inspiracji dla oceny różnych modeli polityki historycznej.

Kolejnym celem przyświecającym niniejszym badaniom jest chęć zbadania relacji pomiędzy pewnymi zestawami pojęć o potencjale wspólnototwórczym, takimi jak naród, ojczyzna czy patriotyzm, a ich praktyczną realizacją w polityce historycznej. Można przyjąć, że matrycą, na której tworzy się poczucie narodo-

wej łączności, są swego rodzaju archetypy, tzw. mity założycielskie czy opowieści o narodowych bohaterach. Właściwie użyte, mądrze wykorzystane mają moc krzewienia dobra, piękna i prawdy, w niepowołanych rękach mogą służyć popularyzmowi, a nawet stać się narzędziem autorytaryzmu. Paul Ricoeur podzielił metafory w dyskursie historycznym na żywe lub martwe. Te pierwsze to metafory odkrywcze, takie, w których wewnętrzne napięcia pomiędzy słowami i narracjami generują i nieustannie pobudzają proces tworzenia znaczenia. Natomiast martwe wskutek nadmiernej obecności i kategoryczności sądów nie niosą już w sobie potencjału mnożenia interpretacji, są to metafory słownikowe, treściowo czerstwe. Pytanie, które można w tym kontekście postawić, brzmi: jak daleko możemy się posunąć, interpretując historię? Zdaniem niektórych politologów, kulturoznawców i literaturoznawców (jak np. Agata Bielik-Robson czy Dariusz Kosiński) widmo podobnego zagrożenia pokrycia się patyną może ciążyć nad zestawem pojęć wykorzystywanych w narracjach historycznych, takich jak Ojczyzna, honor, bohaterstwo.

Niemniej jednak większość z nas zgodzi się co do tego, że „historia okazuje się narzędziem, bez którego poznanie – i to zarówno człowieka indywidualnego, jak też człowieka w sensie ogólnym, człowieka historycznego – nie byłoby możliwe” (Paczkowska-Łagowska 2012, 58).

Joachim Herder, jeden z prekursorów myślenia o narodzie jako grupie etnicznej o podobnej tradycji, uważał, że na *Volkgeist* – ducha narodu – składają się język i kultura. Wspólnota posługująca się jednym językiem ma podobną dynamikę myślenia. Język jako system wytworzony przez społeczeństwo, w którym się wychowujemy i myślimy, od dzieciństwa kształtuje nasz sposób postrzegania świata, a zatem staje się czynnikiem spajającym wspólnotę w jednolitym obrazie rzeczywistości. Z drugiej strony, narody wyróżnia kultura. Przez tę ostatnią należy rozumieć tradycję absorbowaną w procesie dorastania. Nie można przed nią uciec, jest zintegrowana z procesem socjalizacji. Jej znaczącym elementem jest świadomość własnej historii, tożsamość historyczna. Jak zauważał Jan Paweł II:

Historyczność człowieka wyraża się we właściwej mu zdolności obiektywizacji dziejów. Człowiek nie tylko podlega nurtowi wydarzeń, nie tylko w określony sposób działa i postępuje jako jednostka i jako należący do grupy, ale ma zdolność refleksji nad własną historią i obiektywizacji, opisywania jej powiązanych biegów zdarzeń. Taką samą zdolność posiadają poszczególne ludzkie rodziny, jak też ludzkie społeczeństwa, a w szczególności narody. Te ostatnie, podobnie jak pojedynczy człowiek, są obdarzone pamięcią dziejową. [...] I te zobiektywizowane i utrwalone na piśmie dzieje narodów są jednym z istotnych elementów kultury, który stanowi o tożsamości narodu (Jan Paweł II 2005, 78–79).

Każdy naród ma potrzebę zakorzenienia w historii. Znaczy to coś więcej niż oczywista teza, że narody istnieją w historii. Podmiotem historii jest co prawda zawsze jednostka, ale funkcjonująca w ramach wspólnoty. Czas pojedynczego człowieka sytuuje się w ramach większej historii wspólnoty, przestrzeń prywatna przechodzi w przestrzeń narodową. Jeśli człowiek chce poznać samego siebie,

nie wystarczy mu samotne zgłębianie się w siebie (postawa, którą przyjął m.in. Nietzsche). To historia, a nie introspekcja pozwala człowiekowi uświadomić sobie, kim jest, zrozumieć samego siebie. Naród jest tym czynnikiem, który zhumanizował na swoją miarę czas i przestrzeń. Dlatego naród to wysiłek budowania mostów, przejścia od „ja” do „my”, od moje, indywidualne i niepowtarzalne do wspólne, społeczne i uniwersalne.

W naukach społecznych istnieją zasadniczo dwa odmienne sposoby rozumienia terminu: patriotyzm. Pierwszy z nich, określany jako *ethnos*, odnosi się do właściwości przedpolitycznych. Opiera się w dużej mierze na podobieństwie doświadczeń, wyrażanych w języku, zakorzenionych w tradycji i religii. Ma charakter duchowy, a nie formalny, tym samym staje się silnie nacechowany kategoriami etycznymi i światopoglądowymi. Z drugiej strony, patriotyzm bywa także budowany w oparciu o struktury polityczne. Wtedy tworzą go równi wobec prawa (choć różni) obywatele, których może co prawda dzielić pochodzenie, doświadczenie, język, religia czy przekonania, ale łączą ich za to wspólne wolności obywatelskie. Owa odmiana patriotyzmu nie odwołuje się do dziedzictwa historycznego, ale do działalności struktur państwowo-politycznych, ich zobowiązań i efektywności działania wobec (potrzeb) obywateli. Przenika go duch pragmatyzmu.

Patriotyzm ma zatem dwa oblicza: *ethnos* i *demos*, wspólnota doświadczeń i wspólne życie polityczne. Współczesne wzorce postaw patriotycznych są w dużej mierze syntezą obu tych wymiarów, łączą płaszczyznę wspólnych doświadczeń historycznych i kulturowych z formalnym ustrukturyzowaniem w kierunku wolności obywatelskich i demokratycznych. Jednak można także przyjąć, że wspólnota narodowa to coś więcej niż *ethnos* i *demos*. Aby wspólnota mogła być czymś rzeczywiście wspólnym, powinna stanowić swego rodzaju repozytorium wiedzy. Już Stanisław Brzozowski z inspiracji Cypriana Kamila Norwida zwracał uwagę, że naród jest projektem, który się stwarza, szuka dla siebie idei, wyrazu. Zgodnie z tą optyką narodowość nie jest zastaną i gotową całością, tworem naturalnym, ale raczej wynikiem konfrontacji i syntezy różnych myśli i dyskusów, efektem przyswojenia pewnych treści – zwłaszcza źródłowego zasobu wiedzy, z którym utożsamia się wspólnota. Tożsamość narodowa powstaje zatem na kanwie operowania tworzywem mitu, jest rezultatem snucia pewnej opowieści.

W tym miejscu wyłania się kolejna kluczowa kategoria, mianowicie kategoria mitu. Dziś często słyszymy, że współczesny patriotyzm musi „rozliczyć się” z mitami, które go tworzą, że należy je zrewidować i zdekonstruować. Nie można w tym miejscu pominąć najważniejszej orientacji ideowej, która rzutuje na nasze rozumienie owego terminu, mianowicie mesjanizmu. Współcześnie często zarzuca się mesjanizmowi, że się wyczerpał, stał się zbiorem nieprzystających do obecnych realiów figur – skamielin, które pod przykrywką ciągłości myśli otwierają furtkę radykalizmom. Pojawiają się propozycje, a nawet formułowane w bardziej kategorycznym tonie postulaty, by uznać za konieczną aktualizację narodowego słownika (z którego miałyby zostać wyparte „slogany bogoojczyźniane”).

Mniej lub bardziej świadomie spieramy się w gruncie rzeczy o to, czy mit mesjanizmu powinien zostać wyparty ze świadomości narodowej Polaków. Po jednej stronie spieszą obrońcy tej filozofii jako oryginalnej i niezmiennie oddziałującej, dającej impuls choćby do odzyskania pamięci o Powstaniu Warszawskim, z drugiej liczne są próby zdewaluowania i ośmieszenia mesjanizmu, jak np. performans *Czterdzieści i Cztery* w reżyserii Bartosza Szydlowskiego, którego zapis znajdziemy w publikacji *Wypiański – zbudź się Polaku* (red. Piotr Augustyniak, Gdańsk 2017). Nie czas teraz na dogłębną analizę filozofii mesjanizmu, przypomnieć jednak wypada, że mit to opowieść, która nadaje sens i organizuje daną wizję rzeczywistości. Eliade uważał, że mit wiąże się z pewnym sposobem istnienia, prawzorem. A zatem dziedziczenie mitów jest w gruncie rzeczy przekazywaniem wartości, które ów mit narzuca. Z przestrzeni mitu wydobywamy uniwersalną wiedzę o wspólnocie, szanując jej genezę. Nie należy jednak zapominać o pewnych zagrożeniach. Mity mogą wszakże zostać ograbione z istotnej części pierwotnego znaczenia, mogą zostać strywializowane, zbanalizowane, rozmemłane, przemienione w slogan lub potraktowane wybiórczo. Sam mesjanizm bywa rozumiany powierzchownie i wybiórczo (np. jako wiara w to, że misją Polski jest cierpienie, lub przekonanie o szczególnej roli Polski w dziejach świata, sprowadza się go także do idei głoszącej sens cierpienia narodu). Tymczasem mesjanizm Mickiewicza, Cieszkowskiego czy Hoene-Wrońskiego zawierał jeszcze jedno kluczowe przekonanie – o konieczności przemiany świata. Stanowił on w istocie pozytywny program pracy i walki, a nie jedynie apologię cierpienia i biernego oczekiwania.

Hans Blumenberg postulował pracę nad mitem – a więc dynamiczną, ale i rozumną aktualizację jego treści, tak by korespondował z czasem, który ma opisywać (Blumenberg 2009). Każdy mit ma bowiem za zadanie usankcjonować nową sytuację człowieka i pomóc mu ją zinterpretować. Mity narodowe, które stają się następnie fundamentem tożsamości narodu, nie są złożone w zamkniętej, niedostępnej nam, zatęchłej rzeczywistości, w metaforycznej skrzyni pokrytej patyną, ale są podatne na indywidualny wkład każdego członka wspólnoty. Tym samym stajemy się nie tyle odbiorcami, co współtwórcami narodowych idei. Nie należy odwracać się od mitu jako elementu współkonstruującego historię. Tę ostatnią zawsze przedstawia badacz, indywidualnie interpretujący dostępne źródła, stąd różnice pomiędzy poszczególnymi ocenami historycznymi tych samych wydarzeń. Nie ma możliwości zaprezentowania w pełni obiektywnej, uniwersalnej historii świata. Jednak to, co wyróżnia człowieka, to jego zdolność refleksji nad własną historią i próba obiektywizacji dziejów. Balansowanie pomiędzy przestrzenią mitu a rygorami naukowego badania stanowi niezmiernie trudną sztukę.

Każdy mit, a szczególnie mit narodowy, potrzebuje jeszcze jednego elementu, mianowicie rytuału. Lucien Lévy-Bruhl przekonywał, że rytuał jest mitem w działaniu. Mit bez rytuału jest literaturą, zaś rytuał bez mitu teatrem. Mit i rytuał są zatem ze sobą nieodłącznie związane, jak awers i rewers tej samej monety.

W polityce historycznej niezmiernie ważnym narzędziem są rocznice. Rocznicza zaś to nic innego jak podkreślenie wspólnoty pomiędzy przeszłym a obecnym, powiązanie przodków z ich następcami. Obrzędowość patriotyczna ma ekstazyjne właściwości misterium zakładającego stałą łączność umarłych z żywymi, instytucja ogólnonarodowej rocznicy jest tego wyrazem. Ortega y Gasset czy współcześnie Chantal Delsol podkreślali, że człowiek bez przeszłości to człowiek bez tożsamości. Można by dopowiedzieć: cały kosmos poddany jest czasowi, ale tylko człowiek ma dzieje. Są one zarazem dziejami danego narodu.

Przestrzenia patriotyzmu są tzw. pogranicza istnienia – wspólnoty doświadczeń oraz tradycji przeszłych i obecnych. Jak swoisty obrzęd dziadów, patriotyzm przywołuje i ocala od zapomnienia minione, by podkreślić równoległość obu tych światów.

Zatrzymajmy się przy kanonicznej figurze dziadów jako projektu kulturowego, który łączy Polskę z jej duchowym wymiarem. Być może znajdziemy tu odpowiedź na pytanie: co stoi u początku naszego poczucia narodowej tożsamości? Kultura polska może być rozpatrywana przez pryzmat cyklu rozgrywanych kolejno aktów proto-dramatu, w obliczu klęsk i kryzysów zagrażających jej istnieniu. Kultura narodowa jest realizowana w tym sensie, że jej komunikaty są autentycznie przeżywane, stanowią nieodłączny składnik każdego jednostkowego „Ja”. Znaczy to tyle, że poczucie łączności ze swoją ojczyzną jest echem wcześniejszych i nie do końca uświadomionych procesów wspólnototwórczych, które wynikają z wyrastającej ponad jedno pokolenie i jedną epokę pamięci, z niemal dionizyjskiego w swym charakterze wymiaru wspólnotowości. Chodzi wszak o to, by ze śmierci wyrosło wzmocnienie życia. Patriotą może być kimś na kształt kustosa pamięci, opiekuna duchów przeszłych. Patriotyzm staje się tym samym zobowiązaniem pamięci, ale pamięci żywej i polemicznej, szukającej stale potwierdzenia zastanych i odkrywanych prawd. Patriotyzm, jako manifestacja poczucia tożsamości narodowej, wraz z jego symboliczną oprawą można wpisać w szerszy kontekst, w nieustanny cykl spotkań żywych i umarłych, o których pamięć jest aktualizowana w toku historii. Współczesne i przeszłe łączy się tu poprzez pamięć wspólnoty. Patriotyzm staje się tym samym zobowiązaniem pamięci. Pytanie, jakie możemy postawić, brzmi: do jakiego stopnia proces ów ma charakter nieuświadomiony i pierwotny, wypływający z samego rdzenia, z *arche*, pierwotnego tworzywa, z poczucia ponadhistorycznej łączności, a na ile jest świadomie realizowaną, wynikającą z chłodnej kalkulacji bieżących interesów polityką pamięci?

Przywoływany już we wstępie francuski filozof Paul Ricoeur skonstruował pojęcie tożsamości narracyjnej, która pozwala jednostce rozumieć siebie jako podmiot zmieniający się w zmiennych okolicznościach życia. Tożsamość na gruncie tej koncepcji nie jest katalogiem cech przynależnych trwale danej osobie, ale historią zmienności jej losu. Stabilność własnego „Ja” nie wynika z niezmienności własnych atrybutów, ale ze zrozumienia przebiegu ważnej dla jednostki hi-

storii, którą ta przeżywa. Jednostka buduje tożsamość narracyjną o ile i kiedy zaczyna rozumieć swoje postępowanie, jego motywy oraz reakcje innych wobec własnej osoby. To sama opowieść tworzy tożsamość osobową, jej tożsamość narracyjną, budując ją z opowiedzianych historii. Być może owa definicja może zostać przetransponowana na kwestię tożsamości narodowej. Winniśmy mieć świadomość, że polityka historyczna stanowi kompromis różnych mitotwórczych narracji, w których to, co przeszłe, zostaje skonfrontowane z tym, co aktualne. Tożsamość narodowa, tak jak ricoeuowska tożsamość narracyjna, nie jest skostniałym monolitem, ale w gruncie rzeczy procesem docierania do zrozumienia historii zmienności swojego losu.

Można zatem postawić pytanie: kto w takim razie decyduje o kształcie polskości, kto wyznacza granice pomiędzy wiernością a nieposłuszeństwem wobec jej idei? Czy można jednoznacznie wskazać dyspozytora naszej narodowej tożsamości? Jak ocalić kluczowe dla wspólnoty treści od zubożenia i przekłamań? Czy postulowany dziś w niektórych intelektualnych kręgach program „ponowoczesnego patriotyzmu” nie stanowi aby oksymoronu? Kto jest uprawniony do wyznaczania kierunku polityki historycznej? W pewnym sensie każdy, kto opowiada jej historię. Tym samym odpowiedzialność za kształt współczesnej polityki historycznej spoczywa na nas wszystkich.

1. Historia jako nauka o duchu, człowiek jako istota sensotwórcza

W centrum zainteresowania Wilhelma Diltheya stoi człowiek, „jakim okazuje się on być i jakim rozumie samego siebie w historii, poprzez wieki swojego świadomego istnienia jako istota dokonująca refleksji nad samą sobą, zmierzająca nieustannie do rozwiązania zagadki świata i życia, wyrażając te próby w języku religii, poezji i metafizyki” (Paczkowska-Łagowska 2012, 56). Dilthey, stawiając pytanie: jak możliwe są nauki o duchu, dokonał metodologicznego rozróżnienia nauk humanistycznych i przyrodniczych. Zdaniem niemieckiego filozofa w humanistyce oprócz sądów o faktach uprawnione są także sądy wartościujące. Podstawową różnicę między tymi rodzajami nauk stanowi ich cel: nauki przyrodnicze dążą do poznania zjawisk, wyjaśniania (*erklaren*) przyrody, tymczasem nauki humanistyczne – do rozumienia (*verstehen*) historii. Humanistom idzie nie tyle o objaśnianie, co o umożliwienie przeżycia, uchwycenia sensu. Każdy rodzaj nauki o duchu, uwikłany zarazem w kontekst historyczny, zakłada umiejętność transpozycji w sferę życia psychicznego innych ludzi, co nie jest ani możliwe, ani konieczne w naukach przyrodniczych, w przypadku których człowiek poznaje zjawiska różne od siebie. Tymczasem życie duchowe utrwała się w uporządkowanych całościach, które są rozumiane przez innych. Dilthey operował kategorią „pokolenia humanistycznego” jako grupy jednostek podlegają-

cych tym samym wpływom i wydarzeniom, a przez to w podobny sposób pojmujących rzeczywistość. Każde pokolenie ma własny klucz do rozumienia historii, dlatego sama polityka historyczna, kreowana przez konkretnych ludzi, ewoluuje, podlega zmiennym tendencjom i kierunkom. Zdaniem Diltheya człowiek, będąc istotą dziejową, jest zarazem istotą sensotwórczą. Człowiek to ten, który wnosi do historii sens, nadaje jej znaczenie. Jest to wysiłek stale odtwarzany. „Duchowy człowiek Diltheya, którego nazywamy tu człowiekiem historycznym, jest postacią refleksyjną, na pewnym etapie swoich dziejów tworzącą środki rozumienia siebie i okrężną drogą – poprzez własne obiektywizacje – dochodzącą do względnego i ograniczonego poznania samej siebie – w istocie bowiem poznawaniu temu nie ma końca” (Paczkowska-Łagowska 2012, 56).

Dilthey twierdził, że natura ludzka jest czymś niezmiennym, jednak dopiero dzięki historii ujawnione zostaje, jakie zawiera w sobie możliwości istnienia. Dzieje są tym, co niesie z sobą kiełkującą nowość, w ujęciu Diltheya człowiek jest ukształtowany przez historię, jego rozwój i osobowość podlega jej wpływom, nie znaczy to jednak, że przyszłość jest zdeterminowana, jest dokładnie odwrotnie, stanowi ona nieznaną. Filozofem, który zdecydowanie odrzucił historycyistyczne teorie rozwoju dziejów, rzekome prawa rozwoju historii, nie dystansując się zarazem od prób oceny historii z punktu widzenia postępu etycznego, naukowego, politycznego czy ekonomicznego, był Karl Raimund Popper. Odwoływał się on do rozmaitych wydarzeń historycznych, poddając je krytycznej ocenie i nie identyfikując się z nimi, starając się zarazem unikać rażących uogólnień i uproszczeń. Jak pisał: „musimy bardzo wystrzegać się, aby naszej niezwykle pluralistycznej historii nie malować w czarno-białych barwach, bądź jedynie kilku kontrastowymi barwami” (Popper 1997, 167). Ostro wypowiadał się na temat pseudonaukowych teorii historycyistycznych, głoszących determinizm dziejów: „a jeszcze bardziej musimy wystrzegać się tego, aby nie dopatrywać się praw rozwojowych, którymi można się posłużyć do prognozowania postępu, rozwoju cyklicznego, upadku lub do jakichkolwiek podobnych przepowiedni historycznych. [...] najwyższy czas przynajmniej podjąć próbę, aby całe to wróżbiarstwo odesłać raz na zawsze tam, gdzie jest jego miejsce – na jarmark” (Popper 1997, 168).

2. Jak przyjęte założenia filozoficzne przekładają się na poziom *praxis*?

Skupmy się na jednym choćby praktycznym przykładzie polityki historycznej wobec wschodnich sąsiadów Polski. Wśród politologów i ekspertów stosunków międzynarodowych przeważa dziś przekonanie, że potrzeba trzeźwego spojrzenia, pragmatyzmu i chłodnej kalkulacji we wzajemnych relacjach między Polską, Ukrainą i Rosją. Czy zagrożenie ze strony Rosji, aspirującej do ponownego stania

się imperium i umocnienia swych wpływów w Europie, jest postrzegane dziś w świecie jako realne? Rosyjska agresja na Ukrainie przebudziła NATO, które rozbudowuje swoją obecność w Polsce, państwach bałtyckich, a także Rumunii. Być może będziemy mogli liczyć na kolejne wzmocnienie obecności wojsk amerykańskich w Polsce, nie podjęto bowiem jeszcze ostatecznej decyzji o lokalizacji nowego dowództwa NATO. W Europie Zachodniej panują z jednej strony nastroje pacyfistyczne, co przekłada się na opór wobec projektów zwiększenia wydatków na zbrojenia, z drugiej natomiast dość powszechna awersja wobec prezydenta Donalda Trumpa, rzutująca na niechęć do samych Stanów Zjednoczonych. Takie nastroje mogą sprawić, że sama Ameryka zacznie poważnie rozważać awansowanie Polski na coraz liczniejszą, stałą bazę struktur NATO, wraz z dowództwem NATO w tej części świata. Jednakże niemałe znaczenie będzie tu miała prowadzona polityka historyczna, zwłaszcza dotycząca Holocaustu i zbrodni II wojny światowej. Jest to także o tyle ważne, że nikt dziś już nie wątpi w rosyjski ekspansjonizm. Rozciągnięcie granic Rosji do granic Polski kosztem Ukrainy stanowiłoby niespodziewane i realne zagrożenie. Dlatego zdaniem zwolenników politycznego realizmu nasza polityka zagraniczna wobec Ukrainy powinna być nastawiona na umocnienie sojuszu i wygaszanie potencjalnych konfliktów, zwłaszcza tych związanych z polityką historyczną. Tymczasem dzieje się odwrotnie. W znowelizowanej późną wiosną 2018 roku kontrowersyjnej ustawie o IPN znalazły się odważne, a nawet prowokacyjne zapisy o karaniu zbrodni ukraińskich nacjonalistów z lat 1925–1950, co oznacza historyczne nadużycie w kwestii ram czasowych. Po drugie otwiera to pole dla dalszych antagonizmów w zakresie interpretacji działalności UPA, która jest dla Ukraińców jedyną wyraźną tradycją tęsknoty za suwerennością i autonomią, do której mogą się odwoływać i na czym chcą konsekwentnie budować swój obecny patriotyzm. W interesie Rosji jest osłabianie zarówno Polski, jak i Ukrainy, zwłaszcza poprzez skłócenie tych państw. W grę wchodzi przecież zdolność do współpracy: ekonomicznej, militarnej, naukowej, kulturalnej obydwu krajów. Wobec rosyjskich, dających do myślenia manewrów wojskowych z ostatnich lat określanych mianem ćwiczeń pojawiają się głosy, że powinniśmy zapomnieć o historycznych zaszłościach i szukać tego, co nas z Ukrainą jednoczy. Obecne władze Ukrainy wydają się bardziej zainteresowane szukaniem wsparcia u Niemiec i Francji, ignorując także sygnały ze strony Polski, domagającej się rozbudzenia wrażliwości na polskie krzywdy ze strony UPA (masakry na Wołyniu i okolicach w 1943 r.). Wydaje się, że w zakresie poprawy wzajemnych stosunków jest jeszcze wiele do zrobienia, a zaniedbania mogą obydwie strony słono kosztować. Zdaniem wielu ekspertów Polska powinna wycofać się z ustawy, w której wskazani są z nazwy nacjonałiści ukraińscy (co historycznie jest uprawnione) na rzecz co najwyżej bardziej ogólnego sformułowania.

Czy będzie to oznaczało zaniechanie powinności pamięci o ludobójstwie, na którą ofiary zasługują? Zapewne co najmniej znaczne przeformułowanie jej za-

kresu czy raczej samej kategorii powinności pamięci. Przeszłość historyczna jest obecna w życiu publicznym i społecznym, gdyż prawda historyczna jest wizją bądź interpretacją dawnych wydarzeń. Politykę historyczną można określić jako zbiór deklaracji i decyzji władz danego państwa, które odnoszą się do historii. Politycy świadomie wykorzystują akcenty historyczne i stosują je w życiu publicznym. Polityka historyczna jest istotnym elementem stosunków międzynarodowych i samej polityki zagranicznej, np. Polska i Rosja inaczej interpretują zbrodnię katyńską, Powstanie Warszawskie, a nawet samą II wojnę światową. Trzeba zatem mieć świadomość wpływu polityki historycznej na stosunki między państwami, rozumieć konieczność aktywnego kreowania polskiej polityki historycznej przy uwzględnianiu jej rozmaitych konsekwencji. Dziś i my współtworzymy naszą pamięć dziejową. Staramy się utrwalić i przekazać to, co pamiętamy z minionych dekad. Historia staje się historiografią. Potrzeba ogromnej rozwagi, by oddalić pokusę manipulacji na potrzeby doraźnych interesów. Meandry polskiej polityki historycznej wobec Ukrainy po roku 1989, zwłaszcza w kwestii zbrodni wołyńskiej w świetle sporu o narodowowyzwoleńczy charakter UPA, obszernie przedstawia Grzegorz Motyka w ciekawej monografii pt. *Wołyń '43. Ludobójcza czystka – fakty, analogie, polityka historyczna*. Autor zauważa, że Polska przyjęła założenie, by przeprowadzenie historycznego rachunku krzywd zacząć od siebie, np. piętnując przymusowe wysiedlenia w trakcie akcji „Wisła”. Jednakże zakładanego celu nie osiągnięto, bowiem wśród ukraińskich elit nie dojrzała jak dotąd świadomość wymogu krytycznego zrewidowania własnej historii. Wyolbrzymiając własne winy, po drugiej stronie nie doczekano się skrucy.

3. Między czasem minionym a przyszłym: nowy horyzont

Znajomość historii pociąga za sobą wiedzę o krzywdach i niesprawiedliwościach, jakie stały się udziałem konkretnych ludzi. Tym, co stanowi warunek pojednania, jest przebaczenie. Przebaczenie otwiera przed nami przyszłość. Sprawia, że doznajemy ulgi, patrzymy w przyszłość, nie oglądamy się za siebie. Jest bramą pomiędzy czasem minionym a przyszłym. Najbardziej problematycznym aspektem fenomenu przebaczenia jest uprawnienie podmiotu przebaczonego do dokonania tego aktu. Kto jest upoważniony przebaczyć? Najbardziej naturalna odpowiedź brzmi: pokrzywdzony w odpowiedzi na skrucę winowajcy. Są to, wydawałoby się, dwa najbardziej fundamentalne warunki przebaczenia: przyznanie się do winy po stronie sprawcy i gotowość do wspaniałomyślności przebaczenia ze strony ofiar. Czy można jednak tego dokonać w czyimś imieniu? Czy można żądać przebaczenia bez spełnienia wspomnianych warunków? Przebaczenia nie można wymusić, nie sposób się go domagać, nie może być ono wywołane presją jakichkolwiek pragmatycznych względów. Nie można go także mylić z odstąpieniem od wymierzenia kary winowajcy, co oznaczałoby zapomnienie.

Jeśli ma być realne, musi, na ile to możliwe, pociągać za sobą zadośćuczynienie. Jak pisze Stanisław Krajewski:

o przebaczenie nie można apelować do ludzi innych niż sami pokrzywdzeni. Nie da się przebaczyć za kogoś. Dlatego morderstwo stwarza szczególnie wielki problem [...] zagłada Żydów w trakcie ostatniej wojny światowej to przykład sytuacji, w której dla wielu ofiar nie tylko nie ma grobu, nie tylko nie ma rodzin, ale nie ma nikogo z całych społeczności, w których one żyły. Widoczne jest, jak szczególna to sytuacja, jak trudno stosować zwyczajne rytuały przebaczenia i pojednania. [...] ani ocalańcy z tragedii ani późniejsze pokolenia nie mogą reprezentować zamordowanych; nikt z nich nie ma prawa mówić w imieniu nieżyjących. Nie jest to wyraz mściwości czy niechęci do pojednania, ale głębokiego szacunku wobec nieżyjących (Krajewski 2015, 88–90).

Autor porusza tutaj ważki problem. Właściwa polityka historyczna musi mieć na uwadze, oprócz idei pojednania, także szacunek wobec zmarłych.

4. Odwaga bycia istotą wolną *versus* odwaga bycia istotą myślącą

Nie są one tożsame. Zastanówmy się najpierw: co to znaczy być wolnym? Na czym polega wolność i jak się wyraża? Co jej zagraża i z czym można ją pomylić? Innymi słowy: kiedy ja jestem naprawdę wolny? Czy może chodzi o to, że mogę wybrać pomiędzy smakiem lodów truskawkowych lub czekoladowych albo – będąc spragnionym – sięgnąć po napój gazowany, wodę źródlaną czy sok porzeczkowy? Zdaniem Immanuela Kanta, warunkiem wolności jest rozumność podmiotu, który potrafi podporządkować swoje zachcianki, pragnienia i skłonności obowiązkowi, pewnej moralnej zasadzie wypływającej z rozumu. Zasadę tę Kant nazywa imperatywem kategorycznym. Imperatywem – bo jest nakazem, powinnością, a kategorycznym – ponieważ obowiązuje zawsze i wszędzie, nie ma od niego wyjątków. Jak wiadomo, nakaz ten głosi, by postępować tak, abyśmy mogli chcieć, by nasze postępowanie stało się prawem powszechnym, co więcej, nie wolno nam nigdy potraktować drugiego jak środka do celu, drugi człowiek ma być celem samym w sobie, to znaczy, że każdemu należy się szacunek. Kant uważa, że dopiero wtedy, kiedy realizujemy tę rozumną zasadę, potwierdzamy swoją wolność. Dlatego uznałby on, że wybór określonej potrawy, napoju czy rodzaju deseru to za mało, by uznać, że człowiek realizuje wolność. Kiedy jemy ulubione lody, podążamy po prostu za swoimi preferencjami, naturalnymi skłonnościami, za tym, co lubimy i czego pożądamy, ale już na rodzaj tych upodobań nie mamy przecież wpływu. Podobnie wybór określonej narracji historycznej w imię osiągnięcia pragmatycznych celów i profitów, o ile oznacza wykorzystanie pewnej grupy osób (pamięci o nich) jako środka do bieżącego celu, jest nieprawością. Nawet jeśli na gruncie utylitaryzmu korzystniej byłoby o ofiarach zapomnieć, obowiązkiem rozumu jest pamiętać.

Można zaproponować jeszcze inne rozumienie wolności. Duński filozof Søren Kierkegaard, prekursor egzystencjalizmu, wprowadził do filozofii kategorię prawyboru. Prawybór wyprzedza wszystkie inne, te bardziej konkretne, oznacza najbardziej fundamentalny wybór wybierania, wybór na rzecz decyzji, że od-tąd inni nie będą już za nas decydować, że będziemy w tym samodzielni. Wolność wiąże się z odpowiedzialnością niezależnie od tego, czy jest czynnym działaniem czy zaniechaniem, zrobieniem uniku lub wyborem utartych ścieżek. Zawsze pociąga za sobą odpowiedzialność za podjęte decyzje, za to, jak żyjemy. Nie ma wolności bez odpowiedzialności, dlatego dla wielu ludzi jest ona ciężarem, którego jednak – zdaniem egzystencjalistów – nie sposób z siebie strącić, choć niektórzy bardzo chcieliby to zrobić. Erich Fromm opisał zjawisko zwane ucieczką od wolności w objęcia kogoś, kto za nas decyduje. Można by nawet uznać, że każde bezmyślnie prowadzone życie jest taką formą ucieczki. Powracamy do problemu odwagi wolności i odwagi myślenia. Ta druga oznacza postawę poszukiwania prawdy i wierności prawdzie, wybór prawdy, gdy do tej do-trzemy. Prawda jest tym, co nas wiąże, co jesteśmy zobowiązani przyjąć, stwierdzić podług najlepszej dostępnej człowiekowi wiedzy, do której docieramy, opracowując dane empiryczne zgodnie z zasadami logiki. Jesteśmy absolutnie wolni w tym, jak się do niej odnosimy, ale nie w tym, co za prawdę uznajemy. Na tym polu nie mamy swobody, tu jesteśmy związani pewnymi rozumowymi zasadami, obiektywnymi kryteriami, prawami dedukcji, czyli np. nie możemy sobie prze-czyść, musimy uwzględnić wszystkie przesłanki, zweryfikować rzetelność da-nych, którymi się posługujemy. W pewnym sensie poddajemy się dyktatowi lo-giki (choć są systemy logiczne dopuszczające sprzeczność, na gruncie których udowadnia się twierdzenia nonsensowne). Moment, w którym podmiot decyduje się pozostać wiernym prawdzie, jest zarazem uobecnieniem się dobra. Możemy zatem zaproponować następujące kryterium dobra: wierność prawdzie. Moralnie właściwa polityka historyczna nie może odeń abstrahować.

Jeśli myślę – prawdy szukam i do niej docieram, na końcu tej myślowej drogi nie wypieram się wiedzy, którą nabyłem. Jeśli odwaga bycia istotą wolną miałaby oznaczać bezgraniczną wolność wraz z dyspozycją do negacji prawdy, a zatem brak rozróżnienia pomiędzy prawdą a fałszem, domniemanie, że każdy sąd jest tak samo wartościowy w imię prymatu wolności, prowadziłoby nas to nawet nie do sceptycyzmu ani też antydogmatyzmu czy pospolitego relatywizmu, lecz do czegoś znacznie poważniejszego. Mam tu na myśli antyhumanizm. Regres wła-ściwego rozpoznania tego, kim jest człowiek, rozumienia jego istoty i powołania. Antyhumanizm to przyznanie pierwszeństwa pragmatyzmowi, cynizmowi oraz irracjonalizmowi w określaniu kondycji ludzkiej.

Wartości nie są równoważne. Są różne pod względem siły oddziaływania, kulturotwórczości i wagi (ich znaczenia dla życia człowieka). Każda jest zna-cząca sama w sobie, ale nie tak samo znacząca. Zdaniem Maxa Schellera tworzą hierarchię. Przyjrzyjmy się kilku, jak np. solidarności. Czy znaczy to samo co

lojalność? Wydaje się, że nie. Lojalność działa także w grupie mafijnej, wobec osób, na których nam zależy, którym chcemy wyrazić swoje wsparcie bądź oddanie, postępujących jednakże niemoralnie. Takim przełożonym, któremu ulegamy, może być także grupa współpracowników, sąsiadów, znajomych. Dzieje się tak wówczas, gdy nie poddajemy krytycznemu namysłowi, nie podważamy cudzych idei, przekonań i wyborów, dochodząc, czy są one słuszne i moralnie właściwe. Tymczasem solidarność to szczególnego rodzaju lojalność – jej warunkiem jest to, że zostaje wzmocniona uprzednim zweryfikowaniem moralnej słuszności postawy, którą aprobujemy i z którą się identyfikujemy. We współczesnej debacie historycznej mylimy solidarność z lojalnością, rozważamy tematy zastępcze, by nie podejmować problemów fundamentalnych. To tak, jakbyśmy zastanawiali się nad kolorystyką zasłon i fug, czy dobrze się komponują, rozświetlają wnętrze itd., jednocześnie nie bijąc na alarm z powodu osuwających się fundamentów naszego domu. Docieramy tutaj do problemu odwagi myślenia. Może być tak, że jest odwaga działania bez myślenia, bez osądu, sprawdzenia, czy wyjściowe założenia nie są aby fałszywe i irracjonalne, a ich źródła wiarygodne, czy na gruncie przyjętej etyki możemy usprawiedliwić nasze zamiary. Odwaga bezmyślenia, Gassetowska „metoda akcji bezpośredniej” zdarza się nader często. Odwaga zadania sobie trudu myślenia jest rzadszym zjawiskiem. To dlatego, że ta pierwsza jest dynamiczna, a druga statyczna. Pierwsza daje nam poczucie sprawstwa, wzniosłości, jest czystą ekspresją wolności, ma dynamiczny charakter, a my dziś żyjemy w kulturze pędu. „Sytuacja jest dynamiczna” powtarzają ludzie bez planu i namysłu, nieznający rozważki przynależnej *vita contemplativa*, sugerując, że wielu niezwykłych rzeczy możemy się jeszcze z ich strony spodziewać. Politykę historyczną można prowadzić na dwa sposoby: gwałtowny, spektakularny, ukierunkowany na szybki, doraźny cel, lub rozważny, roztropny, spokojny.

Zaufanie jest spoiwem wspólnoty. Zdrada choćby jednego z jej członków jest jej zadrą, która rani wszystkich. Zdrada najbardziej bezbronnej, gdyż niemogącej już bronić faktów i swego dobrego imienia jest największą zdradą, która nigdy nie powinna się wydarzyć. Żaden polityk, choćby był najprzebiegłym strategiem, nie ma moralnego prawa w imię realizacji aktualnych, partykularnych interesów posłużyć się nieobecnyymi, wybrać w tym celu najslabszych. Owszem wyobrażone, a nawet proponowane konkurencyjne narracje są różne, ale zgodność sądu z faktycznym stanem rzeczy, którego dotyczy i o jakim orzeka, ostatecznie wyklucza taką mnogość stanowisk. Sokrates, Kant, Levinas, Wojtyła – żaden z nich nie da tu usprawiedliwienia, nie uprawomocni fałszu. Tylko ten, kto prawdę gwałci, w prawdzie nie znajdzie pocieszenia. Prawda ma immanentną wartość, jej sens nie leży poza nią. Prawda nie jest, by reanimować zwiotczałego ducha, nie jest też jej istotą, by go ostatecznie pograżyć, choć tak na ogół się dzieje. Stanowi etyczny imperatyw w najściślejszym sensie tego słowa, jest oddechem człowieka jako podmiotu myślącego, poświadczeniem jego rozumności

i godności. W niej ogniskuje się wszystko, co czyni życie ludzkim. Wolność wyraża się w odwadze myślenia, a bez prawdy naraża się na samowolę. Choć cierpimy, kiedy prawdy nie lekceważymy, to zarazem dojrzewamy dzięki niej, to za jej sprawą doświadczamy przełomowych olśnień i docieramy do najgłębszych sensów zdarzeń. Prawda jest kresem drogi myśli, która nie zbłądziła. Wreszcie – jest gwarantem, że nasze życie jest i było dobre. Jest ukoronowaniem procesu sądzenia i nagrodą zań. Jest fundamentem dla godności, piękna, miłości i innych wartości, które z niej wyrastają. Jest zarazem wyzwaniem i trudem, mozolnym docieraniem do jądra rzeczywistości etycznej, duchowej, przyrodniczej (prawa przyrody), społecznej i międzyludzkiej, do tego, bez czego życie istot myślących nie byłoby tym, czym jest, a człowiek okazałby się najrzęczniejszą i najsprytniejszą małpą, wyrażającą swe potrzeby w nieco bardziej wyrafinowany sposób. Jeśli przyjmujemy za Kantem fundamentalne znaczenie prawdy w życiu człowieka, aż do konstatacji, że prawda potrafi zabić, a kłamstwo uleczyć, jednak trzeba zawsze wybierać prawdę, należy rozważyć, jakie ma to konsekwencje dla polityki historycznej. Historia to poszukiwanie prawdy o zdarzeniach, ludziach i relacjach minionych, ustalanie i opis ich faktycznego przebiegu. Jej znajomość, jak przekonywał Dilthey, stanowi warunek konieczny uprawiania poznawczo wartościowej refleksji nad człowiekiem. Jest tak dlatego, że „historia warstwą wydarzeń powleka zmagania sumień. W warstwie tej drgają zwycięstwa i upadki. Historia ich nie pokrywa, lecz uwydatnia” (Jan Paweł II 2005, 79).

Podsumujmy zatem. Na czym polega polityka historyczna? Trudno o zgodność w określaniu jej założeń i racji. W zależności od przyjętych celów – w wersji pragmatycznej na podporządkowaniu dyskursu historycznego samej polityce, to znaczy budowaniu dobrych relacji międzypaństwowych, wzmacnianiu sojuszy i osłabianiu ewentualnych animozji. W wersji etycznej natomiast na budowaniu świadomości historycznej wspólnoty w oparciu o prawdę, co służy jej ciągłości. Pierwszemu modelowi odpowiada realizm polityczny, drugiemu bliższy jest nie tyle romantyzm, ile naukowy obiektywizm. Konflikt między nimi bywa czasem nieunikniony. Deontologiczny wymiar prawdy, która ma nie tylko wartość epistemiczną, ale może stanowić normę etyczną odsyła nas do powinności pamięci. Wydajemy bowiem naukowy sąd nie po to, by o nim zapomnieć. Rozważania te należy uzupełnić o jeszcze jeden ważny kontekst. Elżbieta Paczkowska-Łagowska zauważa, że „człowiek jest istotą historyczną nie dlatego, że umiera, lecz dlatego, że skończoność jego trwania przenosi się na świat jego kulturowych wytworów i ogranicza ich ważność w czasie. Śmiertelność jednostek ma swój odpowiednik w śmiertelności kultur” (Paczkowska-Łagowska 2012, 55). Dlatego elementem polityki historycznej powinno być także zachowanie kulturowego dziedzictwa minionych epok, jego renowacja oraz upowszechnianie. Polityka historyczna nie powinna być sytuowana w przestrzeni polityków, nie jest bowiem, wbrew nazwie, ich domeną, lecz ludzi nauki, kultury i sztuki, odpowiedzialnych za duchowy wymiar naszego istnienia w czasie.

Niestety człowiek ponowoczesny, postrzegający się jako twórca i jedyny dysponent logosu, uznaje, że może go dowolnie kształtować, na końcu tej zabawy podważając jego realną wartość. Zapomina o tym, co stanowi jądro i punkt wyjścia nauki.

Co mamy na myśli, odwołując się do początku naukowych dociekań? Odpowiedź jest jedna i od czasów antycznych Greków pozostaje niezmienna. „Żeby wiedza naukowa stała się przedmiotem badań, kultura musi być przekonana, że istnieje prawda i że można się do niej zbliżyć” (Delsol 2018, 223). Francuska filozof przestrzega zarazem, iż „współczesny człowiek chętnie wierzy, że bez idei prawdy będzie wolny i tolerancyjny. Przeciwnie, to prawda czyni go wolnym. Nie taka czy inna prawda, ale przekonanie, że prawda istnieje” (Delsol 2018, 217) Zdaniem Delsol, wraz z upowszechnieniem się idei prawdy ludzie nabrali przekonania, że rzeczywistość nie jest złudzeniem, że świat istnieje i można na jego temat wypowiedzieć osąd. Tym samym możliwe stało się odseparowanie bytu od pozoru, tego, co było i jest, od tego, co wymyślone i stanowiące częścią gadaninę. Nie bez powodu odrzucenie prawdy i poznania obiektywnego dokonało się za sprawą mistrzów podejrzeń: Nietzschego, Marksa i Freuda. Obiektywizm został wyparty przez subiektywizm, trud i mózół zrywania zasłon w paradygmacie greckiej *alethei* zastąpiony zadowoleniem się mirażami, gładkim przechodzeniem od jednej wersji wydarzeń do kolejnej. Na gruncie założeń Marksa idee grupy (klasy) panującej są ideami dominującymi i to ona ma prawo narzucać społeczeństwu przyjętą przez siebie wykładnię.

Zatarcie się idei prawdy ma nieodwracalne konsekwencje, choć samo zjawisko jest odwracalne. Ignorowanie prawdy bywało różnie uzasadniane. Nietzsche w swych rozważaniach nad dziejopisarstwem posłużył się kategoriami braku i nadmiaru historii (por. Nietzsche 1996, 88–90). Jego zdaniem podstawą dla budowania nowych wartości jest niepamięć przeszłości, która stanowi rodzaj zapomnienia. Nietzsche zauważa zarazem, że historię można uprawiać na różne sposoby, po pierwsze monumentalnie, do czego zwłaszcza sięgają działacze polityczni, pragnący w ten sposób osiągnąć własne cele. Przykłady z przeszłości uznają oni za godne naśladowania. Zgoła inaczej postępują ci, którzy uprawiają historię krytyczną, niezadowoleni z aktualnego stanu rzeczy. Cechuje ich parcie do zmiany, negacja przeszłości, nastawienie na przyszłość. W ujęciu Nietzschego historia musi być stronnicza, nie może pomijać indywidualnych dyspozycji ludzi. Nietzsche poddaje krytyce tzw. nadmiar historii, który szkodzi życiu samemu, ponieważ prowadzi do wyklucia idei człowieka uniwersalnego, de facto nieistniejącego. Postawę kultuwującą nadmiar historii przyjmują ci, którzy są niezdolni do zaproponowania nowych rozwiązań, do twórczości, do wpływania na rzeczywistość podług własnych pomysłów i projektów. Nie dysponując nimi, muszą oni posiłkować się tym, co znane, sprawdzone, minione. Nadmiar historii stanowi antytezę twórczości i kreatywności. Musimy mieć na uwadze, że w epoce niemieckiego filozofa w Europie panował kult dziejopisarstwa. Nietzsche był

rozdrażniony ową manierą, powszechną dociekliwością w odkrywaniu zasad i prawidłowości przebiegu dziejów. Był filozofem występującym w opozycji przeciw uniwersalizmowi Hegla, gdyż interesowały go indywidualne cele i pragnienia w życiu. Postulował równowagę pomiędzy nadmiarem historii a jej brakiem, ahistorycznością, która również jawiła mu się jako sztuczna. Przede wszystkim jednak sprzeciwiał się przekonaniu, że historia może osiągnąć podobny poziom obiektywności, jak matematyka czy czyste przyrodoznawstwo.

Oczywiście wśród filozofów zawsze pojawiały się głosy relatywistów, i to niezależnie od epoki, jak choćby Gorgiasza czy Lyotarda, że tęsknota za prawdą, jednolitością i spójnością poznawczą jest bądź to pragnieniem terroru pojednania rzeczywistości zmysłowej i pojęć jej odpowiadających, karykaturalną naiwnością poznawczą, w najlepszym zaś razie „spełnieniem fantazmatu władzy nad rzeczywistością” (Lyotard 1997, 61; zob. także Platon 1958, 19 i dalsze). Relatywiści pozostają nieufni wobec pragnienia ogarnięcia rozumem jakiejś całości, swoistego zapanowania nad nią. Zgodnie z ich założeniami, filozofia nie ma być poszukiwaniem istoty rzeczy, prawdy o rzeczywistości, lecz wystarczy, aby była poskromieniem głupoty, uwolnieniem od błędnych mniemań. Nie oznacza to, że zdobycie wiedzy z zasady jest niemożliwe, lecz że należy liczyć się z jej nietrwałością i zwodniczością. Takim zgubnym „oszołomieniem poznawczym”, które starożytni sofisci wykpiwali, była choćby koncepcja *arche*. Znane są próby sparodiowania przez Gorgiasza poszukiwań istoty rzeczy. Takie nastawienie prowadziło jednak do przekonania, że całość wiedzy można sprowadzić do retorycznych igraszek, wyrażających swobodne mniemania. Zarówno Gorgiasz, jak i Lyotard wiedzę utożsamiają z przypuszczeniami, przyjmowaniem różnych opinii, z *doxa*, a nie *episteme*. Tym ważniejsze stają się środki stylistyczne wykorzystane dla jej opracowania i przekazania. Werbalizacja wiedzy prym nad faktami. Nie chodzi wszak o wartość logiczną zdania, ale o to, że może być ono „powtarzane, podchwytywane, rozprowadane” (Rorty 1996, 238). Można sobie wyobrazić, jakie konsekwencje miałoby przyjęcie takiej koncepcji ludzkiej wiedzy dla historycznej narracji. Za jej sedno uznano by niechybnie praktyczne konsekwencje w wymiarze politycznym, jakie wywołuje.

5. Wyzwania polityki historycznej – podsumowanie

Polityka historyczna bywa rozumiana jako rodzaj polityki resortowej, jedna z polityk szczegółowych, którą wyróżnia to, że ma ściśle związki z marketingiem politycznym. Uznaje się wówczas, że polega ona zwłaszcza na stosowaniu pewnych socjotechnicznych zabiegów, manipulacji odpowiednio dobranymi źródłami i danymi historycznymi dla osiągnięcia określonego efektu. Stąd dopuszczalne jest selekcjonowanie informacji o konkretnych wydarzeniach historycznych, mitologizacje obrazu dziejów czy świadome kreowanie określonych ste-

reotypów. Jak wyjaśnia Eugeniusz Ponczek, w praktyce oznacza to „posługiwanie się argumentami zaczerpniętymi z pamięci o dziejach, zwłaszcza wówczas, gdy prezentowana jest wiedza obejmująca selektywnie dobrane informacje o zdarzeniach z przeszłości, nie zawsze prawdziwa, a więc często sfalsyfikowana i zmitologizowana. Preferuje się w związku z tym jakąś odpowiednio sformułowaną i zinterpretowaną konstatację dotyczącą dziejów, trudną do zweryfikowania w oparciu o kryteria naukowe” (Ponczek 2013, 91). Tak pomyślana polityka historyczna ma także swój wymiar geopolityczny i podlega pewnym zasadom, w tym politycznej poprawności, charakterystycznym dla danego czasu nastrojom społecznym, również w środowisku międzynarodowym, oraz okolicznościom sytuacyjnym ze sfery polityki wewnętrznej, jak również zagranicznej. Nie wyklucza narzucania przez decydentów politycznych własnych poglądów na temat przeszłości i kreowania konsensusu w tym zakresie, z pominięciem faktów, na mocy autorytetu. Dlatego politykom potrzebni są historycy, którym powierzone zostaje zadanie legitymizowania określonych działań, nazywanych polityką historyczną. Czy i ewentualnie jak wielu spośród nich zdecyduje się sprzeniewierzyć obiektywnym kryteriom naukowości jest uzależnione m.in. od przyjętej i zaaprobowanej metodologii badań. A ponieważ w ostatnich dekadach obserwujemy rozkwit nowych tendencji i propozycji metodologicznych uprawiania nauk społecznych (zob. choćby zdające świetnie sprawę z mnogości stanowisk opracowanie Benton, Craib 2003), można się spodziewać, że wynajęci przez polityków na potrzeby odgórnie kreowanej polityki historycznej badacze znajdą stosowne zaplecze, a tym bardziej środki. Jeśli trzeba będzie pomniejszyć lub powiększyć liczbę ofiar, czyjaś winę lub zasługę, hańbę czy honor, dokonać deprecjacji bądź apoteozy tej lub innej postaci historycznej – na potrzeby aktualnie prowadzonej polityki – dokona się niezbędnych korekt. W zalewie różnych opracowań i publikacji czytelnikowi, zwłaszcza bez specjalistycznego wykształcenia, trudno będzie rozoznać się, które z nich są naprawdę wartościowe, a które poznawczo jałowe, gdyż oparte na nieprawdziwych lub zmanipulowanych źródłach. Godząc się na taki stan rzeczy (w imię wolności słowa i skuteczności bieżącej polityki), skazujemy przyszłe pokolenia na chaos i zagubienie, na brutalne przewracanie więzi między tym, co minione, obecne i przyszłe, na wyparcie powinności pamięci. Minione wydarzenia są przecież w jakiś sposób nadal obecne. Istnieje niezaprzeczalna różnica między wypowiedzią na temat przeszłości trafną i zmyśloną, między opisem historyka a bajkopisarza, między relacją świadków a legendą. Jeśli polityka historyczna miałaby służyć zatarcu się tych granic, jest niebezpieczna dla społeczności, której dotyczy, i potencjalnie niesie ze sobą ryzyko nieodwracalnych szkód. Polityka historyczna, wbrew potocznemu rozumieniu terminu „polityka”, musi stać po stronie prawdy. „Fakt, że dana osoba czy rzecz już nie istnieje, nie może nas pozbawić pewności, że pytania o przeszłość i zawarte w nich rozróżnienie prawdziwy – nieprawdziwy, trafny – błędny są absolutnie sensowne” (Jonas 2003, 17). Oczywiście, że wypowiedzi o przeszłości,

zwłaszcza odległej, czynią naszą sytuację dość osobliwą. Nie znaczy to, że w swoich dociekaniach jesteśmy bezradni. „Świadectwa przeszłości są czymś obecnym teraz, są bezpośrednim bytem, który nas pośrednio, na drodze wstecznego wnioskowania wprowadza w przeszłość” (Jonas 2003, 19). Dzięki sprawozdaniom świadków możemy mówić „tak wówczas było” i mieć nadzieję, że przyszłe pokolenia odniosą się do świadectw przodków z szacunkiem. Choć prawda absolutna jest nam niedostępna, wiele jednak da się ustalić i nie należy demonizować ludzkich ograniczeń poznawczych, zwłaszcza w nauce opierającej się na rozumieniu drugiego człowieka, jak przekonywał Dilthey. Zgadza się z tym Jonas: „Gdy relacje wielu ludzi niezależnych od siebie [...] zgadzają się w głównych zarysach, zapewne można powiedzieć, że w aktualnym wspomnieniu przeszłość jest obecna i pozwala rozstrzygnąć, która wypowiedź o niej jest trafna, a która błędna” (Jonas 2003, 23). Nie wolno nam zatem tego lekceważyć, unieważniać danego świadectwa w imię osobistego interesu naszego pokolenia. Ci, którzy ukierunkowani są na doraźny interes, przekonują, że różnica między prawdą a fałszem zostaje pochłonięta przez czas, że wypowiedź o czymś, czego nie ma, sensu mieć nie może. Tymczasem lepiej jest uznać, że z uwagi na nieprzewidywalność życia, nieprzewidywalność przestrzeni społecznej i relacji międzyludzkich wypowiedzi o przyszłości, daleko idące prognozy są pozbawione sensu. Przyszłość niesie ze sobą różnorodność scenariuszy, przeszłość jest bytem, który jest, a nie tym, który się staje. Żyjemy w jej cieniu, gdyż rzutuje na nasze samopoznanie, autorefleksje, dystans do siebie i świata. Kto się od niej odgradzi, nie doświadczy samorozumienia. Jak powiada Jonas, „pojmovalność naszego własnego poznającego, czasowego istnienia wymaga obiektywnej obecności przeszłości. [...] przeszłość może dalej istnieć duchowo w pewnym podmiocie jako wiedza, której trwała obecność uprawnia nas do używania pojęcia prawdy w odniesieniu do przeszłości” (Jonas 2003, 27). Przeszłość nas tworzy pod warunkiem, że nie zostanie poddana obróbce, manipulacji. Przemoc na niej jest gwałtem na nas samych.

Bibliografia

- Augustyniak P. (2017), *Wyspiański/zbudź się Polaku*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Benton T., Craib I. (2003), *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do post-modernizmu*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław.
- Blumenberg H. (2009), *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Clark S. (1990), *Paul Ricoeur*, Routledge, New York.

- Delsol Ch. (2018), *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Dilthey W. (2004), *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Eliade M. (1998), *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Fromm E. (2014), *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Jonas H. (2003), *Przeszłość i prawda*, [w:] tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków, 15–29.
- Krajewski S. (2014), *Żydzi i...*, Wydawnictwo Austeria, Kraków.
- Kurtyka J. (2006), *Polska polityka historyczna*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 5.
- Liotard J.F. (1997), *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm*, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm, antologia*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków, 47–61.
- Motyka G. (2016), *Wołyń '43. Ludobójcza czystka – fakty, analogie, polityka historyczna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Nietzsche F. (1996), *O pożyteczności i szkodliwości historii dla życia*, [w:] tenże, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, 84–168.
- Paczkowska-Łagowska E. (2012), *O historyczności człowieka*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Platon (1958), *Gorgiasz*, przeł. E.W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ponczek E. (2013), *Polityka historyczna przedmiotem refleksji politologicznej (propozycje i dylematy)*, [w:] E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Reksć (red.), *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, t. III, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, 91–111.
- Popper K. (1997), *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Ricoeur P. (2006), *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Rorty R. (1996), *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.

Historical Politics and the Obligation of Memory in a Philosophical Perspective

Summary

The paper follows the epistemic and ethical consequences of various models and assumptions of politics of memory. The author tries to answer the question about the relations between historical truth and politics of memory in the context of common good and respect towards ancestors and the events they were a part of. The paper also touches upon the issues of testimony, forgiveness and patriotism.

Keywords: Politics of memory, memory, community, myth, forgiveness.

II

Z DZIEJÓW FILOZOFICZNEJ REFLEKSJI NAD PAMIĘCIĄ

THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL REFLECTION
ON MEMORY

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.08>

Stanisław BUDA

<https://orcid.org/0000-0002-1344-0991>

Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu

Historia filozofii jako pamięć

Streszczenie

W części pierwszej skupiam się na kwestii postępu, w szczególności postępu w filozofii. Postęp filozoficzny posiada pewną szczególną właściwość, którą dzieli z procesem stawania się lepszym człowiekiem. Jest nią nieustanne znajdowanie się „w drodze”. Droga ta jest nie tylko zakotwiczona w Absolutnie Doskonałym, lecz warunkuje i stymuluje zmierzającą ku prawdzie refleksję dotyczącą więzi pomiędzy Nim a nami. Wolno nam przyjąć, że tron tej refleksji stanowi filozofia.

Część druga poświęcona jest paradoksalnej naturze najogólniej pojmowanej pamięci. Zakładam, że warunkiem świadomości pewnej treści jest jej dezaktualizacja, czyli jej przeniesienie do sfery pamięci. Pamięć jest ciągle aktualizowanym i wciąż na nowo porządkowanym obrazem wszystkiego tego, co kiedykolwiek zostało przez podmiot relegowane z bycia, po to, aby można je było zastąpić czymś innym. Fundamentem tego porządku jest pewna aksjologia.

W części trzeciej pokazuję, w jaki sposób naszkicowana koncepcja pamięci stosuje się do opisu mechanizmu ewolucji myśli filozoficznej. Filozofowanie „w drodze” polegałoby na dwóch nieustannie ponawianych czynnościach: na rekonstruowaniu tego, co ma być negowane, a więc na ujmowaniu dotychczasowego dorobku filozoficznego w jego całościowości, oraz na jego negowaniu. Negowanie to dotyczyłoby całości tego dorobku jako aksjologicznie zrekonstruowanej jedności. Nowy system jest uświadamiany tylko jako szereg konsekwencji negacji stanu dotychczasowego. W zasadzie cała filozoficzna praca koncentruje się na konstytuowaniu owego dotychczasowego stanu, jego domniemanej jedności.

W krótkiej części czwartej kreślę perspektywy dalszych rozważań.

Słowa kluczowe: pamięć, świadomość, istnienie, postępek, historia filozofii.

Dlaczego dla filozofa tak ważne jest studiowanie historii filozofii? Jaki jest mechanizm filozoficznej krytyki, która powoduje dezaktualizację pewnych idei, a więc filozoficzny postępek?¹ Sądzę, iż odpowiedzi na tego typu pytania winny

¹ W szczególności: Jeśli polega on na wskazywaniu ich ograniczeń, to jaki jest mechanizm pojawiania się idei pozbawionych tych braków? Na ile ma on charakter negacji? I dlaczego filozo-

nawiązywać do intuicji, że filozofowanie, tak jak i nasze życie, nie polega na osiąganiu celów, lecz raczej ma charakter bezkresnej drogi. Bez pamiętania o tym, skąd i po co wyruszyliśmy i co przeszliśmy, nie wiedzielibyśmy, gdzie się znajdujemy, trudno też byłoby nam zdecydować, w którym kierunku mamy podążać².

Homo viator

Postęp filozoficzny nie polega na formułowaniu coraz lepszych idei czy systemów ani nawet – generalnie – na lepszym filozofowaniu³. Postęp w czymś nie polega w ogóle na stawaniu się przezeń coraz lepszym. Lepszym można być w zasadzie tylko pod pewnym względem, chyba że mówimy generalnie o człowieku. Natomiast postęp, w odróżnieniu od rozwoju, wiąże się ze wzrostem całościowym i aksjologicznie bezwzględny. O ile jednak o człowieku można stwierdzić, że stał się lepszym, raczej nie powiemy, że uczynił tym samym postęp w swej dobroci⁴. Postęp nie dotyczy więc w sposób bezpośredni samego człowieka.

Coś lepszego pod jednym względem może być jednak gorsze pod innymi względami. Dlaczego nic nie może być lepsze od czegoś innego pod każdym względem? Jak się wydaje, powinniśmy bez trudu znaleźć na przykład taki współczesny model samochodu, który jest pod każdym względem lepszy od jakiegoś pojazdu tego typu sprzed pół wieku. Załóżmy, że ma on rzeczywiście wszystkie parametry lepsze. Ale wątpliwości pojawiają się już przy pytaniu, czy jest on ładniejszy lub bardziej elegancki. Ktoś może darzyć większym sentymentem samochody sprzed lat. Bywa, że wartość zabytkowych pojazdów wielokrotnie przewyższa ceny tych współczesnych. Kryteria oceny zależałyby generalnie od stopnia technologicznego zaawansowania społeczeństwa, ze względu na które tej oceny się dokonuje. Wcale nie jest pewne, czy współczesny samochód byłby przed półwieczem oceniony jako lepszy – trzeba do niego specjalnego paliwa i oleju; gdy się zepsuje, zdiagnozowanie jego stanu i naprawa nie są możliwe bez specjalnych elektronicznych narzędzi, potrzebni są też odpowiedni fachowcy. Wyprodukowanie i serwis współczesnego samochodu wymaga zaangażowania o wiele bardziej skomplikowanych technologii niż kiedyś. Produkcja i sprzedaż

ficzny postęp nie jest możliwy bez pozytywnego ustosunkowywania się do – tj. pamiętania – refleksji zaprzęsłej?

² „Aby mierzyć drogę przyszłą, trzeba wiedzieć skąd się wyszło” – Cyprian Kamil Norwid.

³ J. Ortega y Gasset: „Ludzie głupi i przyziemni sądzą, iż postęp ludzkości polega na stałym gromadzeniu coraz to większej liczby rzeczy i idei. Otóż nie: prawdziwy postęp to rosnąca intensywność w postrzeganiu jakiegoś pół tuzina pierwotnych tajemnic, które w pomroce dziejów pulsują na kształt odwiecznie bijących serc. Każdą epokę charakteryzuje szczególna wrażliwość wobec któregoś z tych wielkich problemów, inne pozostają jak gdyby w zapomnieniu lub też zaledwie muśnięte” (Ortega y Gasset 1980, 73).

⁴ Powiemy co najwyżej, że zrobił pod takim czy innym względem postępy.

względnie taniego auta musi mieć charakter masowy, wymaga więc udziału olbrzymiej maszyny marketingu. Jednym z jego instrumentów jest urabiająca kryteria społecznych gustów i wartościowań reklama. Koło się więc zamyka. O tym, czy samochód jest lepszy, czy gorszy, decydują potrzeby i sytuacja jego potencjalnego użytkownika. Jednemu bardziej przyda się samochód terenowy, innemu sportowy, w szczególności na torze wyścigowym Formuły 1. Dla jednych „lepszy”, oznacza bardziej pakowny, dla innych bardziej ekonomiczny czy zawierający więcej nowoczesnych rozwiązań.

Mówiąc o rozwoju czegokolwiek, w tym o rozwoju nauki, mamy na myśli coraz lepsze spełnianie przezeń pewnych standardów czy norm, które są względem tego czegoś zewnętrzne, narzucone mu, zazwyczaj zmienne, a więc zrelatywizowane. Nie dotyczą jego samego, lecz właśnie owej narzucanej mu relacji. W tym sensie lepsze lub gorsze jest coś, co – raczej obiektywnie niż subiektywnie – lepiej lub gorzej służy człowiekowi. Przedmioty takie określamy zazwyczaj jako dobra⁵. Bezwzględnie lepszy lub gorszy może być tylko indywidualnie pojmowany człowiek oraz warunkowane jego dobrocią i zarazem warunkujące jego dobroć jego czyny oraz przymioty⁶. Jego samego nie określamy słowem dobro, stosujemy je natomiast do jego czynów, o ile odnoszą się one pozytywnie do innych ludzi. Mówimy wtedy, że czyni dobro. Rozważając kwestię postępu w jakiejś dziedzinie, czy generalnie postępu społecznego, należałoby przyjąć, że zachodzi on wówczas, gdy stwarza bardziej sprzyjające warunki dla stawania się indywidualnie lepszym człowiekiem. Odpowiedź, na czym owe warunki polegają, nie jest prosta. Z pewnością one same nie czynią człowieka w sposób automatyczny lepszym. Zapewne nie zapobiegają też stawaniu się przezeń gorszym. Wydaje się jednak, że należałoby je pojmować bardziej kompleksowo niż zwykły rozwój jakiejś dziedziny nauki czy techniki. Taki rozwój nie wpływa w żaden sposób na stawanie się przez człowieka lepszym, jest aksjologicznie neutralny.

⁵ Zob. np. Scheler 1988.

⁶ Por. pojmowanie cnoty jako pewnej doskonałości samej w sobie, a zarazem predyspozycji do spełniania czynów dobrych: nie posiadamy jej z natury, musimy sobie zadać trudu, aby ją nabyć; z chwilą, kiedy zostanie nabyta, odciska stałe piętno na naszym działaniu. „Przyjmujemy, że bycie osobą nie podlega stopniowaniu, nie można być osobą bardziej lub mniej ani być osobą lepszą lub gorszą. Stopniowaniu podlega natomiast dobro konkretnej osoby: nie mogę być osobą lepszą, ale mogę być lepszy jako osoba, jeśli odpowiednio wykorzystam tkwiący w osobie jako takiej potencjał. Zależy to od mojego wewnętrznego zdeterminowania do (pragnienia) stawania się lepszym. Można uznać, że dobroć osoby jest współmierna do stopnia tego zdeterminowania, do siły jej pragnienia stawania się lepszym. W tym miejscu docieramy do pewnej granicy zapytywania. Na gruncie filozofii nie można bowiem wskazać czynnika, który by jednoznacznie przesądzał o owym wewnętrznym zdeterminowaniu. Natomiast analizując jego strukturę, można wskazać rozmaite jego komponenty współdecydujące o jego sile i trwałości. Jednym z nich wydaje się być przeświadczenie o pozostawaniu – jak pisał J. Tischner – w mocy większego dobra oraz całkowite zawierzenie się temu dobru. Zawierzenie to może się dokonywać na rozmaitych płaszczyznach, jednak najpełniejsza z nich ma zapewne charakter religijny” (Buda 2017, 124–125).

Natomiast postępowanie, sprzyjając człowiekowi w stawaniu się lepszym, wspomagając go w tym procesie, a nawet stymulując go, ma aksjologicznie pozytywny charakter.

Postępowanie filozoficzne posiada pewną szczególną właściwość, którą dzieli z procesem stawania się lepszym człowiekiem. Jest nią nieustanne znajdowanie się „w drodze”. Obok określenia *homo viator*, stosowne byłoby też określenie *philosophus viator*⁷ czy „filozofowanie *in statu viatoris*”⁸. Nie chodzi przy tym o pokonywanie pewnej drogi jako wyznaczonego dystansu. Nie chodzi też o pokonywanie niekończącej się i coraz trudniejszej drogi. W ogóle nie chodzi o pokonywanie drogi, lecz raczej o przewyciężanie samego siebie jako obciążonego dokonywaniem⁹. Owa gra słów sygnalizuje pewną dwuznaczność. Można mianowicie wyruszyć w drogę, żeby gdzieś w końcu dojść, na przykład zdobyć szczyt górski. Można w szczególności wybrać trudniejszą trasę czy w inny sposób utrudnić sobie wchodzenie, zmierzając jednak zawsze do osiągnięcia szczytu. Nieco inaczej patrzy na przemierzaną trasę ktoś, kto systematycznie biega dla zdrowia i kondycji. Ale i taka trasa ma swój codzienny kres, a organizm granice swojej wydolności. Natomiast droga, o którą nam tu chodzi, ma nas prowadzić w głąb samych siebie. Takie jest pielgrzymowanie, o którym się mówi, że stanowi metaforę życia człowieka¹⁰. Pielgrzymując, człowiek niczego nie dokonuje, nie stara się spełnić jakichś kryteriów narzuconych mu z zewnątrz ani też czegoś samemu sobie udowodnić. Nie chodzi tutaj o pokonywanie czy dokonywanie czegoś, ale wręcz na odwrót: o utwierdzanie się w pozostawaniu zasadniczo niedokonanym, w swej – jeśli tak można powiedzieć – niedokonalności. Aby nie prowadziło to do podkopywania wiary we własne siły i możliwości, i w końcu do rezygnowania z jakiegokolwiek istotnej aktywności, musi ono polegać na utwierdzaniu się w tym, co samo z siebie jest dokonane bezwzględnie, a więc absolutnie i nieskończenie doskonale. Nie będziemy tu roztrząsać, co znaczy owo utwierdzanie się w tak postulowanym transcendencie. Dla naszych celów przyjmijmy że polega ono na orientowaniu całej swej aktywności na budowanie i zarazem rozbijanie kolejnych, coraz solidniejszych konstrukcji, które miałyby dostarczać naszej egzystencji jakiegoś generalnego sensu. To takie konstruowanie i dekonstruowanie kolejnych, coraz wyższych wież Babel, aby z ich szczytu oglądać siebie jeszcze mniej-

⁷ Por. Andrzej C. Leszczyński: „*filozoficzność* to po prostu tyle co *człowieczeństwo*: mówimy wciąż o tym samym” (Leszczyński 1987, 175).

⁸ Tytuł artykułu Józefa Życińskiego (1989) nawiązuje do metafory Karla Jaspersa, porównującej uprawianie filozofii do przebywania w drodze.

⁹ Por. Heideggerowskie „Wege – nicht Werke” (zob. Sobota 2010). Dla Martina Heideggera „Myślenie jest nieuniknioną drogą, która nie chce być żadną drogą zbawienia i która nie niesie żadnej nowej mądrości. [...] która nie tylko mówi o wyrzeczeniu, lecz już się wyrzekła [...] pretensji do obowiązującej nauki, ważnego dokonania na polu kultury i czynu ducha” (Heidegger 2002, 163).

¹⁰ O. Mirosław Paweł Bartos określił pielgrzymowanie jako „trud, który wzbogaca duszę człowieka”. Jeszcze głębiej brzmią słowa Haliny Bortnowskiej: „*pielgrzymowanie* jest odwiecznym [...] wyrazem tęsknoty ludzkiego serca do Transcendencji” (Bortnowska 1982, 1348).

szym, czyli jeszcze bardziej dogłębnie i zasadniczo zrelatywizowanym. Czy trud taki ma sens? Posiada go, bo otwiera coraz szersze horyzonty sensu, jest więc w istocie aktywnością zorientowaną na sensowność, aktywnością sensotwórczą. Podejmując ją i kontynuując, stajemy się bezwzględnie lepsi, ponieważ droga ta jest zorientowana wedle doskonałości absolutnej. Wprawdzie, postępując nią, coraz bardziej uświadamiamy sobie własną niedoskonałość, lecz jednocześnie w coraz większym stopniu uświadamiamy sobie własną wartość i wartość owej drogi. Ta zaś posiada wartość, ponieważ czyni nas lepszymi. Dlaczego tak się dzieje? Generalnie dlatego, że wszelkie dokonywanie ma swoje najpierwotniejsze źródło i ostateczną rację w Absolutnie Dokonanym, który – jak spekulujemy – musi być zarazem Absolutnie Doskonałym. Jego dokonaność i doskonałość warunkuje wszelki inny akt, nawet ten stanowiący krok na drodze biegnącej w odwrotnym kierunku niż ta, o którą nam tu chodzi – a więc bezsensowny, bezwartościowy, zły. Zwróćmy natomiast uwagę, że droga uświadamiająca nam naszą niedoskonałość w odniesieniu do Absolutnie Doskonałego jest drogą prawdy. Jest ona nie tylko zakotwiczona w Absolutnie Doskonałym, lecz warunkuje i stymuluje zmierzającą ku prawdzie refleksję dotyczącą więzi pomiędzy Nim a nami. Wolno nam przyjąć, że trzon tej refleksji stanowi filozofia. Paradoksalność tej więzi sprawia, że narastająca świadomość własnej niedoskonałości nie umniejsza nas, lecz powiększa. Po pierwsze, dlatego, że do wspomnianej więzi przywiązujemy wówczas większą wagę. Po drugie, że podejmujemy działania umacniające ją. W ten sposób stajemy się lepsi.

Pamięć jako „sanktuarium nieistnienia”

Zastanówmy się teraz, czym jest pamięć. Najczęściej stwierdza się, że jest ona mechanizmem posiadającym trzy funkcje: utrwalania, przechowywania i odtworzenia informacji. Dodajmy, że mechanizm ów nie stanowi samodzielnej całości, lecz funkcjonuje jako jej część, jako istotny podukład pewnej jednostki. Powstaje zatem pytanie, do czego generalnie służy pamięć? I drugie pytanie – na ile jej funkcjonowanie jest autonomiczne, na ile zaś sterowane przez posługującą się nią jednostkę? Jednostkę tę nazywajmy podmiotem pamięci, zaś przetwarzane przez nią informacje – jej przedmiotem.

Zauważmy przede wszystkim, że nie wszystkie dane, które docierają do podmiotu, są w pamięci utrwalane i przechowywane, zaś z tych nie wszystkie są przywoływane. Abstrahując od kwestii większej lub mniejszej sprawności pamięci, trzeba przyjąć, że do jej natury należy *selekcjonowanie* danych pod kątem ich użyteczności dla jej podmiotu. Przy ich utrwalaniu i przechowywaniu chodziłoby o ich *użyteczność* w przyszłości, zaś przy ich przywoływaniu – o *użyteczność* bieżącą. Wymaga to analizowania przez pamięć napływających do niej danych, w celu ich ewentualnego uzupełnienia o informacje przez nią posiadane

oraz w celu ewentualnego uzupełnienia informacji przez nią posiadanych. To dwukierunkowe uzupełnianie informacji wymaga od pamięci zdolności ich *interpretowania*: danych docierających do niej aktualnie – w świetle informacji już przyswojonych oraz informacji już przyswojonych w świetle danych do niej docierających. Również samo *przyswajanie* informacji przez pamięć jest ich interpretowaniem i jednocześnie jest reinterpretowaniem informacji już przyswojonych. Jedne i drugie oddziałują wzajemnie na siebie, tworząc przedmiot pamięci. Jej funkcjonowanie wymaga jednak ich względnego rozdzielienia, bowiem pracuje ona o tyle, o ile przetwarza informacje – jedne w oparciu o drugie.

Pamięć jest więc pewnym mechanizmem i zasobem informacji. Pytanie o jej autonomię jest równoznaczne z pytaniem o jej funkcjonowanie poza świadomością jej podmiotu. W jakim zakresie się to dzieje, a przede wszystkim – dlaczego¹¹? Zauważmy, że gdyby traktować pamięć jako rezerwuar danych, czyli w języku informatycznym jako bazę danych, nawet wraz z obsługującym ją programem, czyli tak zwanym systemem zarządzania bazą danych, wówczas jej bierna, całkowicie służebna rola czyniłaby nasze pytanie bezzasadnym. Natomiast przyjmując, że to pamięć decyduje w istotnej mierze o użyteczności informacji dla podmiotu i o sposobie ich przetwarzania, należy uporać się z problemem relacji pomiędzy świadomością i podświadomością podmiotu. To ostatnie określenie dotyczyłoby niekontrolowanej przez świadomość sfery, w której właśnie rezyduje pamięć. Pytanie o relację pomiędzy obydwoma sferami okazuje się dla nas tym ważniejsze, że – jak wypada uznać – pamięć przynajmniej współdecyduje również o tym, jaka informacja z jej zasobu jest w danym momencie potrzebna podmiotowi i powinna zostać przez nią przywołana, tzn. uświadomiona. W ten sposób pojawia się kwestia autonomii podmiotu względem własnej pamięci.

Oczywiście można by przyjąć taki zdroworoządkowy model wspomnianej relacji, w którym pamięć jest pod każdym względem podporządkowana uświadamianym i nieuświadamianym potrzebom podmiotu. Na pytanie, skąd pamięć zna te potrzeby, można by odpowiedzieć, że po prostu się uczy, zapamiętując wszystkie te sytuacje, w których podmiot był zmuszony do uzupełniania potrzebnych mu informacji. Taki model byłby zapewne wystarczający do wyjaśnienia funkcjonowania tego, co nazywamy pamięcią zwierząt czy budowanych przez człowieka coraz bardziej wyrafinowanych maszyn informatycznych. Nie podoła jednak wyjaśnieniu autonomii ludzkiego podmiotu, wykraczającej poza zaspokajanie potrzeb bądź realizację zadań. Tym bardziej nie sprosta wyjaśnieniu fenomenu pamięci zbiorowej czy bardziej generalnie – kulturowej. Nie w tym jednak rzecz, że jest to model zbyt uproszczony. Nie jest to w ogóle model pamięci, ponieważ nie wyczerpuje, a nawet nie sięga, jej istoty. Zwróćmy uwagę, że użyte przy jego charakterystyce pojęcie zapamiętywania pozostaje niewyjaśnione.

¹¹ Abstrahujemy w tym miejscu od drugorzędnych, naszym zdaniem, okoliczności, polegających na tym, że gdyby wszelkie posiadane przez podmiot informacje były nieustannie obecne w jego świadomości, stanowiłyby dla niej zbyt duże obciążenie, spowalniając jej funkcjonowanie.

Przed wszystkim jednak nie wyjaśnia on relacji pomiędzy pamięcią i podświadomością, nie tłumaczy w ogóle konieczności istnienia oraz natury podświadomości oraz natury pamięci jako pośredniczącej między sferą świadomą i podświadomą. I znowu wydawałoby się, że rozwiązanie jest proste: pamięć jest zawiadywanym przez podmiot magazynem informacji – to podmiot decyduje, kiedy i co ma być w tym magazynie umieszczone oraz kiedy i co ma zostać z niego wydobyte. O przechowywanej informacji posiada tylko najogólniejsze dane lub nawet w ogóle ich nie posiada. Jeśli mu jej brakuje, po prostu przegląda swój magazyn, i jeśli ją znajdzie, wydobywa ją. Tak pojmowana pamięć przynależałaby wprawdzie do podmiotu, ale nie byłaby jego częścią, nie współstanowiłaby jego samego. Byłaby niczym wielki domowy księgozbiór, w którym naukowiec gromadzi literaturę ze swojej dziedziny i w razie potrzeby korzysta z niej – pamiętając oczywiście, że ją w ogóle posiada.

A może jest całkiem na odwrót? – Może to nie pamięć należy do podmiotu, lecz podmiot znajduje się we władaniu pamięci. Będąc przez nią nieustannie zawiązywany, niejako wciągany w jej otchłań, wykazuje swoją samodzielność i swoje aktualne bycie tylko o tyle, o ile skutecznie przeciwstawia się pograżaniu się w niej. Usiłując zyskać choć minimalny dystans względem pamięci, podmiot częściowo wynurza się z niej, lecz musi w niej pozostać, tak jak pływak musi pozostawać w wodzie, aby się w ogóle poruszać. Podmiot istnieje więc na tyle, na ile wyslizguje się zabójczemu środowisku pamięci, żeby móc zaczerpnąć życiodajnego tchu nie-pamięci. Podobny, choć inaczej zobrazowany model, proponuje Jan Hartman, konkludując:

Naszym ratunkiem jest powrót tam, gdzie nie ma pamięci – do bytu bez pamięci, do spontaniczności życia. Bez pamięci – istniejemy. Pamiętając – umieramy (Hartman 2007).

W takim dychotomicznym ujęciu pamięć stanowi residuum tego, czego już nie ma, jest „sanktuarium nieistnienia”. Natomiast to, co istnieje, co jeszcze nie zdążyło zapaść się w pamięć, pozostaje w sferze nie-świadomości. Próbuując współmyśleć z tekstem Hartmana, można rozumować następująco. Świadomość czegoś zakłada czasowy dystans pomiędzy jej podmiotem i przedmiotem. Aby cokolwiek mogło zostać uświadomione, musi znaleźć się w sferze pamięci. Wówczas jednak traci ono swą aktualność, przestaje istnieć¹². Świadomość ma przeto charakter negatywny, dotyczy swego przedmiotu jako pozbawionego istnienia. Podobnie jest z jej podmiotem. Uświadamiam sobie siebie tylko jako nie-

¹² Bezasadnym jest więc pytanie: dlaczego nie można pamiętać o tym, co cały czas istnieje, co jeszcze jest? – Świadomość tego, co aktualne, pojawia się w rezultacie aksjologicznej negacji treści pamięci, a więc treści, które już nie istnieją. Wprawdzie w życiu codziennym często uczulamy innych, aby pamiętali o nas, o naszych sprawach czy o czymś, co szczególnie dla nich jest aktualne (!) i ważne; jednakże owa świadomość aktualności jakiegoś X („pamiętanie” o X jako aktualnym) jest wtórna względem pamiętania o X jako o nie-aktualnym. Pamięć nie funkcjonuje bez współczynnika czasu. W sensie ścisłym nie „pamiętamy” o czymś, czego jesteśmy aktualnie świadomi.

istniejący podmiot nieistniejących treści. Negatywny charakter ma nie tylko świadomość, lecz również pamięć. Pamiętać coś to przedstawiać sobie jego nieobecność. Nie pamiętam więc jego samego, uzmysławiam sobie tylko, że już go nie ma. W istocie więc niczego nie pamiętam. Nie istnieje zatem ani przedmiot świadomości, ani przedmiot pamięci; nie istnieje również ich podmiot. Jak więc istniejemy? Hartman powiada: „Pamiętając lub przypominając sobie coś dokonujemy swego istnienia jako samonegującej się świadomości”. I dalej: „Póki zanika we mnie strumień odchodzących w niepamięć wrażeń, zostawiając miejsce nowym, które się pojawiają z za horyzontu przyszłości lub niewidoczności, jeszcze żyję” (Hartman 2007).

Próbujmy pójść krok dalej. – To, co istnieje, co jest aktualne, pozostaje w sferze nie-świadomości i nie-pamięci, lub lepiej: proto-świadomości i proto-pamięci. Warunkiem świadomości pewnej treści jest jej dezaktualizacja, czyli jej przeniesienie do sfery pamięci. W jaki jednak sposób można ją relegować, skoro jest nieuświadomiona, więc nieuchwytna? Albo inaczej: w jaki sposób w sferze jej uobecniania się może powstawać miejsce dla treści aktualniejszych? I skąd się tam biorą? Używając porównań fizycznych, można by sugerować, że w sferze tej musi występować różnica ciśnień: treści wypełniające ją muszą być z niej nieustannie wysysane, a w ich miejsce muszą być zasysane treści aktualizujące się. Czy pracę tę wykonuje pamięć, nieustannie zasysając to, co aktualne? Czy czyni to odzierając niejako przedmioty z ich istnienia, a może na odwrót? Może jest raczej tak, że pierwotnie jest uchwytnie właśnie nie-istnienie czegoś, natomiast istnienie przypisujemy mu dopiero wtórnie, tyle że w czasie przeszłym? Przyjeliśmy, że istnienia *czegoś* nie sposób sobie uświadomić, tak samo zresztą, jak *czegoś* nieistniejącego. Natomiast można sobie uświadomić, i czyni to pamięć, nie-istnienie-*czegoś*, czyli *jego-nie-istnienie*, a dokładniej – *jego-już-nie-istnienie*. Dodajmy, że czyni to w czasie teraźniejszym, a więc jest to niejako aktualne już-nie-istnienie. W jaki sposób jednak pamięć może ujmować jego brak, skoro wszystko, co ją wypełnia ma podobnie negatywny charakter?¹³ Sytuacje przezeń uobecniane cechuje brak zasadniczy, dotykający ich całościowo: ich po prostu nie ma, dokładniej – *już* nie ma. Jak zatem rodzi się świadomość, że cała sytuacja i wszystkie składające się na nią przedmioty były, lecz już ich nie ma? Jak się one w pamięci uobecniają, czy raczej unieobecniają? Trzeba przyjąć,

¹³ Brak *czegoś* można stwierdzać w rozmaity sposób. Na przykład przez porównanie dwóch sytuacji, z którego wynika, że w jednej z nich mamy do czynienia z czymś, czego nie ma w drugiej. Ale można też analizować jedną tylko sytuację, stwierdzając jej niepełność, niekompletność wobec pewnego standardu, normy czy sensu. Powiemy wtedy, że nie ma *czegoś*, co z takich czy innych względów powinno być. Jeśli zaś nie chcemy odwoływać się do niczego poza samą analizowaną sytuacją, można zdać się na jej wewnętrzną logikę, lub raczej na jej brak. Postulując wzajemne powiązanie wszystkich jej elementów, można stwierdzić, że któryś z nich nie pasuje do reszty. Z tego jednak nie wynika, że jakiegos konkretnego elementu tam brakuje. Może brakuje tylko odpowiednich powiązań. Ale można też uznać, że stosowne powiązania zapewniłaby obecność jeszcze jednego elementu, którego właśnie w tej sytuacji brakuje.

że świadomość ta przynależy do istoty pamięci. Jej przedmiotem nie może być jednak swoista wyrwa w świecie powodowana już-nie-istnieniem-*czegoś*, ponieważ byłaby ona postrzegalna jedynie w kontekście czegoś istniejącego. Podobnie chybione byłyby też próby wyobrażenia sobie pamiętanej sytuacji w formie jakiejś namiastki obecności – jako wyblakłego obrazu, cienia czy śladu. Nasuwa się więc myśl, że to sama pamięć jest wspomnianą wyrwą, funkcjonując jak swoisty wir wciągający nas w topiel już-nie-istnienia. Byłaby więc siłą, która wymusza i ukierunkowuje ruch przeciwstawiania się jej. W ten sposób rodzi się świadomość. Przeciwstawianie się niszczyielskiej sile pamięci odbywa się za pośrednictwem wartości i antywartości, które charakteryzują całą dynamikę procesu wymykania się przez podmiot nie-byciu. Jedne i drugie umożliwiają zobrazowanie z jednej strony tego, co już-nie-istnieje, co jest negowane, a z drugiej tego, co może i powinno w jego miejsce zaistnieć. Tak konstytuują się przedmioty. Pojawia się też samoświadomość jako obraz dokonującego tego podmiotu. Mówimy o jednym procesie, ponieważ wartości i antywartości scalają to, czego już nie ma, z tym, co ma je zastąpić. One też regulują przebieg całego tego procesu.

Zauważmy, że w rysującym się modelu pamięć nie musi być obcą podmiotowi siłą. Jest raczej jego narzędziem, umożliwiającym mu orientowanie się w procesie wyślizgiwania się nie-istnieniu (zauważmy, że zaniechanie tego procesu oznaczałoby ześlizgnięcie się w nie-istnienie również samej pamięci). Jest ciągle aktualizowanym i wciąż na nowo porządkowanym obrazem wszystkiego tego, co kiedykolwiek zostało przez sam podmiot relegowane z bycia, po to, aby można je było zastąpić czymś innym. Fundamentem tego porządku jest pewna aksjologia, która decyduje o jego rekonstruowaniu, a równocześnie o jego negowaniu. Z jednej strony umożliwia ona jego zanegowanie jako całości, z drugiej precyzuje wartości, w imię których negacja ta jest dokonywana. W gruncie rzeczy proces ten dotyczy samego podmiotu, i on też w sposób świadomy zawiaduje wspomnianą aksjologią. Swoje istnienie buduje on w oparciu i zarazem w opozycji do tego, co jest przezeń usuwane w nie-byt. Jego sposób istnienia polega na dystansowaniu się względem tego wszystkiego, na odsuwaniu go od siebie jako swojego-już-nie-bytu. O jego tożsamości przesądza to, względem czego zdołał się w ten sposób zdystansować. Jego konstytuowanie się jest więc zapośredniczone przez samonegację.

Czy jednak chodzi mu przy tym tylko o wyślizgiwanie się nie-istnieniu, o proste przedłużanie własnego istnienia, czy raczej o modyfikację jego statusu, w szczególności o istnienie bardziej, intensywniej, w sposób doskonalszy? Logika podpowiada, że chodzi mu właśnie o modyfikację jakości własnego istnienia, o jego doskonalenie¹⁴. Tylko wówczas wspomniane jego zabiegi – które

¹⁴ Por. A.L. Zachariasz: „Jeśli zatem przyjmujemy, że lepiej jest być, niż nie być, jako że bycie nie jest powtarzalne, a nie być zawsze możemy, to należałoby także zgodzić się, iż zawsze lepiej jest «być więcej» niż mniej. Człowiek w swym byciu, właśnie dlatego, iż jest bytem świadomym i wie, a w każdym razie wiedzieć może, że może być lepiej, winien do tego dążyć, włączając się

zresztą wiązałyby się z generowaniem samego czasu – zyskują sens¹⁵. W takim ujęciu pamięć jest znowu podporządkowana podmiotowi, przy czym jej rola niepomernie wzrasta. Mówiąc najkrócej, jest ostoją jego tożsamości i samoświadomości¹⁶. Pamięć umożliwia wędrowanie po własnych śladach, ale nie jest to po prostu ciąg przypomnień, sentymentalna przechadzka, lecz jedyny sposób uświadomienia sobie drogi, którą się przeszło i planowania oraz realizowania kolejnych kroków.

Philosophus viator

W związku z metaforą myślenia filozoficznego jako nieustannego znajdowania się w drodze rysują się dwie hipotezy. Pierwsza z nich odpowiedzialnym za ową szczególną właściwość filozofowania czyniłaby jego najważniejszy przedmiot. To jego transcendencja i absolutność sprawia, że dociekanie jego natury czy jakiegokolwiek podążanie w jego stronę musi mieć nieskończony charakter. Przykładem jest Heideggerowskie bycie-w-drodze jako forma naszego zapytywania o bycie. Druga z hipotez, za którą będziemy tu argumentować, nie stoi w zasadniczej sprzeczności względem pierwszej, lecz punkt ciężkości przenosi na samą naturę człowieka i filozofowania, nawiązując bezpośrednio do zarysowanej wyżej koncepcji pamięci. Historia filozofii stanowiłaby filozoficzną pamięć. Filozofowanie jest aktywnością sensotwórczą, polegającą na nieustannym kwestionowaniu własnej całości. Wymaga to od niej, z jednej strony, nieustannego samorekonstruowania, a z drugiej – takiego samonegowania, które pogłębia jej sens. Nie zakłada jednak dla siebie żadnych kontekstów, celów czy perspektyw – nawet transcendentnych. W związku z tym nie wspiera się na żadnych zewnętrznych założeniach i nie ocenia się wedle zewnętrznych kryteriów¹⁷.

Dla Martina Heideggera drogą jest nie tylko nasze filozoficzne zapytywanie o bycie i generalnie nasz sposób bycia polegający na zapytywaniu o bycie, lecz również sam przedmiot tego zapytywania. W jakim sensie bycie jest nieustannym

w proces realizowania się istnienia [...]. Z bycia świadomego, tj. bycia [...] determinowanego wartościami, wynika nie tylko obowiązek bycia w istnieniu, ale i powinność dążenia do doskonałości, czy też wręcz dążenia do bycia więcej” (Zachariasz 2014, 283–284).

¹⁵ Zabiegi te można metaforycznie przyrównać do okupu, czy wręcz do ofiary składanej w intencji czegoś, co chce się w zamian zyskać.

¹⁶ Jeszcze raz zacytujmy Jana Hartmana: „Pamięć nie jest iluzją. Jest prawdą. Prawdą o nas samych, których nie ma, którzy schowani jesteśmy w nie-bycie nieświadomości” (Hartman 2007).

¹⁷ Por. np. Szymon Wróbel: „filozof próbuje zrozumieć siebie – swoje miejsce na ziemi, przez przekształcenie własnej pamięci historycznej” (Wróbel 2015, 259). I dalej: „głównym problemem filozofii, ale też historii filozofii jest problem mutacji myśli, a zatem problem nowości w filozofii – możliwość nowej myśli, «warunków wytwarzania tego, co nowe», lub warunków różnicowania się (poróżniania się) myśli oraz rozwarstwiania się, rozrostu pojęć” (Wróbel 2015, 270).

byciem-w-drodze? Otóż można mówić o dynamice samego bycia, o swoistych jego dziejach, które polegają na jego skrywającym i odsłaniającym je „darzeniu” się człowiekowi, któremu w jego bytowaniu zasadniczo chodzi właśnie o bycie. Dopowiedzmy hipotetycznie, że jego własna, zorientowana na bycie droga, umożliwia mu dystansowanie się względem bytów; natomiast droga „darzenia” mu się bycia umożliwia mu dystansowanie się względem samego siebie. Jeden i drugi dystans warunkują zaś jego wolność i samoświadomość, te zaś – jego zorientowanie na bycie. Dla Heideggera bycie-w-drodze ma charakterystyczną właściwość, która polega na dokonywaniu coraz bardziej gruntownego namysłu nad przebywaną drogą, jednak w sposób odmienny niż zazwyczaj jesteśmy skłonni to czynić. Referując wyrażoną przez Heideggera opinię o różnicach zachodzących pod tym względem między nim a Heglem (Heidegger 1998, 168–169), Daniel Sobota pisze:

Hegla dialog z dziejami wiąże się z przyswojeniem tego, co wszystkie dotychczasowe systemy filozoficzne myślały. Heidegger zmierza do przyswojenia tego, co w nich właśnie nie było myślane, a co z góry określa ich sens. Filozofia Hegla znosi to, co minione, jako częściowe w imię prawdy absolutnego spełnienia. Jest „krokiem wprzód”. Jest rezultatem. Filozofia Heideggera nie zamyka dziejów, lecz otwiera je na „nowy początek”, na to, co dotychczas nie było myślane i dlatego jest ona „krokiem wstecz”, prawdziwym „niespełnieniem” (Sobota 2010, 62).

Przyjmujemy tutaj, że dokonywana w oparciu o pamięć negacja jej przedmiotu ma na celu wykraczanie zarówno poza jego niedokonanie, jak i poza dokonywanie w ogóle. U Hegla negacja ta była realizowana w imię jego generalizowania, dopełniania, domykania, a więc w gruncie rzeczy w imię dokonywania się. Dla Heideggera – na odwrót – ma ona w jeszcze większym stopniu ujawnić jego partykularność, niedopełnienie, niedokonanie, pozostawanie otwartym, a więc zasadniczą niedokonalność naszych wysiłków. Obydwa te ujęcia łączą przekonanie o zasadniczym niedokonaniu tego, co negowane, i o sensowności tegoż negowania. Sensowność tę gwarantuje nasza szczególna więź z transcendencją sprawiająca, że w toku naszych wysiłków – czy to polegających raczej na budowaniu, czy raczej na burzeniu – stopniowo odsłania się przed nami ich sens. Proponowane przez nas ujęcie nie zakłada takiego sensu. Jak wspomniano, chodziłoby raczej o aktywność sensotwórczą, dociekającą warunków samej sensowności. Postulat absolutnie dokonanego, a więc doskonałego transcendensu jest jednym z takich warunków. Jest on jednak szczególnie istotny, ponieważ gwarantuje sens naszego zorientowania na sensowność.

Na czym więc polegałoby filozofowanie „w drodze”? – Na dwóch, nieustannie ponawianych, przenikających się czynnościach: na rekonstruowaniu tego, co ma być negowane, a więc na ujmowaniu dotychczasowego dorobku filozoficznego w jego całościowości, oraz na jego negowaniu. Zanegowanie jego całości nie jest zwykłym powiedzeniem „nie” wszelkim dotychczasowym wypowiedziom, którym specjaliści przyznają jakikolwiek walor filozoficzny. Polegałoby

ono na powiedzeniu „nie” jego całości jako aksjologicznie zrekonstruowanej jedności. Czy to oznacza, że po owym „nie” następuje prezentacja zupełnie nowego, wykraczającego pozytywnie poza ową całość, a więc doskonalszego systemu? Można odpowiedzieć, że i tak, i nie. Nowy system jest uświadamiany tylko jako szereg konsekwencji negacji stanu dotychczasowego. W zasadzie cała filozoficzna praca koncentruje się na konstytuowaniu owego stanu, jego domniemanej jedności. Ponieważ kręgosłupem tej konstytucji jest pewna aksjologia, jej pozytywny rezultat jest równoznaczny z wykroczeniem w imię tejże aksjologii poza zbudowaną jedność. Owo wykraczanie nie wymaga więc podjęcia całkiem nowych czynności, oddzielonych pod każdym względem (również czasowo) od czynności ustalających to, poza co należy wykroczyć. W zasadzie każda filozoficzna czynność posiada obydwie te aspekty. W powyższym sensie praca filozoficzna i praca historycznofilozoficzna nie tylko są podporządkowane jednemu i temu samemu, lecz na każdym kroku stanowią nierozdzielłą całość¹⁸.

Pytanie o refleksję źródłową

Aby dopełnić naszego szkicu funkcjonowania pamięci, należałoby jeszcze zasugerować odpowiedzi na kilka istotnych pytań. Najważniejszym z nich wydaje się następujące: w jakiej sferze tak rozumiana pamięć funkcjonuje w sposób pierwotny, źródłowy, w których zaś w sensie pochodnym lub wręcz metaforycznym? Czy w szczególności jest tak, że prezentowane tu intuicje stosują się w sposób najbardziej właściwy do osoby ludzkiej, natomiast wtórnie – do tak zwanych pamięci zbiorowych, *resp.* kulturowych, albo właśnie do historii filozofii jako pamięci filozoficznej? A może jest na odwrót, czyli, jak utrzymywał twórca pojęcia świadomości zbiorowej, Maurice Halbwachs, pamięć indywidualna kształtuje się wtórnie względem pamięci grupowej i funkcjonuje w jej ramach (Halbwachs 1969)? Przyjęte przez nas w sposób bardziej lub mniej wyraźny założenia skłaniają nas ku twierdzeniu, iż to właśnie analizowana w ramach filozoficznej antropologii pamięć zawiadująca konstytutywnym dla ludzkiej osoby nieustannym znajdowaniem się „w drodze” ma charakter źródłowy w stosunku do innych dziedzin refleksji operujących tymże pojęciem, takich jak psychologia czy nauki społeczne, ale również i metafizyka. Pośród wspomnianych założeń znajdują się następujące: metafora drogi obrazuje doskonalenie się, postęp; miarą wszelkiego postępu jest możliwość doskonalenia się jednostki ludzkiej

¹⁸ Andrzej J. Noras: „Historia filozofii nie jest dyscypliną naukową uprawianą obok filozofii – w znaczeniu podrzędności, bo przecież filozofia z definicji jest nadrzędna – lecz stanowi istotny czynnik filozofii samej” (Noras 2016, 9). Oczywiście intuicje dotyczące tego stanu rzeczy mogą być rozmaicie formułowane. Na przykład Władysław Stróżewski powiada: „Nie bójmy się obciążenia historią filozofii, bo filozofia nie ma historii. Ci, do których nawiązujemy, są ciągle naszymi współczesnymi, to są uczestnicy naszego wielkiego dialogu” (*Oblicza filozofii* 2010, 46).

jako osoby; tylko egzystencja osoby ludzkiej polega na bezwzględnym doskonaleniu się, czyli na doskonaleniu własnego istnienia¹⁹; osoba jest w swych decyzjach autonomiczna; istotą pamięci jest umożliwianie jej podmiotowi posuwania się drogą bezwzględnego samodoskonalenia.

Zarysowaną koncepcję pamięci, której istotnym rysem wydaje się dokonywanie aksjologicznej rekonstrukcji i negacji własnej zawartości, należałoby więc konkretyzować przede wszystkim w związku z filozoficzną koncepcją osoby ludzkiej. Niezależnie od tego należałoby precyzować jej funkcjonowanie na gruncie nauk humanistycznych i społecznych. Czym innym jest na przykład rozważana przez filozofa pamięć konstytuująca osobę, czym innym natomiast rozważana przez socjologa pamięć konstytuująca funkcjonującą w ramach różnych zbiorowości jednostkę ludzką. Dla naszych celów priorytetem pozostają kwestie *stricte* filozoficzne, w szczególności pytania, które postawiliśmy sobie na początku. Zbadania wymagałaby zwłaszcza dość wyraźnie nasuwająca się w toku naszych ustaleń interesująca hipoteza, że mianowicie filozoficzne badanie mechanizmu funkcjonowania pamięci osoby winno pozostawać w najściślejszym związku z badaniem funkcjonowania pamięci w sensie metafizycznym.

Bibliografia

- Bortnowska H. (1982), *Medytacje o pielgrzymowaniu*, „Znak” 336, 1348–1364.
- Buda S. (2017), „Jeden drugiego brzemiona noście” – *solidarność, współodpowiedzialność, miłość*, „Konińskie Studia Społeczno-Ekonomiczne”, t. 3, nr 2, 113–125.
- Halbwachs M. (1969), *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, PWN, Warszawa.
- Hartman J. (2007), *Bez pamięci*, „fo:pa” 11, 2–4,
- Heidegger M. (2002), *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo „Baran i Suszczyński”, Kraków.
- Heidegger M. (1998), *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, „Principia” 20, 152–185.
- Leszczyński A.C. (1987), *Czym jest filozofia?*, „Studia Filozoficzne” 1, 175–177.
- Noras A.J. (2016), *Problem historii filozofii. Część pierwsza*, „Ruch Filozoficzny” 1, 7–27, <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2016.001>.
- Oblicza filozofii: wobec współczesności. Panel dyskusyjny na UMK z okazji wręczenia doktoratu honoris causa Prof. Barbarze Skardze (18. II. 2000 r.)*, [w:] J. Belkot, L. Witkowski (red.) (2000), *Barbara Skarga. Doktor Honoris Causa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika*, Wydawnictwo UMK, Toruń, 31–83.
- Ortega y Gasset J. (1980), *Trzy obrazy z winem*, [w:] tegoż, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa, 73–83.

¹⁹ Por. nasze uwagi z zakończenia części II.

- Scheler M. (1988), *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, [w:] W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Wydawnictwo PAT, Kraków, 62–84.
- Sobota D. (2010), *Heideggerowska filozofia drogi*, „Filo-Sofija” 10, 37–72.
- Wróbel S. (2015), *Co to jest historia filozofii?*, „Teksty Drugie” 2, 256–277.
- Zachariasz A.L. (2014), *O byciu, czasie i sensie*, „ΣΟΦΙΑ” 14, 271–289.
- Życiński J. (1980), *Filozofowanie in statu viatoris*, „Znak” 309, 390–394.
- <http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/pu.php?c=metafizyka&p=pamiec> [dostęp: 7.03.2018].

History of Philosophy as a Memory

Summary

In the first part I focus on the issue of progress, in particular progress in philosophy. Philosophical progress has a special property that it shares with the process of becoming a better person. It is constantly finding yourself “on the way”. This path is not only anchored in the Absolutely Perfect but it conditions and stimulates the reflection towards the truth about the relationship between Him and us. We can assume that the core of this reflection is philosophy.

The second part is devoted to the paradoxical nature of the most generally understood memory. I assume that the condition of awareness of a certain content is its outdatedness, that is, its transfer to the sphere of memory. Memory is a constantly updated and constantly re-ordered picture of everything that the subject has ever relegated from being, so that it can be replaced by something else. The foundation of this order is a certain axiology.

In the third part I show how the sketched concept of memory is used to describe the mechanism of the evolution of philosophical thought. The “on the way” philosophy would consist of two constantly repeated activities: on reconstructing what is to be denied, and thus on the recognition of the previous philosophical achievements in its totality, and on its negation. This denial would concern the whole of this achievement as an axiologically reconstructed unity. The new system is only realized as a series of consequences of the negation of the current state. The vast majority of philosophical reflection focuses on the constitution of this current state, its supposed unity.

In the short part of the fourth, I draw up prospects for further deliberations.

Keywords: memory, consciousness, existence, progress, history of philosophy.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.09>

Stanisław CIUPKA

<https://orcid.org/0000-0002-8470-8975>

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Pamięć w poglądach greckiej przedfilozoficznej tradycji i filozofów starożytności (Platon, Arystoteles)

Streszczenie

Pamięć jako ciągle frapująca badaczy tajemnica i zagadka, którą tak w pełni niełatwo przeniknąć, mimo upływu tylu tysięcy lat człowieczego namysłu. Ślady próby przeniknięcia tej tajemnicy dostrzegamy już w czasach przedfilozoficznej greckiej myśli filozoficznej. Zmagali się z nią wielcy i podziwiani do dnia dzisiejszego filozofowie tej miary co Platon i Arystoteles. W artykule pragnie się coś z tych niezwykłych zmagania starożytności w kwestii *pamięci* próbować odsłonić.

Słowa kluczowe: pamięć, przypomnienie, filozofia, Platon, Arystoteles.

Próby rozwiązywania zagadki pamięci podejmowane są od tysięcy lat, lecz ciągle stanowi ona frapującą tajemnicę. Fenomen pamięci badają psycholodzy, antropolodzy, kognitywiści, socjologowie, informatycy, filozofowie, religioznawcy. Pomimo tak szerokich interdyscyplinarnych badań wielu związanych z nią podstawowych problemów do dzisiaj nie udało się nam rozwikłać (Burek 2008, 9). W ramach niniejszego artykułu zostanie podjęta próba, poprzez odwołanie się do twórczości niektórych filozofów starożytności, potwierdzenia stanowiska, iż ciągle istnieje potrzeba zajmowania się *pamięcią*, albowiem to w tym okresie stworzono z *pamięci* kategorię filozoficzną. *Pamięcią* ludzkość zaczęła się zajmować nie od czasu powstania filozofii, a fenomen *pamięci* jest już obecny w wielu mitach świata greckiego¹. W naszych więc wywodach poświęconych te-

¹ Historycznie wykształciły się dwie koncepcje spojrzenia na mit: jedna z nich głosi przekonanie, że jest on niezdolny do racjonalnego udowodnienia zawartych w nim twierdzeń, raczej jawi się jako przejaw niedoskonałości umysłu, jest to chybiona próba racjonalnego wytłumaczenia natury. Jest jednak i druga interpretacja rozumienia problematyki mitu, wedle której mit ma swoją wewnętrzną spójność i jest zdolny do wyrażania głębokich poziomów rozumienia, choć w spo-

matowi *pamięci* w myśleniu starożytnych musimy zasygnalizować, jak jej tajemnica w nich się odsłania. Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że widzi się w pamięci uniwersalną, po części niewytłumaczalną kategorię. Analiza koncepcji pamięci u wybranych starożytnych myślicieli ma nam pozwolić odnaleźć jej refleksję w czasach dzisiejszych.

1. Mitologiczne przedstawianie pamięci w greckiej przedfilozoficznej tradycji

Sięgając do tej tradycji greckiej kultury, przywołujemy zachowane relikty rozumienia pamięci u ajdów, mnemonów, praktyk i wierzeń orfików i pitagorejczyków. Jak zauważa się w literaturze przedmiotu, na tym polu nie ma precyzyjnych rozróżnień, granice były często rozmyte, jednak pomimo tych ograniczeń możemy poczynić pewne uwagi. Przywołujemy sugestię Detienne'a, który pisze:

Religijny status pamięci, jej kult w kręgach bardów i jej znaczenie w myśli poetów może być zrozumiałe tylko wtedy, gdy pamięta się, że grecka cywilizacja od XII do IX wieku p.n.e. bazowała nie na tradycji pisanej, lecz na mówionej (Detienne 1999, 11, cyt. za: Sobańska 2015, 11).

W kulturze oralnej status *pamięci* otoczony był atrybutem religijnym, w kręgach bardów oddawano jej kult. Wiele materiału porównawczego w tym zakresie

sób przedracjonalny, mocno emocjonalny, symboliczny, dlatego też może być uznany za dopuszczalny autonomiczny rodzaj myśli przednaukowej i niedający się z nią porównać (por. Nicola 2006, 20). Wartość mitu bardzo podkreślał znakomity religioznawca (Eliade 1999, 15), zauważając: „Czym właściwie jest mit? W obiegowym języku XIX wieku mit oznaczał wszystko to, co sprzeciwiało się «rzeczywistości»... Nareszcie zaczynamy poznawać i rozumieć wartość mitu taką, jaka została wypracowana przez społeczeństwa «pierwotne» i archaiczne, to znaczy grupy ludzkie, dla których mit stanowi fundament kultury i życia społecznego. Od razu więc uderza nas fakt, że w społeczeństwach takich uznaje się mit jako wyraz *p r a w d y a b s o l u t n e j*, ponieważ opowiada on *h i s t o r i e ś w i ę t ą*, to znaczy mówi o ponadludzkim objawieniu, które miało miejsce na przestrzeni Wielkiego Czasu, w świętym czasie początków (in illo tempore)”.

Warto odwołać się do uwag o wartości mitu, które prezentowane są przez Moyersa (2007, 10, cyt. za: Campbell 2007, 10): „Opis ten przypomniałem sobie również, gdy przyjaciółka jednej z moich koleżanek zapytała ją o naszą współpracę z Campbellem: «Na co wam ta mitologia?». Wyznawała ona potoczny pogląd współczesny, że «greccy bogowie i w ogóle cały ten kram» nie mają już żadnego znaczenia dla dzisiejszego człowieka i jego problemów. Nie wiedziała tylko (tak jak i nie wie tego większość z nas), że resztki tego «kramu» wyznaczają zarysy wewnętrznej struktury naszych przekonań, tak jak skorupy ceramiki określają rozplanowanie stanowiska archeologicznego. Ponieważ jednak jesteśmy istotami żywymi, w owym «kramie» tkwi energia”; por. również (Armstrong 2005, 5), gdzie możemy przeczytać: „Istoty ludzkie zawsze tworzyły mity. Archeologowie odkopali neandertalskie groby zawierające broń, narzędzia i kości zwierząt ofiarniczych; wszystkie te przedmioty sugerują wiarę w przyszły świat, podobny do świata owych ludzi”.

daje śledzenie badań uczonych zajmujących się opisywaniem społeczności plemiennych, które jeszcze są obecne w cywilizacji współczesnej². Otóż prowadzone badania pozwalają dotrzeć do rozumienia i doceniania przez nich *pamięci*, pozwalają zobaczyć, jaką rolę w tych nieskażonych współczesną cywilizacją społecznościach odgrywają pieśniarze. Wynika z tych badań, że podobne schematy o roli *pamięci* można odnaleźć, rozpoznać w nieśmiertelnych dziełach Hezjoda, Homera. Czytając eposy homeryckie, *Teogonię* Hezjoda, dostrzegamy, jak w społecznościach epoki przedfilozoficznej starożytnej Grecji ceniono sobie rolę *pamięci*. Właściwie powinniśmy pisać, gdy dotykamy tej epoki, wyraz *pamięć* z dużej litery, gdyż dla Greków posiadała ona boską personifikację. *Mnemosyna* była uważana za boginię, która zna przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Nic więc dziwnego, że to do niej zwracają się ówcześni bardowie w momencie rozpoczynania śpiewania swoich poematów i to, o co boginię przede wszystkim proszą, to nie twórcze natchnienie, ale prośba skierowana do niej, aby nie utracili w trakcie śpiewu poematu umiejętności snucia opowieści, która zarówno koncentruje się na dawnych wydarzeniach, jak i przywoływaniu pozaczasowych prawd. Gdy zwrócimy się do Homerowskiej inwokacji w *Iliadzie*, *Odysei*, to słyszymy następujące słowa:

Gniew Achilla, bogini, głos, obfity w szkody,
Który ściągnął klęsk tyle na greckie narody,
Mnóstwo dusz mężnych wcześniej wtrącił do Erebu,
A na pastwę dał sępom i psom bez pogrzebu
Walające się trupy rycerskie wśród pola:
Tak Zeusa wielkiego spełniła się wola
Odkąd, gdy się zjątrzyli sporem niebezpiecznym
Agamamnon, król mężów, z Achillem walecznym (Homer 2004, wersy 1–8).

W *Odysei* usłyszymy następujące słowa, przywołujące pozaczasowe znaczenie *pamięci*:

Muzo! Męża wyśpiewaj, co święty gród Troi
Zburzywszy, długo błądził i w tułaczce swojej
Siła różnych miast widział, poznał tylu ludów
Zwyczaj, a co przygód doświadczył i trudów!
A co strapien na morzach, gdy przyszło za siebie
Lub za swe towarzysze stawić się w potrzebie.
By im powrót zapewnić! Nad siły on robił,
Lecz druhów nie ocalił: każdy z nich się dobił
Sam, głupstwem własnym (Homer 2004, wersy 1–9).

Również podobna myśl jest u Hezjoda wydobywana, choćby w następujących słowach:

Natchnęły mnie także wieszczym śpiewaniem,
Abym wysławił, co będzie oraz co było dawniej,

² Por. badania prowadzone choćby przez: A. Lorda, a także M. Parry'ego, M. Eliadego.

I nakazały opiewać ród Szczęsnych zawsze żyjących

Oraz je same zawsze: i na początku, i z końcem.

[...]

Ty – od Muz rozpocznijmy, co ojcu Dzeusowi hymny

Serce mu wielkie ciesząc, śpiewają na Olimpie,

Opowiadając, co jest, co będzie oraz co było (Hezjod 1999, wersy 31–38).

Mnemosyne i jej córki – dla pieśniarzy tej epoki – były kopalnią pieśni o porządku świata i owa *pamięć* nie odnosiła się przede wszystkim do osobistych przeżyć, ani też do historii jakiejś społeczności. *Pamięć* pozwalała pieśniarzowi z *Iliady* śpiewać o dziejach wojny i długim powrocie z niej, głosić o czymś, co się wydarzyło dawno temu, dodatkowo uczyła ta pieśń o boskim porządku, wracała do początków tego wszystkiego, co istnieje i pozwala poznać, kim jesteśmy. Tak rozumiane słuchanie słów *pamięci* było docieraniem do prawdy o świecie:

[...] przypomnianie sobie nie dąży do umiejscowienia wydarzeń w czasowych ramach, lecz do odnalezienia ścieżek istnienia, do odkrycia początkowej, pierwotnej rzeczywistości, z której wyłonił się Kosmos, i która pozwala zrozumieć powstanie jako całość (Vernat 1963, 120, cyt. za: Sobańska 2015, 13).

J. Le Goff dodatkowo odkryje mistyczny aspekt *pamięci*, w której zanurza się poeta:

Poezja utożsamiana z pamięcią czyni z niej wiedzę, a nawet mądrość, sophia. [...] jak powiedziano, dla Homera „układanie wersów było przypomnianiem sobie”. *Mnemosyne*, objawiając poecie sekrety przeszłości, wprowadza go w tajemnice zaświatów. *Pamięć* jawi się więc jako dar dla tych, którzy przeszli inicjację, a anamnesis, wspomnienie, przypomnienie – jako technika ascetyczna i mistyczna (Goff 1963, 117, cyt. za: Sobańska 2015, 14).

Powyżej przywoływane uwagi o *Mnemosyne*, *Alethii* odsłaniają nam religijny aspekt natury *pamięci*, również mistyczny jej wymiar, co znakomicie uchwycił Eliade, zauważając, że:

Nie chodzi o to, by zrekonstruować przeszłość zgodnie z perspektywą czasową. Przede wszystkim, zsakralizowana pamięć była przywilejem zarezerwowanym dla grupy ludzi [...]. Jako taka, radykalnie różni się od indywidualnego przypomniania. [...] wiedza tych natchnionych poetów była formą boskiej omnisjencji. [...] Dlatego też pamięć nie była po prostu materialną podstawą śpiewnych wystąpień ani psychologiczną funkcją, na której opierała się technika tworzenia formuł. Była ona też, i przede wszystkim, religijną siłą, która dawała poetyckim wypowiedziom status magiczno-religijnej mowy (Eliade 1963, 42–43, cyt. za: A. Sobańska 2015, 120).

Ważność fenomenu pamięci w kulturze starożytnych Greków podkreśla obecność w ich społecznym życiu instytucji tzw. *mnemoni*. Nawiązywano w tym wypadku do znanych z mitów sług herosów, których zadaniem było przypomnianie owym bohaterom mitów o boskich wskazówkach, które do nich były kierowane. W greckich społecznościach *mnemoni* byli powołani do przechowywania w *pamięci* ważnych przekazów religijnych, prawnych, społecznych. Greckie mity wydobywają także znaczenie *pamięci* i *zapomnienia* poprzez snucie opo-

wieści o losach pojedynczych ludzi, gdzie jest wydobywany wspólny człowieczy los, czyli zakończenie ludzkiego życia i utracenie *pamięci* o tym, czego człowiek doświadczył za ziemskiego życia, kiedy doszło do wypicia wody z *Lethe*, rzeki Hadesu. Dla człowieka starożytnej, mitycznej Grecji:

Być martwym – to utracić wspomnienia (Sobańska 2015, 14).

2. *Pamięć w orficko-pitagorejskim świecie wierzeń*

W tym momencie starożytnych dziejów odchodzimy od płaszczyzny mitologicznej do rozważań filozoficznych o istnieniu porządku świata, sposobu istnienia duszy, jednak ten świat, nadal mocno jest związany z dawną tradycją, gdyż i tu raz jeszcze odwołamy się do Eliade, który zauważa:

W [...] Grecji nie mamy już dłużej do czynienia z wyłącznie religijnymi wzorami zachowań i wypowiedzi o charakterze mitologicznym; zamiast tego, i przede wszystkim, spotykamy się z zaczątkami psychologii i metafizyki. Tym nie-mniej istnieje ciągłość między potocznymi wierzeniami i „filozoficznymi” spekulacjami (Eliade 1963, 119–120, cyt. za: A. Sobańska 2015, 120).

Przedstawiciele orfików i pitagorejczyków uczyli, aby po śmierci nie pić wody z rzeki *Lethe*, ale czerpać ze źródła *Mnemosyne*, gdyż tą drogą dusza osiąga nieśmiertelność (Le Goff 2007, 117). Pitagorejczycy przywiązywali znaczącą rolę do procesu wewnętrznego doskonalenia się – rozwoju *pamięci* – i dlatego nieustannie ją ćwiczyli, o czym następująco pisze Jamblich:

W wielkim poważaniu mieli więc pamięć i poświęcali jej ćwiczeń i troski [...] Każdego zaś dnia w następujący sposób utrwalali pamięć o tym, czego się nauczyli: Pitagorejczyk nie wstawał z łoża pierwej, nim nie przywołał w pamięci i przypominając sobie tego, co działo się poprzedniego dnia (Jamblich 1993, 85–86, cyt. za: A. Sobańska 2015, 14).

W innym miejscu swego dzieła starożytny autor powie o wartości *pamięci* w życiu tej wspólnoty, gdy – opisując działalność pitagorejczyków – wypowie następujące słowa:

Podobnie, nie czynili niczego, co nie byłoby przedtem przemyślane i wspólnie rozważone, lecz rankiem podejmowali decyzje o tym, co należy czynić, gdy zaś nadchodziła noc, analizowali to, co uczynili, *é w i c z a c j e d n o c z e ś n i e u m y ś l i p a m i ę ć* [podkreślenie moje – S.C.]; ponadto, jeśli ktoś z ich wspólnoty nakazał, by inny czekał na niego w tym, czy innym miejscu, dopóki nie przyjdzie, [ten] pozostawał w tym miejscu przez dzień i noc, świadcząc w ten sposób, iż każdy z pitagorejczyków pamięta, co powiedział i nie mówi niczego nierozważnie (Jamblich 2019, 39–40).

Pomiędzy wiekiem VIII a IV w. p.n.e. dochodzi do przesunięcia akcentów w zakresie podejścia do fenomenu pamięci. Otóż zaczęto przykładać w tym okresie czasowym większą wagę do technicznych aspektów *zapamiętywania* niż do religijnego podejścia do *pamięci*. Zaczęto rozwijać techniki mnemotechniczne. W tym zakresie dużą rolę odegrał poeta Symonides z Keos, żyjący na przełomie

VI i V w. p.n.e.³ Miał on jako pierwszy rozwinąć podstawowe reguły *pamięciowe*, takie jak: posługiwanie się obrazami i porządkowanie materiału, na którym nam zależy. Jego prace nad sztuką *pamiętania* rozwijano w starożytności, ale do naszych czasów nie zachowały się żadne teksty z tego okresu. Wiedzę o technicznej stronie rozwijania pamięci zasadniczo czerpiemy z tekstów łacińskich z przełomu I w. p.n.e. – I w. n.e. Na przełomie V i IV wieku p.n.e., mimo następującego stopniowego procesu desakralizacji *pamięci* i *przypomnienia*, kultura grecka nadal odwołuje się, sięga do mitologicznych przekazów. Przykładem takiego korzystania z tradycji wcześniejszych epok jest, między innymi, Platon, który – dotykając trudnych filozoficznych kwestii – odwołuje się do bogactwa mitów, aby móc ich słowami uchwycić to, co trudne do przekazu. Skonstruował swoją koncepcję *pamięci* i *przypomnienia* (*anamneza*), która posiadała wiele wspólnych cech z *przypominaniem* głoszonym przez aoidów, czyli skierowaniem uwagi ku *pamięci* niezwiązanej z codziennością.

3. Zarys zagadnień dotyczących *pamięci* i procesu *przypomnienia* w koncepcjach Platona

W sposób wyraźny problematyka *pamięci* i *przypomnienia* odsłania się nam w dziełach tegoż genialnego filozofa, w kontekście jego wywodów dotyczących rozważań o procesach uczenia się – czy też precyzując – w jego wywodach o ideach. Platońskie opisanie *anamnezy* zawarte jest przede wszystkim w dialogach: *Menon*, *Fedon*, *Teajtet*, *Fajdros*. Przywołane powyżej dialogi próbują z różnorodnych stron oświetlić fenomen *przypominania sobie*. Zastosowane literackie formy odwołują się do mitu, jak i filozoficznego dialogu. W *Menonie* Platon będzie starał się, poprzez odwołanie do wypowiedzianych przez Sokratesa poglądów, przekonać współczesnych mu słuchaczy, że w duszy człowieka zawarta jest wiedza o ideach i docieramy do niej poprzez umiejętność stawiania właściwych pytań (Sobańska 2015, 16). Dusza to niezwykła księga pozwalająca nam wyobrazić sobie *pamięć*. Jego zdaniem w duszy umieszczona jest woskowa tabliczka (duża albo mała, twarda albo miękka), którą posiadamy jako dar Muz, a owa tabliczka daje nam następujące możliwości:

³ Symonides z Keos – liryk grecki (556–468 p.n.e.), pochodzący z wyspy Keos, pierwszy poeta, dla którego tworzenie poezji stało się źródłem utrzymania. Był autorem uznawanym za twórcę epigramu jako gatunku literackiego. Znane były jego powiedzenia, np. *milcząca poezja* (malarstwo) czy *mówiące malarstwo* (poezja). Jego autorstwa jest też sentencja: „Nic co ludzkie nie jest wolne od trosk”. Sławne były jego epigramy, zwłaszcza napis na grobie Leonidasa: „ὦ ξείν', ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίους ὅτι τῆδε κείμεθα τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι. Przechodniu, powiedz Sparcie, tu leżym jej syny, wierni jej prawom do ostatniej godziny”. Zob. także uwagi o tym pociee pomieszczone przez: Komornicka (1986).

[...] jeżeli z tego, co widzimy albo słyszymy, albo pomyślimy, chcemy coś zapamiętać, podkładamy tę tabliczkę pod spostrzeżenia i myśli, aby się w niej odbijały tak, jak wyciski w pieczęci. To, co się w niej odbije, pamiętamy to i wiemy, jak długo trwa jego ślad w materiale. Jeżeli się ten ślad zatrze albo nie sposób go wypieczętować, zapominamy i nie wiemy (Platon, *Menon*, 81cd).

Ową wiedzę dusza nabyła jeszcze nim przybrała cielesną postać:

Skoro więc dusza jest nieśmiertelna i nie raz jeden się rodzi i już widziała to, co tu, i to, co w Hadesie wszystko, to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała. Tak, że nic dziwnego, że i o dzielności, i o innych rzeczach przypominać sobie potrafi to, co przecież przedtem wiedziała. A, że jest w całej przyrodzie pokrewna i wyuczyła się wszystkiego, więc nic nie przeszkadza, żeby przypomniawszy sobie jeden jakiś szczegół – a to ludzie nazywają uczeniem się – wszystko inne człowiek sam odnajdywał, jeżeli się trafi męzny, a nie zmęczy się i nie upadnie szukając (tamże).

Zdobywanie prawdziwej wiedzy jest procesem *anamnezy* tych treści, które w sposób nieuświadomiony tkwią w człowieczej duszy. Proces *przypominania* nie jest więc jakimś chwilowym przeblyskiem, ale długim procesem od nieuświadomionej wiedzy do wiedzy uświadomionej, od przeczuć do pewności (Sobańska 2015, 17).

Poprzez metaforę woskowej tabliczki udało się Platonowi opisać najważniejsze rysy *pamięci*, poprzez wskazanie, że jest ona swoistym odbiciem myśli i spostrzeżeń, cechuje ją duża nietrwałość, wielu faktów nie potrafi zachować (Burek 2008, 16). Przywołana metafora tabliczki woskowej uświadamia nam również fakt, że to, co zapisane w *pamięci*, może być wiedzą potencjalną, to znaczy taką, która istnieje w momencie, gdy człowiek nie może jej sobie przypomnieć (tamże, 17). Przywołana powyżej autorka kieruje naszą uwagę, odwołując się do platońskiego *Fileba*, na jeszcze jeden fenomen *pamięci*, a mianowicie, że opisy *pamięci*, u tegoż filozofa, posiadają wyraźne akcenty nawiązujące do zakresu ze współczesnej psychologii, jak choćby tenże tekst:

Pamięć jest ocaleniem postrzeżoności (Platon, *Fileb*, 34b).

Jeżeli coś dostrzeżemy, ale umknie to naszej uwadze, nie pozostawiając w duszy śladu, trudno mówić o uwadze czy zapomnieniu. W myśl platońskiego spojrzenia proces zapomnienia jest odejściem *pamięci*, gdyż w duszy nic się nie zapisało, nie powstała *pamięć* wydarzenia (Burek 2008, 18). W koncepcjach filozoficznych tegoż myśliciela można dostrzec zdecydowaną tendencję do odróżnienia *pamięci* i *anamnezy*. Jak zauważy przywołana powyżej autorka:

Pamięć jest ocaleniem jakiegoś doświadczenia, anamneza – ponownym zajęciem się utraconą pozornie pamięcią. Zwraca też Platon uwagę na zupełnie inny aspekt pamięci: podstawy do podejmowania wyborów, decyzji, a nawet – powiedzielibyśmy dziś – świadomość. Sokrates pyta przebiegłego Protarchosa, czy zgodziłby się żyć, całe życie doznając przyjemności za przyjemnością? I czy czegoś by jeszcze potrzebował? Protarchos odpowiada [...] że niczego by już nie potrzebował. Gdyby miał życie pełne przyjemności i radości. Mając wszystko w stopniu doskonałym, niczego już człowiek dla siebie nie wymaga: ani wiedzy, ani myśli. Sokrates pokazuje swojemu rozmówcy, jak mylnie są jego

przekonania. Nie mając pamięci, nawet nie wiedziałby przecież, czy kiedykolwiek cieszył się i z czego. Życie takie, konkluduje Sokrates, nie byłoby życiem człowieka, a co najwyżej jakiegoś żywotworu morskiego (Platon *Fileb*, 20bc, cyt. za: Burek 2008, 18).

Zdaniem więc Platona *pamięć* stanowi charakterystyczną cechę, która należy do atrybutów typowo ludzkich i dodatkowo bez niej człowiek nie rozumiałby swojego życia. W przywołanym platońskim dialogu mamy do czynienia ze znaczącym dowartościowaniem *pamięci*, zestawieniem jej w jednym szeregu z rozumem. Odwoływanie się Platona, w jego dialogach, do problematyki *pamięci* i *przypominania* ma nam uświadomić, jak owe procesy są potrzebne do zrozumienia informacji, które spływają do nas, jak owa problematyka *pamięci* i *przypomnienia* jest niezbędna w filozoficznej dyskusji. Konkludując przedstawioną – w sposób bardzo ograniczony – platońską naukę o *pamięci*, dostrzegamy pewne zbieżności z naukami pitagorejczyków, odniesieniami do mitologicznych koncepcji. Drogą *przypominania sobie*, zdaniem Platona, docieramy na powrót do prawdziwego bytu, możemy jakby oglądać treści przed połączeniem się duszy z ciałem (Burek 2008, 18).

4. Arystoteles o pamięci

Platońska nauka o *pamięci*, teoria idei zostały poddane krytyce i odrzuceniu przez jego najlepszego ucznia, czyli Arystotelesa. Rozpatrując poglądy o bycie Stagiryty, jego koncepcję poznania, koncepcję duszy, możemy poznać, co on sądził o *pamięci* i zjawisku *przypominania*. Rozważając jego teorię poznania, zauważamy, że w odróżnieniu od Platona, twórca Likejonu, jest przekonany, że dusza ludzka nie posiada żadnej wrodzonej wiedzy, którą człowiek w stosownym momencie swojego życia mógłby sobie *przypomnieć*. Jego zdaniem procesy *pamięci* i *przypominania* dokonują się jedynie za pomocą ludzkich zmysłów i *pamięć* rejestruje dane zmysłowe pochodzące od konkretnych przedmiotów, a nie kieruje naszą uwagę na ponadczasowe prawdy, które rejestruje ludzki umysł. Nauka Filozofa dotycząca *pamięci* i *przypomnienia*, inaczej niż w przypadku Platona, jest skierowana na uchwycenie własności duszy i jej władz, wydzielenie trzech podstawowych części duszy:

Przypisywanie zjawisk pamięci i przypomnienia odpowiedniej części duszy będzie, [...] jak zobaczymy, ważnym i nie zawsze łatwym do przeprowadzenia elementem rozważań Arystotelesa (Sobańska 2015, 22).

Arystoteles nie będzie w swych filozoficznych wywodach odwoływał się do koncepcji religijnych i mitologicznych, do których tak chętnie sięgał Platon, tak więc, rozważając problematykę *pamięci* i *przypomnienia*, nie odwołuje się do ich zbawczego charakteru, nie ma tam platońskiego powrotu do jedyne go, prawdziwego świata (idee), lecz mamy u niego do czynienia z bardzo realistycznym procesem rozumowania w tych kwestiach. Czyż więc *pamięć* schodzi w jego kon-

cepcjach na plan dalszy, nie jest tak istotnym zagadnieniem jak u Platona? Tak sformułowany wniosek byłby jednak niezasadny, gdyż sięgając do *Metafizyki*, mamy okazję do zauważenia, że dla Stagiryty *pamięć* to warunek wszelkich poznawczych procesów:

Z natury zwierzęta rodzą się obdarzone zdolnością spostrzegania, ale tylko u niektórych, nie u wszystkich, ze spostrzeżeń tworzy się pamięć. [...] A więc inne [zwierzęta] żyją za sprawą wyobraźni i pamięci z małym udziałem doświadczenia, gdy tymczasem rodzaj ludzki żyje również za sprawą umiejętności i rozumowania. Z pamięci tworzy się u ludzi doświadczenie. Z wielokrotnych bowiem wspomnień tej samej rzeczy powstaje w końcu możliwość pojedynczego doświadczenia. Wydaje się zatem, że doświadczenie jest czymś podobnym do wiedzy i umiejętności, ale w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia (Arystoteles, *Metafizyka*, 980b–981a).

Po tym krótkim ogólnym zarysowaniu kwestii *pamięci* i *przypomnienia* w myśli Arystotelesa pragniemy sięgnąć do jego uwag – w tej materii – a zawartych w zachowanym do naszych czasów traktacie *O pamięci i przypominaniu sobie*⁴. Ważną, dzisiaj badawczą kwestią, wydaje się poszukanie odpowiedzi, dlaczego Stagiryta łączy fenomen *pamięci* z *anamnezą*? Z jednej strony, jako ten, który także w tej problematyce polemizuje z Platonem, musiał się odnieść do jego wiązania namysłu nad *pamięcią* z *anamnezą*. Po drugie, sens takiego powiązania tych zagadnień nasunął się Arystotelesowi, gdy pochyłał się nad poglądami swojego nauczyciela. Wartość i sens tego powiązania *pamięci* i *przypomnienia* u *Filozofa* dobrze oddaje myśl Sobańskiej, gdy napisze:

Choć jednak Arystotelesowska anamneza nie odgrywa tak doniosłej roli, co anamneza Platońska, i choć w samym traktacie Stagiryta zdaje się badać ją z mniejszą pieczołowitością niż pamięć, to nie ulega wątpliwości, że dla filozoficznej refleksji nad przypominaniem jego rozprawa ma ogromne znaczenie. Arystoteles z pewnością radykalniej niż jego poprzednicy oddziela od siebie zjawiska pamięci i przypomnienia. Każdemu z nich poświęcony jest osobny rozdział; o ich odmienności świadczy choćby fakt, że – jak twierdzi Filozof – to, że ktoś ma dobrą pamięć, nie znaczy, że tym samym będzie sobie z łatwością przypominał (Sobańska 2015, 24).

Wydaje się, że Arystotelesowi bardzo zależało, aby czytelnik mógł w sposób dogłębny uchwycić różnicę między *pamięcią* a *przypomnieniem*, gdyż to pozwoliłoby uświadomić sobie w pełni ich naturę. Stagiryta już na początku swojego dzieła *O pamięci i przypominaniu sobie* napisze:

O pamięci i pamiętaniu trzeba powiedzieć, czy są, co jest przyczyną ich powstawania, a także w której części duszy zachodzą te doznania; i to samo trzeba powiedzieć na temat przypominania sobie. Nie jest bowiem tak, że ci sami odznaczają się jednocześnie dobrą pamięcią i sprawnym przypominaniem, lecz przeważnie lepiej pamiętają powolni w przypominaniu, zaś lepsi są ci żwawi i pojętni. [...] Nie można pamiętać ani rzeczy przyszłych,

⁴ Znawcy twórczości Arystotelesa odsyłają nas do dzieła Diogenesa z Laertios (1984, VI, 1, 26), w którym informuje nas, że istniało jeszcze jedno dzieło Filozofa poświęcone *pamięci*, a mianowicie: *Studia nad pamięcią*. Jednak, jeśli faktycznie istniało, to nie zachowało się do naszych czasów.

które są raczej przedmiotem przypuszczeń i oczekiwania (mogłaby istnieć jakaś nauka spodziewania się, jak niektórzy nazywają wieszczbiarstwo), ani teraźniejszość, która jest przedmiotem spostrzeżenia zmysłowego; dzięki postrzeżeniu nie poznajemy bowiem ani przyszłości, ani przeszłości, lecz wyłącznie to, co obecne. Pamięć natomiast dotyczy przeszłości. [...] Zawsze bowiem kiedy dochodzi u kogoś do aktu pamięci, tak właśnie mówi on sobie w duszy: że wcześniej to usłyszał, spostrzegł czy zrozumiał (Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 93, cyt. za: Sobańska 2015).

Choćby na podstawie tego początkowego cytatu odwołującego się do pierwszych słów omawianego dzieła Arystotelesa, dostrzegamy, że rozpatruje on zjawisko *pamięci* poprzez próbę odnalezienia odpowiedzi na najważniejsze pytanie – czym ona jest? Przytaczany poniżej cytat uświadamia nam, jak ważne było dla niego to pytanie o istotę pamięci:

Ktoś mógłby spytać, jak to w ogóle jest, że kiedy jest obecne wrażenie, ale dana rzecz nie jest obecna, pamiętamy właśnie to, co jest nieobecne. To doznanie, powstałe wskutek spostrzeżenia w duszy i odpowiedzialnej za spostrzeżenie części ciała, należy, rzecz jasna, pojmować jako coś w rodzaju malowidła, którego posiadanie nazywamy pamięcią. Powstały ruch rzeźbi bowiem coś w rodzaju odcisku postrzeganego obiektu, tak jak ci, którzy są w ciągłym ruchu wynikającym z namiętności czy wieku, pamięć nie powstaje. [...] u innych z kolei nie ma jej, ponieważ uległa wytarciu, tak jak dzieje ze ścianami starych budowli, odcisk nie powstaje także ze względu na twardość organu przyjmującego doznanie. Przeto ludzie bardzo młodzi oraz bardzo starzy mają słabą pamięć, odznaczają się bowiem płynnością – pierwsi, bo rosną, drudzy zaś bo zanikają. Wydaje się też, że dobrej pamięci nie mogą mieć ani osoby bardzo szybkie, ani wyjątkowo powolne: szybkie odznaczają się bowiem nadmierną wilgotnością, wolne zaś są zbyt sztywne; u jednych zatem obraz nie pozostaje w duszy, a przez drugich w ogóle nie zostaje schwytyany (Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 95, cyt. za: Sobańska 2015).

Poszukanie odpowiedzi Stagiryty na temat, jak rozumieć istotę *pamięci*, pozwoli następnie przejść do próby uchwycenia, czym jest fenomen *przypomnienia*. Już powyżej zaznaczyliśmy, że dla niego istnieje różnica pomiędzy *pamięcią* a *przypomnieniem* i – stawiając je niejako osobno w swoich rozważaniach – będzie nam sugerował, że *przypominanie* to nie bierne doznanie (wrażenie), które się przytrafia, lecz stanowi ono proces, aktywność wymagającą kierowania przez podmiot. Natomiast *pamięć* jest tym, co się człowiekowi przydarza (Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 105, cyt. za: Sobańska 2015). Dla Arystotelesa *przypominanie* nie jest ani odzyskiwaniem, ani nabywaniem *pamięci*. Ten proces opiera się według jego sugestii na naturalnym następstwie ruchów. Powyższe stwierdzenie znajduje uzasadnienie, gdy odwołamy się do następujących jego wywodów:

Akty przypomnienia mają miejsce, skoro tylko zdarzy się, że ten ruch w sposób naturalny pojawia się po tamtym. Jeśli dzieje się tak z konieczności, oczywiście jest, że ilekroć powstawałby jeden ruch, pojawiłby się i drugi. Jeśli zaś nie z konieczności, lecz z przyzwyczajenia, to też przeważnie tak się właśnie stanie. Bywa, że jednorazowe ruchy wytwarzają w nas przyzwyczajenie większe niż inne, wielokrotnie powtarzane, i dlatego choć pewne rzeczy widzieliśmy tylko raz, pamiętamy je lepiej niż te, które widzujemy często. Ilekroć zatem przypominamy sobie coś, wzbudzamy jakiś z wcześniejszych ruchów, aż

trafimy na taki, po którym zwykł pojawić się poszukiwany. Polujemy przeto na następstwo ruchów, zaczynając w myślach od chwili obecnej lub innej, i od rzeczy podobnej, przeciwnej lub sąsiadującej. W ten sposób powstaje przypomnienie: ruchy te bowiem są te same w poszukiwanych wspomnieniach, równocześnie z nimi bądź zawierające ich część – tak, że ta pozostała część, która po nich poszła w ruch, jest bardzo niewielka (Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 98–99, za: A. Sobańska 2015).

Tak to tą drogą, w myśl poglądu Arystotelesa, ludzie poszukują wspomnień, dodaje nawet, że nawet jeśli ich nawet nie szukają, to i tak w sobie rozpoczynają proces *przypomnienia*, jeżeli dany ruch następuje (Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 99, cyt. za: Sobańska 2015).

Zasadnicza różnica między pamięcią a przypominaniem sobie, w koncepcji Filozofa, tkwi w fakcie, że *pamięć* przysługuje nie tylko człowiekowi, ale mają ją także zwierzęta. Tymczasem *przypominanie*, zgodnie z jego poglądami, przynależy tylko człowiekowi. Wynika to z tej przyczyny, że *przypominanie* to określony rodzaj rozumowania:

Ktoś, kto sobie przypomina, za pomocą rozumu dochodzi do tego, że coś takiego widział, słyszał lub przeżył; jest to coś w rodzaju śledztwa (Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 102, cyt. za: Sobańska 2015).

Dodatkowo sądzi Arystoteles, że ten dar *przypominania* przynależy z natury ludziom, którzy posiadają zdolność do zastanawiania się, ponieważ proces zastanawiania się jest rodzajem rozumowania. Fenomen *przypominania* sobie to poszukiwanie wewnątrz swojej osoby wyobrażeń i znaczący wysiłek myśli, aby się one w naszym rozumie odsłoniły.

Podsumowanie

Platon pozostawił nam piękny tekst w swoim dialogu *Państwo*:

[...] duszy, która zapomina, nigdy nie liczymy do tych, co nadają się do filozofii; ale szukajmy duszy koniecznie mającej dobrą pamięć (Platon, *Państwo*, 486d).

Nie tylko filozofia, ale wszystkie nauki humanistyczne, już od dłuższego czasu intensywnie interesują się kwestią *pamięci*, badając ją z wielorakich perspektyw. Badacze pochylają się nad indywidualnymi dziejami ludzi, których los jest wpisywany w bieg dziejów, badając, w jaki sposób dzieje ludzi zachowują informacje o *pamięci*. Badają również, jak funkcjonuje *pamięć* całych ludzkich społeczności. Ogromne zainteresowanie ludzką pamięcią pozwala nam raz jeszcze wrócić do źródeł ludzkiej refleksji nad tajemnicą *pamięci*, czyli starożytnej greckiej spuścizny, gdzie rodziła się refleksja nad *Mnemosyne*, co powyżej próbowano uczynić.

Bibliografia

- Armstrong K. (2005), *Krótką historią mitu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa.
- Arystoteles (2015), *O pamięci i przypominaniu sobie*, [w:] A. Sobańska, *Arystoteles o pamięci i przypominaniu sobie, Peri mnemes kai anamneseos*, przekład polski z języka greckiego i wprowadzenie – A. Sobańska, edycja i przekład łaciński – P. Siwec, Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla, Wrocław; tekst filozofa wprowadzony przez autorkę z wydania: Arystoteles (1971), *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, przełożył, wstępem i komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwec, PWN, Warszawa; drugie wydanie: Arystoteles (1992), *Dzieła wszystkie. O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia, o częściach zwierząt*, tłumaczenie P. Siwec, PWN, Warszawa.
- Burek A. (2008), *Zakryta przez ciało. O refleksach platońskiej idei pamięci w kulturze współczesnej*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Campbell J. (2007), *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Detienne M. (1999), *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York, cyt. za: A. Sobańska. (2015), *Arystoteles o pamięci i przypominaniu sobie, Peri mnemes kai anamneseos*, przekład polski z języka greckiego i wprowadzenie – A. Sobańska, Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla, Wrocław.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (VI, 1, 26), PWN, Warszawa.
- Eliade M. (1963), *Myth and Realite*, New York and Evanston, cyt. za: A. Sobańska (2015), *Arystoteles o pamięci i przypominaniu sobie, Peri mnemes kai anamneseos*, przekład polski z języka greckiego i wprowadzenie – A. Sobańska, Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla, Wrocław 2015.
- Eliade M. (1999), *Mity, sny i misteria*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Goff J. Le (2007), *Historia i pamięć*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Hezjod (1999), *Teogonia*, wersy 31–38, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Homer (2004), *Iliada*, wersy 1–8, przeł. F.K. Dmochowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Homer (2004), *Odyseja*, wersy 1–9, przeł. L. Siemieński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Jamblich (1993), *O życiu pitagorejskim*, [w:] *Żywoty Pitagorasa. Porfiriusz. Jamblich*. Anonim, przełożyła, wstępem oraz przypisami opatrzyła Janina Gajda-Krynicka, Epsilon, Wrocław, 85–86.
- Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, edycja komputerowa, źródło: Jamblich – biblioteka. Kijowski.pl/antyk [dostęp: 2.06.2019].

- Komornicka A. (1986), *Simonides z Keos, poeta i mędrzec*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Moyers B. (2007), *Wstęp*, [w:] Flowers B.S. (red.), *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków, 9–18.
- Nicola U. (2006), *Filozofia*, przeł. M. Salwa, „Świat Książki” – Bertelsmann Media, Warszawa.
- Platon (2002), *Fileb*, 34b., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (1991), *Menon*, 81 c–d., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (1991), *Państwo*, 486 d., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (2002), *Teajtet*, 191 nn., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sobańska A. (2015), *Arystoteles o pamięci i przypominaniu sobie, Peri mnemes kai anamneseos*, przekład polski z języka greckiego i wprowadzenie – A. Sobańska, Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla, Wrocław.
- Vernat J.P. (1963), *Aspects mythiques de la memoire en Grece*, [w:] M. Eliade, *Myth and Reality*, New York and Evanston, cyt. za: A. Sobańska (2015), *Arystoteles o pamięci i przypominaniu sobie, Peri mnemes kai anamneseos*, przekład polski z języka greckiego i wprowadzenie – A. Sobańska, Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla, Wrocław.

Memory in the Views of the Greek Pre-Philosophical Tradition and Philosophers of Antiquity (Plato, Aristotle)

Summary

Memory as a constantly fascinating researcher is a mystery and a mystery, which is so completely, not easy to penetrate, despite the passage of so many thousands of years of human reflection. Traces of attempts to penetrate this mystery are already noticeable in pre-philosophical Greek philosophical thought. Many great and admired to this day, philosophers, this measure, what, Plato and Aristotle, struggled with her. The article would like to reveal something about these extraordinary struggles of antiquity regarding the issue of memory.

Keywords: memory, reminder, philosophy, Plato, Aristotle.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.10>

Wiesława SAJDEK

<https://orcid.org/0000-0003-2495-3570>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Przypominanie przypominania. Platońskie nauczanie o *anamnezie*

Streszczenie

Tematem artykułu jest przypominanie filozoficznych podstaw europejskiej kultury, ściśle związanych ze starożytną Grecją i jej językiem. W centrum tego dziedzictwa znajduje się filozofia Platona, której istotnym komponentem jest nauczanie o *anamnezie*, *ἀνάμνησις*. Elementy tego nauczania znajdujemy w wielu platońskich dialogach, a zwłaszcza w *Menonie*, *Fajdrosie* i *Fedonie*, dlatego poświęcono im w artykule więcej miejsca. Platońskie rozważania, dotyczące *anamnezy*, łączą się z jego nauczaniem o duszy, której rozwój wiąże się z procesem poznawania, będącym w istocie „przypominaniem sobie” tego, co dusza „widziała”, zanim za karę została uwieczniona w ciele. Przy okazji głównego tematu zostanie więc przypomniana rola mitu w platońskiej filozofii, ale także szerzej, w kulturze europejskiej. Na tle platońskiej myśli przedstawione zostaną przykłady jej recepcji w polskiej filozofii renesansowej oraz w poezji okresu romantyzmu.

Słowa kluczowe: przypominanie – *ἀνάμνησις*, platonizm, mit, poznanie, dusza.

W Styksie, w Letejskiej wodzie albo w Niemnie (Słowacki 1959, 6)

Wstęp

Nie potrzeba przypominać, co to jest Styks, a nawet Lete. Natomiast konia z rzędem temu, kto rozpozna od razu, że motto jest wersem z *Króla Duchy* (rapsonad I, pieśń I), który będzie tutaj jeszcze przywoływany. Oprócz przypominania dorobku polskiego romantyzmu w kontekście platońskim, warto także przypomnieć, iż nazwa naszego starego kontynentu, Europa, pochodzi od imienia *Εὐρώπη*, mitycznej Fenicjanki przecudnej urody, którą na swój sposób zainteresował się Zeus, mitologiczny władca świata i panteonu wszystkich innych greckich

kich bóstw. Nie dość przypominania, że istotnym źródłem umysłowej kultury europejskiej był język grecki. Od końca IX w. przed n. Ch. zapisywany był on w alfabecie fenickim, dlatego też litery alfabetu nazywano w Grecji powszechnie „fenickimi” – *φοινικεῖα γράμματα*. To właśnie brat porwanej przez Zeusa Europy, Kadmos, zgodnie z mitem miał przywieźć ten semicki alfabet do Grecji¹. Źródła literatury greckiej biją także na Bliskim Wschodzie, w Azji.

Kultura Europy rozwijała się ponad dwa tysiące lat na kanwie konsekwentnego, a czasami wręcz uporczywego przypominania sobie oraz powracania do swoich źródeł. Bez tego przypominania, a zarazem uprzytamniania pewnych treści, bez ich specyficznego dla każdego pokolenia przeżywania, wraz z utratą ciągłości pokoleniowej pamięci kultura traci swoją tożsamość. Na tę utratę pamięci wpływają w stopniu trudnym do przecenienia wojny, przewroty i rewolucje, także kulturowe. Jeśli pewne treści jedno pokolenie winno przekazać następnemu, to np. druga wojna światowa, której ofiary liczone są w milionach, nie tylko znacząco utrudniła ten przekaz, lecz także mogła go skutecznie zniszczyć. Obecnie doświadczamy skutków zniszczenia pamięci kulturowej w Europie. Tę pamięć z pewnością trzeba próbować ożywiać oraz leczyć.

Tuż po drugiej wojnie światowej dobrze rozumiano w Polsce, dlaczego konieczne trzeba przypominać sobie i innym wszystko to, co w przedwojennej Europie było ważne i wartościowe. W wymiarze filozoficznym z pewnością dotyczyło to szeroko pojętego platonizmu, wraz z najwybitniejszymi doń „komentarzami”, uczynionymi jeszcze w starożytności przez Arystotelesa, a następnie Plotyna. Chodziło więc w tym „przypominaniu” o żywe źródła filozofii klasycznej.

Elementy powyższego nauczania zostaną tutaj przedstawione w oparciu o wybrane fragmenty dialogów Platona, w których obecna jest *anamneza*, czyli przypominanie. Będą to więc przede wszystkim trzy dialogi: *Menon*, *Fajdros* i *Fedon*². Nie są to jedyne dialogi, w których temat anamnezy jest obecny. Trzeba więc przynajmniej wymienić jeszcze w tym kontekście *Państwo*, *Teajteta* i *Timaiosa*. Ten ostatni spośród wymienionych tutaj platońskich dialogów, będąc jednym z późniejszych jego dzieł, był zarazem jednym z najczęściej komentowanych pism w Europie. Takie komentarze pochodziły również od filozofów polskich. Niżej przytoczony fragment, kończący ten „Wstęp”, pochodzi z dzieła Sebastiana Petrycego z Pilzna (1554–1626), myśliciela późnego renesansu, stąd obecność staropolszczyzny. Jej zrozumienie nie wymaga tutaj, jak się wydaje,

¹ Pierwszym pismem greckim było przejęte od mieszkańców Krety tzw. pismo linearne B, ponad 1500 lat przed n. Ch. alfabet fenicki stworzył podstawy późniejszego pisma greckiego (por. Borkowska 1996, 14).

² Giovanni Reale wymienia te trzy platońskie dialogi jako najważniejsze, jeśli chodzi o nauczanie Platona o tym, że „w ludzkiej duszy istnieje aprioryczne dziedzictwo utajonej wiedzy. [...] platońska anamneza przyjmuje, że brzemienne [prawdą] są *wszystkie dusze*, dokładnie w takiej mierze, w jakiej są duszami (także dusze niewolników na przykład; por. *Menon*, gdzie dla udowodnienia doktryny anamnezy pytania stawia się właśnie niewolnikowi)” (Reale 1994, 382, przyp. 16).

specjalnego przygotowania i dlatego zacytowany tekst może posłużyć również i dzisiaj jako popularne wprowadzenie w arкана najważniejszych obszarów platońskiej filozofii:

Plato *in Timeo* dwa rodzaje powiadał być wszystkich rzeczy: jeden, który pojmujemy smysłami; drugi, który pojmujemy rozumem i myślą. O pierwszym rodzaju powiadał, iż nigdy nie jest, ale bywa; o wtórym, iż jest, a nigdy nie bywa. Te bowiem rzeczy są, które zawsze są nieodmienne, które ani się rodzą, ani każą nigdy. [...] Zaś powszechności, *species et genera*, pod którymi się zamykają pojedynkowe wszystkie rzeczy, od wieków były, są i nigdy nie przestaną być, ani się odmieniają, ale w jednym stanie zawsze są. [...] Na to patrząc Plato, powiadał, iż same tylko powszechności właśnie na świecie są; insze wszystkie rzeczy nie są, ale mijają pojedynkowe. [...]. O duszach naszych powiadał, iż nim były posłane na ten świat do ludzkich ciał, z tymi wizerunkami obcowały, na nie patrząc, wszystkie rzeczy umiały; potym zaś, jako przyszły do tego kału ciała ludzkiego, wszystkiego zapomniały, co przedtym umiały; jednak sobie wspominały te rzeczy, co tam widziały. Powiadał, iż my nic znowu się nie uczem, jedno wspamiętawamy sobie, i ci, którzy uczą czego, nie uczą właśnie, jedno przywodzą umiane pierwej rzeczy na pamięć (Petrycy S. z Pilzna 1956, 577–578)³.

Jest to komentarz do Platona uczyniony przez wybitnego arystotelika, a więc po części z perspektywy nauczania najwybitniejszego platońskiego komentatora, za jakiego również i dzisiaj niektórzy uczeni uważają Arystotelesesa. I stąd obecność w zacytowanym fragmencie owych *species et genera*, czyli „powszechników”. Ale to, że nauczyciele „nie uczą właśnie, jedno przywodzą umiane pierwej rzeczy na pamięć”, jest bez wątpienia platońskie i związane jak najściślej z teorią uczenia się jako „przypominania sobie”.

I

Platonizm oznacza m.in. szczególną relację do ciała, wyrażającą się najlepiej w postawie kontemplacyjnej, o ile to, co cielesne, wiąże się z pięknem. Poza tym ciało na niewiele może się przydać, zdaniem Platona, za to o wiele częściej przeszkadza lub przynajmniej utrudnia człowiekowi istotną dla niego aktywność poznawczą. Bardzo dobitnie poucza o tym Sokrates w *Fedonie*:

Ci, którzy kochają naukę, poznają, że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała, i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia: dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemności swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany [...] (Platon, 1958b, 83–84; 82D–E–83A).

Tylko czysty umysł, skupiony na sobie samym, jest godzien zaufania, jako właściwy sposób funkcjonowania duszy. Ciało dostarcza jedynie rozproszeń:

³ Sebastian Petrycy z Pilzna ten platonizm *in nuce* zamieścił w części zatytułowanej *Przestrogi niektóre do „Etyki Arystotelesowej” lub ich fragmenty*, jw.

[...] błędu pełne jest poznanie przez oczy i pełne błędu owo przez uszy i przez inne wrażenia zmysłowe [...]. A co by za czymś pośrednictwem dostrzegła [dusza], tu takie, a tam inne, tego niech za żadną prawdę nie uważa. Takim jest wszystko to, co zmysłami dostrzegalne i widzialne, a to, co ona sama widzi, to umysłem tylko pojęte i pozbawione postaci (Platon, 1958b, 84; 83A–B).

Właściwie życie człowieka, dobrze przeżywane, przygotowuje do śmierci, która jest doskonałą okazją do tego, aby się ostatecznie od ciała wyzwolić. Człowiek bowiem jest przede wszystkim ożywiająca ciało, niewidzialną i nieśmiertelną substancją, czyli duszą.

Przypominając platonizm, nie sposób ominąć owego platońskiego pojmowania duszy, a także platońskiego nauczania o *anamnezie* – greckiej *ἀνάμνησις*⁴ – czyli o przypominaniu w stopniu najwyższym, ponieważ przedmiot tego „przypominania” dotyczy rzeczywistości wiecznej, niezmiennej i doskonale pięknej. Ten wymiar platonizmu najmocniej wpłynął na europejską kulturę, inspirując ją na najróżniejsze sposoby. Odpowiednio został także przejęty i przetworzony w kulturze polskiej. Na przykład w poemacie pt. „Król-Duch” Juliusza Słowackiego zapominanie, jako naturalna konsekwencja opuszczenia ciała przez duszę, dotyczyło „rzeczy ludzkich”, a więc wydarzeń, w których uwikłane było ciało za życia. Nie obejmowało ono najwyraźniej mocy „czucia”, jeśli starożytny wątek pośmiertnej kąpieli duszy w Styksie lub w „Letejskiej wodzie” „albo w Niemnie” rozwijany był w epoce romantyzmu, jak w pierwszej pieśni pierwszego rapsodu „Króla Ducha”:

Wtenczas to dusza wystąpiła ze mnie,
I o swe ciało już nie utroskana,
Ale za ciałem płacząca daremnie,
Cała poddana pod wyroki Pana,
W Styksie, w Letejskiej wodzie albo w Niemnie
Gotowa tracić rzeczy ludzkich miana,
Poszła: – a wiedzą tylko wniebowzięci,
Czym jest moc czucia a strata pamięci! (Słowacki 1959, 6).

Dusza płacząca „daremnie” za ciałem już w momencie uwolnienia się zeń cofa nas w rozumieniu tego, czym ona w istocie jest, na poziom mentalności wojowników homeryckich, którzy – jako już bezcieleśni – błakali się po Elizejskich Polach wyraźnie znudzeni, nie mogąc nawet utrzymać miecza w dłoni, która substancjalnie przypominała mgłę i dym. A jednak Słowacki po platońsku podkreślił uwolnienie duszy od wszelkiej troski o ciało, już w momencie śmierci. Stało się to, kiedy dusza wystąpiła z Era, będącego w cytowanym fragmencie lirycznym podmiotem. To prawda – poeta potraktował platoński mit swobodnie (Platon, 1958c; 614B–621B). U Platona zaspokojenie pragnienia w Rzece Beztroski, która znajduje się w Dolinie Zapomnień, ma miejsce dopiero po sądzie oraz długoletniej karze – o ile dusza na nią zasłużyła – a także po dokonaniu wyboru

⁴ Grecka *ἀνάμνησις*, czyli przypominanie, wspomnianie, pamięć (Abramowiczówna 1958, 151).

przez duszę następnego „żywota”: „Pewną miarę tej wody każdy koniecznie wypić musiał. Których rozum od tego nie ustrzegł, pili ponad miarę. A kto ją pija wciąż, ten zapomina o wszystkim” (Platon 1958c; 621A–B). Cielesne więzy i wszystkie „sprawy ciała”, jakkolwiek nieodwracalne ich pozostawienie może budzić smutek – o ile śmierć nagle przerywa młode życie – to przecież umożliwia zarazem, za tę w istocie niewysoką cenę, wyrażenie idei doskonałej i tym samym niezniszczalnej. Dlatego poniżej przytoczone zostaną, jako ilustracja, jeszcze dwie strofy „Króla-Ducha”, aby pokazać, że swobodne posługiwanie się antycznymi motywami ostatecznie służyło tutaj właściwemu odniesieniu do platońskiej ortodoksji:

Ja sam, z harmonią obeznany młodą
 Własnego ciała, nie chciałem odmiany
 I siadłem smutny nad Letejską wodą
 Nie usta moje myjąc – ale rany.
 Odtąd już nigdy nad cielesną szkodą
 Nie płakał mój duch z ciała rozebrany
 Ani za wielką sobie brał wymowę
 Otwierać tych ran usta purpurowe.

Wszakże Letejską przykładając wodę
 Do ran – by pamięć boleści straciły –

Niejedną poniósł na pamięci szkodę,
 Niejeden obraz stracił senny, miły.
 Jutrzenek greckich różaną pogodę
 Duchy mu nagle ręką zasłoniły,
 A pokazały – jako świt daleki –
 Umiłowaną odtąd – i na wieki! (Słowacki 1959, 7).

Śmierć oznacza opuszczenie ciała, porzucenie go tak, jak się porzuca niepotrzebne ubranie, a wraz z nim wszelkie szkody, jakich doznało za życia, wszelkie zabrudzenia i rozdarcia. Śmierć leczy rany „Letejską wodą”, zaćmiewając przy tym także cenne wspomnienia, ale towarzyszące jej wyzwolenie z ciała pozwala za to obcować z ideami. Co najmniej od czasów epoki romantyzmu Polska jest przede wszystkim idea, która jednak, jak w zakończeniu *Państwa* Platona, wymaga, aby rozumną sprawiedliwość wprowadzać w czyn:

W ten sposób, Glaukonie, ten mit ocalał i nie zginął. Może on i nas ocali, jeżeli go posłuchamy i poprzez Rzekę Zapomnień szczęśliwie przebrniemy, a nie splamimy duszy. Jeżeli posłuchamy mego zdania, będziemy uważali, że dusza jest nieśmiertelna i potrafi wszelkie zło przetrzymać i wszelkie dobro, więc będziemy się zawsze trzymali drogi wzwyż i na wszelki sposób sprawiedliwość z rozumem w czyn wprowadzali, abyśmy byli mili i sobie samym, i bogom; [...] (Platon 1958c, 100).

Romantyczne naddatki Słowackiego dotyczą związku pamięci o cierpieniu z rzeczami naprawdę cennymi, których cierpienie dotyczyło, będąc z nimi jak najściślej związane. Ujrzawszy „świt daleki – / Umiłowaną odtąd – i na wieki” –

duch, „rozebrany z ciała”, za nic ma sobie wszelkie „cielesne szkody”. Nie ma takiej ceny, której wolny duch nie zapłaciłby za tego rodzaju wizję. Tym bardziej, że to dzięki niej uzyskał tę prawdziwą wolność. Cena i nagroda wpływają tutaj na siebie nawzajem, pozostając w nierozzerwalnym związku.

II

Jak pozytyw i negatyw, lub też rewers i awers, przypominaniu zawsze towarzyszyło zapominanie. To ono zresztą stawało się impulsem do przedsięwzięcia starań dotyczących przypominania sobie rzeczy, obszarów, osób oraz związanych z nimi zapomnianych wartości. Przypominanie dotyczy wyłącznie takich treści, przedmiotów i sytuacji, o których kiedyś zapomniano, albo istnieje taka obawa, że zostały zapomniane. Nie ma przypominania czegoś, co nie zostało uprzednio wymazane w pamięci lub też mogło zostać wymazane. Przypominanie ma sens, o ile to, co zostało zapomniane, jest wartościowe. Może być wartościowe także wtedy, gdy przypominane jest ku przestrodze. Zapomnienie z kolei nie jest całkowite, jeśli jeszcze staramy się sobie to coś przypomnieć, coś, czego mamy jakiś, choćby najślabyś ślad w pamięci. Jakiś zarys zapomnianego przedmiotu, blade wspomnienie nastroju towarzyszącego chwili, niemal zatarty obraz z przeszłości, który chcemy przywołać w jego wyrazistości i pełni barw, a także rysunku. Przypominanie dotyczy rzeczy dla nas wartościowych i ważnych, a więc dobrych, bo o złu staramy się zapomnieć.

W *Teogonii* Hezjoda, w jej początkowej części poświęconej Muzom, znajdujemy ich rodowód, jako dziewięciu córek Zeusa i Mnemozyny, czyli Pamięci. Ich funkcja jest podwójna: służą natchnieniem wybranym poetom, których dzieła mają przypominać ludziom o pełnym piękna i radości świecie nieśmiertelnych bogów, dzięki czemu śmiertelny człowiek może chociaż na chwilę zapomnieć o własnych zmartwieniach i kłopotach. Pamięć o tym, że nad wszystkim ostatecznie panuje sprawiedliwe prawo, a jego strażnikiem jest najsilniejszy z bogów, gromowładny Zeus, pomnaża radość i przynosi przynajmniej chwilowe uwolnienie od zmartwień, co się łączy z zapomnieniem o nich.

Tylko wtedy, kiedy wspomnienia zatruwają nam życie, musimy je „przepracować”, a współcześnie dzieje się to z pomocą odpowiedniego psychoterapeuty. Rzeczy zapomniane definitywnie, które nie dręczą nas po nocach i pozwalają sensownie cieszyć się życiem, możemy uznać za nieistniejące. Nie o wszystkim warto pamiętać, nie wszystko warto wspominać. Są jednak sprawy ważne, o których pamiętamy połowicznie i niejasno. Chociaż niewyraźnie rysują się w naszych umysłach, wiemy dobrze, że byłoby fatalnie, gdyby uległy całkowitemu zapomnieniu. Na przykład wszystko to, dzięki czemu świat, który percypujemy, a więc świat dostępny zmysłom, zarówno przyroda, jak i świat ludzkiej kultury, układa się w jakąś pięknie uporządkowaną całość, czyli kosmos.

Od starożytności uczono, że człowiek jest mikrokosmosem, przez analogię do całego świata.

Platon, podobnie jak Pitagoras, rozumiał przez „kosmos” ład, porządek, będący rezultatem zespolenia – według zasad proporcji i harmonii – tego, co różnorodne. Prawdopodobnie pod wpływem heraklityczyka Kratylosa sądził, że najbardziej harmonijnymi są te zestroje, w których jednoczy się „tony” sobie przeciwstawne. „Żadna zaś proporcja i dysproporcja – pisał w *Timaiosie* [Platon 1951, 98; 87D] – nie ma większej wagi niż ta, jaka zachodzi pomiędzy duszą a ciałem samym”. Obie te istoty Demiurg zjednoczył za pomocą proporcji matematycznych; musiał się przy tym uciec do gwałtu. W ten sposób powstała dusza świata, która – rozpatrywana sama w sobie – realizuje najpełniejszą, najdoskonalszą harmonię, a więc jest najbardziej „kosmosem”. Spośród dusz ożywiających poszczególne ciała najwierniejszą kopią duszy świata jest dusza ludzka; a zatem ona właśnie jest najbardziej „mikrokosmosem” (Kurdziałek 1996, 237).

Dlatego może dobrze się orientować w tym, co jest wobec niej zewnętrzne, ale także przez nią samą uporządkowane. To, co stanowi, w związku z wszechobecną harmonią oraz uporządkowaniem wszystkiego – makrokosmos. Dopiero oba porządki, razem wzięte, makrokosmos i mikrokosmos, tworzą sensowną całość. Człowiek – mikrokosmos, będąc odrębną całością, jest zarazem częścią makrokosmosu. Oba zaś można z pewnością pielęgnować i ulepszać, głęboko się w to angażując, bo jest to ten rodzaj aktywności, który pomnaża radość istnienia. Był to najważniejszy, jak się wydaje, argument, który w starożytnej Grecji uzasadniał ludzką aktywność, zarówno tę, która miała służyć układaniu praw, w oparciu o które zakładano państwa-miasta, jak i tę, która była konieczna, aby powstawały piękne przedmioty codziennego użytku. Zwłaszcza zaś wysiłki intelektualne, porządkujące wszystkie przekonania, które mogły zostać włączone w spójny obraz wiedzy o świecie i człowieku, a nawet o bogach, którzy także wypełniali na swój sposób widzialny kosmos. Taki wydaje się być, w największym skrócie, filozoficzny przekaz płynący wprost ze starożytnej Grecji. Pamięć i zapomnienie były w nim swoiście połączone dzięki Muzom, córkom Pamięci, które poprzez poetów i tworzoną przez nich poezję sprawiały radość ludziom, przypominając im o doskonale pięknym i uporządkowanym świecie bogów. Dzięki temu „jednodniowi” mogli na chwilę zapomnieć o sobie i swoich kłopotach.

Przypominane tutaj teksty same dotyczą pamięci lub przypominania rzeczy najpiękniejszych, a zarazem najpiękniej uporządkowanych. Dopiero to przypominanie umożliwia percepcję rzeczywistości zmysłowej jako kosmosu, czyli pięknego ładu. Platon właśnie w ten sposób tłumaczy możliwość percepcji zmysłowej, której przedmiotem są określone kształty, wypełnione następnie kolorami oraz posiadające inne jeszcze właściwości. Chaos wrażeń układa się w piękny świat dzięki wspomnieniom z przeszłego żywota. Związane z orfickimi wierzeniami nauczanie o kolejnych wcieleniach duszy wpłynęło na pitagorejskie, a następnie platońskie jej pojmowanie. Dusza jako niewidzialne i nieśmiertelne bóstwo, przebywając w świecie bogów, mogła poznać doskonale piękną, a zarazem niezmienną rzeczywistość, bez porównania doskonalszą od tej, którą percypują

zmysły. Ten pomysł o wcześniejszym niż jedno życie doświadczeniu rzeczywistości idealnej, świata wiecznotrwałych idei, idealnych form, został wykorzystany przez Platona przy okazji pytania o istotę piękna. Tego, które jest obecne w doświadczeniu zmysłowym, które jest zarazem kruche i ulotne, ze względu na naturę tworzywa, na którym się pojawia, czy może raczej objawia. Podobnie jak odbicie pięknych kształtów na powierzchni wody, dopóki nie zostanie zmacona powiewem wiatru. Jak to możliwe, że doświadczamy piękna? Według Platona jest to możliwe dlatego, że głęboko w naszej pamięci utrwalone zostały obrazy rzeczywistości pięknej i niezmiennej, którą mogliśmy percypować wtedy, kiedy byliśmy wolni od ciała. Według niego bowiem człowiek jest w swojej istocie niewidzialną oraz nieśmiertelną duszą, która niekiedy łączy się z ciałem i w ten sposób „spada” na poziom świata dostępnego zmysłom. Poznanie poprzez ciało jest utrudnione, a więc niejasne, „zmacone”, a przy tym jego przedmiot jest niedoskonały, ponieważ także jest cielesny. Poznanie – acz niedoskonałe – jest jednak możliwe na poziomie ciała, ponieważ dusza może sobie przypominać to, co widziała, będąc wolną od ciała, preegzystując w świecie doskonałych bytów – idei. Drogą powrotną do tego świata jest uczenie się, które w sensie ścisłym jest właśnie przypominaniem sobie. Najpierw niezwykle, bo idealnych przedmiotów matematyki, „ogładanych” niecielesnym wzrokiem w wolnym od ciała świecie. Matematyczne byty są wieczne i niezmiennie, a do tego piękne. Dzięki nim właśnie ten cielesny, a więc podlegający rozkładowi i zepsuciu świat, może zostać opisany jako kosmos.

III

Motyw kosmosu i związanego z nim „przypominania sobie” Platon łączył na różne sposoby w swoich pismach. Przypomnijmy pokrótce treść jednego z nich. Tytuł platońskiego dialogu *Menon* pochodzi od imienia jego głównego – obok Sokratesa – bohatera. Menon pochodzi z Tessalii, z miasta Laryssy. Obecnie przebywa w Atenach, dokąd został zaproszony przez Anytosa, wpływowego oraz bogatego Ateńczyka, który stanie się w pewnym momencie główną sprężyną oskarżenia przeciwko Sokratesowi, zakończonego procesem, który doprowadził do jego niewinnej śmierci. Te wydarzenia wykraczają poza czas dialogu, natomiast sam Anytos pojawia się pod jego koniec, dość nieoczekiwanie pouczając Sokratesa, że nie powinien „źle mówić o ludziach”, co zresztą nie było prawdą. Anytos jednak tak właśnie zinterpretował jego wypowiedzi. Wyraźnie zostało tutaj zasugerowane przez Platona, że ci, którzy oskarżyli później Sokratesa, dość dowolnie interpretowali jego słowa, aby następnie się oburzać głoszonymi przez filozofa treściami, które mu przypisywali bez żadnego uzasadnienia. Wiadomo, że Anytos nie znosił sofistów, ale też samego Sokratesa uważał za jednego z nich. Za to sam Menon był zafascynowany wybitnym sofistą Gorgiaszem, który kiedyś

nauczając w jego rodzinnej Laryssie, porwał go nie tylko umiejętnością retoryczną, formalną sztuką przemawiania, lecz także dyskutowanymi treściami. I o te treści tutaj chodzi. Tematem rozmowy Sokratesa i Menona, wypełniającej większą część dialogu, jest bowiem ἀρετή, cnota, a celem dialogu toczącego się pomiędzy nimi jest jej adekwatna definicja. Pojawia się pytanie: – czy można nauczyć cnoty? Czy cnota może stać się przedmiotem nauczania?⁵ Dopiero przy tej okazji wynika odrębne zagadnienie uczenia się, jako temat szerszy. Czym ono właściwie jest i na czym polega? Poszukiwanie właściwej odpowiedzi przywołało sofistyczny paradoks, że, mianowicie, nie można szukać czegoś, co się zna, ponieważ wtedy jeszcze przed rozpoczęciem poszukiwania mamy to, co miało być jego uwieńczeniem. Nie można jednak szukać także tego, czego się nie zna, ponieważ wtedy nie wiedzielibyśmy, czego szukamy, i dlatego nie moglibyśmy tego znaleźć. Można by jeszcze dodać – nawet, gdybyśmy to przez przypadek znaleźli, to i wtedy nie wiedzielibyśmy, że mamy to, co mamy. Stąd wynikałoby, że nie można sensownie badać tego, czym jest cnota, czyli ludzka doskonałość. Nie można na poziomie czystej erystyki. Nie ma więc takiej sztuki (τέχνη), uprawianej przez człowieka, takiej techniki, którą ktoś mógłby opanować tak, aby następnie przy jej pomocy można było odpowiedzieć na pytanie o istotę ludzkiej doskonałości. Można natomiast się dowiedzieć, czym owa doskonałość – ἀρετή – jest, sięgając do wiedzy kapłanów i kapłanek, a także „prawdziwie boskich poetów” (Platon 1991, 161; 81A–B: ὅσοι θεῖοί εἰσιν – dosł.: „którzy są boscy”). Tak przynajmniej rzecz przedstawia sam Sokrates. A więc wiedza prawdziwa pochodzi z wyższego niż przeciętny człowiek poziomu, do którego sięgają wybrani – kapłani i kapłanki, przeznaczeni do sprawowania kultu bogów, a także poeci pozostający pod wpływem „boskiego szału”, czyli natchnienia. Oni zaś twierdzą, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Wnioski, które z tej wiedzy wysnuwa sam Sokrates, zawiera fragment 81 C–D, który w tłumaczeniu Pawła Siwka przedstawia się następująco:

Ponieważ dusza jest nieśmiertelna i wielokrotnie się odradza, a także widziała wszystko zarówno na ziemi, jak w Hadesie, nie ma niczego, czego by nie знаła. Nic więc dziwnego, że pamięta to, co widziała wcześniej i o cnocie, i o innych rzeczach. Ponieważ zaś wszystko w naturze jest sobie pokrewne i, z drugiej strony, ponieważ dusza wszystko poznała, nic nie stoi na przeszkodzie, by jedno wspomnienie (co ludzie nazywają uczeniem się), pozwalało odnaleźć i wszystkie inne rzeczy, jeśli tylko ktoś szuka mężnie i wytrwale. Szukanie bowiem i uczenie się jest w ogóle przypominaniem sobie (Platon 1991, 161)⁶.

⁵ To klasyczne zagadnienie omawiałam w artykule pt. *Czy można nauczyć cnoty?* (Sajdek 2008, 329–346).

⁶ Por.: „Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλὰκις γεγνοῦσα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὖσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει

Fragment oryginału: *οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν*, tłumaczony jako: „nie ma niczego, czego by [dusza] nie znała”, oznacza chyba raczej: „nie ma niczego, czego by się nie nauczyła”, co jest wierniejszym oddaniem treści tutaj zawartej. Nie jest więc niczym dziwnym, że dusza pamięta o tym wszystkim, o czym wcześniej wiedziała – ponieważ się tego nauczyła! Nauczyła się zaś dlatego, że zobaczyła – *ἑώρακωῖα*. Narzędziem oglądania rzeczy w Hadesie oraz na powierzchni ziemi „wszystkich rzeczy” nie jest w tym przypadku bynajmniej wzrok cielesny, lecz jest to widzenie szczególne, będące przymiotem beztieleśnej duszy. „Poznać” w tej filozofii oznacza: dokładnie „zobaczyć”. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że się takie widzenie pamięta i że wystarczy coś, co to wspomnienie pobudzi, a już całe poznanie natury, cały jej obraz uobecnia się przed wewnętrznym wzrokiem duszy. Dlatego „badanie i uczenie się jest przypominaniem”. A więc cały wysiłek poznawczy człowieka polega na odzyskiwaniu tego, co zostało przygaszone i przyćmione w duszy przez obecność ciała, przez jej kolejne wcielenia, przez ich łańcuch. Wysiłek poznawczy wiąże się więc z odsunięciem wpływu tego, co cielesne, na funkcjonowanie duszy, zgodne z jej niecielesną i niewidzialną naturą. Dusza widzi wyraźnie, jeśli jej niewidzialność nie jest zakrywana i tłumiona przez ciało, skądinąd widzialne i widzące, ale dzięki cielesnemu organowi widzenia. Aby nie popaść tutaj w sprzeczności, trzeba zaznaczyć, że w przypadku ciała oraz duszy mówimy o zupełnie innych rodzajach widzenia – jedno jest widzeniem przy pomocy cielesnych oczu, a to drugie jest widzeniem przy pomocy „wzroku wewnętrznego” – czyli umysłu. Praca umysłu jest więc „przypominaniem” tego, co dusza widziała przed wcieleniem. Inaczej mówiąc – jest uprzytomnianiem sobie tego, co było wtedy przedmiotem jej widzenia, a w ścisłym sensie tego, co naprawdę jest.

IV

W napisanym przez siebie *Zarysie historii filozofii greckiej* Izydora Dąmbska napisała:

Jeśli doświadczenie zmysłowe nie może być podstawą wiedzy prawdziwej, to w jaki sposób umysł ją nabywa? To pytanie naprowadziło Platona na koncepcję wiedzy wrodzonej. Proces poznawania, uczenie się, nie jest niczym innym jak przypominaniem sobie (*ἀνάμνησις*) potencjalnie tkwiących w duszy prawd (por. Platon, *Menon* 81). Koncepcję uczenia się, jako przypominania sobie wiedzy wrodzonej, skłonny był Platon wiązać z wiarą w p r e e g z y s t e n c j ę duszy (Dąmbska 1999, 88).

Nie chodzi tutaj z pewnością o wiedzę, którą zyskiwalibyśmy w momencie urodzenia, ale raczej o taką, którą w tym momencie już byśmy mieli, aczkolwiek

ἐν μόνον ἀνάμνησθέντα – ὁ δὲ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι – τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρείος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμηη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστίν” (Platon 1991, 81C–D).

zostałaby ona uzyskana wcześniej, przez duszę nieobciążoną jeszcze żadnym ciałem. Zetknięcie duszy z ciałem stało się przyczyną „zapomnienia” wiedzy. Natomiast uczenie się byłoby właśnie „przypominaniem sobie” tego, co ujrzała dusza przed swoim wcieleniem. Platońska koncepcja uczenia się jako „przypominania sobie” wcześniej posiadanej wiedzy wskazuje więc jednoznacznie na jakąś formę preegzystencji dusz. W zacytowanym powyżej fragmencie zostało nadto przywołane odpowiednie miejsce platońskiego dialogu pt. *Menon*, które tutaj wcześniej zostało przytoczone w polskim tłumaczeniu oraz greckim oryginale. Zaraz po tym bardzo ważnym, a może nawet najważniejszym fragmencie tego dialogu, Menon prosi Sokratesa, aby pouczył go, co ma na myśli, kiedy mówi, że się nie uczymy, „ale że to, co nazywamy wiedzą, jest przypomnieniem” (Platon 1991, 162). Por. 81E: *ἀλλὰ ἦν καλοῦμεν μάθησιν ἀνάμνησις ἐστίν*. Na to Sokrates powtarza, że przecież nie może o niczym „pouczyć”, co potwierdza poprzedni fragment, ten najważniejszy, ale też najwyraźniej postanawia „pokazać” Menonowi, co to znaczy, że uczenie się jest w istocie przypominaniem sobie. I wtedy ma swój początek owa wielka i rozbudowana scena, najczęściej łączona z tym dialogiem, kiedy to zawołany w tym celu niewolnik Menona, z pewnością niewykształcony oraz nieznający matematyki, poddany zostaje odpowiednio sformułowanym przez Sokratesa pytaniom, swoistemu testowi z matematyki, której się nigdy wcześniej nie uczył. Dzięki odpowiednim pytaniom Sokratesa niewolnik „przypomina sobie” właściwe odpowiedzi, czyli jakby wydobywa pewne matematyczne zależności i prawdy z głębi własnego umysłu. One tam dotychczas pozostawały jakby w uśpieniu, a teraz zostały wydobyte na powierzchnię świadomości. Chciałoby się rzec, że istniały potencjalnie, a – przypominane – zaktualizowały się, ale jest to już język „nieodrodnego” ucznia Platona, Arystotelesa. Natomiast w tym miejscu *Menona* mamy ilustrację metody sokratejskiej, jej drugiej części, w której nauczyciel, a ściślej „towarzysz” – Sokrates podkreślał wszak, że nie ma uczniów, lecz „towarzyszy” – pomaga tylko młodemu człowiekowi „urodzić” z głębi swojego umysłu myśl, która już tam dojrzewiała. Te elementy metody sokratejskiej są wszak nadal żywe i skuteczne w nauczaniu szkolnym. Tyle tylko, że mowa wtedy o samodzielnym myśleniu ucznia, a nie „przypominaniu” sobie czegokolwiek z okresu „przed wcieleniem”. To, że w ten sposób przebiega niekiedy proces nauczania, stwierdzenie pewnego faktu, w niczym nie ułatwia odpowiedzi na pytanie, dlaczego może ono w ten sposób przebiegać, a więc – jak jest możliwe nauczanie, a także uczenie się matematyki? Odpowiedź ułatwiłaby znajomość tego, jaki jest status przedmiotów, którymi się interesuje matematyka? Według Platona zajmują one w hierarchii tego, co istniejące, pozycję pośrednią między światem idei a światem dostępnym zmysłom. Poznanie, które obejmuje przedmioty matematyczne, jest już rodzajem wiedzy prawdziwej, a więc *ἐπιστήμη*, która jednak ma swoje dwa zhierarchizowane poziomy, określone jako, odpowiednio, *διάνοια* oraz *νόησις*. *Διάνοια*, wiedza prawdziwa o charakterze matematycznym, jest innym, a zarazem niższym rodzajem poznania ani-

żeli to, które dotyczy idei. Tę niższość tłumaczono tym, że przedmioty jej mogą być widzialne jako np. narysowane figury geometryczne⁷. *Διάνοια* – jako myślenie, nastawienie, usposobienie, a nawet zamysł i *νόησις* – jako zdolność pojmowania rozumowego, w opozycji do *αἴσθησις* – wrażenia zmysłowego. Matematyka wydaje się w każdym razie pewną, ale zarazem jedyną bramą ku poznaniu wyższej, a właściwie jedynej rzeczywistości godnej tego miana. Symbolicznie to właśnie obwieszcział napis przy wejściu do Akademii Platońskiej, ostrzegający, aby nie wchodzili do środka ci, którzy nie znają matematyki.

V

A jak wygląda „przypominanie” w dialogu *Fajdros*? Najpierw, już na samym początku dialogu, wspomniane będzie zapominanie raczej niż przypominanie. Otóż podczas przekomarzania się starego Sokratesa z młodym Fajdrosem, zapalonym do nauki retoryki, kiedy ten młody kryguje się, że nie potrafi powtórzyć mowy słynnego Lizjasza, Sokrates mówi: „Ej, Fajdrosie! Jeżeli ja Fajdrosa nie znam, to chyba siebie samemu zapomniał. Ale ani jedno, ani drugie nie zachodzi” (Platon 1958a, 38). Por. 228A: Ὁ Φαῖδρος, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἑμαυτοῦ ἐπιέλησμαι. ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων. Po usłyszeniu mowy Sokrates ośmiela się krytykować ją, na co Fajdros proponuje, by powiedział coś lepszego. Kiedy z kolei Sokrates usiłuje się wymigać, Fajdros powtarza jego chwyt, zastosowany na początku dialogu w stosunku do niego samego:

Mówić musisz, nie ma rady; tak, jak potrafisz. Ale żebyśmy sobie nie zaczęli oddawać pięknym za nadobne, bo to nudne i możliwe tylko w komedii, to uważaj, żebym ci znowu nie powiedział: wiesz, Sokratesie, jeżeli ja Sokratesa nie znam, tom i siebie samego zapomniał, i że chciał mówić, ale robił ceregiele (Platon 1958a 53; 236B–C).

Cóż innego mogłoby oznaczać owo „zapominanie samego siebie”, jeśli nie zapominanie tego, kim się jest, jakim jest się człowiekiem, jakie są te specyficzne dla nas właśnie cechy osobowe? A przy okazji niejako okazuje się, że młody Fajdros bardzo przypomina starego Sokratesa w jego pasji wygłaszania mów, aczkolwiek nie posiadając jeszcze wystarczającego doświadczenia w prowadzeniu filozoficznych dyskusji, nazbyt ulega czarowi samej retoryki, która wydaje się posiadać możliwości dowodzenia rzeczy paradoksalnych. Bardziej zachwyca go kunszt, sama forma mowy oraz siła słowa jako takiego niż głębia rozważań o Erosie. Zwłaszcza że w mowie Lizjasza tej głębi stanowczo brakuje. Za to na poziomie filozoficznym „zapominanie samego siebie” nie dotyczy już drugorzęd-

⁷ Por.: „*Dianoia* (niektórzy trafnie tłumaczą ten termin jako poznanie pośrednie) może jeszcze mieć do czynienia także z elementami wzrokowymi (np. z figurami, które się rysuje w dowodzeniach matematycznych), ale charakteryzuje ją przede wszystkim ujmowanie bytów matematycznych, które – jak wiemy – są w aspekcie ontologicznym bytami «pośrednimi»” (Reale 2001, 200).

nych cech tego bądź owego człowieka, lecz odnosi się wprost do ludzkiej natury oraz tego, co w niej samej najważniejsze. Ale o tym mówią w tym dialogu platońskie mity, wyrażające w poetyckiej formie naukę o przypominaniu sobie duszy tego, co widziała ponad horyzontem niebiańskiej podróży, którą dusze odbywają w asyście bogów. Podczas wnoszenia się dusz może dojść do katastrofy niebiańskiego zaprzęgu oraz do upadku, którego niekiedy zaznają. Konsekwencją takiego upadku jest uwięzienie duszy w ciele, a sam ów upadek spowodowany jest utratą skrzydeł przez duszę. Poruszamy się tutaj oczywiście na poziomie obrazowań i aby zrozumieć, czym są owe skrzydła duszy, trzeba uwyraźnić i uobecnić pewne ważne, a może najważniejsze wręcz fragmenty omawianego dialogu.

Przypomnijmy więc sobie główne elementy platońskiego nauczania o duszy w *Fajdosie* (245C–D): otóż przede wszystkim dusza jest nieśmiertelna, ponieważ, będąc źródłem własnego ruchu, nigdy nie przestaje się poruszać. Po drugie nie ma początku, sama będąc źródłem i początkiem ruchu dla wszystkich innych rzeczy. Po trzecie zaś – dusza jest niezniszczalna, jako niemająca początku. Nie sposób omówić jej najważniejszych przymiotów i tego, „jaką jest w ogóle”, bo „na to potrzeba boskich i długich wywodów”, ale można opisać to, do czego jest podobna (246A). Jest bowiem podobna do „w jedno zrosłej siły skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy” (Platon 1958a, 70). To są właśnie te skrzydła duszy, wyróżnione przez Platona spośród wszystkiego, co cielesne. Dlatego też symbolizują „boski pierwiastek”: „A boski pierwiastek – to piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy” (Platon 1958a, 72; 246D). Te skrzydła umożliwiają duszom lot ku górze, dzięki któremu wybrane dusze – bo nie wszystkim się to za każdym razem udaje – mogą przez krótki moment zobaczyć w miejscu ponad niebem przedmiot najwyższej kontemplacji, „istotę istotnie istniejącą”, „którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy” (Platon 1958a, 73; 247C). Pamiętanie o tym, co się widziało w miejscu poza niebem, jest źródłem prawdziwej radości. Wiedza prawdziwie uszczęśliwia. A jednak bywa, że dusza traci skrzydła i nie może się już unieść odpowiednio wysoko, aby zobaczyć prawdę i jej piękno. I wtedy mamy do czynienia z koniecznością przypominania sobie tego, co się kiedyś widziało. Utrata skrzydeł jest przyczyną łączenia się duszy z ciałem, a więc rodzenia się istot cielesnych oraz długiej „pokuty”, drogi powrotu na niebiański poziom życia, która trwa – wedle tego opowiadania – dziesięć tysięcy lat! Skrócić ją mogą tylko rzetelne wysiłki poznawcze, a więc życie prawdziwego filozofa. Platon skłonny jest przyznać, że dusza filozofa ma skrzydła: „Bo jej pamięć zawsze wedle sił do tego się zwraca, co nawet bogu boskości użycza” (Platon 1958a, 76; 249C). Wcześniejszy upadek duszy, pierwszy jego przejaw, łączy się zawsze z „napiciem się niepamięci” i stąd ta późniejsza konieczność przypominania sobie. Tutaj ma ono funkcję najbardziej pierwotną oraz fundamentalną. Jego przedmiot jest przecież nie tylko ponad ziemią, lecz także ponad niebem. Nie dotyczy niczego, co szcze-

głowe, lecz „istotnego bytu”⁸ – czy też może, jak to ujmie Arystoteles w swojej *Metafizyce*, na początku księgi Γ – „bytu jako bytu”.

VI

Pozostał już tylko *Fedon*, już wcześniej tutaj cytowany dialog, określany tradycyjnie jako ten, którego głównym tematem jest nieśmiertelność duszy. Poza kontekstem umierania Sokratesa, który nawet po wypiciu trucizny, kiedy zaczyna odczuwać jej działanie, pociesza swoich współtowarzyszy, to właśnie w *Fedonie* mamy także nauczanie o *anamnezie* w jej najwyższej funkcji. Dotyczy ona bowiem tutaj niezbywalnych elementów każdego poznania, które stanowią jego podłoże i grunt, nie pochodzą z pewnością ze spostrzeżeń zmysłowych. Są bowiem niezmiennie i tylko jako takie mogą je zasadnie fundować. Musiały więc istnieć przed spostrzeżeniami, a skoro spostrzegamy od momentu naszych narodzin – one są i od nich wcześniejsze. Platon wkłada w usta Sokratesa oraz jego rozmówcy, Simiasza, zarówno rozważania o równości, która musiała być wcześniej „zobaczona” – owa „równość sama” – aby następnie możliwe były spostrzeżenia dotyczące tego, że przedmioty postrzegane są równe, jak i konieczność wcześniejszego „zobaczenia” piękna samego w sobie oraz dobra samego w sobie:

Bo przecież nie mówimy w tej chwili jedynie tylko o równości, ale równie dobrze o tym, co piękne samo w sobie i co dobre samo w sobie i sprawiedliwe, i zbożne i, jak mówię, o wszystkim, co jak pieczęcią oznaczamy zwrotem: „jest czymś”, zarówno w pytaniach, gdy pytamy, jak i w odpowiedziach, gdy odpowiadamy. Tak, że musieliśmy koniecznie byli wziąć skądś znajomość tych wszystkich rzeczy już przed urodzeniem (Platon 1958b, 69; 75C–D).

Postrzeżenia zmysłowe, które towarzyszą nam od początku naszego życia, pozwalają nam odzyskać wiedzę, którą kiedyś już mieliśmy. Myśmy ją utracili, zapomniawszy o niej – a powodem tego zapomnienia był upadek duszy, i, co za tym idzie, jej kolejne narodziny w kolejnym ciele. Powrót na wyższy poziom umożliwia jedynie właściwe korzystanie z naszych zmysłów, a więc kontekst poznawczy ludzkiego życia. „Bo wiedzieć znaczy: zdobywszy wiedzę o czymś, mieć ją i nie zapomnieć. Czyż nie to nazywamy zapomnieniem, Simiaszu: utratę wiedzy?” (Platon 1958b, 69; 75D). Odpowiednio więc – zdobywanie wiedzy staje się w ten sposób rodzajem „przypominania sobie”: „[...] czyż to, co nazywamy uczeniem się, nie jest odzyskiwaniem naszej własnej wiedzy? Jeśli to nazwiemy przypominaniem sobie, słusznie to chyba nazwiemy” (Platon 1958b, 69; 75E). Te słowa wypowiada sam Sokrates, przez co nabierają tylko tym większej

⁸ Por.: „A podczas tego obiegu ogląda sprawiedliwość samą, ogląda władzę nad sobą, ogląda wiedzę nie tę, która się z wolna tworzyć musi, a jest różna o różnych rzeczach, które my dziś bytami nazywamy, ale wiedzę rzeczywistie istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem” (Platon 1958a, 73; 247E).

mocy perswazji. Prawdziwa wiedza dotyczy podstaw, rudymentów, pierwszych zasad, a jako taka odnosi się do niezmiennego przedmiotu. Prawdziwa wiedza jest również tą, której się nie zapomina. Raz zdobyta, a więc ujrzana okiem umysłu na poziomie ponadzmysłowym, ma charakter najbardziej ogólny i dlatego stanowi grunt wszelkiego poznania szczegółowego.

I znowu dygresja na temat recepcji tego dialogu w polskiej literaturze, w tym przypadku chodzi o Mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza*. W Księdze I mamy opisany przyjazd Tadeusza do jego rodzinnego domu i jego z nim powitanie po latach. Tadeusz przypomina sobie ze wzruszeniem treść obrazów zdobiących ściany rodzinnego dworku. No i mamy ten oto fragment:

Dalej w polskiej szacie
Siedzi Rejtan żałośny po wolności stracie,
w rękę trzyma nóż, ostrzem zwrócony do łona,
A przed nim leży *Fedon* i żywot Katona (Mickiewicz 1955, 11).

Od lat dziecięcych „pan Tadeusz” oglądał w rodzinnym dworze, „z drzewa, lecz podmurowanym” – obraz nieszczęsnego Rejtana, przed którym leżał platoński *Fedon*. Niebezpieczeństwa związane z walką o wolność mogły być zakończyć się śmiercią, zresztą często tak się właśnie kończyły, ale należało pamiętać, że śmierć ciała nie tylko nie jest końcem wszystkiego, lecz także może otwierać nieskończoną perspektywę prawdziwej wolności. Takiej, której nikt i nigdy już nikomu nie odbierze.

Podsumowanie

Wszelkie przypominanie sobie, zwłaszcza to, które dotyczy rzeczy najważniejszych, było reakcją na ich zapomnienie. Tutaj przypominanie dotyczyło szczególnie ważnego przejawu europejskiej kultury, jakim jest filozofia Platona, z uwzględnieniem jego nauczania o *anamnezie*. Grecki czasownik *ἀναμνησκω* tłumaczy się na język polski jako: „przypominam”, „wspominam”, „wzmiankuję” – itd., a jako *passivum* – *ἀναμνησκομαι* – „przypominam sobie” (*Słownik grecko-polski* 1958, 151). Informacje zawarte w słownikach, te najprostsze, a także wyrafinowane analizy filologiczne rzucają światło koniecznie potrzebne przy wyjaśnianiu filozoficznych treści i mariaż filozofii z filologiami jest ze wszech miar pożądany. Przynosi znakomite owoce, oczyszczając już na wstępie pole rozmyślań. Znikają zeń te wszystkie pomysły interpretacyjne, które nie mają żadnego uzasadnienia w źródłowym tekście. Jednak filologie w relacjach z filozofią pełnią tylko konieczną rolę służebną. Ilustracją niech będzie ten oto starożytny przyczynek do filozoficznego portretu Plotyna, uczynionego przez Porfiriusza:

Podczas wykładów umiał rzecz jasno wytłumaczyć i szczególnie celował w wynajdywaniu właściwych myśli, popełniał jednak pewne błędy w wymowie. Nie mógł na przykład

powiedzieć „anamimnesketai”, lecz „anamnemisketai” i przekręcał jeszcze kilka innych wyrazów, które to błędy zachowywał także w pisowni (Porfiriusz 2000, 73).

„Błędy w pisowni”, które popełniał Plotyn, spisując swoje nauczanie, nie wykluczają tego, że jego system może być odbierany jako spójna całość. Nadto mogły być pojawiać się na skutek celowych decyzji Plotyna, pragnącego często wyrazić treści „rozsadzające” gramatyczne reguły. Puryzm filologiczny nie jest więc także, ujmując rzecz niejako z drugiej strony, gwarancją poprawności wydania tekstu oraz jakości myśli⁹. Platonizm jest nadto wyjątkowo wyrazistym przykładem filozofii, która u swoich początków, w tekstach samego Platona, posiłkuje się obrazami, mitami itd. Ich szczegóły, często świadczące o poczuciu humoru autora, służą także podkreśleniu tego, że nauczanie, a ściślej wspólne – bo związane z dialogami – „przypominanie sobie” głęboko ukrytej przed naszą aktualną świadomością wiedzy jest zawsze kierowaniem „wewnętrznego wzroku”, „oczu duszy”, czyli umysłu ku temu, co naprawdę istnieje.

Anamneza – *ἀνάμνησις* – będąc w pismach Platona pojęciem filozoficznym, służyła następnie po wielokroć opisywaniu zjawisk kulturowych. Dotyczyła wówczas historii europejskiej kultury. Nabierała charakteru wielkiej metafory albo też, w wybranych pismach wielkich myślicieli, wyraźniej było widać tę jej metaforyczność, którą nosiła w sobie od początku u Platona. Do dzisiaj można zasadnie używać tego pojęcia, podkreślając konieczność „przypominania sobie” pewnych obszarów filozoficznego myślenia, „zapomnianych” w czasie intensywnego ideologicznego nasycenia kultury „gorszą” filozofią. Na poziomie doraźnych działań politycznych, związanych z określoną ideologią, „gorsza” filozofia wypiera regularnie tę „lepszą”, analogicznie do tego, jak „gorszy” pieniądz wypiera „lepszy”. Tę lepszą filozofię wypada potem kolejny raz „przypominać”. Jest ona nieodmiennie związana z badaniem, poszukiwaniem, a formalnie z możliwością uprawiania dialogu, z żywym dyskursem. Wydaje się, że tym cenniejszym, im więcej w nim wysiłku, aby nie zapominać rozpoznanych jeszcze w starożytności reguł poprawnego myślenia, dotyczących stawiania pytań oraz prób odpowiedzi na nie. Na poziomie myślenia filozoficznego nie może być mowy o treściach, które następnie mogłyby znaleźć się jako hasła na transparentach, niesionych w demonstracjach, które są skierowane przeciwko komuś. Niezależnie od tego, że czasami to właśnie filozofia dostarczała, aczkolwiek w niezamierzony sposób, treści dla takich haseł. Filozoficzne treści zaś nie nadają się na transparenty, ponieważ ze swojej istoty zawsze są dyskusyjne.

Przypominanie filozofii jest walką o kulturę i towarzyszy kontynentowi europejskiemu od początku każdej epoki, istotnej dla jego istnienia. Także wtedy, kiedy dochodziło do wydarzeń przełomowych w historii Europy, jak np. za cza-

⁹ Przykładem może być wydanie tekstu *Ennead*, „poprawione” filologicznie tak, aby nie zawierało żadnych błędów i nadużyć gramatycznych, które miało miejsce w połowie XIX wieku (Kirchhoff 1856).

sów Boecjusza, w ostatniej ćwierci wieku piątego oraz na początku wieku szóstego. Agnieszka Kijewska, pisząc o Boecjuszu, przypomniała istotną prawdę:

Niewątpliwie dla całej późniejszej kultury europejskiej, która uważa się za dziedzica starożytnej Grecji, Boecjusz był wzorem uporządkowanego, rygorystycznego dyskursu i jego nauczycielem. Można nawet z pewną emfazą powiedzieć, że był on „nauczycielem Europy”, gdyż pokazał, w jaki sposób należy troszczyć się o dziedzictwo epok minionych, przekazując je z troską następnym pokoleniom. Pisał, iż ludzka niewiedza może wynikać z dwóch źródeł: z tego, że czegoś jeszcze nie poznano, ale i z tego, że poznawszy coś, zapomniano o nim (Kijewska 2011, 10).

Boecjusz sugerował więc konieczność anamnezy na poziomie społecznym, miała ona przecież dotyczyć ważnych elementów całej kultury, po części „zapomnianej”. Mistrz Boecjusza, aczkolwiek nie jedyny, Platon, wydawał się pytać o to, jaka jest prawdziwa natura tego, co „dotychczas niepoznane”. Platon jakby cofał się, badając proces nie tyle samego przypominania sobie, bądź też szerzej – po prostu przypominania jako takiego – co właśnie proces samego uczenia się lub nauczania. Szukał wytłumaczenia dla poznania, badał krytycznie jego podstawy. Ponieważ przedmiot najdoskonalszego poznania jest najdoskonalszy, a więc także najpiękniejszy, a do tego wieczny i niezmienny, wiedza na ten temat wydawała się nieobecna w związku z zapomnieniem, skoro nie była dla wszystkich oczywista. Odkrycie transcendencji zaś, związane z „zobaczeniem” czegoś, co bytuje na poziomie ponadzmysłowym, wymagało aktywności czysto intelektualnej, jeśli warunkiem rzetelnego myślenia miało być wyciszenie aktywności zmysłowej. Dobrym wstępem do myślenia „widzącego”, którego przedmiotem miały być idee, stawała się matematyka. Jej przedmioty także należało jakoś wcześniej „zobaczyć”, rozpoznać w otaczającym nas świecie dostępnym zmysłom, uświadomiwszy sobie uprzednio niepewny charakter zmysłowego poznania. Nie moglibyśmy przecież podziwiać kosmosu bez rozpoznania w nim pięknych kształtów, które są piękne dzięki matematycznym proporcjom.

Są także inne sposoby użycia pojęcia anamnezy, a więc „przypominania sobie” na poziomie społecznym – narodowym czy też państwowym. Anamneza dotyczyć może mitu, czyli ważnego dla danej społeczności opowiadania – scalającej mocnymi więzami społecznymi narracji, powtarzanej z pokolenia na pokolenie, ale także przez kolejne pokolenia przetwarzanej. Po to właśnie, aby ją odpowiednio zrozumieć i przekazać – tę samą, ale już nie taką samą. Mit porusza struktury głębokie narodu. O takich niewyraźalnych głębiach zdawał się napomykać Maurycy Mochnacki, kiedy pisał o micie. Dlatego Mirosław Strzyżewski zauważył:

Dla krytyka [M. Mochnackiego] mit to nie tylko pradawna bajka, opowieść czy legenda znacząca prawdziwą historią. Mochnacki upatruje w micie struktury złożonej, sięgającej do głębokich pokładów pamięci człowieka, zapisującej prawdy dlań najistotniejsze. I nie jest bynajmniej w takim stylu myślenia pośród romantyków odosobniony (Strzyżewski 2004, XXXIII).

W micie możemy więc rozpoznać prawdy najistotniejsze dla człowieka. Pomimo to, że jest historią sfabularyzowaną, a więc po części wymyśloną. Czasami na potrzeby filozofii, jak metaforyczno-symboliczne opowiadania z platońskich dialogów. Czy są więc one pozostałością poetycką w dziedzinie poznania, które przede wszystkim powinno być logiczne, a nie mityczne? A jeśli tak, to nie uzurpując sobie żadnych praw do zastępowania dyskursu, mit może go zarówno inicjować, pobudzając umysł, jak i niejako wieńczyć, dostarczając syntetycznego obrazu. Już Hezjod nauczał wszak, że Muzy mogą przekazywać w natchnieniu udzielanym poecie prawdę o najwyższej, boskiej rzeczywistości, ale potrafią także natchnąć tak, by dzieło czarowało słuchacza, pozwalając mu zapomnieć chociaż na chwilę o problemach codzienności. Między jednym i drugim, a więc pamięcią dotyczącą doskonałego, boskiego poziomu bytowania a zapominaniem o własnych troskach i kłopotach wcale nie musi być sprzeczności.

* * *

Współczesny polski uczony, Jerzy Vetulani, napisał m.in. książkę – poradnik na temat: *Jak usprawnić pamięć*. Na początku książki, w rozdziale zatytułowanym *Czym jest pamięć?*, poczynił następujące uwagi:

Pamięć jest pewną cudowną właściwością, wrodzoną ludziom i zwierzętom. Rozwinęła się ona w ewolucji jako cecha niezwykle ułatwiająca adaptację do środowiska. Praktycznie wszystkie stworzenia posiadające zdolność poruszania się i aktywnie zdobywające pożywienie są obdarzone jakimś rodzajem pamięci. Umożliwia im ono dokonywanie wyboru w oparciu o poprzednie doświadczenia. Dla człowieka pamięć jest niezbędna dla rozwoju świadomości i osobowości. Jesteś tym, kim jesteś, bo pamiętasz, kim jesteś, kim byłeś, co z Tobą się działo. Gdy przestaniesz o tym pamiętać – tracisz osobowość. Taka właśnie utrata osobowości – praktycznie równoznaczna z utratą człowieczeństwa – staje się udziałem tych, którzy w wyniku procesów chorobowych, najczęściej towarzyszących podeszłemu wiekowi, tracą pamięć i wegetują, nie wiedząc nic o sobie i o świecie (Vetulani 1998, 16).

Refleksje współczesnego uczonego obejmują więc nie tylko poziom biologicznego przetrwania, który łączy człowieka i inne istoty żywe „posiadające zdolność poruszania się i aktywnie zdobywające pożywienie”, lecz dotyczą w szczególności człowieka, ponieważ „pamięć jest niezbędna dla rozwoju świadomości i osobowości”. Ba! Wraz z utratą pamięci, według Vetulaniego, człowiek traci osobowość, a nawet człowieczeństwo samo! Jest to oczywiście wniosek filozoficzny, który pojawia się na podstawie przeświadczenia, że człowieczeństwo wyraża się określonym poziomem świadomości. Człowiek, który wyciąga takie wnioski, wydaje się z ducha Grekiem, dla którego ideałem człowieczeństwa jest dobre wykorzystanie swoich warunków naturalnych, ocenianych w perspektywie możliwości uczenia się, związanej z dobrze funkcjonującą pamięcią. Przypomnijmy stosowny fragment platońskiego dialogu:

[Sokrates:] Więc przyjmij, dla naszych rozważań, że w naszych duszach jest tabliczka woskowa. U jednego większa, u drugiego mniejsza, u jednego z czystego wosku, u drugiego z brudniejszego i twardszego, u niektórych z miększego, a bywa, że z takiego w sam raz. [Teajtet:] Przyjmuję. [Sokrates:] Powiedzmy, że to jest dar matki Muz, Mne-mozyny. Jeżeli z tego, co widzimy albo słyszymy, albo pomyślimy, chcemy coś zapamiętać, podkładamy tę tabliczkę pod spostrzeżenia i myśli, aby się w niej odbijały tak jak wyciski pieczęci. To, co się w niej odbije, pamiętamy to i wiemy, jak długo trwa jego ślad w materiale. Jeżeli się ten ślad zatrze albo nie sposób go wypieczętować, zapominamy i nie wiemy. [Teajtet:] Niech tak będzie (Platon 1959, 111).

To, że coś się „odbija” w pamięci, jak wyciski pieczęci, obecne jest w języku, jakim się do dzisiaj o pamięci mówi. Wydaje się, że jak długo trwa „ślad w materiale”, tak długo istnieje pamięć. Ten ślad jest utrwalany oraz pogłębiany przez proces przypominania, jakkolwiek opisowo byśmy do procesów pamięciowych podchodzili, łącząc je ze „śladami w materiale”. Przytoczony fragment platońskiego dialogu zawiera porównanie pamięci do woskowej tabliczki, a więc do czegoś ze świata zmysłowej percepcji. Pamięć tak rozumiana służy wiedzy, której początkiem jest owa percepcja. Spora część *Teajteta* dotyczy dyskusji z poglądem, jakoby poznanie było tym samym, co spostrzeżenie zmysłowe. Okazuje się ono z pewnością bliższe ujętym ściśle sądom czy też twierdzeniom. Nie znaczy to wcale, że owe sądy powstają niezależnie od zmysłowych wrażeń i postrzeżeń. Po prostu podczas ich tworzenia obecne są jeszcze inne czynniki, czysto logiczne, których źródło znajduje się powyżej świata zmysłów. Są one tyleż istotne, co przynależą innemu rodzajowi pamięci oraz – co za tym idzie – innemu typowi *anamnezy*. Poznanie, wokół którego toczy się tutaj dyskusja, bliskie jest ideałowi nauk ścisłych. Inaczej należy rozumieć pamięć historyczną, która współtworzy poczucie narodowej oraz kulturowej tożsamości. Andrzej Serafin, pisząc o „zapomnianym mistyku nadwiślańskim”, Krzysztofie Morinie, zauważył:

Maurin twierdzi za hr. Yorckiem von Wartenburgiem, iż Chrystus, Syn Człowieczy, jest immanentną zasadą życia historii. Dziejąca się historia jest ruchem tradycji: przenoszeniem, tradowaniem energii Bożej. Tradycja jest w tym sensie anamnezą ludzkości, tzn. przypominaniem, ożywianiem i rozwojem *logoi spermatikoi*, kielków przeszłości. Pamięć nie jest zaś magazynem minionych wypadków, lecz glebą, w której owe kielki kielkują, tzn. procesem twórczym. Przeszłość jest nierzeczywista, o ile nie ożywa w teraźniejszości. Wskutek tego człowiek jest też odpowiedzialny za przeszłość, za jej obraz, interpretację (Serafin 2008, 164).

Powołując się na Morina, a zwłaszcza na jego rozprawę pt. *Tradycja i postęp w nauce, filozofii, religii*, autor cytowanego artykułu podkreśla, że tradycja nie jest jedynie przekazywaniem informacji, lecz jest „przekazem duchowym, a zatem inicjacją mistyczną” (Serafin 2008, 161). Krzysztof Morin, platonizujący matematyk, zwracał uwagę na to, że epoka oświecenia była czasem zapomnienia tego, czym w istocie jest tradycja, przyjmując za jedynie istniejący świat empiryczny. To założenie doprowadziło do utraty perspektywy szacunku i podziwu dla poznawanego świata poprzez instrumentalizację przedmiotu poznania. Anamneza kulturowa, istotne studia nad platonizmem, mogłaby temu zaradzić.

Ponieważ to wszystko, co mamy w zasięgu naszych zmysłów, może nas oszukać swoją pozorną dostępnością oraz złudzeniem bezpieczeństwa, musimy brać pod uwagę zapisane wskazówki i inne ważne teksty, które mówią o tym, czego bezpośrednio nie widzimy oraz nie słyszymy. Wypada liczyć się ze świadectwem własnych zmysłów, ale w rozsądnych granicach, opisanych jeszcze przez starożytnych sceptyków.

O tyle więc zasadne jest powracanie do bardzo starych wprawdzie, ale ważnych tekstów. Tych, które mówią o świecie jako o pięknym porządku i o człowieku, który jakoś przypomina świat, jeśli panuje w nim ład wewnętrzny oraz wewnętrzne piękno.

Bibliografia

- Abramowiczówna Z. (red.) (1958 t. I; 1962 t. III), *Słownik grecko-polski*, PWN, Warszawa.
- Borkowska M. (1996), *Μορμολόκη. Książka do nauki języka starogreckiego*, OBTA, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Dąbmska I. (1993), *Zarys historii filozofii greckiej*, Daimonion, Lublin.
- Kijewska A. (2011), *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Kirchhoff A. (1856), *Plotini Opera*, Lipsiae.
- Kurdziałek M. (1996), *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, [w:] *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, 271–310.
- Legutko R. (1997), *Anamneza w Platońskim „Fedonie”: próba interpretacji*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXV, z. 4, 29–53.
- Mickiewicz A. (1955), *Dzieła*, t. IV, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa.
- Petrycy S. z Pilzna (1956), *Przestrogi niektóre do Etyki Arystotelesowej lub ich fragmenty*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 575–585.
- Platon (1991), *Menon*, przeł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (1958a), *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (1958b), *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (1958c), *Państwo*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (1959), *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Platon (1951), *Timaios*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Porfiriusz (2000), *O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg*, [w:] Plotyn (2000), *Enneady I–III*, przeł. A. Krokiewicz, Wydawnictwo AKME, Warszawa, 62–88.
- Reale G. (1994), *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. I, RW Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Reale G. (2001), *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. II, RW Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Sajdek W. (2008), *Czy można nauczyć cnoty?*, [w:] J. Kostkiewicz (red.), *Aksjologia w kształceniu pedagogów*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, 329–346.
- Serafin A. (2008), *Zapomniany mistyk nadwiślański. O chrześcijańskim platonizmie Krzysztofa Maurina*, [w:] *Na ścieżkach pragnienia. Księga Jubileuszowa Profesora Karola Tarnowskiego*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków, 159–172.
- Słowacki J. (1959), *Dziela*, t. V, Wrocław 1959.
- Strzyżewski M., (2004), *Wstęp*, [w:] M. Mochnacki, *Rozprawy literackie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław, V–CII.
- Vetulani J. (1998), *Jak usprawnić pamięć?*, Wydawnictwo Platan, Liszki.

Recalling of Recalling. Platonic Doctrine of *Anamnesis*

Summary

The objective of the article is to recall the European philosophical basis of the philosophical culture, inextricably connected with ancient Greece and its language. Plato's philosophy is in the very core of the culture and its salient component is the doctrine of *anamnesis*. The elements of the doctrine are dispersed in numerous dialogues, particularly in *Meno*, *Phaedo*, *Phaedrus*, therefore they are given more attention. Platonic reflection on *anamnesis* is related to his view on the soul whose development is associated with the process of cognizing, being essentially tantamount to recalling of what the soul saw before its imprisonment in the body. The role of myth in Plato's philosophy, as well as in European culture as a whole, has been discussed, along with the main subject. On the background of the Platonic thought, examples of its reception in Polish Renaissance philosophy and in the poetry of the Romantic period has been presented.

Keywords: recalling – *ἀνάμνησις*, Platonism, myth, cognition, soul.

Paweł MILCAREK

<https://orcid.org/0000-0001-6259-9926>

Cud mistrza Alberta. Uwagi o średniowiecznej kulturze pamięci

Streszczenie

Średniowiecze przejmując od starożytności pojmowanie pamięci jako przede wszystkim umiejętności potrzebnej przy komponowaniu. Zarówno pamięć kanonu autorów, jak i mnemotechniki są świadectwem ogromnej wagi, jaką w ówczesnej edukacji i nauce przywiązywano do zapamiętywania i przypominania sobie. Niestety jak na razie w zbyt małym stopniu zdajemy sobie sprawę z tego, jak wielką rolę w kształtowaniu kultury pamięci odgrywała inspiracja monastyczna, czerpiąca z liturgii i medytacji.

Słowa kluczowe: Albert Wielki, pamięć, sztuka pamięci, Cyceon, Arystoteles, Jan Kasjan, retoryka, *ars oblivionis*, monastycyzm, liturgia.

Ojcu Jackowi Salijowi

Pamięć i niepamięć mistrza

Na kartach zredagowanego w końcu XV wieku dzieła *Legenda beati Alberti Magni* Rudolf z Nijmegen opisuje ostatni wykład Kolończyka (por. Rudolf z Nijmegen 1928, 68–70). Hagiograf nazywa to wydarzenie *consummatio scholastici eius exercitii*, czyli wypełnieniem jego praktyki szkolnej. Rzecz dzieje się jakoś nie za długo przed śmiercią Alberta (która nastąpiła 15 listopada 1280 roku). Mistrz jest już „przygnieciony starością” (musiał mieć wówczas, zależnie od rozbieżnych danych dotyczących daty urodzenia, około siedemdziesięciu pięciu lub osiemdziesięciu siedmiu lat; to drugie jest o wiele mniej prawdopodobne). Mimo to, jak zawsze prowadzi wykład przy szerokim audytorium. Nagle, „kiedy badał i przytaczał jakieś uzasadnienia (*rationes*), jego pamięć zaczęła się chwiać (*coe-*

pit eius memoria vacillare)”. „Chwilę pomilczał”, a następnie ku zaskoczeniu słuchaczy odstąpił od wykładu i wygłosił krótkie przemówienie, w którym postanowił zwierzyć się swej publiczności, iż ma do przekazania „coś nowego i starego zarazem”. Było to bardzo osobiste wyznanie, rzecz w formie niezwykła jak na oficjum mistrza scholastyki – natomiast na kartach hagiografii już nie tak szokująca. Albert opowiedział w skrócie o swojej karierze uczonego, o sukcesach i staraniach w młodości. Wewnątrz tego wyznania mamy przekonanie ojca profesora Alberta, że do swej pracy badacza został skierowany przez Maryję Pannę – w związku z czym było też naturalne, że jako młody uczoney-zakonnik, doświadczony pierwszych satysfakcji badawczych, to do Niej zwrócił się w modlitwie z gorącą prośbą, aby jego serce wiernego pozostało „nienaruszone” – aby więc „kiedyś usidlony rozumowaniami filozofów (*philosophorum rationibus*) nie zwątpił o prawej wierze”. Na co przychodzi Jej odpowiedź, ze słowami: „Abyś [...] nigdy nie zachwiał się w wierze (*in fide vacillare*), oto pod koniec twych dni zostanie ci odjęta wszelka pomyłka i sofistyczna sztuka filozofów (*fallacia et ars philosophorum sophistica*), a ty staniesz się wtedy jak dziecko w twej niewinności i czysty w wierze katolickiej, a potem powędrujesz do Pana”.

Albert przypomina sobie te słowa teraz, wobec słuchaczy wykładu, którego już nie ma sił wygłosić. Stwierdza, że po wielu latach zapowiedziany nagły „defekt pamięci” rzeczywiście nastąpił – a stało się to tak jak miało być, „na publicznym wykładzie”, *in publica lectione* (czyli, zwróćmy uwagę, w samym centrum powołania dominikańskiego teologa i człowieka uniwersytetu, w godzinę celebrowania wiedzy wraz z niezbędną jej pamięcią). Mistrz wie już zatem, że „nadchodzi jego czas”. Wygłasza na zakończenie wyznanie wiary, prosi o udzielenie mu „sakramentów kościelnych” we właściwym czasie, wyrzeka się wszystkich ewentualnych potknięć w rozumieniu spraw wiary – i zstępuje z katedry. „Odtąd zaś zostały odjęte od jego pamięci rozumowania filozoficzne (*rationes philosophicae ab eius memoria sunt ablatae*), podczas gdy trwał w nim pamięciowo tekst Biblii i filozofii (*textu bibliae et philosophiae memoriter permanente*)”.

Dla każdego uważnego czytelnika tego rozdziału *Legendy* musi być jasne, że opisany tam „defekt pamięci” jest równocześnie znakiem obiecannej opieki oraz rzeczywistą szkodą i przeszkodą; błogosławieństwem i amputacją, opieką z nieba i klęską na ziemi. Mówiąc dokładnie: defekt jest znakiem błogosławieństwa. To ostatnie nie znosi destrukcyjnej dotkliwości pierwszego. Zanik pamięci – co prawda selektywny, uderzający w *rationes*, a oszczędzający *textus* – okazuje się bowiem czymś praktycznie wyłączającym z pracy profesora, a przez to wręcz jego likwidacją jako osobistości.

Ten ostatni mocny akcent podaje nam sama *Legenda*. W zakończeniu rozdziału o ostatnim wykładzie mistrza Alberta czytamy, że niedługo potem przybył do klasztoru dominikanów biskup Kolonii, poruszony wiadomością o tym, co zaszło. Zastukał do celi swego przyjaciela, pytając: „Ojczy Albercie, jesteś tam?” – zaś Albert, nie otwierając, odpowiedział: „Alberta tu nie ma, ale był” (*Albertus*

non est hic sed fuit). Słyszając to, biskup powtórzył z westchnieniem i łzami: „Zaprawdę, Alberta tu nie ma, ale był”. *Legenda* podsumowuje tę wymianę uwagą, że tak to „chwalebny mąż” po długich latach ciężkiej pracy uczonego i nauczyciela przechodzi w stan „człowieka wolnego od wszystkich spraw ziemskich” i podąża do ojczyzny niebieskiej. Zanik pamięci nie tylko zwiastuje śmierć, lecz po części jest już śmiercią – śmiercią Alberta takiego, jakiego znali ludzie mu bliscy. Jak widać, pamięć profesora to ważna część jego aktualnej tożsamości, lecz nie jego nieśmiertelności. Utrata pamięci jest już śmiercią profesora, a zapowiedzią śmierci człowieka.

Mimo tak wysokiej rangi tego zagadnienia, nie znajdujemy we wcześniejszych partiach *Legendy* jakiegoś sprawozdania z tego, jak Albert kształcił i napełniał swoją pamięć – właśnie tę, której zachwianie i częściowy zanik miały zakończyć karierę i zapowiedzieć bliską śmierć. Dowiadujemy się o tym jedynie pośrednio, gdy na stronach żywota trafiamy na wzmianki o kolejnych etapach edukacji Alberta i jego pracy umysłowej (por. Rudolf z Nijmegen 1928, 9). I tak czytamy, że gdy jako chłopiec Albert, syn z domu rycerskiego, został oddany do szkoły (*divinae legis eruditorium*), chodził razem z innymi do kościoła, by wraz z duchowieństwem „śpiewać psalmy i hymny”. Razem z tą praktyką liturgiczną (która w przyszłości stanie się codziennością mnicha Alberta) biegnie na tym samym etapie edukacji podstawowe szkolne wtajemniczenie gramatyczno-literackie: „pierwsze ćwiczenia z tekstem” (*prima rudimenta litterae*). Następny etap na szlaku szkolnym: Albert powędrował do Padwy, gdzie nabywał „biegłości w sztukach wyzwolonych” (*liberalium artium peritia*). Ponieważ powołanie Alberta jest ściśle związane z pracą naukową, czytamy dalej o uniwersyteckim *exercitium* Kolończyka: o „czytaniu” (czyli publicznym wykładaniu) *Sentencji* Piotra Lombarda, ksiąg biblijnych, pism Arystotelesa itp. Wszystko to sygnalizuje różne etapy wykształcenia, a potem codzienność pracy uniwersyteckiej ojca Alberta.

Naszym celem nie jest tu zgłębianie biografii wybitnego teologa scholastycznego – natomiast jest ona miejscem, w którym natykamy się na praktyki właściwe średniowiecznej kulturze pamięci. Albert Wielki jest tu emblematem: w jego biografii zbiega się – bardzo wygodnie dla naszej potrzeby całościowego przeglądu – tradycja edukacyjna *christianitas „pre-gotyckiej”* i dokonujący się wewnątrz niej zwrot uniwersytecko-scholastyczny.

Średniowiecze „pre-gotyckie”: kanon Autorów...

Paradoksem „pre-gotyckiej” średniowiecznej kultury pamięci jest to, że widzimy ją głównie poprzez jej rozkwit w wieku XII, w epoce już *de facto* objawiającej się „gotycką” cywilizacją miast. Chodzi jednak o porządek rzeczy zainspirowany w renesansie karolińskim, z jego ścisłym związkiem życia klasztorów mniszych (głównie benedyktyńskich, choć nie wyłącznie) oraz klasztornych

szkół (wewnętrznych i zewnętrznych). Epokę rozciągającą się od wielkiej europejskiej reorganizacji karolińskiej w wieku IX aż do boomu humanistyczno-szkolnego w wieku XII można widzieć jako przestrzeń, na której we właściwej sobie pełni ukazał się monastyczny program cywilizacji, świetnie streszczony w oryginalnym brzmieniu tytułu klasycznej pozycji ojca Jeana Leclercq OSB: *L'amour de lettres et le desir de Dieu* (Leclercq 1997). Synteza *umilowania literatury / nauki z pragnieniem Boga* tworzy z tego programu podwójny „renesans”: z jednej strony chodzi tu o *odrodzenie* w jego sensie ściśle teologicznym, obecnym w pismach Nowego Testamentu i tekstach liturgii chrześcijańskiej, gdzie mówi się o odrodzeniu człowieka przez chrzest – i w tym sensie średniowiecze po-karolińskie i pre-gotyckie jest próbą budowy kultury, w której wszystkie wartości zostały przewartościowane na miarę przeświadczenia o uświęcającej obecności Boga Żywego (por. Ullman 1985, 20–21); z drugiej strony jest tu jednak także *odrodzenie* w sensie powszechnie przyjętym w historii kultury, a więc *renesans* jako „powrót do źródeł”, ponowne odczytania starożytnych klasyków, „autorów pogańskich”. Oba wątki są ze sobą splecione tak mocno, że próba potraktowania ich zupełnie odrębnie wprowadza badacza w stan dziwnej ślepoty, w którym – podążając za przedmiotami, jakimi jest zainteresowany – nieustannie potyka się i obija o przedmioty, których nie widzi, gdyż postanowił nie widzieć.

W naszym podejściu do zagadnienia średniowiecznej kultury pamięci spróbujemy uniknąć tego nieporozumienia – jednak na razie skorzystajmy ze ścieżki dawno temu wydeptanej przez historyków kultury: średniowiecze jako miejsce stopniowego przyswajania sobie szlachetnej kultury antyku przez barbarzyńców. Rzeczywiście istnieje w tej epoce wiele solidnych pretekstów, by patrzeć na nią od tej strony. Jej wyrastanie z katastrofy cywilizacyjnej upadku Cesarstwa na Zachodzie i „wędrowki ludów” oznaczało, że pierwszą wielką pracą mędrców było kopiowanie i streszczanie naukowego dorobku starożytnych, razem z naukami Biblii i Ojców – co widzimy w *Institutiones* Kasjodora i *Etymologiae* Izydora, w przekładach Boecjusza. Jest to rozlegający się na progu średniowiecza głos „ostatnich Rzymian”. Ich wysiłek „zachowania w pamięci” był ważny dla startu kultury średniowiecznej – jednak ona formuje się później, w epoce karolińskiej, w postawie już nie zapamiętywania, lecz przypominania, czyli przywoływania do aktualnej świadomości tego, co już zaatakowane zapomnieniem.

Gest przypominania mieści się już w samej zasadzie kanonu *Auctores* – którą ludzie średniowiecza, architekci kultury christianitas, przejęli po starożytności i postawili jeszcze wyżej. W tym konkretnym znaczeniu kanon nie jest zwykłą listą lektur szkolnych lub czytelniczą „listą bestsellerów”, albo mniej lub bardziej ucieleśnioną „idealną biblioteką” czcicieli Literatury Pięknej. Jest co prawda wszystkim tym po trosze, lecz od tego wszystkiego różni się istotnie. Kanon nie powstaje z utworów „dla dzieci i młodzieży”, jest bez wyjątku literaturą ludzi dorosłych, co oznacza i poziom trudności, i obecność treści, które również dzisiaj uznalibyśmy za „niestosowne” dla młodego czytelnika. Ale kanon jest rzeczywi-

ście zestawem do użytku szkolnego. Nie jest listą bestsellerów – to znaczy nie zmienia się automatycznie wraz ze statystyką zainteresowania wśród osób umiejących czytać. Kanon jest raczej miarą klasy niż barometrem fascynacji czytelnicy. Jednak będąc miarą klasy i stylu, kanon pozostaje bardziej własnością wspólnoty niż karnetem „utworów nagradzanych” przez indywidualności lub gremia twórców. Kanon nie powstaje po to, by wyselekcjonować i uhierarchizować utwory mistrzowskie – lecz raczej jest chmurą klasyki różnego poziomu mistrzostwa i oryginalności, wewnątrz której prowadzi się uczniów przez najbardziej elementarne ćwiczenia w czytaniu, pisaniu, interpretowaniu, rozumieniu, naśladowaniu.

Gdy zatem ktoś taki, jak młody Albert, trafił pewnego dnia do ówczesnej szkoły, przedkładano mu ów wielki kanon nie jako obiekt adoracji, lecz jako podstawę do ćwiczeń z gramatyki. Kanon spełnia rolę elementarza.

Znane nam dzisiaj średniowieczne „wprowadzenia do Autorów” (*accessus ad Auctores*) dają pojęcie o tym, jak wyglądał taki kanon szkolny w XI, XII i XIII wieku (por. Brożek 1989). Na każdej z tych „list” coś się zmienia – jednak ich rdzeń zdaje się nienaruszony, a znajdują się w nim przede wszystkim starożytni „poganie”. Mamy tam *Dicta Marci Catonis* (II/III w.), bajki Ezopa i Awiana (IV/V w.), *Ilias Latina* (łacińskie streszczenie *Iliady*), Wergiliuszowe: *Eneidę*, *Bukoliki* i *Georgiki*, niemal komplet Owidiusza (wraz z erotyczno-satyryczną *Sztuką kochania*), *Gawędy* i *Listy* Horacego (i jeszcze jego poetykę: *List do Pizonów*), utwory Juwenalisa, Persjusza, Stacjusza, Lukana, niewielkie próbki Cyserona. Do tego dochodzą starożytni autorzy chrześcijańscy: Seduliusz, Prudentjusz, Boecjusz, Arator, Teodul. Poza utworami literatury pięknej (prawie wyłącznie poezji) trochę „literatury dydaktyczno-naukowej”: skromna garść klasycznych „podręczników” (jak gramatyki Donata i Pryscjana oraz *De nuptiis Marcjana Kapelli*) lub rozpraw etycznych (Cyserona *O przyjaźni* i *O starości*) oraz historiografia reprezentowana przez Salustiusza i przyrodznawstwo markowane niezbyt dobrze przez sławetnego *Fizjologa*.

W wykazach aż do wieku XII dominacja autorów starożytnych – „pogańskich” czy chrześcijańskich – jest oczywista, praktycznie nie mają konkurencji. Gdy natomiast zajrzemy do pochodzącego z zaawansowanego wieku XIII *Labirintusa* Eberharda z Bremy (2011), okaże się, że wraz z nadejściem „złotego wieku scholastyki” i wraz z rozbudową edukacji wyższej, uniwersyteckiej, do kanonu literacko-naukowego wejdzie dość nagle całkiem sporo autorów współczesnych, czyli z wieków XII i XIII. Jednak nawet gdy zdarzy się – w duchu epoki – że tytuły ich dzieł sygnalizują „nowość” (jak np. *Poetria nova* Godfryda z Vinsauf), chodzi w istocie o kontynuację długiej tradycji: autor ogłaszający „nowe” doskonale zna „stare”, zaś niejednokrotnie jego utwór jest innym podejściem do fabuły czy akcji zawartej w klasyce wergiliuszowej, owidiuszowej itp.

Kanon funkcjonuje jako pamięć cywilizacji, a uczniowie stają się jej uczestnikami. Punktem startu edukacji jest więc wejście do tak pojętej „pamięci zbior-

rowej”, ale i potem wszelkie ćwiczenia i coraz bardziej samodzielne próby korzystają z tej wspólnej pamięci kanonu.

...i pamięć retoryczna

Obok tego przedmiotowego rozumienia pamięci (tutaj jako zespołu dzieł „zapamiętanych” w kanonie i przez to udostępnianych kolejnym pokoleniom wprowadzanym w kanon) znane jest, rzecz jasna, także jej ujęcie podmiotowe: umiejętność zapamiętywania (oraz przypominania sobie). Średniowiecze „pre-gotyckie” przystępuje do tego zagadnienia w sposób ściśle praktyczny, to znaczy interesuje się jak najbardziej efektywnym rozwijaniem tej umiejętności i posługiwaniem się nią, bez wchodzenia w teoretyczną analizę pamięci.

Aż do wieku XIII refleksja dotycząca wykorzystywania pamięci odbywa się na Zachodzie pod kierunkiem dostępnych łacinnikom źródeł cycerońskich. Jedyne oryginalnym pismem Cyserona wchodzącym tu w grę jest *De inventione*, a więc młodzieńczy zarys wstępu do retoryki, czyli jednej ze sztuk wyzwolonych, należących do tzw. *trivium*. Pamięć (*memoria*) występuje tam najpierw właśnie jako jedna z pięciu części tej sztuki i zostaje zdefiniowana jako „trwałe uchwycenie przez umysł rzeczy i słów dla inwencji, *firma animi rerum ac verborum ad inventionem perceptio*” (por. Cyseron 1949, I, 9, s. 18–19). Następnie pamięć pojawia się jeszcze w drugiej księdze tegoż utworu, lecz tym razem jako jedna z trzech części cnoty roztropności (*prudencia*) – ta, „przez którą umysł powtarza to, co było, *animus repetit illa, quae fuerunt*” (por. Cyseron 1949, II, 160, s. 326) (pozostałe – pojętność i opatrność – odnoszą się odpowiednio do teraźniejszości i przyszłości).

Definicje skreślone ręką dwudziestojednoletniego Cyserona w *De inventione* wyznaczyły średniowieczu dwojakie podejście do pamięci, oba praktyczne. Z jednej strony, było to oczywiście podejście od strony zapotrzebowań retora: pamięć ma służyć układaniu mów. Z drugiej strony, pamięć okazuje się nie tylko potrzebna mówcy, ale niezbędna każdemu do prowadzenia się roztropnie – to zaś otwiera również etyczną kwestię obowiązku sprawnego posługiwania się pamięcią i jej ćwiczenia.

Jednak dla średniowiecza Cyseron to także autor innego przewodnika retoryki: *Ad Herennium*. Dzieło błędnie przypisywane Tuluszowi zaczyna odgrywać pewną rolę zwłaszcza począwszy od wieku XII. Wnosi z pewnością autorytatywne odróżnienie pamięci naturalnej i pamięci sztucznej (*artificialis*), w związku z czym do niedawna uczeni sądzili, iż to właśnie *Ad Herennium* poinstruowało ludzi średniowiecza o ćwiczeniach należących do „sztuki pamięci”. Nie wydaje się to zgodne z prawdą: skomplikowane i wymyślne techniki mnemotechniczne z *Ad Herennium*, krytykowane już przez Kwintyliana, nie miały najprawdopodobniej żadnego poważnego wpływu na mnemonikę średniowiecznych klasztorów i szkół. Im bardziej zdajemy sobie sprawę z istnienia niezależnej od *Ad Herennium* późnostażytej tradycji komentatorskiej retoryki Cyserona

(w wykonaniu Mariusza Wiktoryna i Fortunacjana) oraz im jaśniejsze jest dla nas istnienie tradycji mniszkiej „pamięci duchowej” (*memoria spiritalis*) związanej z praktyką medytacji, a niezależnej od szkolnej tradycji retorycznej – tym mniejsza jest potrzeba przypisywania Pseudo-Cyceronowi patronatu nad średniowiecznymi „sztukami pamięci”. Co więcej, również scholastyczny wiek XIII skorzysta z innych wskazówek, przenosząc problem „sztuk pamięci” dalej od retoryki, a bliżej *Organonu* i dialektyki.

O ile pamięć kojarzy się słusznie ze zdolnością zachowywania w „sztukach pamięci”, ta zdolność była ćwiczona z intencją właściwą retorycznej inwencji (lub dialektycznemu budowaniu dowodu). Zwróćmy uwagę na główne zasady (por. Carruthers, Ziolkowski 2002, 4–12). Zapamiętywany materiał jest od razu poddawany takiej obróbce, aby można było nim swobodnie operować. Podstawową techniką jest więc *divisio et compositio*: najpierw dzielenie materiału na niewielkie, kilkuelementowe moduły, a następnie porządkowanie ich numerycznie lub alfabetycznie – i takie łączenie, aby pamięć, przechodząc przez te łatwe do opanowania „częstki”, ogarniała w sumie naprawdę duże całości (jak Psalterz albo *Eneida*). W komponowaniu wychodzi się zaś od jakiegoś przedmiotu przyjaznego dla wyobraźni – a którego plan staje się jakby spisem treści zapamiętywanego materiału (jednym z ulubionych takich przedmiotów była arka Noego, której opis znajduje się w Księdze Rodzaju). Od starożytnych przejęto ponadto technikę „umiejscawiania” zapamiętywanego materiału: poszczególne punkty materiału są łączone w pamięci z konkretnymi miejscami w przestrzeni (*loci*). Do tego dochodziła jeszcze świadomość, że zapamiętywanie należy łączyć z emocjami. Zdawano sobie też sprawę z wizualnego aspektu pamięci – więc przykładano znaczenie np. do rozplanowania materiału na stronie rękopisu, używania tam numerów i symboli, ujęcia treści tak, aby mogło ją uchwycić jedno spojrzenie.

Dzisiejsi badacze średniowiecznych kultur pamięci nie ukrywają zachwyty dla bogactwa, subtelności i skuteczności technik memoryzacji używanych w ówczesnych szkołach (por. Carruthers, Ziolkowski 2002, 13–16). Pierwsze ich różnicowanie bierze się z odmiennych zapotrzebowani, jakie względem pamięci mają poszczególne „sztuki”, stanowiące odrębne działy edukacji szkolnej. Znacząca się to już na jej pierwszym etapie, określonym przez *trivium*. Mamy więc specyficzną pamięć gramatyczną, retoryczną i dialektyczną – trzy różne, a równocześnie ściśle złączone w dziele posługiwania się słowem-*logosem*. Do tego dochodzą sztuki *quadrivium*, czyli matematyczne umiejętności arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii.

Średniowiecze „gotyckie”: teoria pamięci

Pogłębione zainteresowania teoretyczne pamięcią pojawiają się dopiero jako jeden ze skutków napływu do Europy arystotelesowskich „pism fizycznych” –

czy to w postaci dzieł samego Arystotelesa, czy jego arabskich sektatorów. Fala „nowego Arystotelesa” powstaje już w wieku XII, lecz ma swoje apogeum w pierwszych dziesiątkach następnego stulecia; po czym tacy autorzy łacińscy, jak Robert Grosseteste, Roger Bacon, Aleksander z Hales, Bonawentura, Siger z Brabancji, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu dokonują, każdy po swojemu, właściwej średniowiecznej recepcji arystotelesowskiej metafizyki, fizyki, psychologii i etyki.

Odkrycie psychologii Stagiryty modyfikuje spojrzenie na pamięć – dotychczasowe podejście praktyczne typu cycerońskiego zostaje uzupełnione wglądem teoretycznym charakterystycznym dla Arystotelesa. Tacy uczeni, jak Albert Wielki (1890) i Tomasz z Akwinu (1949) odnajdują teraz pamięć najpierw w duszy (zmysłowej) i mózgu, a nie jak dotąd – wyłącznie wśród części retoryki i etyki. Powstają zagadnienia wcześniej nie podejmowane w szkołach średniowiecznych: rozpoznanie pamięci jako władzy duszy, jednego ze zmysłów wewnętrznych – i odróżnienie jej w stosunku do zmysłu wspólnego, wyobraźni, *vis cogitativa* (por. Zembrzusi 2015). Porządkując te kwestie przy pomocy lektury Arystotelesa, Awicenny, Awerroesa i innych, scholastycy robią niekiedy krok dalej (np. jak Akwinata, pytając o istnienie pamięci intelektualnej, różnej od pamięci zmysłowej). Na marginesie dodajmy, że gdy obecnie uczynym zdarza się przewyciężyć panującą scjentyistyczną „ignorancję dotyczącą badań sprzed Ebbinghaus”, odkrywają w źródłach antycznych i średniowiecznych nie tylko wiele interesujących rozpoznań, ale stwierdzają, że niektóre z osiągnięć i intuicji nowoczesnych badań są faktycznie ponownym odkrywaniem spraw znanych „przed Ebbinghausem” (por. Herrmann, Chaffin 1988, 3–6).

Mimo że to odkrycie teorii pamięci przynosi nowe otwarcie, przejście od ery „sztuk pamięci” z wieku XII (dla której doskonałym exemplum zawsze będą nauki Hugona ze św. Wiktora, z *Didascaliconu* lub mniej znanego wstępu do *Chronica* – por. Carruthers 2008, 100–106, 339–344) do ery komentarzy do Arystotelesowego *De memoria et reminiscencia* nie jest aż tak rewolucyjne. Obaj najważniejsi scholastyczni komentatorzy wspomnianego traktatu – Albert Wielki i Tomasz z Akwinu – są nadal żywo zainteresowani akumulacją wiedzy praktycznej o sztukach zapamiętywania i przypominania sobie, chętnie tworzą w tej dziedzinie staro-nowe listy zaleceń, będące syntezą tradycji cycerońskiej i arystotelesowskiej (Carruthers, Ziolkowski 2002, 14 i 23; szczegółowe omówienie – por. Zembrzusi 2017). „Pamięć sztuczna” nie przestaje ich interesować – u Alberta widzimy to zwłaszcza w szerokim potraktowaniu tej sprawy w *Summa de bono*, w tradycyjnie cycerońskim kontekście rozważań o cnocie roztropności (por. Carruthers 2008, 345–360). Podobnie jest w *Summa Theologiae* Akwinaty, znów w kwestii o roztropności (por. Rossi 2006, 11).

Sprawne zapamiętywanie i bezbłędne przypominanie jest nadal kwestią zarówno naturalnego uposażenia człowieka (o którego porządku wie się teraz więcej), jak i starania wzmacnianego przez techniki memoryzacji (znane od dawna,

teraz rozwijane) – a to ostatnie, jak dawniej, mimo że należy do sztuk, jest objęte obowiązkiem etycznym, skoro pamięć jest niezbędna cencie kardynalnej będącej „woźnicą cnót”. Zaniedbanie pamięci jest niczym innym jak moralnym wykroczeniem, czasami grzechem (por. Carruthers, Ziolkowski 2002, 21).

Ars oblivionis?

W tym tężącym od autorytetów nurcie refleksji teoretycznej i praktycznej o pamięci, zapamiętywaniu i przypominaniu nie istnieje w zasadzie żadne miejsce, w którym pytano by o selekcję pamięci, a więc i o pożądaną niepamięć. Również Arystoteles nie otworzył tej drogi. W *De memoria et reminiscencia* wyklada, jak zapamiętujemy i jak sobie przypominamy, a w ogóle nic o tym, jak zapominamy. Sporadyczne wzmianki o zapomnieniu w innych dziełach (*Meteor.* 351 b, *O dług. i krót. życia* 465 a, *Met.* 1068 a) pokazują, że ujmuje je wyłącznie jako zniszczenie i szkodę. To nie dziwne: jego refleksja jest myślą „przyrodnika”, a w tym aspekcie przedmiotowym niepamięć jest jedynie prywacją.

W jaki jednak sposób wewnątrz tego uniwersum ma być dla nas zrozumiały przypadek mistrza Alberta, od którego wyszliśmy? Jak rozumieć jego młodzieńcze pragnienie utraty w stosownym czasie wiele z tego, nad czym pilnie pracował – i trwające u starca w chwili defektu przekonanie, że to dobra strata, nawet jeśli realna i dotkliwa? Gdzie w kulturze tego autora wspomnianych wyżej badań nad pamięcią naturalną i sztuczną znajduje się podatność pozwalająca mu błogosławić niepamięć, choćby rzeczywiście zniszczyła mu warsztat pracy i zapowiadała śmierć?

Pytania te są w gruncie rzeczy jedynie retoryczne. Wiemy dobrze, że reakcja Alberta wywodzi się z wiary religijnej, a nie z racjonalności retora lub filozofa. Ale czy ma być z tego powodu zupełnie niewytłumaczalna w kategoriach ludzkich i nie potrzebować objaśnienia od tej strony?

W Cyceronowym *De oratore* (Cyceron 1967, II, 74, 299–300, s. 426) – utworze, którego skądinąd średniowiecze raczej nie studiowało (por. Ward 2015, 307–308, 324) – pojawia się, na tle pożądanej sztuki pamięci, również pożądana niepamięć i jej umiejętność. Ale to pojawienie się ma charakter anegdoty i paradoksu: ateński polityk Temistokles, któremu pewien mąż uczony oferował „sztukę pamięci”, aby „wszystko pamiętał”, odpowiada mu, że bardziej by chciał, żeby go nauczono, „jak zapomnieć, co by zechciał, niż jak pamiętać”. Tu właśnie, w anegdocie, pojawia się pragnienie uzyskania „sztuki zapominania”, *ars oblivionis*. Jednak to życzenie Temistoklesa zdaje się aż tak dziwne, że Cyceron spieszy je usprawiedliwić: Temistokles miał tak dobrą pamięć naturalną, że nie tracił z niej nic, co do niej weszło (opinię tę potwierdza gdzie indziej Plutarch). Zatem – to już nasze dopowiedzenie – „sztuka zapominania” to coś w rodzaju środka dla nadwrażliwych. Zwykli ludzie jej nie potrzebują.

W literackiej tradycji klasycznej (por. Weinrich 2004, 9–24) o praktykach zapomnienia mówiło się trochę jak o czarnej magii i środkach odurzających: są rzeczywiste i niebezpieczne. W *Teogonii* Hezjoda bogini zapomnienia Lete towarzyszy bogini pamięci Mnemosyne jak noc towarzyszy dniowi. W *Odysei* Homer pokazuje nam przypadki zapomnienia zawsze jako sposób zwiedzenia Odyseusza z jego drogi do domu. Również w filozofii zapomnienie jest tylko szkoda: u Platona zarówno samo poznanie, jak i odzyskiwanie rzeczywistego życia jest warunkowane anamnezą, przewyciężeniem niepamięci.

Najmniej złowrogo i magicznie przedstawia się sztuka zapominania u satyryka Owidiusza, gdy w swej erotycznej dydaktyce *Remedia amoris* radzi, jak zapomnieć o nieszczęśliwej miłości. Poeta-terapeuta wylicza szereg zabiegów naturalnych: zohydzenie pamiętanej postaci, usunięcie wszystkich jej wyobrażeń i pozostałych listów, unikanie miejsc dawnych wspólnych wizyt, udanie się w daleką i długą podróż, towarzystwo przyjaciół i rozmowy z nimi, ale unikanie zabaw, tańców itp., lektury poetów, za to zajmowanie się pracą, interesami, zadaniami publicznymi itp. Na koniec tego wykazu Owidiusz radzi zaś po prostu nową miłość, nowe zakochanie: „wraz z nadejściem następnej wszelka miłość [dawna] zostaje przewyciężona” (Owidiusz 2011, w. 462).

Jak już wspomniano wyżej, zarówno *Ars amatoria*, jak i *Remedia amoris* bywały lekturami w szkołach klasztornych (por. Clark 2011, 177–180). Co prawda w swoim *Dialogu o Autorach* benedyktyn Konrad z Hirschau piętnował te utwory jako niepotrzebne „krakanie” i zniechęcał do „szukania złota w gnoju” twórczości Owidiusza (por. Brożek 1989, 157), jednak na ogół szkolna obecność nawet jego erotyków nie była podważana. Wymowę tej poezji łagodzą interpretacją. Przedstawiając treść i intencję utworu *Accessus ad Auctores* mówi, że utwór napisano, żeby pomóc młodzieńcom i dziewczętom uwolnić się od „nieprawej miłości” (por. Brożek 1989, 85), czyli od związków moralnie niedozwolonych. W ten sposób niesforna erotyka Owidiusza otrzymywała moralną powagę, a on sam okazywał się podstawą dla uwznioślonej, alegorycznej wersji samego siebie: *Ovidius moralizatus* (por. Reynolds, Wilson 1991, 111–112).

Czy jesteśmy już dość blisko młodzieńczych rozterek Alberta Wielkiego? Jego obawy dotyczyły możliwego uwikłania, lecz nie uczuciowego, tylko umysłowego; nie przez związki miłosne z ludźmi, lecz przez fałszywe intelektualne. Przedmiotem zapomnienia miały być nie niedozwolone miłości, lecz niestosowna wiedza. Ale znowu: nie chodziło przecież o wymazanie skutków grzesznej ciekawości (*curiositas*), którą Albert nazywa za tradycją cycerońską „zbytecznym szukaniem rzeczy do nas nienależących, *investigatio superflua rerum ad nos non pertinentium*” (Albert Wielki 1899, in cap. 21, v. 20–22, s. 716B) i która, zgodnie ze znaną Kolończykowi starą tradycją teologiczną, jest jednym z objawów strasznej wady acedii (por. Albert Wielki 1895, II, tr. 18, q. 118, m. 2, s. 372B). Co prawda uczeń Alberta Akwinata rozumie *curiositas* subtelnie i na tyle szeroko, że – to nasz wniosek – dotknięte mogłyby nią być także niektóre

programy badawcze filozofów (por. Tomasz z Akwinu 1899, II–II, 167, 1 c), jednak sam Albert wyraźnie oddziela „studiowanie [rzeczy] godnych pochwały i dobrych, np. studiowanie nauk wyzwolonych” od ciekawskiej „pożądliwości oczu”, która obok nieokiełznanej aktywności poznawczej zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych przejawia się m.in. w „studiowaniu magów i nekromantów” (Albert Wielki 1895, tr. 22, q. 133, m. 2, ss. 449B–450A). Nie w tym tkwiła trudność Alberta.

Problemem dominikańskiego teologa nie było oczywiście pragnienie uzyskania odłożonej na starość absencji za grzechy, które miałyby dopiero popełnić do tego czasu – natomiast niepokoił się, że coś z niezbędnej jego stanowi erudycji zwiąże jego umysł i w chwili słabości zapanuje nad nim. Co ciekawe, odpowiedź Maryi, którą zreferował swoim słuchaczom, nie zakłada, że samo nabywanie tej erudycji jest czymś złym – inaczej tego długotrwałego trucia duszy nie uleczyłoby samo odebranie pamięci na starość. Najwyraźniej więc przedmiotem niepokoju jest branie na siebie niebezpiecznego ładunku, a nie wykonywanie czynności złej.

Oczyszczająca *memoria spiritalis*

Skoro w klasycznych źródłach retoryki i etyki, czytanych przez średniowiecze i wplatanych w jego kulturę, nie znajdujemy żadnych poważnych zachęt do zapominania wiedzy, szukajmy gdzie indziej, poza horyzontem badań ograniczonych do śledzenia recepcji Cyserona, Arystotelesa i innych starożytnych „mędrców pogańskich”. Musimy udać się do tego źródła średniowiecznej kultury pamięci, które jest prawdopodobnie jej główną i pierwotnie najsilniejszą inspiracją – lub raczej *stella reatrix*, gwiazdą przewodnią: do pamięci mniszey.

Aby uchwycić problem źródłowo, wystarczy zajrzeć do *Rozmów z Ojcami* Jana Kasjana (ok. 365–435), jednego z najważniejszych tekstów formacyjnych monastycyzmu zachodniego. Jest to wykład głównych zagadnień życia duchowego, przedstawiony w postaci serii rozmów z egipskimi Ojcami Pustyni, z którymi Kasjan rzeczywiście miał okazję zetknąć się w trakcie swej wędrówki do Nitrii, Cele i Sketis.

Naszym źródłem jest „rozmowa XIV”, z abba Nesterosem. Kwestia pamięci pojawia się tam na tle zagadnienia wiedzy duchowej. Wiedzę duchową uzyskuje się przez ciągłe rozważanie (*continua meditatio*) Słowa Bożego, które polega na „pilnym uczeniu się na pamięć i głośnym powtarzaniu kolejnych ksiąg Pisma Świętego” (por. Jan Kasjan 2015, 233; 1886, 411). *Diligenter memoriae commendanda est et incessabiliter recensenda sacrarum series scripturarum*. Dzięki tak pojętej medytacji Słowo Boże ma „przeniknąć duszę, ukształtować ją niejako na swoje podobieństwo, *inbuat mentem tuam et quasi in similitudinem sui formet*” (Jan Kasjan 2015, 232; 1886, 410) – a w konsekwencji uczynić z duszy Arkę

Przymierza, „złote naczynie, w którym zamiast manny czysta i niezmacona pamięć (*memoria pura atque sincera*) przechowywać będzie na zawsze tę niebiańską słodycz, jaka płynie z rozmyślenia i ze spożywania Anielskiego Chleba” (Jan Kasjan 2015, 232; 1886, 410).

Zarówno cały wysiłek medytacji, jak i należąca do niego praca pamięci, należą tu faktycznie do porządku tyleż mądrościowo-teoretycznego, co roztropnościowo-praktycznego: z jednej strony, „uwaga skupiona na czytaniu i studiowaniu nie wpadnie nigdy w sidła szkodliwych myśli, *dum in legendis ac parandis lectionibus occupatur mentis intentio, necesse est ut nullis noxiarum cogitationum laqueis captivetur*” (Jan Kasjan 2015, 233; 1886, 411); z drugiej – ten sam fragment Pisma, zapamiętany np. w ciągu dnia pełnego różnych zajęć i zewnętrznych wrażeń, staje się jaśniejszy i ukazuje swe głębokie znaczenia, gdy zostanie przypomniany „w czasie spokojnego nocnego rozważania... gdy ciało znajduje wytchnienie, a umysł wydaje się być pogrążony w półśnie (*velut soporis stupore demersis intelligentia reveletur*” (Jan Kasjan 2015, 234; 1886, 411).

W kontekście owoców duchowych medytacji abba Nesteros mówi Kasjanowi m.in. o tym, że dla „męża doskonałego” cudzołóstwem są „nie tylko wszelkie brudne myśli, lecz także te bezużyteczne i oddalające go choć trochę od Boga, *cogitatio non solum turpis, sed etiam otiosa et a deo quantumculumque discedens*” (Jan Kasjan 2015, 237; 1886, 413). Uwaga ta budzi desperację u Kasjana. Zdaje sobie bowiem sprawę, że wskutek wymagań swego nauczyciela oraz własnej pasji czytania napełnił swój umysł treściami literatury świeckiej – do tego stopnia, „że teraz nawet w czasie modlitwy zajmuje się czczymi bajkami i dziejami wojen, którymi karmiono go od chłopięcych lat i początków nauczania” (Jan Kasjan 2015, 237; 1886, 414). „Kiedy więc śpiewam psalmy lub błagam o przebaczenie grzechów – żali się dalej Kasjan Nesterosowi – zaraz przypomina mi się jakiś bezwstydnny poemat lub pojawiają się przed oczyma postacie walczących bohaterów. Takimi obrazami ludzi mnie ciągle wyobraźnia, nie pozwalając duszy, aby wzniosła się do kontemplacji rzeczy niebieskich: niestety, nawet moje codzienne łzy nie mogą wymazać tych obrazów z pamięci” (Jan Kasjan 2015, 237–238; 1886, 414).

Wzbudzony nauczaniem Nesterosa niepokój młodego Kasjana ma za sobą ten sam motyw, na który natknęliśmy się na początku tego tekstu u Alberta Wielkiego, modlącego się na progu kariery o zachowanie czystości serca. Następujący po tym cud niepamięci u sędziwego scholastyka należy do szeregu zjawisk nadzwyczajnych (lub raczej do nadzwyczajnego zaktualizowania się pewnego fenomenu naturalnego). Kasjan stawia natomiast wobec swego nauczyciela duchowego kwestię pamięci szkodliwej – i trudności z jej wymazaniem.

Dzieląc się z Nesterosem swoim niepokojem, Kasjan nie zadaje mu jednak żadnych konkretnych pytań – nawet tych, które zdają się tu same narzucać i które skądinąd umieszczają polscy wydawcy *Rozmów* jako śródtytuły: jak zapomnieć o świeckiej literaturze? W jaki sposób oczyścić pamięć z próżnych naleciałości?

Pytania te zakładają, że istnieje lub może istnieć jakiś zespół zabiegów dający skutki odwrotne do sztuki zapamiętywania, *ars memorativa* – a więc jakaś sztuka zapominania, *ars oblivionalis*. Musiałaby to być oczywiście sztuka inteligentna, na kształt inteligencji stojącej za ludzką zdolnością przypominania sobie akurat tych, a nie innych treści – gdyż i w zapomnieniu pożądanym przez Kasjana chodzi nie o masowy reset pamięci, lecz o zapomnienie treści wyselekcjonowanych. A przecież właśnie ze względu na suponowaną tu niezbędną świadomość tego, co ma być zapomniane – oznaczanie tego, co ma zostać zarzucone – strukturalista Umberto Eco głosił przed laty w słynnym eseju, że sztuka zapominania nie istnieje (por. Eco 1988).

Jednak ani Kasjan nie prosi o dotknięcie magicznej różdżki, ani Nesteros nie próbuje mu jej opisać. Stary abba podąża drogą zdrowego rozsądku, gdy naucza, że najlepszym sposobem zapomnienia tego, co chcemy zapomnieć, jest oddanie całej gorliwości zapamiętywaniu tego, co chcemy zapamiętać. „Wystarczy tylko – mówi Nesteros Kasjanowi – jeśli tę samą pilność i gorliwość, którą, jak powiadasz, miałeś przy studiowaniu rzeczy świeckich, przeniesiesz teraz na czytanie i rozważanie (*meditatio*) Pism duchowych. Tak długo bowiem twój umysł będzie się zajmował literaturą [*carminibus*], jak długo, dzięki podobnej pilności i wytrwałości, nie posiadasz nowych treści, na których mógłby się skupiać i zamiast myśli bezpłodnych i ziemskich rodzić duchowe i Boskie” (Jan Kasjan 2015, 238; 1886, 414–415). Mówiąc dokładnie, Nesteros uważa, że dzięki przeniesieniu gorliwości i uwagi umysłu na pieśni duchowe stopniowo zgaśnie zainteresowanie pieśniami świeckimi, aż może w ogóle wypadną one z pamięci. Jest to niewątpliwie coś w rodzaju „wyczonego, intencjonalnego zapomnienia zgubnego oddziaływania tekstów niekanonicznych oraz koncentracji na celu, *skopos*” (Zuss 2012, 25).

Z dalszego wykładu Nesterosa wynika, że nie chodzi jednak o samo wypchnięcie jednych pieśni przez inne pieśni. Zdaje sobie on sprawę, że zainteresowanie treściami wiedzy duchowej może się zatrzymać na ich powierzchni albo że może ktoś w ogóle poznać je jedynie tak, jakby tylko ktoś inny je wobec nich głosił (*aliena relatione*). Abba wyjaśnia więc, że wiedzę duchową powinno się przyswoić tak, aby „trwale zakorzeniła się w naszym umyśle i abyśmy zawsze mogli z niej korzystać” – inaczej mówiąc, „aby mogła ona wrócić w nasz umysł i przeniknąć go tak, by można ją było niejako «ogłądać» i «dotykać», *ut sensibus tuis inviscerata quodammodo et perspecta atque palpata condatur*” (Jan Kasjan 2015, 239; 1886, 415). Jak to uczynić? Nesteros kładzie nacisk na jeden punkt: z całą karnością słuchać (*audire*), nawet wtedy, gdy się daną rzecz już zna – i słuchać nie ze znużeniem, lecz zawsze z chęciowością, „na jaką zasługują drogie słowa zbawienia, które powinniśmy chłonać uszami i głosić ustami” (Jan Kasjan 2015, 239; 1886, 415).

Przytoczone zalecenia Nesterosa brzmią dla dzisiejszego czytelnika tak, jakby chodziło w nich po prostu o uważne słuchanie jakichś konferencji czy rozmów, a zarazem powtarzanie sobie ich treści głosem wewnętrznym. W tekście

konferencji abby Nesterosa rzeczywiście nie ma chyba nic, co nakazywałoby wyjść poza takie rozumienie. Jednak czytamy ten tekst ze świadomością tego, kto do kogo mówi i o jakim życiu: jest to rozmowa mnichów niewątpliwie mieszcząca się domyślnie w ramach życia mniszego Egiptu wieku IV. Ważnym kontekstem zaleceń Nesterosa jest temat modlitwy nieustannej, rozwijany w rozmowach 9–10. Również i tu ćwiczenie „prywatne” jest nieodzowne – jednak obok tego istnieje praktyka wspólnych czuwań. Dzięki temu samemu Kasjanowi, jako autorowi innego dzieła – *Institutiones*, znamy tę formę, dzięki której Nesteros i inni mnisi egipscy mogli wypełniać zalecenie częstego, uważnego, gorliwego słuchania (i wypowiedziania) słów Pisma, wciąż tych samych i regularnie powracających. Tą formą jest służba Boża, mnisza liturgia godzin.

Institutiones dają w miarę konkretne pojęcie, jak ta służba Boża wyglądała (por. Taft 1993, 58–61). Mnisi spotykali się na wspólnej modlitwie jedynie dwa razy w ciągu dnia: u kresu nocy i wieczorem. Rdzeniem oficjum była w obu przypadkach seria dwunastu Psalmów – odmawianych w ten sposób, że (najprawdopodobniej po odmówieniu każdego) następował czas na modlitwę prywatną w ciszy, gest adoracji (mnisi kładli się na ziemi w tzw. prostracji), znowu chwilę cichej modlitwy na stojąco i wreszcie odmówienie krótkiej modlitwy (tzw. kolekty) przez mnicha przewodniczącego oficjum. Jako ostatni odmawiano zawsze jeden z Psalmów zawierających radosne *Alleluja*, a potem uwielbienie Najświętszej Trójcy (*Gloria Patri*) – i na sam koniec szły dwa czytania z Pisma Świętego (w odmiennym zestawie na dni powszednie oraz na soboty, niedziele i czas wielkanocny). W trakcie poszczególnych części oficjum mnisi siedzieli, wstawali, wznosili ręce, padali na twarz. Zasadniczo pozostawali w milczeniu. Psalmi i kolekta były odmawiane przez wybranych oficjantów. Służba Boża wymagała więc pewnego wspólnego działania, a także zawierała podział na tych, którzy mówią, oraz tych, którzy słuchają.

Oto więc szczególne miejsce „słuchania słowa Bożego”. Liturgia nie jest tylko czytaniem. Jest performansem. Trudno wyrokować, czy to właśnie miał na myśli Nesteros, gdy życzył sobie, aby słuchający słowa Bożego mógł je „niejako »ogłądać« i »dotykać«” (mogło mu chodzić raczej o maksymalnie głębokie odciśnięcie się tego słowa w percepcji duchowej). Jednak słowa jego nauczania nie zachęcają do zamknięcia się od razu w mowie wewnętrznej: jeśli obcowanie ze słowem Bożym to uważne słuchanie tekstu, który przychodzi zarówno spoza umysłu słuchacza, jak i spoza jego własnego wyboru (stąd żądanie, by słuchać nawet wtedy, gdy się „już zna”), chodzi niewątpliwie o jakąś sytuację społeczną. W życiu mnichów egipskich z tego środowiska, które poznał Kasjan, sytuacją społeczną, w której w centrum znajdowało się słuchanie i recytowanie słowa Bożego, była modlitwa wspólna, liturgia.

Liturgia jako forma medytacyjnego pamiętania

Czas, w którym Nesteros mówił Kasjanowi o oczyszczaniu pamięci (w końcu IV wieku), i czas, w którym Albert Wielki tracił pamięć o sztuczkach filozofów (w końcu XIII wieku), przedziela około dziewięćset lat. To odległe epoki – jedna znajduje się u końca starożytności, druga należy do późnego średniowiecza. Jednak odległość duchowa między nimi nie jest już tak duża. Nauki Ojców, które przekazuje Kasjan, rozbrzmiewają w wieku scholastyków nadal jako podstawowy duchowy autorytet. Jest tak również dlatego, że *Collationes* należą do kanonu lektury nabożnej, praktykowanej w klasztorach i poza nimi. Ale prawdziwa bliskość tych światów daje się uchwycić wtedy, gdy zdamy sobie sprawę, że tak Kasjan, jak i Albert Wielki to mnisi, których codziennością jest odmawianie tych samych Psalmów. Obaj znajdują się więc na drodze, na której czynnością nieodzowną jest „słuchanie słowa Bożego”, medytowanie go ustami i umysłem, i to tak, żeby można je „niejako »ogłądać« i »dotykać«”. Fundamentem życia zakonu braci kaznodziejów, do którego należy Albert, jest jeden ze starożytnych tekstów zakonodawczych, *Reguła Świętego Augustyna* z IV wieku – zaś w jej rozdziale drugim o modlitwie czytamy m.in.: „1. Na modlitwie trwajcie o ustalonych godzinach i porach. [...] 3. Gdy psalmami i hymnami modlicie się do Boga, niech w sercu będzie rozważane to, co głośno jest wypowiedane. 4. I śpiewajcie tylko to, o czym czytacie, że należy to śpiewać; niech zaś nie śpiewa się tego, co nie zostało przeznaczone do śpiewania” (św. Augustyn 2013, 265).

Gdy zatem *Legenda beati Alberti* chce najpełniej podsumować harmonię świętości Kolończyka, spieszy podkreślić, że nauczając przez wiele lat bez przerwy na katedrze mistrza teologii, Albert „poza czynnościami szkolnymi odprawiał w modlitwie cały Psalterz Dawidowy“, według godzin służby Bożej we dnie i w nocy (Rudolf z Nijmegen 1928, 19). Kiedy Albert był już mistrzem teologii, jego zakon przyjmował akurat swój własny zwyczaj liturgiczny. Konkretny porządek oficjum znamy dzięki schematom podanym w tzw. *Prototypie* generała dominikanów Humberta z Romans, w momencie wprowadzania zwyczaju dominikańskiego w 1256 roku (por. *Ordinarium* 1921).

Na tle referowanego wyżej za Kasjanem zwyczaju modlitewnego mnichów egipskich z IV wieku zwyczaj dominikański z XIII wieku jest już jak owoc względem ziarna. Zwyczaj dominikański jest bowiem rzeczywiście owocem wielowiekowej tradycji regularnej modlitwy wspólnej. Dominikanie uczynili podstawą swego zwyczaju starożytny ryt rzymski praktykowany od wieków w bazylikach Miasta, dokonując w nim pewnych skrótów ze względu na apostołskie i studyjne zadania zakonu (por. Bonniwell 1945, 83–97, 130–147). Zgodnie ze starożytnym porządkiem rzymskim sto pięćdziesiąt Psalmów rozłożonych było tak, aby wszystkie zostały odmówione w ciągu jednego tygodnia. Również zgodnie ze starą tradycją każda doba miała siedem pór modlitwy dziennej oraz jedno czuwanie nocne. To ostatnie – jeden z punktów wciąż najmocniej łączących ofi-

cja zachodnie z „prymitywną” służbą Bożą ojców pustyni – było też najdłuższe: dwanaście psalmów oraz czytania z różnych ksiąg Biblii (w dni świąteczne także czytania z Ojców objaśniające Ewangelię). „Godziny” dzienne miały zaś po kilka Psalmów każda. Inaczej niż w Egipcie Kasjana, średniowieczne oficjum dominikanów ma ponadto hymny i responsoria. W swej wersji chórowej (czyli odprawianej przez wspólnotę zakonną w jej kościele) jest bogate muzycznie (dzięki liturgicznemu chorałowi) i choreograficznie (np. charakterystyczna procesja po modlitwie wieczornej komplety) (por. Bonniwell 1945, 148–166). W ten sposób sprawowanie „słuchania słowa Bożego” w coraz wyraźniejszy sposób daje się społeczne „niejako «ogłądać» i «dotykać»”.

Nie możemy być pewni, czy – gdy *Legenda* mówi z podziwem o pilności Alberta w spełnianiu oficjum Bożego – ma na względzie jego obecność w chórze zakonnym, czy po prostu niezawodność w prywatnym odmawianiu godzin kanonicznych *modo privato*, z kompaktowym tomem „brewiarza” w rękach. To pierwsze byłoby bardziej monastyczne, to drugie – byłoby już ustępstwem względem nowego widzenia hierarchii obowiązków i być może także bardziej w duchu zwyciężającego w nowszych zakonach przekonania o konieczności rezerwowania więcej czasu na produktywność duszpasterską i akademicką. Jednak niezależnie od tego pozostaje faktem, że *Legenda* widzi w wierności odmawianemu Psalterzowi jakby jeden z dwóch najważniejszych nurtów codzienności Alberta, obok mocno widocznej i docenianej aktywności wykładowcy uniwersyteckiego.

Zapewne to dość detaliczne zapewnienie *Legendy* świadczy i o tym, że nie wszyscy pracownicy i błyskotliwi mistrzowie teologii na uniwersytecie byli w równym stopniu wierni służbie Bożej i że być może także w epoce, gdy redagowano *Legendę*, w końcu XV wieku, zwalnianie się z brewiarza – już choćby w imię uczonej *devotio moderna*, jeśli nie z powodu zwykłego lenistwa – było problemem; ale nie ulega wątpliwości, że naświetlając drogi świętości mistrza teologii i patrona uczoneości, jego żywot nie stara się sugerować, jakoby nadzwyczajna kondycja intelektualisty, szybkobieżność jego myśli i wynikająca stąd pożądana produktywność uczonego uwalniały od uczestnictwa w zwykłym zaprzęgu służby Bożej, poruszającym się stałym tempem, po wciąż tych samych liniach. Nadal w mocy kanonu jest nauka, którą przekazywał Kasjan: prawdziwie medytacyjne słuchanie mądrości Bożej zakłada nieustanne nawroty do tekstów już znanych, ogarnianie ich uwagą i pojętnością zmieniającą się we dnie i w nocy. Spełnianie owych zaleceń odbywa się regularnie w liturgii, choć oczywiście nie ma się w niej zamykać.

Trudno nie zauważyć, w jak wielkim stopniu ta intensywna wszechobecność praktyki liturgicznej – w życiu jednostek i społeczności – jest ważna dla zrozumienia fundamentów umysłowości zrodzonej w „cywilizacji psalterza” (por. Hiżycki 2017). Jednym z aspektów tego zagadnienia jest specyfika pamięci napełnianej w liturgii, ćwiczonej jej rytmem, oczyszczanej i formowanej przez właściwą jej gorliwość. Nie wydaje się, by ten aspekt spotkał się do dziś z należytą

uwagą i wnikliwością we współczesnych badaniach dotyczących form pamięci i upamiętnienia. Jest to tym bardziej dziwne, że średniowieczna kultura pamięci została w ostatnich latach poddana dość gruntownym badaniom. Mimo to, biorąc np. do ręki monografię tak wspaniałe, doprawdy zapierające dech erudycją, jak *The Book of Memory* Mary Carruthers (2008), nadal nie znajdujemy tam ani głębszej refleksji o tym, co średniowieczna troska o pamięć bierze z liturgicznego wspomnienia, ani o tym, w jaki sposób i w jakiej mierze sama liturgia była dla ówczesnych ludzi fundamentalną i najpowszechniejszą „sztuką pamięci”. A przecież ma się wrażenie, że akurat ta autorka – w odróżnieniu od zastępów innych, ograniczających się do referowania średniowiecznej recepcji Cycerona i Arystotelesa – wie bardzo dobrze o swoistości i odrębności tradycji „pamięci mniszej” (por. Carruthers 1998, 8–10; Carruthers – Ziółkowski 2002, 20–21). Jest świadoma innego charakteru i celu modlitewnej pamięci mnichów, lecz mówi o niej tak, jakby chodziło wyłącznie o indywidualne medytacje. Skoro zatem i badacz tak dobrze zorientowany w źródłach nie odważa się przekroczyć tej niewidzialnej granicy, istnieje być może jakiś schemat wzbraniający przekraczać ją lub zbliżać się do niej badaczom literatur, historykom dydaktyki lub psychologii, mimo że ci najlepiej poinformowani z nich pozostawiają czytelnikowi coś w rodzaju cieni z nieznanej krainy, poruszających się gdzieś w dali. Jest to nadal *terra incognita* dla badaczy kultury, humanistów (na tym tle zanotujmy interesujące zdanie odrębne względem dominującego nurtu badań nad „sztukami pamięci”: Geary 1996, 10–16). Z kolei po stronie przecież dość intensywnego w ostatnich dziesięcioleciach ruchu naukowego badania dziejów i struktur liturgii nie zauważamy ani chęci, ani umiejętności przekraczania tejże granicy z drugiej strony: brak i tu analiz dotyczących tego, jak liturgia wytwarza jej odpowiednią kulturę, w tym i podmiotową kulturę sprawności, a w niej np. taki, a nie inny modus pracy pamięci. Pojawiające się niekiedy objawy tego, że niektórzy teologowie są świadomi tych połączeń (por. Roszak 2016), nie okazały się jak na razie zwiastunem dalszych pogłębiających studiów.

Wciąż zatem głównym tekstem referencyjnym dla naświetlenia kwestii wytwarzania się specyficznej kultury wokół kultu – w odniesieniu do chrześcijańskiej kultury Europy średniowiecznej – jest wspomniana już wyżej mistrzowska monografia francuskiego benedyktyna ojca Jeana Leclercq pt. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, wydana po raz pierwszy w roku 1957 (w Polsce zaś w roku 1997). Praca ta nie zajmuje się jednak z osobna zagadnieniem, które nas obecnie zajmuje, czyli zagadnieniem pamięciotwórczego działania liturgii lub pochodzącym z liturgii modusem pracy pamięci ludzkiej. Znajdujemy tam natomiast szereg dotyczących tego tropów, których zachęcającym przykładem niech będzie tu np. uwaga dotycząca tego, jak właściwe kulturze mniszej łączenie lektury, medytacji i modlitwy wytwarza „zjawisko reminiscencji”: spontanicznie przychodzące na myśl cytaty i aluzje „wywołują się nawzajem bez żadnego wysiłku, po prostu dzięki podobieństwu słów; każde słowo jest jak haczyk, wyciąga

z pamięci kilka innych, które łączą się i tworzą tkankę wypowiedzi”. Mnisi rzadko potrzebują sięgać do potrzebnych im źródeł – „najczęściej po prostu cytują z pamięci; cytaty, połączone słowami-haczykami, łączą się w ich myśli czy pod ich piórem w całe bloki, jak wariacje na ten sam temat” (Leclercq 1997, 91). Do tego dochodzi inny skutek mniszej praktyki medytacyjnej, zasilanej liturgią, czyli „potęga wyobraźni średniowiecznego człowieka”: „Pozwalała [ona] przedstawiać sobie wszelkie rzeczy, w sensie »stawiania ich przed sobą«, uobecniania; pozwalała je widzieć ze wszystkimi szczegółami, które znajdujemy w tekstach, z barwami i wymiarami przedmiotów, z odzieżą, postawami i działaniami osób, z całym skomplikowanym tłem, na którym się poruszają” (Leclercq 1997, 93). To tylko drobna próbka tego, co uważny czytelnik „inicjacji” Leclercq mógłby uczynić inspiracją pobudzającą do badania pamięci (i wyobraźni) liturgiczno-medytacyjnej. Badanie to nie zamknęłoby nas w klauzurze średniowiecznych klasztorów, lecz raczej dało pojęcie o widocznych tam najwyraźniej, najintensywniej strukturach inspirujących całą „cywilizację psalterza”.

Charakter komemoratywny kultury liturgicznej

Trzeba przy tym pamiętać, że przywoływane tu do tej pory medytacyjne i liturgiczne „słuchanie słowa Bożego” to tylko wierzchołek góry, który ukazał się teraz nad obłokami naszej wyuczony niewiedzy czy niespostrzegawczości. Góra ta zaś nie istnieje bez, z jednej strony, uobecniającego wspomnienia misterium Chrystusa (co jest przedmiotem każdej celebracji eucharystycznej), a z drugiej – komemoracji działania tego misterium wewnątrz historii poszczególnych ludzi (co dzieje się w odrębnych wspomnieniach rozłożonych na dni roku liturgicznego) (por. Ratzinger 2012, 82–96). Jak widać, w obu tych aktach, faktycznie wewnętrznie złączonych, określona praca pamięci znajduje się w samym sercu rzeczy. Jest to jednak pamięć i wspomnianie w bardzo szczególnym sensie. Liturgia zamierza bowiem „przypomnieć” nie tyle samo wydarzenie przeszłe (przeszłe także w tym sensie, że obecnie już nieistniejące), ile uobecnić jego trwające misterium. Moment takiej pamięci/uobecnienia jest najsilniej zaznaczony w samym centrum liturgii chrześcijańskiej, czyli celebracji eucharystycznej. Powstaje ona z wykonania polecenia Jezusa, by to, co On uczynił jako swoją Paschę, „zrobić na Jego pamiątkę” (por. Mazza 1999). Ta „pamiątka” jest misterium, a główną jego treścią jest sprowadzanie obecności Paschy Chrystusa w jej obrzędowym, sakramentalnym wspomnianiu.

Przeświadczenie o tym, że celem jest obecność, a nie sama pamięć przeszłości, wyraża się – między innymi – w tym, że liturgia chrześcijan nie była nigdy próbą odtworzenia wszystkich realiów historycznych wydarzeń Męki Pańskiej (więcej tego będzie dopiero w „objaśniających” liturgię i ją dramatyzujących formach *misterium* paraliturgicznego). Teologia liturgii wyjaśni zresztą, że w pa-

miątku obrzędowej muszą się na siebie nałożyć elementy różnych wydarzeń: od Wieczernika, przez Krzyż do Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia – wymienianych przecież łącznie w Kanonie mszalnym (por. Milcarek 2000, 273–274).

Wspomnienia liturgiczne są więc takimi przypomnieniami, które ze swej istoty nie zmierzają do odtworzenia konkretnego wydarzenia w jego historycznej całości i szczegółowości. W związku z tym pamiątka liturgiczna, z jednej strony, przeciwstawia się zapomnieniu, ale z drugiej – współdziała z nim, gdyż nie wszystko z *factum* przywoływanego we wspomnieniu należy do *mysterium*, które ma być przez nie uobecnione.

Ten specyficzny charakter komemoracji liturgicznej określa się wewnątrz teologii Chrystusa i formuje w obrzędzie eucharystycznym; następnie także w innych obrzędach sakramentalnych, operujących wspomnieniem dzieł Chrystusa – słów i uczynków. Krok dalej to zastosowanie tego samego charakteru do wspomnień dorocznych, zaczynając rzecz jasną od wielkich świąt Pańskich – ale na nich nie kończąc, gdyż kalendarz liturgiczny szybko wypełnia się wspomnieniami świętych: męczenników i wyznawców. I również komemoracje tych ostatnich są profilowane według zasady selekcyjnej pamięci liturgicznego uobecnienia.

Oto więc znowu obecna w liturgii współpraca pamięci i niepamięci. I podobnie jak w omawianym wyżej przypadku „oczyszczenia pamięci” z treści szkodliwych, tak i tym razem aktualna pozostaje lekcja abby Nesterosa: selekcyjnie przywoływany materiał historyczny, liturgia nie próbuje „zapomnieć” całej szczegółowości tego, co przeszłe – lecz praktycznie nie dba o nią tak, jakby zadbał każdy dokumentalista lub archiwista; i w konsekwencji liturgia rzeczywiście zapomina wiele, zostawia komu innemu w pełni historyczne dokumentowanie wydarzeń oraz pogłębione psychologicznie literackie oddawanie przeżyć. Dbą jednak o historię i literaturę na tyle, na ile jest to niezbędne dla rozpoznawalności misterium, dziejących się w historii i w konkretnych ludziach.

Trzeba i to zrozumieć, jeśli chce się pojąć uformowany w tej cywilizacji sposób pisania kronik i żywotów oraz „kreowania pamięci” (por. Geary 1996, 23). Tak daleko bowiem, jak są one ubocznym efektem umysłowości liturgicznej, ich autorzy będą intuicyjnie unikali pokusy „opisywania wszystkiego” (tak jak autorzy malatur i rzeźb nie będą dążyli do „poprawnego oddania postaci”). Z drugiej strony, to liturgiczno-sakralizujące widzenie spraw naturalnych nigdy nie będzie panowało niepodzielnie, a wraz z kolejnymi przybliżeniami zasady teologicznej *gratia non tollit naturam* („łaska nie usuwa natury, lecz ją udoskonala”) obok przestrzeni porządkowanych sakralnie ukażą się – również w klasztorach – przestrzenie „księgi natury”, które należy „czytać” inaczej niż Pismo, z pomocą wiedzy naturalnej. Cywilizacja christianitas odkrywała znów na innym poziomie złożoność, która ją samą poprzedza jak akt fundacyjny – w teologicznym rozpoznaniu Chrystusa jako Boga-człowieka.

Textus Bibliae et philosophiae

Wspomniano wyżej, że Albert stoi jakby w miejscu, w którym oba światła – brane z wiary i z rozumu naturalnego – interferują. Mnich-profesor żyje podwójnym oficjum: psalmowaniem i „czytaniem”, i choć nie są one równie święte, jedno nie zastępuje drugiego. Upragniona niepamięć nie powinna więc po prostu zniszczyć jednego z nich. Gdy wieki wcześniej abba Nesteros uczył Kasjana, iż gorliwe, pilne medytowanie pieśni duchowych prowadzi siłą rzeczy do oczyszczenia pamięci z pieśni świeckich, w tych ostatnich widział literacką fikcję, pełną pogańskiej *teologii bajecznej*. Gdy obecnie Albert martwi się uwodzającą mocą sztuczek filozofów, znowu ma na względzie pułapki pewnych fikcji, lecz niekoniecznie jest za nie odpowiedzialna cała, odkrywana między innymi przezeń, *teologia naturalna*, filozofia.

W każdym razie *Legenda beati Alberti* okazuje się w tej sprawie zaskakująco subtelna, unika narzucającego się schematu pozbycia się filozofii dla dobra wiary. Owszem, pamięci Alberta zostały odjęte „rozumowania filozoficzne” – owa, mówiąc znów słowami Nesterosa, „biegłość w prowadzeniu dyskusji i łatwość wymowy”, różna od „dotarcia do wnętrza, «do szpiku», niejako Bożych słów i oglądania czystym wzrokiem serca głęboko ukrytych tajemnic” (Jan Kasjan 2015, 231). Ale, mówi zaraz *Legenda*, zachowano w pamięci starca „tekst Biblii i filozofii”. Tekst podwójny, w toku medytacji i lekcji odcisnięty w pamięci mędrca dla pomocy jego umysłowi.

Ten, kto w tym wielkim *finale* żywota Alberta odważył się pozostawić w jednym „tekście” dwie tak różne pozycje – słowo Boże i tropy ludzkich dociekań – musiał być sam uczniem nauki Ojców i Doktorów o dwójakiej formie mowy jednego Logosu. Mówił jednak przecież nie o materialnych literach, lecz o „tekście”, który kompletował się w czujnym sercu mędrca. Są więc teksty, które nie płoną.

Bibliografia

- Ad Herennium de ratione dicendi*, (1964), wyd. H. Caplan, Harvard University Press, Harvard.
- Albertus Magnus [Albert Wielki] (1890), *Liber de memoria et reminiscencia*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, t. 9, Paris, 97–119.
- Albertus Magnus [Albert Wielki] (1895), *Summa theologiae*, pars II, q. 68–141, [w:] tegoż, *Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, t. 33, Paris.
- Albertus Magnus [Albert Wielki] (1899), *Super Iohannem*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, t. 24, Paris.
- Bonniwell W.R. OP (1945), *A History of the Dominican Liturgy 1215–1945*, Wagner, New York.

- Bradshaw P.F., Johnson M. E. (2012), *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Liturgical Press, Collegeville.
- Brożek M. (1989), *Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*, PWN, Warszawa.
- Carruthers M., Ziolkowski J.M. (opr.) (2002), *The Medieval Craft of Memory. An Anthology of Texts and Pictures*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- Carruthers M. (2006), *Rhetorical memoria in Commentary and Practice*, [w:] *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Renaissance Commentary Tradition*, red. V. Cox, J. O. Ward, Brill, Leiden – Boston, 209–237.
- Carruthers M. (1998), *The Craft of Thought. Meditation, rhetoric, and the making of images (400–1200)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Carruthers M. (2008), *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clark J.G. (2011), *Ovid in the monasteries. The evidence from late medieval England*, [w:] *Ovid in the Middle Ages*, red. J.G. Clark, F.T. Coulson, K.L. McKinley, Cambridge University Press, Cambridge, 177–196.
- Cicero [Cyceron] (1949), *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*, wyd. H.M. Hubbell, Harvard University Press, Harvard.
- Cicero [Cyceron] (1967), *De oratore*, wyd. H. Rackham, Harvard University Press, Harvard.
- Eberhard z Bremy (2011), *Laborintus*, tłum. D. Gacka, Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Eco U. (1988), *An Ars Oblivionalis? Forget it!*, PMLA, vol. 103, nr 3, 254–261.
- Geary P.J. (1996), *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton University Press, Princeton.
- Herrmann D. J., Chaffin R. (red.) (1988), *Memory in Historical Perspective. The Literature Before Ebbinghaus*, Springer-Verlag, New York.
- Hiżycki S. OSB (2016), *Cywilizacja psalterza*, „Christianitas” nr 66, 40–55.
- Kasjan J. (1886), *Conlationes XXIII*, wyd. Michael Petschenig, Apud C. Geroldi, Wien.
- Kasjan J. (2015), *Rozmowy z Ojcami*, t. 2 (rozmowy XI–XVII), tłum. A. Nocoń, Wydawnictwo Benedyktynów, Tynec.
- Leclercq J. OSB (1997), *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Wydawnictwo Benedyktynów, Tynec.
- Mazza E. (1999), *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, Liturgical Press, Collegeville.
- Milcarek P. (2000), *Les fêtes de Notre Seigneur dans le missel romain traditionnel*, [w:] *Présence du Christ dans la liturgie. Actes du sixième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain*, Centre International d'Etudes Liturgiques, Versailles, 271–289.

- Ordinarium juxta ritum sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum jussu Ludovici Theissing editum*, (1921), Centre International d'Etudes Liturgiques, Rzym.
- Ovid [Owidiusz] (2011), *Remedia amoris*, Reclam, Stuttgart.
- Ratzinger J. (2012), *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Reynolds L.D., Wilson N.G. (1991), *Scribes and Scholars*, Oxford University Press, Oxford.
- Rossi P. (2006), *Logic and the Art of Memory*, University of Chicago Press, Bloomsbury Academic, London – New York.
- Roszak P. (2016), *Biblia, pamięć i tomizm biblijny*, [w:] W. Chrostowski, D. Kotecki (red.), *Scrutamini Scripturas*, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa, 412–429.
- Rudolf z Nijmegen (1928), *Legenda beati Alberti Magni*, b.w., Köln.
- Taft R. SJ (1993), *The Liturgy of the Hours in East and West*, Liturgical Press, Collegeville.
- Thomas Aquinas [Tomasz z Akwinu] (1899), *Summa theologiae*, II–II, q. 123–189, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae.
- Thomas Aquinas [Tomasz z Akwinu] (1949), *Sententia libri Aristotelis De sensu et sensato*, tr. II: *De memoria et reminiscencia*, wyd. R.M. Spiazzi, Taurini – Romae.
- Ullmann W. (1985), *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Ward J.O. (2015), *What the Middle Ages Missed of Cicero, and Why*, [w:] William H.F. Altman (red.), *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Brill, Leiden – Boston, 307–326.
- Weinrich H. (2004), *Lethe: The Art and Critique of Forgetting*, Cornell University Press, Cornell.
- Yates F.A. (2001), *The Art of Memory*, Routledge, New York.
- Zembrzuski M. (2015), *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa.
- Zembrzuski M. (2017), *Usprawnianie pamięci i przypominania jako ćwiczenie duchowe. Mnemotechnika Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, [w:] K. Łapiński, R. Pawlik, R. Tichy (red.), *Therapeia, askesis, meditatio. Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, „Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną”, t. VI, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, 219–232.
- Zuss M. (2012), *The Practice of Theoretical Curiosity*, Springer, New York.

The Master's Albert Miracle: Notes about the Medieval Culture of Memory

Summary

The Middle Ages takes over from antiquity the perception of memory as primarily a rhetoric skill needed for composing. Both the memory of the canon authors and the memory of mnemotechnics are a testament to the enormous significance that education and science were attached to remembering and reminding themselves. Unfortunately, so far we don't know enough about the great role played by monastic inspiration – deriving from liturgy and meditation – in shaping the culture of memory.

Keywords: Albert the Great, memory, art of memory, Cicero, Aristotle, John Cassian, rhetorics, ars oblivionis, monasticism, liturgy.

III

PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA ZJAWISKA PAMIĘCI

**PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE OF THE PHENOMENON
OF MEMORY**

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.12>

Jan WASIEWICZ

<https://orcid.org/0000-0003-3142-0756>

Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu

Dlaczego kultura naszych czasów przypomina żonę Lota? Przyczyny późnonowoczesnego zwrotu ku przeszłości

Streszczenie

Autor artykułu w pierwszej części opisuje występujący w różnych obszarach kultury, życia społeczno-politycznego, a także życia prywatno-rodzinnego polimorficzny fenomen powrotu do przeszłości. Następnie wskazuje na kilka kluczowych, wzajemnie się zazębiających przyczyn tego zjawiska, takich jak: przepracowanie traum, demokratyzacja historii i pamięci, kompensacja wysokich kosztów modernizacji, niepewność przyszłości, poszukiwanie antidotum na postępujący deficyt tożsamościowy, komodyfikacja historii/pamięci połączona z emocjonalizacją stosunku do przeszłości, upadek idei postępu, zanik utopii i wzrost tendencji postsekularnych.

Słowa kluczowe: pamięć zbiorowa, kultura pamięci, demokratyzacja historii/pamięci, komercjalizacja przeszłości, tożsamość, trauma, utopia, postęp, postsekularyzm.

Obserwując, nawet pobieżnie, procesy zachodzące we współczesnym życiu politycznym, społecznym i kulturalnym, nie sposób nie zauważyć (ciągle jeszcze wzrastającej?) fali różnorodnych zjawisk, których wspólnym mianownikiem jest zwracanie się w stronę przeszłości. Najbardziej widoczne tego przejawy to m.in. powszechność, by nie powiedzieć wszędobylskość, rozmaitych praktyk upamiętniania, zarówno tych bardziej tradycyjnych, jak i stosunkowo nowych, by wymienić choćby obchodzenie rocznic¹, a nawet – jak w przypadku Polski – miesięcznic, ważnych dla danej wspólnoty wydarzeń, erygowanie pomników (zob. Posłuszny 2014, 33–64), otwieranie nowych muzeów (w tym także tzw. muzeów

¹ Na temat wpływu obchodzenia ważnych rocznic na publiczny dyskurs o przeszłości i debaty historyczne zob. Korzeniewski (2010, 192–193).

prywatnych), organizowanie rekonstrukcji historycznych (zob. Kwiatkowski 2008, 110–185; Tuzinek 2011, 268–274), modę na szukanie rodzinnych korzeni (zob. Kwiatkowski 2008, 194–211) czy muzealizację krajobrazu kulturowego, zwłaszcza obszarów atrakcyjnych pod względem turystycznym (zob. Lübbe 1991, 7–29). Warto też zwrócić uwagę, że spektakularnym w sensie Debordiańskim obszarem manifestowania się tej mody na przeszłość są mass media, które zarazem są jednym z jej kluczowych kreatorów (zob. Korzeniewski 2007, 5–23). Objawia się to m.in. tworzeniem telewizyjnych kanałów tematycznych w całości poświęconych historii czy proliferacją tzw. historycznych dodatków do wysokonakładowych czasopism i gazet, a nawet osobno wydawanych tabloidów, nie mówiąc już o idących w setki tysięcy, jeśli spojrzemy globalnie, stron internetowych (zob. Jaskuła 2016, 135–148; Kołakowska i in. 2011; Fiń i Kaprańska 2015) i gier komputerowych, których tematyka obraca się wokół przeszłości (zob. Pomorski 2011, 79–82)².

Masowe środki przekazu są także jednym z głównych graczy w toczącej się o wysoką stawkę, bo o „rząd dusz”, grze zwanej polityką historyczną, czyli innymi słowy – najogólniej rzecz ujmując – w instrumentalnym wykorzystywaniu określonej wizji przeszłości w celu legitymizacji i stabilizacji swojej pozycji przez sprawujących władzę, ale także przez wszelkie siły opozycyjne wobec oficjalnych dyskursów, które z kolei szukają w przeszłości oparcia dla swoich kontrhegemonicznych praktyk³. Bliższe przyjrzenie się poszczególnym politykom historycznym, zarówno tym prowadzonym z namaszczenia oficjalnych władz, jak i tym wobec nich opozycyjnych, zdaje się potwierdzać, jak wnikliwie w swym klasycznym studium na temat tradycji zauważył Jerzy Szacki, na pozór oczywisty fakt, „że przeszłość [...] kryje w sobie niemal bezgraniczne możliwości”, że „można w niej znaleźć wszystko, o czym tylko zamarzy ideolog” (Szacki 2011, 54). Warto też zaznaczyć, że niejednokrotnie decydenci określonej polityki historycznej dla osiągnięcia swych strategicznych celów używają także sztuki, co tym łatwiej im przychodzi, zwłaszcza tym drugim; że wiele współczesnych artystek i artystów explicite odnosi się w swoich pracach do przeszłości, eksplorując, nierzadko krytycznie, tematy pomijane, zapomniane czy wyparte z oficjalnych narracji historycznych oraz popularnych reprezentacji przeszłości, gdyż są to tematy niewygodne, wstydlive czy też traumatyczne⁴.

² Oprócz podanych w tekście głównym pozycji o wszystkich tych ww. zjawiskach w sposób syntetyczny traktują artykuły zamieszczone w pracy zbiorowej wydanej pod redakcją J. Wojdan (2018).

³ Na legitymizacyjną funkcję odwołań do przeszłości zwraca m.in. uwagę czołowa polska badaczka pamięci zbiorowej Barbara Szacka (2006, 54–58). Z obszernej literatury na temat polityki historycznej warto przywołać m.in.: Korzeniewski (2008, 43–49); Traba (2010, 300–319) oraz Nijakowski (2008).

⁴ Wspomnę tu tylko dla przykładu takich artystów, jak: Gustav Metzger, Christian Boltanski, Olbram Zoubek, Rudolf Herz, Tom Sachs, Krzysztof Wodiczko, Elżbieta Janicka, Mirosław Bałka, Rafał Jakubowicz, Zbigniew Libera, Krystiana Robb-Narbutt, Tomasz Kozak czy Daniel Ry-

Last but not least, nie sposób też nie przytoczyć tzw. boomu pamięciowego, tj. osiągających już chyba masę krytyczną, a ciągle rozwijających się w ramach współczesnej humanistyki i nauk społecznych badań nad pamięcią, w szczególności pamięcią zbiorową. Ta eksplozja studiów pamięcioznawczych, która nastąpiła w światowej humanistyce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, a w Polsce mniej więcej dekadę później, skłoniła nawet niektórych badaczy zajmujących się tą tematyką do ogłoszenia nadejścia tzw. zwrotu pamięciowego, kolejnego po postkolonialnym, przestrzennym czy wizualnym przełomie, wyznaczającym nowe paradygmaty badawcze współczesnej humanistyki (zob. m.in. Assmann 2008, 27; Saryusz-Wolska 2011, 66–68).

Biorąc powyższe wywody pod uwagę, nie będzie chyba nieuzasadnioną konstatacją, że późnonowoczesna kultura w dużej mierze stała się kulturą pamięci. Oczywiście zdają sobie sprawę, że, jak to przekonująco pokazywali już znani rosyjscy semiotycy kultury Jurij Łotman i Borys Uspieński, każda kultura jest pamięcią, konkretniej, „jest niedziedziczną pamięcią społeczeństwa”, „zapisem w pamięci minionych przeżyć społeczeństwa”, a przez to „jest z konieczności związana z minionym doświadczeniem historycznym” (Łotman i Uspieński 1977, 150–151). Mogłoby się więc wydawać, że użycie w stosunku do kultury przydawki „pamięć” jest zbędnym pleonazmem, czymś w stylu mokrej wody. Niemniej jednak zachowanie określenia „kultura pamięci” wydaje się zasadne z dwóch powodów, związanych z szerszym i węższym znaczeniem tego terminu, funkcjonujących dziś w badaniach nad pamięcią.

W szerszym znaczeniu kultura pamięci oznacza, jak pisze w programowym tekście na jej temat Christoph Cornelißen,

[...] pojęci[e] nadrzędne dla wszelkich możliwych form świadomej pamięci o wydarzeniach historycznych, osobistościach i procesach, niezależnie od tego, czy są one natury estetycznej, politycznej czy poznawczej. Pojęcie to obejmuje zatem, oprócz form ahistorycznej czy wręcz antyhistorycznej pamięci zbiorowej, wszystkie inne sposoby przedstawiania historii, w tym dyskurs naukowo-historyczny, oraz „prywatne” wspomnienia, o ile zostały one ślady w sferze publicznej. Nosicielami tak rozumianej kultury pamięci są czasami pokojowo współistniejące, czasami zaś skonfliktowane ze sobą jednostki, grupy społeczne, ale też narody i państwa. Jeżeli określenie „kultura pamięci” rozumie się w tym szerokim znaczeniu, to staje się ono synonimem dla kultury historycznej, ale w odróżnieniu od niej silniej podkreśla moment funkcjonalnego posługiwania się przeszłością dla aktualnych celów, dla kształtowania umocowanej historycznie tożsamości (Cornelißen 2014, 255).

Krótko mówiąc, szeroko rozumiana kultura pamięci to wszystkie występujące w aktualnym życiu zbiorowym formy odnoszenia się do przeszłości, poczynając od najbardziej potocznych po stricte naukowe. W drugim, węższym sensie,

charski. Więcej na temat stosunku współczesnej sztuki do historii i pamięci zob. teksty oraz dokumentację zawartą w katalogach dwóch wystaw *Historia w sztuce* (Potocka 2011) oraz *Pamięć. Rejestry i terytoria* (Orłowska 2013). Godną polecenia w tym zakresie jest także monografia I. Kowalczyk (2010).

o który będzie mi tu szczególnie chodzić, kultura pamięci konotuje przede wszystkim niebywałą ekspansję pod koniec XX w. i na początku XXI w., rozmaitych wspomnianych już praktyk upamiętniania.

Odwołując się do rozwijanego w ramach socjologii i filozofii czasu, dyskursu dotyczącego orientacji temporalnych, możemy także powiedzieć, że, na pozór dość nieoczekiwanie, w późnonowoczesnej kulturze, po krótkiej fazie dominacji orientacji prezentystycznej, nastawionej na teraźniejszość, mamy coraz bardziej się zaznaczającą supremację orientacji retrospektywnej (zob. Tarkowska 1987, 141–157; Szulakiewicz 2011, 33–51 oraz Guitton 1989).

Nie jest oczywiście łatwo wskazać jednoznaczne przyczyny tego polimorficznego i skomplikowanego zjawiska, mającego, jak wybiórczo starałem się pokazać, wiele twarzy. W poniższej analizie skupię się na omówieniu tych przyczyn, które zdają się mieć transnarodowy, jeśli nie wręcz transkulturowy czy globalny charakter⁵. Zanim przejdę to meritum, jeszcze jedna ważna uwaga: zaproponowana lista przyczyn, wynik przeczytanych lektur i własnych obserwacji, bynajmniej nie rości sobie oczywiście pretensji do zupełności i nie wyczerpuje wszystkich możliwych powodów, dla których, jak głosi tytuł mego artykułu, kultura naszych czasów przypomina żonę Lota.

Zacznijmy od tego, że epidemiczne wręcz rozprzestrzenianie się praktyk komemoratywnych, patrząc z perspektywy uzbrojonej w psychoanalityczne soczewki, może brać się z chęci właściwego przepracowania czy też wykonania właściwej pracy żałoby nad traumatycznymi doświadczeniami, jakie w ubiegłym wieku były udziałem milionów istnień ludzkich, takich jak m.in. dyskryminacja rasowa, będąca podzwonnym transatlantyckiego niewolnictwa, dwie wojny światowe, zniewolenie reżimów totalitarnych typu nazistowskiego i stalinowskiego, czystki etniczne i inne akty ludobójstwa, poczynając od tych przedsięwziętych na największą skalę przez nazistowskie Niemcy w stosunku do Żydów, Romów i Sinti, przez wcześniejszą czasowo rzeź Ormian dokonaną przez Turków aż po relatywnie niedawne ludobójstwo Tutsi przez Hutu w Rwandzie. Szczególną rolę w tym względzie odgrywało i odgrywa nadal doświadczenie Szoa (zob. m.in. Saryusz-Wolska i Traba 2014, 18 oraz Cornelißen 2014, 254).

Jeśli rację mają psychoanalitycy, twierdzący, że sposobem na uporanie się z doświadczeniem traumatycznym jest opowiedzenie go, znarratywizowanie, dzięki czemu, zatracając swój zagrażający charakter, może zostać włączone do historii czyjś życia, stać się świadomym elementem czyjś tożsamości (zob.

⁵ Niemniej zdaję sobie sprawę, że w bardziej szczegółowej analizie należałoby brać pod uwagę fakt, że przyczyny te mogą się różnić w zależności od tego, o których kulturowych obszarach, wspólnotach państwowych i narodowych mówimy. Trzeba by także zróżnicować analizę tych przyczyn w zależności od tego, jaki konkretnie przejaw mody na przeszłość bierzemy pod uwagę. W szczególności *memory boom* na gruncie nauk humanistycznych i społecznych ma swoją własną dynamikę, wyrastającą też z wewnętrznego rozwoju tych dyscyplin (por. Olick i Robbins 2014, 99–139), na polskim gruncie Kończal i Wawrzyniak (2011, 11–63).

Ankersmit 2003, 25–41; Weinrich 2004, 135–136), to proliferacja literatury wspomnieniowej ocalałych i świadków wszystkich tych okropieństw staje się zrozumiała. Zwłaszcza że, jeśli chodzi o Holocaust, jak i zbrodnie stalinowskie, doświadczenie to początkowo, w pierwszych dziesięcioleciach po wojnie, było nie tyle może wyparte czy tłumione, choć z taką sytuacją też z pewnością mieliśmy do czynienia, to jakoś nieszczególnie mocno eksponowane czy wydobywane. Zresztą okropności pseudokomunistycznego totalitaryzmu, zwłaszcza z jego stalinowskiej fazy, mogły w pełni wyjść na światło dzienne, przynajmniej po tej stronie żelaznej kurtyny, dopiero po 1989 r. W pierwszych więc dziesięcioleciach po wojnie starano się *żyć hic et nunc*, tym bardziej że aż właściwie do lat siedemdziesiątych, a w szczególności do tzw. kryzysu naftowego, w krajach tzw. centrum, by odwołać się do nomenklatury Immanuela Wallersteina (2007), trwał okres prosperity, z kolei na półperyferiach i peryferiach, czyli w państwach bloku wschodniego, jak i w tzw. trzecim świecie, może – mówiąc kolokwialnie i eufemistycznie – nie prowadzono *la dolce vita*, to tym bardziej z nadzieją wyglądano świetlanej, jak sądzono, przyszłości, nie oglądając się zbyt za siebie.

Globalny więc trend zgadzał się z tym, co pokazują ciągle się rozwijające studia nad traumą (zob. Łysak 2015), począwszy od swych klasycznych psychoanalitycznych początków aż po postdekonstrukcjonistyczne jej ujęcia w ramach współczesnych *memory studies*, że jedną z najpowszechniejszych strategii radzenia sobie z głębokimi przeżyciami traumatycznymi, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i kolektywnym, jest ich wypieranie ze świadomości. Jednakże, i nie jest to tylko pogląd zwolenników koncepcji psychoanalitycznych, ale także psychologów większości orientacji, wyparcie/tłumienie⁶, choć początkowo pożyteczne jako mechanizm obronny, staje się na dłuższą metę szkodliwe zarówno dla jednostki, jak i grupy. Stąd zachęta w stosunku do tych, którzy doświadczyli traumy, ale i ze strony ich samych potrzeba opowiedzenia własnej historii. Nie bez znaczenia jest tu także fakt, że pokolenie bezpośrednich świadków dwudziestowiecznych traum coraz bardziej z biegiem czasu uszczupla się, istnieje więc paląca potrzeba utrwalenia i upowszechnienia ich wspomnień, przede wszystkim po to, by były ostrzeżeniem dla przyszłych pokoleń. Niewątpliwie ma więc rację Magdalena Saryusz-Wolska, gdy pisze, że „to stopniowe odchodzenie świadków i ocalałych stanowi ogromny ciężar dla młodszych pokoleń, które muszą uporać

⁶ Mówiąc o kategorii wyparcia w psychoanalizie, warto pamiętać, że Freud odróżniał je od tłumienia. Choć oba można ogólnie rozumieć jako procesy, dzięki którym negatywne, traumatyczne doświadczenia usuwane są ze świadomości, to jednak różnią się tym, że wyparcie ma charakter nieświadomy, jest procesem automatycznym i leży poza kontrolą danej osoby, gdy tymczasem tłumienie to proces kontrolowany, jest stosowane w sposób świadomy. Jak wyłuszcza Maruszewski (2005, 171), „człowiek dokonuje wyboru informacji, które podlegają tłumieniu, i wie, kiedy nastąpiło tłumienie”. Nie oznacza to jednak, że wyparcie i tłumienie da się ostro od siebie oddzielić, gdyż tak naprawdę istnieje między nimi płynne przejście, co wynika z tego, że – jak wykazali psychologowie – takie płynne przejście istnieje między procesami automatycznymi a kontrolowanymi.

się z zachowaniem pamięci o Zagładzie oraz z brzemieniem odpowiedzialności – nie za samą Zagładę, lecz z odpowiedzialnością na przyszłość” (Saryusz-Wolska 2011, 11).

W powiązaniu z tym przepracowywaniem traum z pewnością ważką przyczyną zwrotu w stronę przeszłości jest też cała fala zjawisk, które Pierre Nora, francuski historyk i badacz pamięci, twórca głośniejszej koncepcji „miejsc pamięci”, nazywa demokratyzacją historii i pamięci (zob. Nora 2001; *Epoka upamiętniania* 2002, 62–63)⁷, przez co rozumie pojawienie się różnego rodzaju procesów „dekolonizacji”, rozumianej szeroko, nie tylko jako emancypacja społeczeństw dawnych kolonii, ale także wyzwalania się w społeczeństwach tzw. pierwszego i drugiego świata mniejszości religijnych, etnicznych, seksualnych, grup społecznie upośledzonych czy środowisk prowincjonalnych⁸.

W tej walce o uznanie swojej zmarginalizowanej przeszłości grupy te, jak zauważa z kolei przywoływany już Cornelißen, nie tylko domagały się i domagają „rekonstrukcji i reprezentacji «swojej historii», ale również publicznego pielęgnowania pamięci o niej, pojmując ją jako przeciwieństwo lub częściowe zaprzeczenie tak zwanych wielkich narracji historycznych wytworzonych przez nadrzędne, na ogół narodowe wspólnoty” (Cornelißen 2014, 249). Grupy te uprawiają więc w duchu Foucaultowskiej przeciw-historii (zob. Foucault 1998, 71–89) różnorakie polityki przeciw-pamięci czy też pamięci alternatywnej, takiej jak m.in. pamięć klasowa, np. chłopska, genderowa – kobieca czy nieheteronormatywna, postrzegając tradycyjną historiografię jako źródło i narzędzie dominacji kulturowej, a nawet więcej, dokonując w ogóle desakralizacji tradycji widzianej, jak piszą z kolei Jeffrey K. Olick i Joyce Robbins, jako „ciąg obłudnych wysiłków podejmowanych w celu zapewnienia władzy politycznej” (Olick i Robbins 2014, 104). Powrót do przeszłości nie ma więc tylko nostalgiczno-zachowawczego charakteru tęsknoty za „starymi, dobrymi czasami”, lecz może też nieść w sobie kontrhegemoniczny potencjał emancypacyjny i progresywny (zob. Wasiewicz 2018).

Wyjaśnienia wzmożonej orientacji na to, co minione, wielu każe też szukać w przyspieszeniu procesów cywilizacyjnych. Przyspieszenie to ma podwójne oblicze: z jednej strony, jak zauważa, przywoływany już Nora „Zawrotne tempo

⁷ Należy zaznaczyć, że zjawisko demokratyzacji historii/pamięci miało swoje dwie fazy, pierwszą już w drugiej połowie XIX w., związaną z próbami wykształcenia się egalitarnego państwa narodowego, co przejawiało się m.in. kreowaniem symbolicznych form utożsamiania się z narodem (symboli i świąt narodowych, hymnu itp.) oraz drugą, mającą według Nory miejsce w latach osiemdziesiątych XX w., kiedy to całe narody oraz grupy mniejszościowe rewindykowały prawa do swej zmarginalizowanej, by nie powiedzieć skonfiskowanej, pamięci. Więcej na temat rozumienia pojęcia „demokratyzacja historii/pamięci” przez Norę zob. Korzeniewski (2013, 58–60). Wnikliwe uwagi na temat demokratyzacji historii znajdzie także czytelnik [w:] Woźniak (2010, 77–80).

⁸ Na gruncie polskim na ten aspekt powrotu do przeszłości zwracała m.in. uwagę Szacka (2006, 46–47).

zmian powoduje, że świat stał się dla nas nieprzewidywalny [...] A niepewność przyszłości powoduje, że zwracamy się ku przeszłości” (*Epoka upamiętniania* 2002, 61). Z drugiej, pod wpływem gwałtownej modernizacji zanika wiele dotychczasowych, tradycyjnych *ways of life*, kształtujących egzystencję milionów ludzi. W szczególności, ale nie tylko, Nora, a także wielu przed nim i po nim, wskazywało na zanik wielowiekowej cywilizacji chłopskiej⁹, na „kres chłopstwa jako wspólnoty pamięciowej *par excellence*” (Cornelißen 2014, 253), co też było i jest odczuwane jako strata i czemu starano się po części zaradzić przez nawoływanie do „obowiązku pamiętania”. Stąd też znana, nostalgiczna, by nie powiedzieć elegijna, konstatacja Nory, że „Mówimy tak dużo o pamięci, ponieważ tak niewiele jej zostało” (Nora 2009, 4). Badacz ten zdaje się twierdzić, że w naszych czasach doszło do zaniku tzw. pamięci naturalnej, czy też – jak mówi – tradycyjnej, pamięci przekazywanej bezpośrednio, *face to face*, z pokolenia na pokolenie w ramach określonej, z reguły lokalnej wspólnoty, na rzecz pamięci zapośredniczonej, zmedializowanej i zdelokalizowanej, tj. pamięci, w której kluczową rolę odgrywają wspomniane już mass media, począwszy od tych bardziej tradycyjnych, jak prasa, radio czy telewizja, a skończywszy na tzw. nowych mediach, w szczególności mam tu na myśli Internet i wszystko, co się z nim wiąże (social media, blogosfera, gry, aplikacje, strony WWW itd.)¹⁰. Jeśli uznamy tę diagnozę francuskiego historyka za trafną, to potwierdzi nam ona słynną tezę Marshalla McLuhana, mówiącą, że „środek przekazu sam jest przekazem” (*The medium is the message*) (McLuhan 2004, 39). I to nie tylko czy nawet nie tyle w tym sensie, jak to głosi klasyczna jej wykładnia, że medium wpływa na sposób odbioru przekazu, czy, nieco myśląco, że medium jest istotniejsze od treści, jaką niesie, ile w tym, że masowe środki przekazu, jak to powiada sam McLuhan, kształtują i kontrolują „skalę, a także formę stosunków międzyludzkich i ludzkich działań” (McLuhan 2004, 40), że głęboko wpływają na zachodzenie przemian kulturowych i społecznych, że – jak to ujął jeden z polskich komentatorów tezy kanadyj-

⁹ Nora, mówiąc o zaniku chłopskiej cywilizacji, odnosi się do opisywanego przez badaczy od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku złożonego zjawiska, charakteryzującego się – najogólniej rzecz ujmując – tym, że chłopstwo, jako specyficzny sposób życia pod wpływem dynamicznych procesów modernizacyjnych związanych przede wszystkim z uprzemysłowieniem, postępem technologicznym i rozwojem gospodarki kapitalistycznej, z jednej strony, a kolektywizacją, z drugiej, zaczęło schodzić ze sceny dziejowej, a wieś zmieniała i nadal zmienia swoje oblicze, stając się miejscem, gdzie oprócz rolników-producentów, podporządkowanych regułom rynku lub wytycznym centralistycznie planowanej gospodarki i rygorom technologicznym, żyje ciągle się powiększająca grupa ludności niezwiązanej już bezpośrednio z pracą w rolnictwie. Pierwsze rozpoznanie i opisanie tego zjawiska na gruncie socjologii przypisuje się francuskiemu uczonemu Henri Mendrasowi (1967 oraz 1976). Z polskiej perspektywy analizują to zjawisko m.in. M. Halamska (2005, 107–132) oraz I. Bukraba-Rylska (2008, 178, 302), a w aspekcie kulturowym W. Myśliwski (2019, 521–531) i A. Mencwel (2017, 273–299).

¹⁰ Możemy w tym kontekście za Krzysztofem Pomianem (2006, 185) mówić o tzw. pamięci wirtualnej, „która nakłada się na starą pamięć pisaną, jak ta nakłada się na jeszcze starszą pamięć przekazywaną ustnie”. Zob. także celne uwagi na ten temat Assmann (2013, 127–145).

skiego badacza – „to nie tyle konkretne przekazy, ile raczej ogół właściwości nowych mediów zmienia człowieka i zmienia jego świat” (Globan-Klas 2011, 54)¹¹.

Przemiany te – nie tylko oczywiście związane z rozwojem mass mediów, ale szerzej, z zachodzącymi procesami modernizacyjnymi, w których gwałtowny rozwój nowych technologii medialnych jest tylko jednym z najbardziej może widocznych i spektakularnych przejawów – mają oczywiście swoje koszty. Są nimi m.in. wspomniana przez Norę niepewność przyszłości, utrata poczucia bezpieczeństwa – tego, jak pisze Tomasz Kozak, „fetysz[u] późnej nowoczesności” (Kozak 2010, 224), i co się z tym wiąże, rozchwianie, rozproszenie i upłynnianie się tożsamości, czyli postępujący deficyt tożsamościowy, przejawiający się m.in. tym, że coraz trudniej jest zarówno jednostkom, jak i wspólnotom konstruować spójną narrację biograficzną niezbędną dla zachowania poczucia w miarę stabilnej tożsamości. Jak to trafnie na przełomie wieków diagnozował Zygmunt Bauman, tożsamości dziś „stają się tak «ruchliwe» jak sam świat, zmienne i niestałe, wymykające się i nieuchwytnie, niepewne, w rzeczy samej płynne. Nie można się po nich spodziewać, że ułożą się w ciągłą i konsekwentną narrację” (Bauman 2001, 11; zob. także Korzeniewski 2010, 50–51). By temu zaradzić, w obliczu, jak to powiada Herman Lübbe (1991, 8), „przytłaczających nas dziś doświadczeń utraty poczucia kulturowej swojskości, spowodowanych tempem przemian”, w naszych społeczeństwach ryzyka, by przywołać trafne określenie Ulricha Becka (2002), kompensacyjnie obieramy kurs na przeszłość, próbując, zarówno jako jednostki, jak i jako wspólnoty, z resztek tego, co zostało (na próżno?), konstruować takie spójne, pokrzepiające opowieści o sobie¹². Jak to powiadał już pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku wybitny francuski historyk Jacques Le Goff, „poszukiwanie tożsamości, z zapałem i obawą, jest jednym z podstawowych działań dzisiejszych jednostek i społeczeństw” (Le Goff 2007, 155).

To poszukiwanie tożsamości, a przez to zwrócenie uwagi na pamięć, jako jej konstytutywny czynnik, pozostaje też w ścisłym związku z dokonującymi się w późnej nowoczesności przemianami gospodarczymi, zwłaszcza zaś z rozwojem konsumpcjonizmu. Deficyt tożsamościowy, a przez to i pamięciowy, oznacza, że tożsamość i pamięć stają się, jeśli mogą tak się wyrazić, chodliwym towarem. A tam, gdzie jest popyt, pojawia się też i podaż, następuje więc coś, co badacze nazywają komercjalizacją przeszłości czy też utowarowieniem (komo-

¹¹ Jak się wydaje, przynajmniej na pierwszy rzut oka, jedną z pozytywnych zmian związanych z upowszechnieniem się najnowszych środków przekazu jest fakt, że właściwie każdy może dziś dzięki nim opowiedzieć swoją historię. Zob. na ten temat Woźniak (2010, 78–79).

¹² Jest to jedna z głównych tez studium Pawła Grada (2017) na temat tradycji, w którym jej autor, postrzegając współczesną kulturę pamięci jako postmodernistyczną postać konserwatyzmu, twierdzi, że kultura ta to przede wszystkim miszmasz wielu kompensacyjnych, fantomowych „tradycji”, nierzadko wynalezionych (w sensie, jaki nadali pojęciu „tradycja wynaleziona” Eric Hobsbawm i Terence Ranger) (2008). Tradycje te zdaniem Grada to nowoczesne konstrukty, których jednym z głównych celów jest zabezpieczenie osiągnięć modernizacji.

dyfikacją) historii/pamięci, które stają dziś zjawiskiem globalnym. Jak piszą analitycy tego zjawiska, „filmy, gry i komiksy historyczne, muzea i rekonstrukcje tworzone są w taki sposób, aby wzbudzić u odbiorców i użytkowników ochotę na więcej. Nawet jeśli działania te uzasadniane są względami edukacyjnymi czy politycznymi, to ich sukces mierzony jest liczbą sprzedanych biletów i egzemplarzy” (Reźnik i in. 2017, 10; zob. też Kwiatkowski 2008, 64–109). Sądzę, że jest to niebłaha, a nieczęsto analizowana przyczyna orientacji na przeszłość współczesnej kultury: kreuje się modę na historię, bo można na niej nieźle po prostu zarobić.

Warto też podkreślić, że późnonowoczesne praktyki konsumpcyjne wiążą się także ściśle z emocjami, na co zwraca szczególną uwagę izraelska filozofka Eva Illouz (2010). Widać to także w tym obszarze tych praktyk, które dotyczą właśnie konsumowania przeszłości/historii, o czym świadczą wspomniane już rekonstrukcje historyczne, muzea prywatne czy poszukiwania genealogiczne, będące formą emocjonalnego zaangażowania „zwykłych” ludzi w przeszłość. Potwierdza to też jeden z czołowych polskich badaczy pamięci zbiorowej, Andrzej Szpociński, zauważając, że „emocjonalny stosunek do przeszłych zdarzeń, postaci, wytworów kulturowych jest warunkiem *sine qua non* ich obecności w pamięci społecznej” (Szpociński 2006, 23)¹³.

Wspomniana wcześniej niepewność przyszłości, wynikająca z akceleracji procesów modernizacyjnych związanych przede wszystkim z rozwojem nauki i technologii, zwłaszcza informacyjnych i komunikacyjnych, ale także ze zmianami w sferze społeczno-polityczno-gospodarczej, ma również swoje źródło w krachu idei postępu i, co się z tym nierozdzielnie wiąże, w zaniku utopii, co określa wręcz, jak powiada Enzo Traverso (2014, 294), „*Zeitgeist* naszego obecnego wieku” i czego zasięgu jego zdaniem jeszcze nie zmierzylismy. Jakkolwiek niełatwo przewidzieć, co nas w związku z tym czeka, niemniej jednak trudno nie zgodzić się z opinią Jacqueline Russ, że „raj ideologii i utopii nieprędko otworzy znowu swe podwoje!”. To zaś m.in. oznacza, że „[o]dprawiamy teraz żałobę i zmuszeni jesteśmy coś wymyślić, żeby przetrwać” (Russ 2006, 13). Wydaje się, że jedną z takich strategii przetrwania jest właśnie analizowany przeze mnie zwrot ku przeszłości.

Idea postępu od czasów Oświecenia była nie tylko szeroko podzielanym przekonaniem, że mamy do czynienia z nieustannym przyrostem ludzkiej wiedzy, skorelowanym z doskonaleniem moralnym oraz rozwojem instytucji społecznych, gospodarczych i politycznych, umożliwiających prowadzenie ludziom co-

¹³ Ten uczuciowy stosunek do przeszłości obecny w pamięci zbiorowej jest powodem często nieufnego, mówiąc eufemistycznie, odnoszenia się do tej pamięci przez przywiązanych do pozytywistycznej metodologii zawodowych historyków, twierdzących, że zemocjonalizowanie historycznych treści, z jakimś do czynienia w przypadku kolektywnego pamiętania, idzie w parze z ich mitologizacją, co w konsekwencji utrudnia ich racjonalne, obiektywne ujęcie (zob. Grabski 1994, 25).

raz lepszego życia, ale wiązała się także z przekonaniem, że człowiek w pełni może w sposób racjonalny kontrolować i aktywnie wpływać na kierunki tego rozwoju, czy to drogą ewolucyjnych, czy rewolucyjnych zmian (tu pojawiły się oczywiście kontrowersje co do efektywności preferowanej drogi). To zaś implikowało nie tylko podbój natury, ale także, a może przede wszystkim, rozwijanie i wprowadzanie w życie różnorodnych form społecznej inżynierii, które miały rozwiązać wszelkie mankamenty wspólnotowego życia (zob. Krasnodębski 1991, 7–9).

Z naiwnej rzekomo wiary w tak rozumiany postęp jakoby się wyleczyliśmy. Wiek XX był dla niej jak zimny prysznic. Aż zanadto dobrze, jeśli słowo dobrze w ogóle jest tu na miejscu, ludzkość mogła się przekonać, że rozwój wiedzy, a więc przede wszystkim nauki i kroczącej za nią w ślad techniki wcale nie musi prowadzić do emancypacji człowieka, powiększania obszaru ludzkiej wolności i równości ani też przyczyniać do moralnego wzrostu, wręcz przeciwnie, może prowadzić do monstrualnych form zniewolenia, wyzysku, wykluczenia, przemocy, a także moralnego upadku (zob. Bauman 2009). Boimy się, że wiara w to, iż „inny świat jest możliwy” może zawieść nas owszem do „innego świata”, ale tego opisywanego przez Herlinga-Grudzińskiego czy Tadeusza Borowskiego. I choć zbyt chyba pesymistyczna jest teza Giorgio Agambena, postawiona w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, że obóz „jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu” (Agamben 2008, 247), to strach przed tym, by nie pojawił się nowy Archipelag Gułag czy Auschwitz, skutkuje m.in. tym, że śmiało wyglądające w przyszłość projekty naprawy świata są, zwłaszcza od czasu upadku tzw. realnego socjalizmu, traktowane z dość dużą podejrzliwością. Rzucone przez Francisa Fukuyamę (1997) zakłęcie, obwieszczające koniec historii, padło na podatny grunt: rzeczywiście wydawało się, że demokracja liberalna w połączeniu z gospodarką wolnorynkową jest jedynym sprawdzonym panaceum na wszelkie bolączki postutopijnego świata. Koniec ze społecznym eksperymentowaniem, projektowaniem, wymyślaniem, wprowadzaniem zbawczych wizji. Choć oczywiście znaleźli się już dość wcześnie krytycy tego stanowiska, to jednak aż do zamachów na World Trade Center, a następnie kryzysu finansowego z 2007 r., dość powszechnie podzielana była wiara, że aktualny neoliberalny porządek, z paroma jeszcze korektami dotyczącymi zwłaszcza kwestii zabezpieczeń socjalnych oraz praw mniejszości, jest właściwie kresem i spełnieniem niedokończonego projektu Oświecenia, o którym mówił na początku lat osiemdziesiątych Jürgen Habermas (1997, 25–46).

Dziś raczej już wiemy, że historia się nie skończyła. Bynajmniej jednak nie przyjmujemy tego z ulgą i nadzieją, wręcz przeciwnie, z tym większą bojaźnią i drżeniem spoglądamy ku przyszłości, jak zatrwożony Anioł Historii z zamieszczanej w ostatniej książce Zygmunta Baumana wizji, w odróżnieniu od do oryginalnego anioła z obrazu Paula Klee i jego sugestywnego opisu u Waltera Benjamina,

zmienia kierunek lotu [...] widzimy go w momencie radykalnego zwrotu: z twarzą odwracającą się od przeszłości i spoglądającą w przyszłość, ze skrzydłami odgiętymi w tył pod naporem wichru wiejącego tym razem od piekła przyszłości – wyobrazonego, spodziewanego i z wczesnego wzbudzającego trwogę – w stronę przeszłości i jej raj (Bauman 2018, 8; por. Benjamin 1996, 418).

W rzeczy samej, jeśli, jak słusznie zauważa autor *Ponowoczesności jako źródła cierpień*, przyszłość nie niesie ukojenia, co rzutuje też na nasze niespokojne bycie tu i teraz, w terażniejszości, tym, co pozostaje, jest zwrócenie się bądź w stronę przeszłości, o czym świadczy wspomniana przeze mnie na początku cała gama zjawisk, bądź też w stronę „wieczności” – na co z kolei wskazują tendencje postsekularne późnej nowoczesności.

Nastawienie postsekularne, będące – jak się wydaje – kolejną wariacją na temat, by posłużyć się tytułem książki Julii Kristevej (2010), tej niewiarygodnej potrzeby wiary, zdaje się bardzo dobrze współbrzmieć z orientacją retrospektywną. Obie tendencje wzajemnie się wzmacniają i uzupełniają. Ale, co ciekawe, nie są one tylko właściwe dla środowisk tradycjonalistyczno-konserwatywnych. Dziś nawet ci, którzy od wspomnianego niedokończonego oświeceniowego projektu Habermasa dystansują się, że tak powiem z lewa, uważając go za zbyt mało radykalny, pytają samych siebie: „Do zbiorowego umysłu, jak również do umysłów indywidualnych, wkradła się wątpliwość: jak świeccy (my – feministki, antyrasiści, postkolonialisci, ekolodzy) rzeczywiście jesteśmy?” (Braidotti 2014, 91). Jeszcze bardziej przekonany o nadejściu ery postsekularnej niż właśnie cytowana Rosi Braidotti jest Slavoy Žižek, którego o konfesyjne inklinacje trudno chyba podejrzewać. Otóż ten, jak sam siebie określa, „staromodny zdeklarowany ateista (a nawet materialista dialektyczny)” (Žižek 2008, 11), stwierdza, że „nikt nie uchodzi wierze w naszych rzekomo bezbożnych czasach” i że tak naprawdę „wszyscy skrycie wierzymy” (Žižek 2008, 10)¹⁴. Nie tylko zresztą skrycie. Już w latach dziewięćdziesiątych XX w. amerykański socjolog religii José Casanova, pytając retorycznie, „kto wierzy jeszcze w mit sekularyzacji?”, przekonująco udowadniał na imponującym materiale empirycznym, że mamy na globalną skalę do czynienia z procesem, który nazwał deprywatyzacją religii, polegającym – z grubsza rzecz biorąc – na „podjęci[u] ról publicznych przez te tradycje religijne, które według założeń teorii sekularyzacji [...] miały ulegać postępującej marginalizacji i tracić na znaczeniu w nowoczesnym świecie” (Casanova 2005, 24). Nie trudno zauważyć, że tendencje deskularyzacyjne zbiegły się w czasie z pomyślną koniunkturą pamięci i przeszłości. Co zresztą nie dziwi, jeśli sobie uświadomimy, że religia jako zjawisko kulturowe, zarówno w swym wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, jest szczególnie oparta na pamięci (zob. Hervieu-Léger 2007).

¹⁴ Zdaje się, że słoweński filozof mniej lub bardziej świadomie pozostaje wierny następującej maksymie Lwa Tolstoja, twierdzącego, że: „wiara jest znajomością sensu ludzkiego życia, dzięki której człowiek nie unicestwia siebie, lecz żyje. Wiara jest siłą życia. Jeżeli człowiek żyje, to znaczy, że wierzy, obojętne w co” (Tolstoj 1964, 157).

Bez wątplenia ów *comeback* religii i boom pamięci zawiera w sobie wiele pozytywnych aspektów, takich jak m.in. (domniemane) odnalezienie utraconego w toku rozwoju nowoczesności sensu naszej codziennej, coraz szybszej i bezrefleksyjnej krzątaniny, tego, co Luc Ferry nazywa „sensem sensów” – „ostatecznego znaczenia wszystkich poszczególnych znaczeń” (Ferry 1998, 14) czy też (złudne?) poczucie zakorzenienia w mniej lub bardziej porozrywanej przez procesy modernizacyjne wspólnotie pokoleń. Nie należy jednakże przeoczać faktu, że obecne we współczesnym świecie tradycje religijne, zwłaszcza w swych, na szczęście ciągle jeszcze marginalnych(?), fundamentalistycznych wydaniach¹⁵, jak i oparte na wspólnej pamięci tradycje poszczególnych grup, takich jak narody czy klasy społeczne, pozostają ze sobą niejednokrotnie w ostrym konflikcie i stanowią poważne zagrożenie dla pokojowego współżycia zarówno na poziomie lokalnym, narodowym, jak i globalnym. W związku z tym, jeśli chodzi o wspólnoty religijne, ciągle w mocy pozostaje, słuszny jak sądzę, następujący postulat, wygłoszony na posiedzeniu rady królewskiej w przededniu wojen hugenockich przez kanclerza króla Francji, Michela de l’Hôpitala: „Nie to jest najważniejsze, która religia jest prawdziwa, ale jak można razem współżyć” (cyt. za: Böckenförde 1993, 70)¹⁶. Parafrazując tę wypowiedź, trochę prowokacyjnie, postmodernistycznie z ducha, też zgłoszę pewien dezyderat: nie o to chodzi, która tradycja, przeszłość, pamięć jest jedynie słuszna i jedynie prawdziwa, bo mamy ich wiele, chodzi o to, czy możemy, odwołując się do tych różnych, wielokierunkowych, by wykorzystać heurystycznie płodne określenie Michaela Rothberga (2015), ale i często, znów nie ma co ukrywać, antagonistycznych tradycji, pamięci, historii, mimo wszystko w miarę pokojowo razem żyć? Kończę z kruchą, bo kruchą, ale jednak nadzieją, że *Yes We Can*.

Bibliografia

- Agamben G. (2008), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Ankersmit F. (2003), *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, przeł. J. Benedyktowicz, przekład przejrzał M. Bańkowski, „Konteksty” 3–4, 25–41.
- Assmann A. (2013), *O medialnej historii pamięci kulturowej*, przeł. K. Sidowska, [w:] tejsze, *Między historią a pamięcią. Antologia*, M. Saryusz-Wolska (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 127–145.

¹⁵ Zob. na ten temat niezwykle wnikliwą, opartą na bogatym materiale empirycznym, książkę Gillesa Kepela (2010).

¹⁶ W tym kontekście warto przywołać napisane w iście Stimerowskim duchu słowa Romana Kubickiego (1995, 165): „Pojęcie prawdy wraz z pochodnymi doń pojęciami prawdziwego Boga i prawdziwej religii, prawdziwego człowieka i prawdziwego narodu są bodaj najbardziej splemione krwią ofiar idei spełnienia się prawdziwego życia”.

- Assmann J. (2008), *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Bauman Z. (2009), *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z. (2018), *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, przeł. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (2001), *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, [w:] A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, Wydawnictwo LTW, Warszawa, 8–25.
- Beck U. (2002), *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Benjamin W. (1996), *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 413–425.
- Böckenförde E.-W. (1993), *Wolność religijna jako zadanie chrześcijan*, przeł. P. Kaczorowski, „Znak” 6(457), 68–78.
- Braidotti R. (2014), *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bukraba-Rylska I. (2008), *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Cornelißen Ch. (2014), *Czym jest kultura pamięci? Pojęcia – metody – perspektywy*, przeł. LIDEX, [w:] K. Kończal (red.), *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, 247–263.
- Epoka upamiętniania. Rozmowa z Pierrem Nora* (2002), [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, 59–68.
- Ferry L. (1998), *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, przeł. A. i H. Miś, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Fiń A. i Kapralska Ł. (red.) (2015), *Sieć pamięci. Cyfrowe postaci pamięci społecznej*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Foucault M. (1998), *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Fukuyama F. (1997), *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Globan-Klas T. (2011), *Wartki nurt mediów. Ku nowym formom społecznego życia informacji. Pisma z lat 2000–2011*, Universitas, Kraków.
- Grabski A.W. (1994), *Historia a edukacja polityczna. Uwagi metodologiczne*, [w:] J. Topolski (red.), *Studia nad świadomością historyczną Polaków*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 19–30.
- Grad P. (2017), *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa.

- Guitton J. (1989), *Sens czasu ludzkiego*, przeł. W. Sukiennicka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Habermas J. (1997), *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, 25–46.
- Halamska M. (2005), *Polski „koniec chłopów”*, [w:] A. Rosner (red.), *Uwarunkowania i kierunki przemian społeczno-gospodarczych na obszarach wiejskich*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa, 107–132.
- Hervieu-Léger D. (2007), *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.) (2008), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Illouz E. (2010), *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Jaskuła S. (2016), *Wirtualizacja pamięci kulturowej*, [w:] A. Barska, K. Biskupska, I. Sobieraj (red.), *Przestrzenie pamięci. Świat wartości w przekazie kulturowym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, 135–148.
- Kepel G. (2010), *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Kołakowska O., Krajzewicz R., Trepczyński M. (red.) (2011), *Pamięć w dobie Internetu*, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa.
- Kończal K. i Wawrzyniak J. (2011), *Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*, „Kultura i Społeczeństwo” 4, 11–63.
- Korzeniewski B. (2013), *Demokratyzacja pamięci wobec przewartościowań w pamięci Polaków po 1989 r.*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, t. 12, 2(22), 55–75.
- Korzeniewski B. (2007), *Medializacja i mediatyzacja pamięci – nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości*, „Kultura Współczesna” 3, 5–23.
- Korzeniewski B. (2008), *Polityka historyczna – oręż w walce o kulturę czy kategoria analityczna?*, [w:] B. Korzeniewski (red.), *Narracje o Polsce*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań, 43–49.
- Korzeniewski B. (2010), *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Kowalczyk I. (2010), *Podróż do przeszłości. Interpretacje najnowszej historii w polskiej sztuce krytycznej*, Wydawnictwo SWPS „Academia”, Warszawa.
- Kozak T. (2010), *Wytepić te wszystkie bestie? Rozmowy i eseje*, Stowarzyszenie 40 000 Malarzy, Warszawa.
- Krasnodębski Z. (1991), *Upadek idei postępu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kristeva J. (2010), *Ta niewiarygodna potrzeby wiary*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków.

- Kubicki R. (1995), *Świt jednostki czy zmierzch człowieczeństwa? Wstęp do filozofii moralnej Zygmunta Baumana*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. I, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań, 161–180.
- Kwiatkowski P.T. (2008), *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Le Goff J. (2007), *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Lübbe H. (1991), *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, t. 3, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 7–29.
- Łotman J. i Uspieński B. (1977), *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus i M.R. Mayenowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 147–170.
- Łysak T. (red.) (2015), *Antologia studiów nad traumą*, Universitas, Kraków.
- Maruszewski T. (2005), *Pamięć autobiograficzna*, GWP, Gdańsk.
- Mencwel A. (2017), *Posłowie. Kultura chłopska: kres, koniec, próg?*, [w:] tegoż, *Toast na progu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 273–299.
- Mendras H. (1967), *La fin des paysans. Innovation et changement dans l'agriculture française*, SEDEIS, Paris.
- Mendras H. (1976), *Les Sociés paysannes*, Armand Collin, Paris.
- Myśliwski W. (2019), *Kres kultury chłopskiej*, [w:] M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin (red.), *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 1, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa, 521–531.
- Nijakowski L. (2008), *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Nora P. (2001), *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nova” 7(154), 37–43.
- Nora P. (2009), *Między pamięcią a historią: „Les lieux de Mémoire”*, tłum. P. Mościcki, [w:] A. Leśniak, M. Ziółkowska (red.), *Tytuł roboczy: archiwum, Nr 2*, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź, 4–12.
- Olick J.K. i Robbins J. (2014), *Badania nad pamięcią społeczną: od „pamięci zbiorowej” do socjologii historycznej praktyk pamięciowych*, przeł. LIDEX, [w:] K. Kończal (red.), *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, 99–139.
- Orłowska P. (red.) (2013), *Pamięć. Rejestry i terytoria*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Pomian K. (2006), *Historia. Nauka wobec pamięci*, przeł. H. Abramowicz, J. Pietrzak-Thebault, Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Pomorski J. (2011), *„Wybieram czerwoną pigułkę”, czyli historia i Matrix*, [w:] P. Witek, M. Mazur, E. Solska (red.), *Historia w kulturze współczesnej. Nie-*

- konwencjonalne podejścia do przeszłości*, Wydawnictwo Edytor.org, Tczew–Lublin, 72–85.
- Posłuszny Ł. (2014), *Przestrzenne formy upamiętniania Zagłady*, Wydawnictwo Aureus, Kraków.
- Potocka M.A. (red.) (2011), *Historia w sztuce*, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie, Kraków.
- Řezník M., Saryusz-Wolska M., Stach S., Stoll K. (2017), *Historia w późnym kapitalizmie: wprowadzenie*, [w:] tychże (red.), *Historia w kulturze ponowoczesnej. Koncepcje – metody – perspektywy badawcze*, Universitas, Kraków, 7–28.
- Rothberg M. (2015), *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Russ J. (2006), *Współczesna myśl etyczna*, przeł. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Saryusz-Wolska M. (2011), *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Saryusz-Wolska M., Traba R. (2014), *Wprowadzenie*, [w:] tychże (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa, 13–25.
- Szacka B. (2006), *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Szacki J. (2011), *Tradycja*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Szpociński A. (2006), *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, [w:] tegoż, P.T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa, 7–66.
- Szulakiewicz M. (2011), *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Tarkowska E. (1987), *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Tołstoj L. (1964), *Spowiedź*, [w:] W.F. Asmus, *Lew Tołstoj*, przeł. J. Walicka, Wiedza Powszechna, Warszawa, 139–163.
- Traba R. (2010), *Polityka wobec historii: kontrowersje i perspektywy*, „Teksty Drugie” 1–2, 300–319.
- Traverso E. (2014), *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś.F. Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- Tuzinek M. (2011), *Rekonstrukcja historyczna jako środek przekazu przeszłości. Geneza i podstawowa terminologia*, [w:] P. Witek, M. Mazur, E. Solska (red.), *Historia w kulturze współczesnej. Niekonwencjonalne podejścia do przeszłości*, Wydawnictwo Edytor.org, Tczew – Lublin, 268–274.

- Wallerstein I. (2007), *Analiza systemów-światów: wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz i M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Wasiewicz J. (2018), „Naprzód w przeszłość!”, czyli progresywny wymiar tego, co minione, „Zeszyty Artystyczne” 2(33), 15–25.
- Weinrich H. (2004), *Lethe. The Art and Critique of Forgetting*, przeł. z j. niem. S. Rendall, Cornell Univerisity Press, Ithaca – Lonodon.
- Wojdan J. (red.) (2018), *Historia w przestrzeni publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Woźniak M. (2010), *Przeszłość jako przedmiot konstrukcji. O roli wyobraźni w badaniach historycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Žižek S. (2008), *O wierze*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

Why Is the Culture of Our Times Reminiscent of Lot's Wife? Causes of the Late-Modern Turn to the Past

Summary

In the first part of the article, the author describes the polymorphic phenomenon of return to the past, which occurs in various areas of culture, social and political, as well as private and family life. Then he points to several key interlocking causes of this phenomenon, such as: working through traumas, democratization of history and memory, compensation of high costs of modernization, uncertainty of the future, searching for an antidote to the progressing identity deficit, commodification of history/memory combined with the emotionalization of the attitude towards the past, decline of the idea of progress, disappearance of utopias and an increase of post-secular tendencies.

Keywords: collective memory, culture of memory, democratization of history/memory, commercialization of the past, identity, trauma, utopia, progress, post-secularism.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.13>

Bogusław MARYNIAK

Publiczne Liceum Uniwersytetu Łódzkiego

<https://orcid.org/0000-0001-7035-4339>

Pamięć materii. Henri Bergson i materialne podstawy wspomnień

Streszczenie

W artykule staram się przypomnieć i przemyśleć na nowo problem istnienia i poznawania przeszłości w filozofii modernistycznej. Dla Henri Bergsona trwanie to jeden z najbardziej zagadkowych elementów ludzkiej egzystencji. Podejmując w 1896 roku problem pamięci, Bergson sięgał do podstawowych pytań filozoficznych, stawianych od samego początku refleksji wczesnogreckiej, przez radykalny empiryzm Berkeleya (tzw. brzytwę Berkeleya) do kantowskiego transcendentalizmu. To wszystko prowadzi do analizy trwania ujmowanego w odniesieniu do ludzkiej egzystencji, co z kolei prowadzi do nowego ufundowania pojęcia przypominania i wreszcie pamięci. Bergson traktuje pamięć jako jeden z najważniejszych przejawów pędu życiowego (fr. *élan vital*). Na zakończenie tekstu została przeprowadzona analiza artefaktu, jakim są podstawy archeologii wiedzy, a bergsonizm polski i jego odniesienie do kwestii pamięci zostały zaprezentowane na przykładzie wiersza Bolesława Leśmiana.

Słowa kluczowe: bergsonizm, czas, trwanie, wspomnianie, pamięć, materia, egzystencja, artefakt, filozofia życia, archeologia wiedzy, modernizm.

Wyobraźmy sobie przez chwilę, że nie znamy żadnych teorii na temat materii oraz ducha, żadnych dyskusji dotyczących realnego lub idealnego charakteru świata zewnętrznego. A więc jesteśmy w obecności obrazów w sensie najbardziej nieokreślonym, na jaki pozwala użycie tego słowa, obrazów postrzeganych, gdy posługujemy się moimi zmysłami, niepostrzeganych, gdy tego nie czynię...¹.

W taki sposób, nawiązując do medytacji kartezyjskich, można rozpocząć namysł na temat podstawowych kwestii filozoficznych związanych z zagadnie-

¹ „Nous allons feindre pour un instant que nous ne con-naissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme...” (Bergson 1959, 11).

niem pamięci. Jednak ta znana w filozofii przynajmniej od czasów nowożytnych metoda poszukiwania punktu, na którym może być oparta refleksja, nie jest wystarczająca, chociaż może prowadzić do lepiej lub gorzej ugruntowanej filozofii podmiotu. W drugiej połowie wieku dziewiętnastego taka formalizująca filozofia nie była już satysfakcjonująca. Dla filozofii modernistycznej z epoki *fin de siècle* ten szczególnie punkt stanowiła niewątpliwie ludzka egzystencja. Ta egzystencja była ważna nie tylko dla Sorena Kierkegaarda czy Fryderyka Nietzschego, ale także dla tego, co obecnie łączymy w jednym pojęciu jako Filozofię Życia² (niem. *Lebensphilosophie* lub *Philosophie des Lebens*)³, a pytanie o przeszłość i pamięć było jednym z centralnych pytań, które ta filozofia stawiała⁴.

W ramach nurtu Filozofii Życia uważano stawianie tego pytania za szczególnie istotne dla ludzkiej egzystencji. Henri Bergson, podejmując w 1896 roku problem pamięci, nie tylko wpisywał się w to, co w jego czasach było uważane za aktualne, ale sięgał także do podstawowych pytań filozoficznych, stawianych od samego początku wczesnogreckiej refleksji i poszukiwań dotyczących *arche* (gr. ἀρχή). Zwykle, kiedy mówimy o początku filozoficznego podejścia do przeszłości, odnosimy się do rzeki Heraklita i niemożności odwrócenia porządku czasowego. Określenie *ta panta rhei* (czyli *wszystko płynie*) to na pierwszy rzut oka dosyć oczywiste i pozornie banalne stwierdzenie zmienności świata. Jednak już rozwinięcie i uzupełnienie tego zdania przestaje być takie oczywiste i banalne. Nie możemy ponownie wejść do tej samej rzeki⁵, nie ma niczego trwałego, na czym moglibyśmy się oprzeć w naszym myśleniu o świecie. Dlaczego zatem w jakiś sposób utrwalamy i przypominamy to, co minęło? Dlaczego, zamiast poddać się pociągającej i ontologicznie uzasadnionej amnezji, ciągle wracamy do tego, co już upłynęło?

Zagadnienie nietrwałości świata minionego i pamięci o tym, co minione, zostało przez Bergsona odniesione do dwóch ważnych filozofów nowożytnych – George'a Berkeleya i Immanuela Kanta. To właśnie ci dwaj myśliciele na nowo ożywili wątpliwości Heraklita. Immaterializm Berkeleya na nowo podsyca „uśpione” przez Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i Kartezjusza przekonanie o iluzoryczności naszego doświadczenia materialnego świata. Jeśli, jak chce Berkeley, *esse = percepi*, jeśli cały świat może się „zmieścić” we wrażeniach zmysłowych podmiotu poznającego, to przeszłość ma swoje „istnienie” (łac. *esse*) ograniczone wyłącznie do subiektywnych wspomnień z przeszłości. Taki sensualistyczny immaterializm powoduje, że nie mamy żadnego sposobu na zobiektywizowanie wspomnień i przeszłości, poza, być może, jakąś formą spirytualizmu,

² Być może należałoby tu użyć pojęcia „pogląd na Życie” (niem. *Lebensanschauung*), wynikającego z transcendencji Życia. W taki właśnie sposób rozmyślnie użył tego pojęcia Georg Simmel (2007, 15–35).

³ Samo pojęcie „życia” w nazwie *Filozofia Życia* jest przez historyków filozofii wiązane właśnie z Bergsonem (Gadacz 2010, 61).

⁴ W taki właśnie sposób rozpoczyna referowanie poglądów Bergsona autor, umieszczający go obok Nietzschego, Diltheya, Spenglera, Ortegi y Gassetta i Simmla (Gadacz 2010, 146–149).

⁵ Gr. πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει" καὶ "δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

czyli poza utrwaleniem wspomnień w Bogu, Logosie, Duchu lub Historii. Ta szczególna sytuacja nie tylko może unicestwić pewne (na przykład niewygodne lub nieprzyjemne) wspomnienia; może także doprowadzić do powstania wspomnień, a co za tym idzie – przeszłości i historii, które nigdy nie istniały. W naszych czasach taki sensualistyczny, empirystyczny krytycyzm wielokrotnie dawał asumpt do konstrukcji negacjonistycznej przeszłości, w której nie było Holocaustu, a komory gazowe w Auschwitz służyły do dezynfekcji ubrań więźniów⁶. Przy zniszczeniu materialnych dowodów i podważaniu wewnętrznych sprzeczności świadectw ofiar oraz wskazywaniu na ich resentyment w stosunku do sprawców bardzo trudno jest udowodnić to, co już nieodwracalnie przeminęło. Okazuje się zatem, że Berkeley miał rację, podchodząc sceptycznie do empirycznych ograniczeń wiedzy. Dla Bergsona było to szczególnie istotne w odniesieniu do wspomnień i przeszłości. Berkeleyowska krytyka, jak słusznie zauważa Bergson, w dalszym ciągu pozostaje ważna dla każdego, kto zajmuje się kwestiami dotyczącymi epistemologicznych aspektów empirycznego ugruntowania doświadczenia sięgającego przeszłości.

Berkeleyowska krytyka naukowego, kartezyjańskiego pojęcia materii stanowi jeden z zasadniczych elementów tego, co Karl R. Popper nazywa „brzytwą Berkeleya”⁷. Brzytwa Berkeleya jest, zdaniem Poppera, znacznie ostrzejsza niż późnośredniowieczna „brzytwa Ockhama”. Jest ona radykalnym i konsekwentnym empirystycznym podejściem do obserwacji naukowej, gdzie metoda naukowa, której swoiste apogeum stanowi scjentyzm, nie dostarcza nam prawdziwego wglądu w naturę rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, metoda (czy może raczej różnorodne metody naukowe) dostarcza wielu fragmentarycznych wyjaśnień, dotyczących pewnych regularności, które uczeni dostrzegają w badanym świecie i których dotyczą ich eksperymenty i obserwacje. Tymczasem nasza całościowa wiedza o świecie jest osiągnięta dzięki spekulacjom ontologicznym i logicznym rozumowaniom. Dlatego też pojęcia materii czy pamięci nie są przez fizyków traktowane jako podstawowe dla ich nauki, podczas gdy energia, masa czy czasoprzestrzeń pełnią funkcję takich pojęć. Generalnie rzecz ujmując, zastosowanie „brzytwy Berkeleya” pozwala *a priori* na eliminację z nauk fizycznych wszystkich wyjaśnień esencjonalistycznych. „Brzytwę Berkeleya” można wyrazić jednym zdaniem: wykluczmy z wiedzy wszystkie byty, poza tymi, które są postrzegane⁸. Zgodnie z konsekwentnym podejściem empirystycznym, na które nie wyraża

⁶ Problem prawdy i pamięci odgrywa zasadniczą rolę we współczesnej obronie oczywistego faktu, jakim było ludobójstwo podczas drugiej wojny światowej. Zacieranie śladów, także przez wstrząśniętych wyzwolicieli, oraz zawodna pamięć świadków wzmacniają pozycję negacjonistów, takich jak David Irving (Lipstadt 2016, 74–95).

⁷ Ang. *Berkeley's razor*. Prezentację tych metodologicznych „brzytw” można znaleźć w wielu tekstach Poppera, szczególnie w odniesieniu do empiryzmu i behawioryzmu (Popper 1992, 376–377).

⁸ Można by to wyrazić przy pomocy następującego pytania odwołującego się do pewnego eksperymentu myślowego: „Czy jeśli drzewo upada w lesie i nie ma nikogo, kto by to słyszał, upadek drzewa nie wywołuje hałasu?”.

zgody Bergson, zarówno materia, jak i pamięć są bytami, które nie są postrzegane, zatem zgodnie z ustaleniami scjentyistów metodologiczna „brzytwa Berkeleya” powinna je usunąć.

Kolejną ważną postacią, do której odnosił się Bergson, tworząc pojęcie pamięci, był Immanuel Kant. Kantowskie ujęcie czasu jako czystej formy zmysłowej naoczności o charakterze wewnętrznym także stanowi przedmiot krytyki Bergsona, służącej do konstrukcji pojęcia pamięci. Zdaniem autora *Materii i pamięci* traktowanie czasu jako czystej formy zmysłowej naoczności ma swoje uzasadnienie w nauce. Tak ujmowany czas dosyć dobrze wyjaśnia to wszystko, co dotyczy problematyki czasu na gruncie matematyki i fizyki (czystego przyrodoznawstwa). W takim ujęciu czasu istnieje faktycznie wyłącznie teraźniejszość, a przeszłość i przyszłość są w zasadzie czymś w rodzaju „bytów postulowanych”. To „geometryczne” ujęcie czasu pozwala zauważyć jego podobieństwo do przestrzeni traktowanej przez Kanta jako analogiczna w stosunku do czasu, podstawowa dla naszej epistemologii, czysta (aprioryczna) forma zmysłowej naoczności, pozwalająca podmiotowi poznającemu ujmować w sensowny sposób to, co jest poza nim. Absolutystycznie traktowane czas i przestrzeń stają się warunkiem koniecznym czystego, formalnego przyrodoznawstwa⁹; to właśnie dzięki tym warunkom podmiotowym możliwa jest fizyka teoretyczna. Kant, poniekąd nadając nie tylko czysto formalny, ale także absolutny sens czasowi i przestrzeni wzmocnił możliwości naukowego wykorzystania tego, co wynika z transcendentalizmu. Jednak takie naukowe, transcendentalistyczne ujęcie czasu nie mogło wystarczyć Bergsonowi¹⁰.

Bergsonowskie podejście do pamięci może być traktowane jako wynik rozczarowania naukową, scjentyistyczną epistemologią, którą generalnie można łączyć z Kantem, jednak w roku 1896, w którym opublikowano *Materię i pamięć*, rozczarowanie dotyczyło raczej neokantyzmu i to przede wszystkim w wersji upowszechnionej przez tzw. szkołę badeńską. Bergson był rozczarowany neokantyzmem, który, w jego rozumieniu, zbyt rygorystycznie zawęził granice po-

⁹ Chodzi tu o oddzielne, niezależne traktowanie czasu i przestrzeni, a nie ich wspólne, obecne we współczesnej fizyce ujmowanie jako jednolitej czasoprzestrzeni. Bergson uważał takie ujęcie za „absolutyzm” i raczej słusznie sądził, że Kant wziął to autonomiczne ujęcie czasu i przestrzeni od Izaaka Newtona, dla którego czas był absolutny, tzn. niezależny od przestrzeni. Fizyka współczesna związała ze sobą czas i przestrzeń; stąd zmiana w przestrzeni (czyli ruch) oznacza obecnie także zmianę w czasie. Pojęcie czasoprzestrzeni podkreśla względność ontologiczną i epistemologiczną jednocześnie, jednak – jak się wydaje – przy największym nacisku na ontologiczny, bytowy, aspekt względności czasu w stosunku do przestrzeni. Tymczasem dla Kanta czas był czystą formą zmysłowej naoczności o charakterze wewnętrznym, a zatem można zasadnie mówić tylko o jego względności epistemologicznej. Natomiast w kategoriach kantowskiego czystego, matematycznego przyrodoznawstwa (czyli fizyki) czas powinien być, za Newtonem, ujmowany jako absolutny dla całej przestrzeni, w każdym jej punkcie.

¹⁰ Takiej krytyki dokonał Bergson już w pierwszej swojej ważnej pracy krytycznej z 1889 roku, odważnie polemizując z Kantem (Bergson 2016, 83–85).

znania. Nomotetyzacja nauki, polegająca na skoncentrowaniu jej wyłącznie na logicznie sensownym poszukiwaniu praw przyrody, uznawała intuitywną wiedzę o absolicie za coś całkowicie bezsensownego i faktycznie niemożliwego. Oparcie poznania na intuicji może być traktowane jako odpowiedź na samoograniczenie wiedzy w duchu Kanta czy neokantyzmu badeńskiego. Kant i neokantyści wierzyli, że możemy wiedzieć o świecie tylko to, jak świat pojawia się w naszym aparacie poznawczym. Innymi słowy, nie tylko świat rzeczy samych w sobie na zawsze pozostanie dla nas niepoznawalny. Zdaniem Bergsona zwolennicy transcendentalizmu uznają samo stawianie pytania o takie niezależne od nas byty, jak czas, trwanie czy pamięć, jako nieuzasadnione metodologicznie¹¹. W ten oto sposób, wykluczając możliwość intuitywnego poznania, neokantyści sami prowadzą do antynomii poznawczych. Przez redukcjonistyczne ograniczenie poznania faktycznie wykluczają jakiegokolwiek dociekania filozoficzne, próbujące przekraczać ostro nakreślone granice rozumu i poznania. Takie ograniczanie, zdaniem Bergsona, pozbawia podmiot wolnej woli, ponieważ w gruncie rzeczy pozostaje on w granicach redukcjonistycznie i ilościowo ujmowanego, deterministycznie traktowanego związku przyczynowo-skutkowego.

Deterministycznie traktowany związek przyczynowo-skutkowy faktycznie oznacza, zdaniem Bergsona, rezygnację z wolnej woli, tymczasem według niego wolna wola jest możliwa i sensowna przede wszystkim dzięki temu, czego dzielące na poszczególne jednostki, kwantyfikujące podejście transcendentalistów nie jest w stanie uchwycić. Tym szczególnie ważnym dla autora *Materii i pamięci* pojęciem jest trwanie. Trwanie, które jest całością, i nie może być podzielone na coraz mniejsze jednostki, które będziemy nazywali „skutkami” i „przyczynami”. Trwanie, aby miało sens, musi być ujmowane holistycznie. I to właśnie takie trwanie pozwala na wolną wolę, w tym także wolę dążącą do poznania tego, czym jest w swojej istocie pamięć. Jeśli natomiast rezygnujemy z trwania, to rezygnujemy także z wolnej woli i zamiast całościowo ujmowanego obrazu przeszłości uzyskujemy pojedyncze wydarzenia, które łączymy w naszym umyśle w ciąg jednoznacznie zdeterminowanych faktów, które musiały się wydarzyć. Pozbawiony holistycznej perspektywy trwania obraz przeszłości umieszcza nas w terażniejszości, w której nic od naszej wolnej woli nie zależy, ponieważ wszystko zostało już ściśle określone i wyznaczone. To świat ograniczony do „nieba gwieździstego” nad nami, gdzie nic od nas nie może zależeć, bo wszystko jest zdeterminowane przez prawa przyrody.

Zdaniem Bergsona kwestii pamięci nie można w ogóle postawić, jeśli nie odniesiemy jej do wolnej woli i pojęcia trwania. Czas nie może być oddzielony od

¹¹ Bergsona niepokoi „niefrasobliwość” kantystów w odniesieniu do noumenów. Powstaje tutaj uzasadnione pytanie o to, czy na gruncie transcendentalizmu czas ma także jakiś sens ontologiczny? Bergson uważa, że Kant i kantyści niesłusznie rezygnują z podejmowania tego problemu i – niejako milcząco – oddają go fizykom, a przede wszystkim matematycznemu przyrodoznawstwu Izaaka Newtona. W ten sposób rezygnują z poznawczych możliwości intuicji, które gdzie indziej wykorzystał sam Bergson.

trwania, ponieważ to właśnie trwanie jest pierwotne i podstawowe w stosunku do czasowości, a właściwie w stosunku do naszego odniesienia do tego, co minione. Jeśli ograniczymy nasze ujęcie czasu do takiego, które występuje w naukach formalnych i fizyce teoretycznej, to uzyskamy coś w rodzaju przestrzennej, geometrycznej redukcji czasu. Możemy go wtedy w całkowicie uzasadniony sposób traktować jako jeden z wymiarów, podobny do długości czy szerokości. Aby zmierzyć trwanie, musimy je zamienić w to, co nieruchome, w „przestrzenny” czas fizyki teoretycznej, czyli tego, co Kant nazywał matematycznym przyrodoznawstwem. W kantowskim ujęciu aprioryczności związek przyczynowo-skutkowy wydarzeń jest niejako z góry założony, a zatem jednoznacznie zdeterminowany. W tym newtonowsko-leibnizjańskim podejściu naukowym czas, podobnie jak przestrzeń, jest traktowany jako obiekt jednorodny i policzalny. Jako coś, co można zmierzyć, czyli zamienić w swego rodzaju rozciągłość wyróżnialnych elementów. Te elementy możemy policzyć. Mamy tu zatem zobiektywizowane, mechanistyczne i absolutne ujęcie trwania, które w sposób zasadniczy odbiega od naszego subiektywnego odbioru tego, co trwa. Unieruchomiony takim podejściem do czasu podmiot traci swoją wolną wolę. Można by powiedzieć, że zostaje niejako „przykuty” do czasu i związku przyczynowo-skutkowego.

Tymczasem trwanie, zdaniem Bergsona, jest jednocześnie ciągłe i niejednorodne. Skąd zatem bierze się to przestrzenne, obiektywizujące ujęcie trwania? Stanowi ono efekt dążenia twórców newtonowskiej fizyki do uchwycenia tego, co niepełne i ruchome w taki sposób, aby nakreślić w przestrzeni to, co pełne i nieruchome. Dla tak rozumianej nauki trwanie jest wszędzie i zawsze jednorodne, podczas gdy dla podmiotu coś może trwać raz dłużej, a raz krócej. Co więcej, dla dwóch różnych podmiotów poznawczych ta sama chwila może mieć różną długość. Ta subiektywność czasu nie może być wyjaśniona wyłącznie przez psychologię, czyli chociażby to, że chwila trwa dłużej, gdy się nudzimy, a krócej, gdy się dobrze bawimy. Takie subiektywne wyjaśnienie psychologiczne trwania nie załatwia sprawy jego zmienności, ponieważ wskazuje wyłącznie na podmiot poznający, a nie na sam trwający lub podlegający zmianom obiekt poznania. Tymczasem ruch obiektu, czyli to, co może być podstawą jego trwania, powinien, zdaniem Bergsona¹², być traktowany w takim samym stopniu jako należący do rzeczy, jak i do świadomości. Ten obiektywizujący związek ruchu z rzeczą może stanowić drogę do wydobycia trwania z pułapki psychologizmu. Trwanie opisywane w kategoriach psychologicznych powinno być traktowane tylko jako jeden z rodzajów trwania. W ten sposób można będzie postawić pytanie o trwanie rzeczy; w ten sposób pytanie o trwanie stanie się ważne ontologicznie. Zatem ontologia trwających rzeczy jest jak najbardziej możliwa i sensowna.

Trwanie, tak jak je prezentuje Henri Bergson, jest od samego początku określone jako wielość, chociażby wielość jakości czy stopnia. Może to dotyczyć ta-

¹² „Trzeba, aby trwanie psychologiczne było jedynie dobrze określonym przypadkiem, otwarciem na trwanie ontologiczne” (Deleuze 1999, 45).

kich jakości zmysłowych, jak kolor lub dźwięk. Powstaje jednak problem tego, czy być może ruch, który jest podstawą wielości trwania, nie zostanie połączony z samym bytem. Czy w ten sposób nie zlikwidujemy ontologicznego rozdzielenia wielości i jedności? Takie rozwiązanie jest kuszące, jednak jego przyjęcie byłoby ponownie powrotem do pewnego rodzaju redukcjonizmu metodologicznego.

Dlatego trwanie musi pozostać częściowo zasłonięte. Odsłanianie jakości zawsze musi być częściowe, a trwanie nigdy nie zostanie w pełni ujawnione. Musi pozostać zagadką, aby skłaniać nas do namysłu. Trwanie daje do myślenia. Dotyczy to zarówno trwania podmiotu, jak i przedmiotu poznania. Zatem nigdy w pełni nie wyrazimy istoty trwania. Możemy jedynie uzyskać częściową intuicję trwania w tym, co jakościowe, a nie ilościowe. Ponieważ jakości, traktowane jako pewien stopień osiągnięcia doskonałości, są w równym stopniu obecne w rzeczach, jak i w świadomości, to jeśli istnieje jakiś ruch sprawiający chociażby wzrost lub zmniejszanie jakości; jeśli taki ruch występuje poza podmiotem poznającym jakości, to konieczne jest, aby trwanie odnosiło się także do rzeczy, a nie tylko do podmiotu. Konieczne jest, aby rzeczy miały swoje własne trwanie, aby trwanie określało pewien aspekt istnienia rzeczy. Konieczne jest zatem, aby rzeczy trwały i dawały nam, pamiętającym podmiotom, do myślenia.

Ponieważ trwanie jest tym, co zdaniem Bergsona realizuje się jako świadomość, wolność i pamięć, należy przede wszystkim spróbować naświetlić to, co dla trwania jest zupełnie podstawowe, a zatem samą pamięć. Przy okazji należy jeszcze raz podkreślić, że nie chodzi tu o żadne ostateczne, redukcjonistyczne wyjaśnienie pojęcia pamięci. Jak to już zaznaczono, taki zabieg nie będzie możliwy i jest bezcelowy, z powodu braku jednoznacznej determinacji zaprezentowanego już powyżej charakteru samego trwania. Od czego zatem rozpoczyna się nasza ludzka intuicja dotycząca pamięci? Zdaniem autora *Materii i pamięci* zaczyna się ona od wspomniania. Wspominanie jest swoistym aktem ludzkim, który pozwala świadomości pozornie oderwać się od terażniejszości, aby równie pozornie przesunąć się do przeszłości. Najpierw jest to przeszłość w ogóle, a następnie jest to coraz ściślej określony moment w tej naszej przeszłości. Początkowo pozorne przeniesienie z terażniejszości w to, co minione, ma charakter dośyc niejasny. Można je porównać do postrzeżenia mgławicy, która się coraz mocniej zagęszcza, do rozświetlania ciemności łączywem lub zwiększania ostrości przy oglądaniu odległego obrazu przy pomocy lunety. Jednak te analogie tylko częściowo wyjaśniają doświadczanie wspomniania. O ile doświadczane w terażniejszości byty są dla nas faktycznie osiągalne, o tyle przeszłości nigdy nie osiągniemy inaczej, jak tylko jako obrazu, pojawiającego się w naszej świadomości. Aby wspomnianie przeszłości było sensowne, musimy sami umieścić siebie w tej minionej, nieodwracalnie utraconej rzeczywistości. Dlatego musimy zaakceptować dynamiczny charakter wspomnianej przeszłości i dlatego również, wspominając przeszłość, wspominamy także samych siebie umieszczonych w tej minionej rzeczywistości.

Nasze wspomnianie jest ciągłym powtarzaniem minionego życia. Powtarzamy ciągle na nowo to, co przeżyliśmy, a nasze interpretacje przeżyć są albo banalizowane i zacieśniane, albo systematyzowane i rozszerzane. Ten sam fakt z minionej percepcji może być podobny do czystego, sformalizowanego obrazu lub do działania. Jeśli uczymy się nieznanego nam słowa, które znamy tylko z brzmienia, lub gdy uczymy się symbolu, którego nie potrafimy umieścić w kontekście, jeśli uczymy się wyłącznie „na pamięć”, to w najlepszym razie uzyskujemy tylko rodzaj „czystego obrazu słowa”, które możemy użyć wyłącznie w jakimś teście lub krzyżówce. Zwykle próby zastosowania tak „wyuczonych” dat, pojęć, symboli czy wzorów są niezbyt skuteczne. Natomiast wpisanie tych samych dat, pojęć, symboli czy wzorów w sekwencję wydarzeń czy znaczeń powoduje, że nasze wspomnianie staje się żywe. Te pierwsze są w pewnym stopniu „martwe”, podczas gdy te drugie wydają się ożywione, niejako zmuszają nas do ich użycia. Bergson uważa, że w naszej psychice jest miejsce zarówno dla jednych, jak i dla drugich, jednak nie można ich traktować wymiennie. Nie można ich także bezkarnie łączyć i mieszać ze sobą, ponieważ prowadziłyby to do niepożądanego zaburzenia pamięci. W kategoriach edukacyjnych takie zaburzenia pamięci będą dotyczyły tego wszystkiego, co uczeń będzie traktował jako niepotrzebny i bezsensowny „balast” pamięci. Zmuszony, pozbawiony wolności „wykuje się na pamięć” tego wszystkiego, do czego zmusi go „materia”, czyli nauczyciel wymuszający pewne listy słów lub dat. Jednak przy pierwszej sposobności nastąpi zapomnienie, czyli usunięcie w niebyt tego wszystkiego, czego sensu się nie dostrzega.

Sens percepcji i informacji Bergson nazywa uwagą. Listy dat czy słów stanowią rodzaj linearnego podejścia do rzeczywistości¹³. To linearnie, przestrzenne, a nie czasowe podejście do rzeczywistości coraz bardziej oddala nas od przedmiotu poznania. Dlatego autor *Materii i pamięci* proponuje podejście holistyczne zamiast linearnego. Impuls, który wychodzi od przedmiotu poznania do przedmiotu poznającego, musi do tego przedmiotu powrócić. Jeśli nie wróci, przedmiot okazuje się czymś niegodnym naszej uwagi. Co zatem jest godne naszej uwagi? Bergson prezentuje konstrukcję naszej pamięci i uwagi przez analogię do fali elektrycznej lub fali rozchodzącej się w wodzie. Tym, co wywołuje „falę” poznawczą, jest nasz umysł. „Fala” wysłana przez umysł napotyka na przedmiot poznania i wraca do umysłu, gdzie konstruuje wstępny obraz przedmiotu. Jednak ten wstępny obraz jest ciągle uzupełniany przez kolejne „fale”, które rozszerzają nasze poznanie, jednak „fala” pamięci pozostaje w naszym umyśle. Dlatego dalsze poznanie zawsze zakłada to, co już zostało poznane. Holistycznie, nie-linearnie ujmowane poznanie przypomina ciągle na nowo wzbudzone fale, które rozchodzą się w wodzie lub powietrzu. Co ważne, każda z tych fal rozchodzących się w rzeczywistości posiada zwierciadlaną kopię w poznającym

¹³ Na ten holistyczny aspekt filozofii Bergsona zwraca także uwagę Leszek Kołakowski (1997, 39–40). Można tu tylko przypomnieć, że podczas swoich studiów na Uniwersytecie Łódzkim był on żarliwym przeciwnikiem irracjonalizmu Bergsona.

umyśle. Te kopie z kolei tworzą układ „warstw”, wyznaczających wewnętrzną perspektywę pamięci.

Czym zatem według Bergsona byłyby życie psychiczne? W gruncie rzeczy polegałoby ono na ciągłym ugruntowywaniu pamięci. Byłoby ono ciągle na nowo powtarzane i utrwalane w kolejnych „warstwach” pamięci. Nowe, kolejne, terazniejsze postrzeżenie rzeczywistości byłoby wyznaczone nie tylko aktualnym nastawieniem poznającego podmiotu, ale przede wszystkim ułożeniem terazniejszego postrzeżenia w spektrum wspomnień. Zdaniem autora *Pamięci i materii* najrozleglejszą i najbardziej subiektywną strefę naszej świadomości stanowią czysto osobiste wspomnienia każdego z nas. Są one bardzo subiektywne, bardzo ulotne i bardzo trudne do zakomunikowania. Ich subiektywność i podmiotowa ważność sprawia, że często łączą się one z aktualnymi postrzeżeniami. W tych szczególnych momentach trudno jest oddzielić pamięć od percepcji. To właśnie w takich momentach można wyraźnie dostrzec bliskie pokrewieństwo, a nawet tożsamość pamięci i postrzeżenia. Zapewne w ten sposób można by z perspektywy psychologii Bergsona wyjaśnić zjawisko *déjà vu*, czyli subiektywne odczucie, że aktualnie przeżywana sytuacja miała już kiedyś miejsce. Zwykle miało to się wydarzyć w nieokreślonej przeszłości. Zjawisku *déjà vu* towarzyszy zwykle pewność, że wcześniejsze „wydarzenie” obecnej sytuacji jest niemożliwe (por. Bergson 1960, 144–146).

Zjawisko pamięci bardzo dobrze wyjaśnia także proces postrzegania oparty na słuchu i wzroku. Bergson zwraca uwagę na to, że nasze postrzeżenia nigdy nie są całkowicie bierne. Słuchając czyjejś mowy, zwykle dostosowujemy się do odbioru tego, kogo słuchamy. Formalnym przygotowaniem jest otwarcie na gramatyczną strukturę zdania oraz fonetykę wypowiedzi naszego interlokutora. Jednak tylko w wyjątkowych wypadkach ta wypowiedź jest pełna, doskonale słyszalna i gramatycznie bezbłędna. Wtedy właśnie rozpoczyna się praca naszej pamięci, która uzupełnia braki i poprawia struktury. W ten oto sposób to, co aktualnie słyszane, zostaje arbitralnie uzupełnione i dołączone do wspomnień. Tak oto terazniejszość językowa zostaje wpisana w językową pamięć. Dotyczy to zarówno prostych wypowiedzi, jak i sensu wypowiedzi symbolicznych, których symbolika staje się dla nas zrozumiała dzięki wpisaniu w to, co wcześniej zapamiętane (por. Bergson 1959, 42–44).

Dzięki tej „rekonstrukcji” możemy sami wziąć udział w rozmowie, możemy zadać pytanie i udzielić odpowiedzi. Bez pamięci moglibyśmy zapewne słyszeć, jednak nie moglibyśmy zrozumieć tego, co słyszymy, a przede wszystkim – nie potrafilibyśmy niczego powiedzieć. Z tego także powodu Bergson porównuje pamięć do lampy, która wydobywa z ciemności to, co ukryte. Jednak przeszłość nie pojawia się w naszej świadomości przypadkowo. W zasadzie przeszłość pojawia się w świadomości po to, aby umożliwić działanie. Pamięć przeszłości pozwala nam rozumieć terazniejszość i przewidywać przyszłość.

Dlaczego zatem postrzeżenia przywołują utrwalone w pamięci wspomnienia? Oczywiście można by przypuszczać, że wspomnienia wyłaniają się z pamięci na

zasadzie podobieństwa i analogii. Jednak Bergson nie jest aż tak naiwny. Wyprzedzając psychoanalizę, zaznacza, że zwykle wspomnienie przywołane do oświetlenia aktualnego wydarzenia czy postrzeżenia jest wywołane jakąś intencją praktyczną. Ta praktyczna intencja może mieć charakter poznawczy lub użytkowy. Poznawczy charakter wynika z minionej sytuacji, często całkowicie odmiennej, która jednak pozwala wyjaśnić sytuację aktualną. Z kolei użytkowy charakter może wynikać z chęci działania, którą możemy przygotować dzięki wiedzy o przeszłości. Niestety sytuacja nie jest aż tak jednoznaczna i pozytywna. Bergson dobrze wie, że w głębi naszej nieświadomości znajduje się całość naszych wspomnień, która próbuje się wydobyć „na powierzchnię”. Dlatego też nasza świadomość musi kontrolować nasze wspomnienia. Dzięki tej kontroli ujawniają się przede wszystkim te, które wspomagają realizację naszych planów. Przy okazji ujawniają się także te, które mogłyby nam utrudnić działalność praktyczną. Te dodatkowe wspomnienia jesteśmy zmuszeni traktować jako konieczny do przyjęcia warunek podobieństwa.

Świadomość pozwala nam kontrolować pamięć i podporządkowywać ją praktycznemu działaniu. Jednak marzenia sennie wymykają się świadomości i podczas snu często zostaje przekroczony próg kontrolny samoświadomości. Bergson zwraca uwagę na fakt, że sen „wzmacnia” pamięć. Podkreśla, że podczas snu wracają wspomnienia, które uważamy za zatarte lub nawet następuje przypomnienie całego życia i dawno zapomnianych okoliczności wydarzeń, które miały miejsce we wczesnym dzieciństwie.

Odniesienie do marzeń sennych pozwala autorowi *Pamięci i materii* na hipotetyczne przedstawienie zarówno kogoś, kto prześniłby całe swoje życie, jak i kogoś pozbawionego pamięci, a zatem chorego na amnezję. W tym pierwszym przypadku – zamiast aktualnie przeżywać terażniejszość – pogrążony w marzeniach sennych człowiek ogarniałby swoją pamięcią nieskończoną ilość szczegółów ze swojej przeszłości. Jego całe życie byłoby skoncentrowane na tym, co szczegółowe i indywidualne. Taki człowiek prezentowałby precyzyjne, „analityczne” podejście do rzeczywistości. Dla „śniącego” swoje życie człowieka istniałby wyłącznie ściśle sprecyzowany i zindywidualizowany obraz rzeczywistości, w którym tym, na co jedynie zwracałoby się uwagę, były różnice, a nie podobieństwa. To wspomnianie różnic prowadziłoby do kontemplacji ujmującej tylko to, co odrębne i jednostkowe (Bergson 1959, 172–173).

W drugim przypadku amnezja i brak pamięci prowadziłyby, zdaniem Bergsona, do powstania rodzaju świadomego automatu, który odgrywałby bez ustanku na nowo swoje istnienie. Ów człowiek-automat posługiwałby się odruchami i nawykami, które pozwalałyby uzyskać pożądaną reakcję na bodziec. Opierając się na przyzwyczajeniach, wybierałby zawsze wariant praktyczny, podobny lub identyczny z tym, czego już doświadczał. Ponadto nie byłby zdolny do uogólnień i syntez, ponieważ pojęcia ogólne przynajmniej zakładają pewną wirtualną prezentację przypominanych obrazów. Istniałby wyłącznie tu i teraz.

W normalnym ludzkim istnieniu oba te przypadki wzajemnie się przenikają. Pierwszy z nich przejawia się w zapamiętywaniu różnic, a drugi w dostrzeganiu podobieństw. Weźmy chociażby pod uwagę złożoność czynności, które można przerwać na pewien okres czasu, a następnie podjąć na nowo, bez zakłócania ich tożsamości i ciągłości. Utkanie perskiego dywanu wymaga od tkacza pracy trwającej wiele miesięcy. Tkanie nie jest ciągłością, nie jest wieczną terażniejszością. Tkacz przerywa prace podczas snu czy posiłku. Ciągłość czasu pracy jest różna i częściowo niezależna od czasu abstrakcyjnego. Dla tkacza ważne jest zarówno wspomnianie różnic, jak i postrzeganie podobieństw. Oba aspekty pamięci okazują się ważne dla wykonania zaprojektowanego dywanu (Znaniński 1971, 331).

Te dwa aspekty pamięci, jak dwa prądy rzeki czasu, zbiegają się ze sobą, tworząc to, co Bergson określa terminem *idée générale* tłumaczonym jako pojęcie ogólne lub idea ogólna¹⁴. Bez względu na pierwszy element terminu wprowadzonego przez Bergsona, szczególnie ważnym aspektem wydaje się część druga, zwracająca uwagę na uogólniający, syntetyzujący charakter pamięci. To uogólnienie zawiera się między strefą aktywności a strefą pamięci czystej.

Pamięć czysta rejestruje przeszłość w formie pełnego, często sekwencyjnego obrazu, który staje się reprezentacją minionej rzeczywistości. Ten obraz może być zapamiętany, ponieważ jest dla nas sensowny, rozumiemy go i umieszczamy w pewnej całości naszej wiedzy. To obrazowe, holistyczne podejście do przeszłości sprawia, że nasza pamięć przeszłości jest zawsze zindywidualizowana przez naszą własną wiedzę, stanowiącą podstawę naszego rozumienia przeszłości. Tak rozumiana pamięć nie może zostać wytłumaczona przez jakiegokolwiek odniesienie redukcjonistyczne, ma ona przede wszystkim kontemplacyjny charakter i stanowi jedną z najważniejszych podstaw naszej duchowości. Ponadto, inaczej niż pamięć nawykowa, „pamięć czysta” pozwala nam na budowę podstaw dla naszej wolności i rozwój wiedzy. O ile pamięć nawykowa zmusza nas do mechanicznego powtarzania, o tyle „pamięć czysta” pozwala nam wykonać całkowicie nowe, niepowtarzalne doświadczenie oraz pozwala nam uczyć się na błędach.

Henri Bergson tłumaczy uogólniający charakter pamięci przez odniesienie się do schematu odwróconego stożka wspomnień (Bergson 1959, 169). Postawiony na wierzchołku stożek gromadzi na powierzchni swojej odwróconej podstawy całość wspomnień człowieka. Natomiast jego wierzchołek reprezentuje punktowo ujmowaną terażniejszość, w której znajduje się aktualne postrzeganie własnej cielesności. W tym stożku poznawczym *idée générale* będzie nieustannie oscylowała między podstawą a wierzchołkiem. O ile w punkcie wierzchołkowym stożka będzie to konkretny byt materialny lub wypowiedziane słowo, to w pod-

¹⁴ „L'essence de l'idee generale, en effet, est de se mouvoir sans cesse entre la sphere de l'action et celle de la memoire pure” (Bergson 1959, 180). Można to przetłumaczyć w sposób mniej dokładny, jednak lepiej oddający treść filozoficzną tekstu: „Istotnym sensem idei ogólnej (lub uogólniającej) jest ciągły ruch między sferą (terażniejszej) aktywności a sferą czysto pamięciową/sferą pamięci czystej (czyli pamięci, jako takiej)” (tłumaczenie własne).

stawie ta krucha jedność rozprysnie się na równie konkretny tysiąc indywidualnych obrazów utrwalonych w pamięci człowieka. Ani podstawa, ani wierzchołek stożka nie mogą być traktowane jako ostateczny wyraz pamięci. Dynamika ludzkiego istnienia powoduje, że nasza pamięć żyje i jest w ciągłym ruchu, w którym konkretne działanie jest łączone z uogólnianiem. My, ludzie, zawsze dążymy do skrajności, które petryfikują dynamikę. Albo bez końca rozwijamy się we wspomnieniach, albo zastygamy w spełnionych czynach oraz wypowiedzianych słowach, aby oddać się „amnezji terażniejszości”.

Ponieważ jesteśmy w znacznym stopniu „chorzy na amnezję”, wydaje nam się, że pomiędzy terażniejszą percepcją rzeczywistości, która konstruuje materię, a czystym wspomnieniem, które konstruuje pamięć, powinna istnieć jakaś zasadnicza różnica ontologiczna. Mylimy tutaj Byt z bytem-terażniejszym. Tymczasem terażniejszość jest tym, co działa, podczas gdy przeszłość jest tym, co zaprzestało działać w sposób użyteczny. Przeszłość i związana z nią materia nie przestały istnieć. Dlatego, aby konsekwentnie wyrazić materialne podstawy pamięci, należy raczej mówić, że ta właśnie mijająca chwila „była”, a o przeszłości powinniśmy z kolei konsekwentnie mówić, że „jest”, ponieważ odnosi nas do wieczności.

Prowadzi to do postawienia na nowo problemu dualizmu duszy (psychiki) i ciała (materii). Inaczej niż to było w przypadku Kartezjusza, który uznał tę kwestię za pewne rozwiązanie problemu przestrzenności, Bergson uznaje, że kluczowe znaczenie ma tu zagadnienie czasowości i pamięci. Dualizm kartezjański polega na nieprzewidywalnej sprzeczności pomiędzy materią, zajmującą pewne miejsce w przestrzeni, a świadomością, będącą podstawą duszy, która takiej lokalizacji przestrzennej nie posiada. W ten oto sposób psychologia i metafizyka zostają rozdzielone, a poznanie rzeczywistości znajduje uzasadnienie w formach jakiegoś spinozjańskiego paralelizmu albo leibnizjańskiej harmonii wprzód ustanowionej. Takie nowożytnie kartezjańskie w swoim duchu rozwiązanie filozoficzne nie daje w gruncie rzeczy możliwości konstrukcji psychologii pamięci i metafizyki materii. Te trudności mogą, zdaniem Bergsona, zostać złagodzone, jeśli materia stanie się procesem ciągłych zmian, ujmowanych w procesie; jeśli zaczniemy ujmować materię jako sekwencję czasową. Z kolei od strony ducha dualizm zostanie osłabiony, jeśli wzmocnimy jego sens pamięciowy, jeśli duch lub dusza będą potwierdzać swoje istnienie w pamięci o materii, która będzie ciągle podtrzymywać duchowy sens przeszłości i będzie przenosić go do terażniejszości¹⁵.

W takim nie-kartezjańskim rozwiązaniu odrębność przestrzenną zastępujemy odrębnością czasową. W tym ujęciu dusza wynika z materii¹⁶. Z jednej strony

¹⁵ Niektórzy współcześni autorzy uważają, że zbyt pełna pamięć może prowadzić do depresji, utożsamianej z dawną melancholią. Dlatego, ich zdaniem, zapominanie może nas uwolnić od ciężaru przeszłości i pozwoli żyć na nowo w terażniejszości (Augè 2009, 90–91).

¹⁶ Zdaniem współczesnych badaczy dalekosiężnych wpływów Plotyna, jest on obecny we współczesnej filozofii francuskiej bardziej niż w jakiegokolwiek innej filozofii współczesnej. Ten wpływ Plotyna na Bergsona wydaje się jak najbardziej oczywisty (Emilsson 2017, 379).

dusza jest genetycznie, chronologicznie i ewolucyjnie powiązana z materią, z drugiej zaś strony jest ona oddzielona na zawsze od ograniczającej ją materii. Tymczasem Bergson uważa, że najważniejszą funkcją duszy jest pamięć. Dusza łączy w jedną spójną całość kolejne momenty trwania rzeczy. Ilość tych momentów jest nieskończona, tak jak nieskończona jest ilość stopni między materią i w pełni rozwiniętą duchowością. Ta wynikająca z materialności Bytu duchowość umożliwia nie tylko wolne i niezdeterminowane działanie, ale daje możliwość aktywności racjonalnej i rozsądnej. Można to łączyć z procesem ewolucji, który – zdaniem Bergsona – jest celowy i pozwala istocie żywej na wzrastającą autonomiczność w stosunku do jej materialności. Ostatecznym celem byłoby tu racjonalne opanowanie materii, tak aby wydobyć się z rytmu upływu rzeczy i materii. Można to uzyskać dzięki coraz lepszemu zachowywaniu przeszłości, czyli coraz doskonalszemu zapamiętywaniu. Najwyższy stopień wolności materii jest osiągalny wtedy, gdy pamięć jest najintensywniejsza. Ta intensywna pamięć oznacza, że proces ewolucji życia miał sens i ten sens w przypadku człowieka polega na jego myśleniu pojęciowym i abstrakcyjnym, które staje się autonomicznym w stosunku do ciała bytem językowym. To językowość daje człowiekowi wolność od ciała, ponieważ możliwość nazwania, opisanie i wyjaśnienia tego, co materialne i determinujące, otwiera drogę do wolności od materii, nie odrzucając jednocześnie materialności ludzkiego istnienia. Dla Bergsona nasza cielesność (np. posiadanie mózgu) potencjalnie nie stanowi żadnego ograniczenia, lecz stała pamięć o tej cielesności pozwala na jej przezwycięzenie.

Z tego powodu szczególną i niewątpliwie oryginalną rolę w wyjaśnieniu zjawiska pamięci odgrywa odniesienie pamięci do materii. Zwykle, gdy zajmujemy się pamięcią w sposób przed-bergsonowski, zwracamy uwagę wyłącznie na jej aspekt psychologiczny. Stąd bierze się tak wielkie zaufanie do relacji świadków lub źródeł historycznych. Do czasów nowożytnych historia była w gruncie rzeczy opowieścią w stylu Herodota lub Tukidydesa. Jednak odkrycie materialnego sensu historii (czy może raczej prahistorii) spowodowało, że bergsonowski namysł nad pamięcią materii uzyskał na przełomie XIX i XX wieku nowy, dotąd nieznan sens. Już nie tylko subiektywne relacje świadków czy kroniki, ale także same artefakty zaczęły nas odnosić do minionej rzeczywistości, która była przedtem całkowicie zapomniana¹⁷.

Artefakt to przedmiot, który jest wytworem działalności człowieka w przeszłości i został odkryty lub zidentyfikowany w wyniku aktywności naukowej. Artefakt jest czymś więcej niż tylko materialnym źródłem historycznym, z którego możemy czerpać wiedzę o przeszłości. Materialne istnienie artefaktu dowodzi, zgodnie z interpretacją przeszłości i materii podaną przez Bergsona, że przeszłość w dalszym ciągu istnieje. Oczywiście nie istnieje tak samo jak terażniejszość, jednak materialność przeszłości, której potwierdzenie stanowi artefakt, wskazuje, że nie tylko terażniejszość istnieje. „Artefaktualny” aspekt przedmio-

¹⁷ Na filozoficzny sens powstania kolekcji artefaktów i dzieł sztuki od dawna uwagę zwraca w swoich pracach Krzysztof Pomian (1987, 7–14).

tów może być nazwany „śladem”. Nawet jeśli przeszłość pozostawiła nam po sobie tylko ten ślad, to materialność śladu sprawia, że jest on dla świadomości swoistym wezwaniem (Skarga 2002, 75–76).

Materia to jeden z tych „żywiółów”, w których ludzka energia życiowa może ulec utrwaleniu i następnie może być tym, co ożywia naszą pamięć. Energia życiowa napotyka materię i ją przeobraża w wyjątkowy, ludzki sposób. Szczególnym obiektem materialnym, który pobudza naszą ludzką pamięć i powoduje, że nasza energia życiowa ożywia to, co martwe, jest artefakt archeologiczny. To właśnie ludzka praca, która wytwarza artefakt, wydobywa materię z porządku przyrody i umieszcza ją w szczególnym ludzkim porządku kultury. Artefakt to faktycznie każdy przedmiot wykonany lub zmodyfikowany przez człowieka. Zwykle artefaktem nazywamy to, co zostało odkryte w wyniku badań archeologicznych. Artefakt jest obiektem materialnym, który wyraźnie wskazuje, że to, co kiedyś było w rękach ludzkich, coś, czego ludzie kiedyś używali, nie zostaje zagubione, tak aby istnienie w przeszłości nie miało wpływu na ulotną teraźniejszość.

Okazuje się, że pamięć daje nam możliwość odtworzenia tego, co było nawet wtedy, kiedy to, co było, nie odnosi się bezpośrednio do żadnych pisanych źródeł historycznych. Zapewne najbardziej wyrazistym przykładem takiego faktu prahistorycznego, który stanowi niewątpliwie ślad ludzkiej działalności, jest pięściak. To narzędzie krzemienne, które jest śladem ludzkiej aktywności, sięgającej prawie milion lat w przeszłość. Co więcej, obecnie tylko częściowo potrafimy wytłumaczyć potencjalne zastosowanie tego niewątpliwie bardzo pożytecznego narzędzia. Jednak dużo ważniejsze od wyjaśnienia funkcji tego narzędzia jest to, na co jego wyrafinowana forma techniczna wskazuje. Faktycznie nie ma dużej różnicy pomiędzy wyobraźnią rzeźbiarza, który planował i wykonał z marmuru rzeźbę, a człowiekiem, który pół miliona lat temu zaplanował i wykonał pięściak. Takie artefakty, jak marmurowa rzeźba czy pięściak, nie są funkcjonalnymi narzędziami. Nie można na nie patrzeć jak na kamienie czy kawałki drewna używane przez zwierzęta. Obróbka skalnej bryły surowca – marmuru lub krzemienia – wymaga czasowo-przestrzennej wyobraźni, w której już przed wykonaniem rzeźby lub pięściaka musiał w umyśle ludzkim istnieć plan czy obraz tego, co miało później powstać. Ten właśnie obraz określa pewną strukturę czasową, która, pomimo że miała mieć odniesienie do konkretnej teraźniejszości, musiała opierać się na ugruntowanej w przeszłości pamięci odniesionej do materii.

Ta algorytmiczna struktura czasowa ludzkiej wyobraźni może być także opisana jako „łańcuch operacyjny” lub „sekwencja operacyjna”¹⁸, czyli pewna me-

¹⁸ Fr. *chaîne opératoire*; pojęcie łańcucha operacyjnego zostało wprowadzone do teorii kultury przez francuskiego archeologa i teoretyka kultury André Leroi-Gourhan (Burdukiewicz 2012, 451–453). Leroi-Gourhan, pisząc o łańcuchu operacyjnym w odniesieniu do takich francuskich teoretyków kultury, jak Émile Durkheim czy Marcel Mauss, znał także współczesną im twórczość filozoficzną Bergsona; szkoła francuskiej antropologii i socjologii niewątpliwie miała w zapleczu osiągnięcia filozofii życia.

toda myślowa, umożliwiająca badaczowi zrekonstruowanie chronologicznego porządku ludzkiej aktywności, który pozwolił na zaistnienie artefaktu. Nie możemy tu odwołać się do przypadku, ponieważ byłby to przypadek graniczący z niemożliwością. Poznając budowę i algorytmiczny plan wytwarzania narzędzia, odkrywamy nie tylko sposób myślenia ludzi, którzy wytworzyli artefakt. Poznujemy również samych siebie, ponieważ w gruncie rzeczy my sami moglibyśmy w podobny sposób wytworzyć podobne narzędzie.

Artefakt przestaje być częścią przyrody i staje się częścią ludzkiej kultury, a jako taki odsyła nas do wyobraźni opartej na czasie. „Łańcuch operacyjny” odsyła nas, jako badaczy prehistorycznej przeszłości, do antropologii fizycznej, antropologii kulturowej czy językoznawstwa. Pozwala nam do pewnego stopnia rozumieć percepcje i czynności, które towarzyszyły wytwarzaniu artefaktu. Jednocześnie to rozumienie zawsze pozostanie do pewnego stopnia subiektywne i będzie się odwoływało do osobistego doświadczenia i intuicji badacza. Subiektywne doświadczenie osobiste i intuicja wyraźnie odsyłają do anty-pozytywizmu i anty-kantyzmu Bergsona. Myślenie w kategoriach „łańcucha operacyjnego” prowadzi do wyjątkowości, niepowtarzalności i niewymierności uzyskiwanych danych. Ponadto ta intuicywność prowadzi do mocno dyskusyjnego wyjaśniania celów prehistorycznych „łupaczy krzemienia”, a przede wszystkim tego, co tak naprawdę chcieli oni w owej zamierzchłej przeszłości faktycznie uzyskać. Przyjmując stanowisko Bergsona, odrzucamy „pseudo-objektywizm” wszelkich wersji sejentyzmu i przyjmujemy jako nasz cel badawczy subiektywny intuicjonizm odniesiony do tego, czym dla nas obecnie jest artefakt¹⁹.

Bergson nigdy nie neguje istnienia materii i ważności materialnej podstawy naszej pamięci. Jednak nawykowe działania powtarzające mechanicznie jakąś akcję w celu wykorzystania jej dla praktycznego działania nie są w stanie wyczerpać znaczenia pamięci dla ludzkiej egzystencji. Ten podstawowy, automatyczny rodzaj pamięci służy wyłącznie użyteczności naszych działań. Pamięć ma znaczenie praktyczne, spełnia się w terażniejszości. Jest ona podstawą umiejętności, które posiadamy, ale których nie rozumiemy. Taka pamięć nie może być wiedzą, ponieważ nigdy nie zadaje pytań. A pytania mogą w końcu utrudniać aktywne i skuteczne działanie. Tak ujmowana pamięć przypomina recytację wiersza lub formuły, której nie rozumiemy, a mimo to staramy się jej użyć w celach ściśle praktycznych. Może także przypominać pamięciową naukę języka obcego, podczas której uczymy się dużej listy słów wraz z ich znaczeniami, jednak nie znamy konkretnego ich użycia. Uczymy się ich tylko po to, aby wypełnić pewne polecenie nauczyciela, a zaraz potem zapominamy o ciężarze pamięci, której nie potrafimy wykorzystać.

¹⁹ Dzięki takiemu bergsonowskiemu podejściu artefaktu archeologicznego możemy badać chociażby pięściaki nie jako jakieś przypadkowo wykorzystane elementy przyrody użyte przez stworzenia podobne do szympanсів, lecz jako wytwory sztuki krzemieniarskiej ludzi podobnych do nas, którzy w swojej pamięci projektowali te wyrafinowane narzędzia (Walker 2017, 12–13).

Materię, o której mówi Bergson, można dla jej lepszego wyjaśnienia określić jako wirtualną. To właśnie wirtualność materii uważa za jego najważniejsze odkrycie współczesny interpretator bergsonizmu, Gilles Deleuze (1999, 47–71). Jego zdaniem dla właściwego rozumienia wirtualnego aspektu materii ważne jest odróżnienie tego, co wirtualne, od tego, co obecnie, w tym właśnie momencie istnieje, a nie od tego, co faktycznie rzeczywiste. Zarówno to, co wirtualne, jak i to, co istnieje w danym momencie, jest rzeczywiste, podczas gdy faktycznym przeciwieństwem tego, co rzeczywiste, jest to, co jest zaledwie możliwe czy prawdopodobne. Deleuze przywraca epistemologiczną ważność bergsonowskiego trwania. Trwanie łączy w sobie dwa momenty czasowe, przeszłość i teraźniejszość, podczas gdy przyszłość jest domeną prawdopodobieństwa. Wirtualna materia, która się staje, nie ma jednoznacznie zdeterminowanej przyszłości, jednak niejako „pamięta” swoją przeszłość i właśnie ta przeszłość wyznacza teraźniejszość. Czym zatem jest owa tak mocno podkreślana teraźniejszość? Jeśli przyjmiemy bergsonowski punkt widzenia, ciężar istnienia Bytu zostaje przeniesiony z teraźniejszości na trwanie. To, co teraźniejsze, ciągle przesuwają się w przeszłość, przenosi się w trwanie, a teraźniejszość jest tylko aktualnym, praktycznym działaniem tego, co za chwilę stanie się przedmiotem pamięci. Trwanie utrzymuje Byt i nie ma bezpośrednio żadnego znaczenia praktycznego. Ten wirtualny aspekt naszej pamięci, który nie może być zredukowany do praktycznej, skutecznej teraźniejszości, ma kluczowe znaczenie dla egzystencji. Pamięć jest dla trwającej w czasie egzystencji rzeczywista, chociaż nie-teraźniejsza; w pewnym sensie idealna, chociaż nie oderwana od rzeczywistości i materialności rzeczy, a zatem nie może być ujmowana czysto abstrakcyjnie²⁰. Może to prowadzić do ujęcia systemów myśli i wiedzy (*epistemes* lub *discursive formations*) jako kierowanych przez zasady autonomiczne w stosunku do gramatyki i logiki, które działają w szeroko rozumianym obszarze świadomości indywidualnych podmiotów i określają system pojęciowych możliwości, który z kolei determinuje ramy użycia myśli i języka w danej dziedzinie i danym okresie.

Takie bergsonowskie ujęcie wirtualnej pamięci materii pozwala dobrze wyjaśnić to, jak funkcjonuje komputer. Monitor, na którym obecnie czytamy napisany tekst, prezentuje obraz liter w wyniku fizycznych oddziaływań, które odbywają się na poziomie materialnym, dotyczą technicznych elementów urządzenia. Tak wygląda teraźniejszy i praktyczny aspekt wirtualności. Jednak znacznie ważniejsze jest to, co wywołało trwanie tekstu na ekranie. To trwanie jest wynikiem tego, co już nie istnieje; tego, co pochodzi z przeszłości. Przy bergsonowskim podejściu do rzeczywistości to właśnie trzeba przyznać, że bez tej pamięci, czyli czasu, w którym tekst powstawał, on sam by nigdy nie zaistniał. Wirtualność to rodzaj możliwości, która się aktualnie wypełnia. Chociaż to, co materialne, nie jest

²⁰ Takie podejście do poznania wskazuje na znaczenie pamięci traktowanej po bergsonowsku dla tego, co Michel Foucault nazywa Archeologią Wiedzy lub Archeologia Nauk Humanistycznych (Foucault 1977, 30–35).

w przypadku wirtualności najważniejsze, to jednak właśnie trwanie umożliwia stawanie się rzeczywistym bytom (por. Bergson 1959, 25–27).

Można sobie zadać pytanie, jak mogła być sensowna wirtualność rzeczywistości w czasach modernizmu, kiedy nikomu, także Henri Bergsonowi, nie mogło w najmniejszym stopniu przychodzić na myśl funkcjonowanie świata opartego na pamięci komputerowej i sieci internetowej. Aby zrozumieć to przed-komputerowe rozumienie wirtualności, można sięgnąć do poezji z czasów Bergsona. Ten wirtualny sens pamięci materii możemy chociażby znaleźć w wierszu *Dziewczyna* Bolesława Leśmiana (1973, 63–65), polskiego przedstawiciela bergsonizmu (Borzym 1983, 183–189; Rowiński 1982, 119–125).

Oto dwunastu braci bada mur od strony niematerialnej, od strony marzeń. Liczba braci oczywiście nie jest przypadkowa, wyraźnie odsyłając do czasu, dzielonego w systemie sześćdziesiątkowym na dwanaście godzin lub miesięcy. A mur to epistemologiczna granica, oddzielająca podmiot poznający od rzeczywistości. Zza muru dochodzi do badających głos dziewczyny, która wzywa pomocy. Ten głos i jego brzmienie, jego zmienna jakość dowodzi istnienia poza granicą epistemologiczną. Zwabieni głosem bracia chwytają za młoty i usiłują uwolnić dziewczynę. Walka z murem jest tak ciężka, a burzyciele muru tak bardzo zatracili się w swojej pracy, że „nie wiedziała ślepa noc, kto jest człowiekiem, a kto młotem?”. Trud braci usiłujących „skruszyć zimny głaz, nim śmierć Dziewczynę rdzą powlecze!” okazał się próżny, a nadzieja ocalenia była płonna. Cała dwunastka „oddala ciała swe na strwon owemu snowi, co ich kusił!”. Oddali swe istnienie wirtualnej rzeczywistości. Jednak trwali w dalszym ciągu. Walkę z murem o wolność kontynuują najpierw cienie dwunastu braci, którzy już oddali „na strwon” swoje ciała i swoją materialność. Trwanie i praca cieni są dla Leśmiana w oczywisty sposób odmienne od pamiętanej jeszcze pracy samych braci „I tylko inny płynie czas – i tylko młot inaczej dzwoni...”, także czas płynie w inny sposób, jednak także dla cieni braci płynie czas i nie można go zatrzymać. Ten bezlitośnie upływający czas wyczerpuje siły nawet cieni, które „powymarły jeszcze raz, bo nigdy dość się nie umiera...”. Także te po leśmianowsku „powymarłe” cienie nie oznaczały końca walki ze ścianą. Oto „dzielne młoty [...] mdłej nie poddały się żalobie!” i dalej kruszą granicę, aby uwolnić to, co żyje za murem. Ostatecznie, skruszony przez dwunastu braci, dwanaście cieni i dwanaście młotów „runął mur, tysiącem ech wstrząsając wzgórze i doliny!”. Dramat pozornie zmarnowanej egzystencji braci, cieni i młotów nabrał w pełni wirtualnego i bergsonowskiego sensu, kiedy okazało się, że za zburzonym tak tytanicznym wysiłkiem murem nie było „niczyjego w kwiatkach losu!” ani żywej duszy! Tym, co słyszeli za murem, było echo, jak pisze Leśmian: „Bo to był głos i tylko – głos, i nic nie było oprócz głosu!”. Można powiedzieć, że to właśnie echo, dochodzące do więźniów platońskiej jaskini od strony ściany, na której widzą poruszające się cienie, ostatecznie przekonuje kajdaniarzy o prawdziwości świata, do którego są przykuci. Echo nie powstało samo z siebie, musiało mieć jakieś źródło. Dziew-

czyna, o której uwolnienie walczyli bracia, których walkę kontynuowały ich cienie, a zakończyły ich młoty była bytem wirtualnym w sensie zaproponowanym przez Gilles'a Deleuze'a. Można śmiało powiedzieć, że została ona stworzona w ludzkich umysłach, które mogły z dużym prawdopodobieństwem uznać ją za istniejącą w rzeczywistości lub mogącą w niej zaistnieć.

Tym, co szczególnie uderza w wierszu Leśmiana, okazuje się wytrwała pamięć o Dziewczynie, którą bracia przekazują cieniom, a cienie młotom. Mimo śmierci jest mocniejsze od niej trwanie i pamięć, która jest szczególnie silna, ponieważ jest odniesiona do pragnienia wolności i wyzwolenia. A siła pamięci i trwania jest niewątpliwie oparta na potędze energii życiowej²¹, która umożliwia świadomość, podsyca egzystencję (Deleuze 1999, 93–101). Jej celem jej jest leśmianowskie „skruszenie zimnego głazu”, rozbicie muru i wyzwolenie. Po przeczytaniu ostatniego fragmentu wiersza Leśmiana można sądzić, że cały wysiłek poszedł na marne. Że ludzka egzystencja nie ma sensu. Jednak ani Leśmian, ani Bergson tak nie uważają. Bracia, cienie i wreszcie młoty wypełniły swoje zadanie. A jeśli po drugiej stronie była tylko próżnia, to sama praca nadała sens ich egzystencji. Bo życie i jego siła, która niezmiernie dąży do wolności, polega przede wszystkim na budowaniu i burzeniu. Nawet jeśli zakończyliśmy pracę i wypełniliśmy swoją rolę jako burzyciele lub budowniczości, nawet jeśli po drugiej stronie muru jest tylko cisza i spokój, to faktycznie nie ma się z czego śmiać...

Nic – tylko płacz i żal i mrok i niewiadomość i ztrata!
 Takież to świat! Niedobry świat! Czemuż innego nie ma świata?
 Wobec kłamliwych jawnie snów, wobec zmarniałych w nicłość cudów,
 Potężne młoty leży w rząd, na znak spełnionych godnie trudów.
 I była zgroza nagłych cisz. I była próżnia w całym niebie!
 A ty z tej próżni czemu drwisz, kiedy ta próżnia nie drwi z ciebie? (Leśmian 1973, 62–65).

²¹ Fr. *élan vital*. Tłumaczenie tego pojęcia, kluczowego dla filozofii Bergsona, poezji Leśmiana i kultury francuskiej okresu modernizmu nastrocza wiele kłopotów. „Pęd życiowy”, „instynkt życiowy”, „woła życia” – to jedne z takich prób tłumaczeniowych. Leśmian pisze o wicherze życiowym (to jego oryginalne tłumaczenie pojęcia *élan vital*): „Czysty intelekt posiada tylko wiedzę bezpośrednią, lecz nie jest mu dostępna wiedza tej wiedzy – świadomość [rozumienie sensu tej wiedzy – B.M.]. Intelekt, gdy chodzi o tajemnice życia, może się najwyżej domyślić, gdzie się ta tajemnica znajduje. Lecz w tym miejscu gaśnie latarka intelektu, ustępując działaniu instynktowi” (Leśmian 1959, 38). *Élan vital* było szczególnie ważne we wrześniu 1914, kiedy to „woła walki” miała zapewnić Francji powstrzymanie „Hunów” nad Marną; później wielu Francuzów uważało, że to właśnie *élan vital* zapewniła ich ojczyźnie zwycięstwo w Wielkiej Wojnie 1914–1918. *Élan vital* zabrakło w 1940 roku; zresztą wkrótce potem, 4 stycznia 1941, zmarł w Paryżu Henri Bergson. Można by powiedzieć, że jego śmierć wyznacza jeden z możliwych do przyjęcia końców epoki modernizmu.

Bibliografia

- Augè M. (2009), *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Bergson H. (1959), *Matière et mémoire*, Presses Universitaires De France, Paris.
- Bergson H. (1960), *L'Energie Spirituelle*, Presses Universitaires De France, Paris.
- Bergson H. (1963), *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna, Postrzeżenie Zmiany. Dusza i Ciało.*, tłum. P. Beylin i K. Błęszyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bergson H. (1988), *Pamięć i życie. Wybór tekstów Gilles'a Deleuze'a*, tłum. A. Szczepańska, Instytut Wydawniczy Pax, Kraków.
- Bergson H. (2006), *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, tłum. R.J. Weksler-Waszkinel; przekład przejrzał, poprawił i posłowiem opatrzył D. Drwięga, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Bergson H. (2016), *Pamięć i życie*, tłum. K. Błęszyński, Wydawnictwo Vis-à-vis, Kraków.
- Bordukiewicz J.M. (2012), *Chaîne opératoire (sekwencja operacyjna)*, [w:] S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 451–457.
- Borzym S. (1984), *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.
- Deleuze G. (1999), *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Foucault M., (1977), *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gadacz T. (2010), *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Filozofia życia. Pragmatyzm. Filozofia Ducha*, t. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołąkowski L. (1997), *Bergson*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Leśmian B. (1973), *Wiersze Wybrane*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lipstadt D. (2016), *Denying Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, Penguin Books, Londyn.
- Pomian K. (1997), *Zbieracze i osobliwości. Paryż. Wenecja XVI–XVIII wiek*, tłum. A. Pieńkos, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Skarga B. (2002), *Czas i trwanie – studia o Bergsonie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Skarga B. (1982), *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Simmel G. (2007), *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Walker M.J. (2017), *Palaeolithic Pioneers*, Holywell Press, Oxford.

Wojnar I. (1985), *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Znaniński F. (1971), *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Memory of Matter. Henri Bergson and Material Bases of Remembrance

Summary

The paper aims at reconsidering the problem of existence and recognition of the past in modernistic philosophy. For Henri Bergson, duration is one of the most enigmatic constituents of human existence. In 1896, when he tackled the question of memory, Bergson reached for the basic philosophical questions posed at the very beginning of the Early Greek thought, then asked by Berkeley's radical empiricism (so called Berkeley's razor) and subsequently by Kantian Transcendentalism. All these questions have led to the existential analysis of duration which allows for the new foundation of the idea of remembrance and finally the phenomenon of memory. Bergson has treated memory as one of the most important manifestations of vital force (fr. *élan vital*). The paper culminates with the analysis of artefact as the foundation of the Archaeology of Knowledge. Polish bergsonism and its references to the issue of memory were presented in a poem written by Bolesław Leśmian.

Keywords: bergsonism, time, duration, remembrance, memory, matter, existence, artefact, Philosophy of Life (ger. *Lebensphilosophie*), Archaeology of Knowledge, modernism.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.14>

Marta WINKLER

<https://orcid.org/0000-0001-9016-7055>

Uniwersytet Pedagogiczny Kraków

O pamięci, wyobraźni i autobiografii. Perspektywa Jean-Paula Sartre’a

Streszczenie

Celem artykułu jest wykorzystanie rozważań J.P. Sartre’a do ukazania wpływu pamięci i wyobraźni na kształtowanie się historii życia człowieka. Pierwsza część tekstu poświęcona jest analizom filozoficznym. Wyobrażenia zestawione są tu z percepcjami i wspomnieniami. Druga część dotyczy autobiografii nierozzerwalnie związanej z pierwszoosobową perspektywą. Zróżnicowana aktywność twórcza i intelektualna omawianego filozofa oraz obszerny materiał, na który składają się jego dzieła, pozwolił naświetlić omawianą problematykę w sposób różnorodny i komplementarny.

Słowa kluczowe: autobiografia, pamięć, Sartre, wyobraźnia.

Wspomnienia i wyobrażenia (choć nie tylko one) stanowią fundament kształtujący indywidualną historię życia każdego człowieka. Celem niniejszego artykułu jest analiza tytułowych zagadnień w oparciu o myśl Jean-Paula Sartre’a. Zróżnicowana aktywność twórcza i intelektualna tego filozofa, jego liczne rozprawy teoretyczne oraz dzieła literackie dają możliwość odniesienia się do tejże problematyki z odmiennych perspektyw.

Istotne są tu jego rozważania ontologiczne (*Byt i nicość*) oraz fenomenologiczne (*Wyobraźnia, Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*). W obrębie niniejszych prac odnaleźć można także dociekania o charakterze psychologicznym, przede wszystkim nawiązania do psychologicznych eksperymentów. Pozwalają one naświetlić specyficzną niejednoznaczność pojęcia autobiografii. Nieodzowne jest również nawiązanie do Sartre’owskich tekstów autobiografizujących (*Mdłości, Słowa*). Osobiste doświadczenia autora pozwalają na uchwycenie jego stosunku do przeszłości (pamięć) i przyszłości (projekt samego siebie). Ukazują także wpływ wyobraźni na sposób postrzegania siebie i świata,

odslaniając jednocześnie pewien sposób autokreacji względem potencjalnego odbiorcy. Różnogatunkowe dzieła „dopełniają” się, ukazując myśl jednego człowieka.

Sartre traktował cudze rozważania jak swoistą „skrzynkę z narzędziami”, która może okazać się pomocna przy kształtowaniu własnego stanowiska. W obrębie niniejszego artykułu podobną metodę stosuję w odniesieniu do jego dociekań.

By móc zakreślić szerszy kontekst i odpowiedzieć na pytanie, kim jest ten, który sobie coś wyobraża i pamięta, należy pokrótce przedstawić Sartre’owską koncepcję człowieka. Będący wolnością człowiek zostaje przedstawiony jako ten, który kształtuje siebie i świat wokół. Podejmowane przezeń działania stanowią możliwość, a nie konieczność. Takie ujęcie pozwala rozważyć koncepcję człowieka jako współtwórcy własnej „historii życia”. Bycie owym twórcą zakłada jednak bycie wespół z *innymi*. Cokolwiek człowiek czyni, czyni w odniesieniu, względem *innych*, w obecności ich spojrzenia. Bycie świadomym tego zewnętrznego wpływu kształtuje ludzką perspektywę i skłania do przyjęcia określonej postawy. Ludzka perspektywa kształtowana jest również za sprawą ujęcia siebie jako istoty uwikłanej w czasowość. Świadomość własnego trwania, rozpatrywanie siebie w odniesieniu do swojej przeszłości i przyszłości pozwala uchwycić siebie jako swoistą (choć jeszcze niezrealizowaną) pełnię wykraczającą poza własną aktualność.

1. Wyobraźnia

„Wyobraźnia jest istotnym wymiarem życia i myśli Sartre’a, [...] jest [bowiem] formą wolności” (Colombel 1985, 46)¹. Świadomość wyobrażająca to „twórczyni nierzeczywistości, która jest «miejscem» swobodnej, kreatywnej działalności podmiotu, nieuwarunkowanej przez ograniczenia percepcji” (Kania 2011, 72).

By zrozumieć, czym na gruncie koncepcji Sartre’a jest wyobraźnia i wyobrażenie, warto prześledzić, w jaki sposób odróżnił je on od percepcji. Rozróżnień pomiędzy nimi należy szukać na dwóch płaszczyznach: szeroko rozumianej psychiki (sfera myśli, doznań itp..) i w odniesieniu do świata transcendentnego.

Percypowanie to zmysłowe zwrócenie się ku rzeczywistości, by ją poznać. Wyobrażanie to „odwrócenie się” od rzeczywistości. Sartre podkreślał, że aby świadomość mogła wyobrazać, musi „umykać” światu. Gdyby natura świadomości polegała na byciu-wśród-świata niemożliwa byłaby twórczość wyobrażająca.

Nierzeczywistość jest tworzona poza światem przez świadomość *pozostającą w świecie*, a człowiek wyobraża dlatego, że jest transcendentalnie wolny (Sartre 1970, 340).

Nie sposób pomyśleć świadomości, która by nie wyobrażała.

¹ „L’imagination est une dimension essentielle de la vie et de la pensée de Sartre, [...] elle est une forme de la liberté” (tłumaczenie własne).

2. Wyobrażenia a percepcja

Nastawienie percepcyjne odnosi się do świata zewnętrznego. Uzyskany, dzięki percepcji, dostęp do serii wyglądów pozwala stopniowo poznawać przedmioty. Proces ów skorelowany jest z poznawczą intencją spostrzeżeniową. Postrzegane jakości są niezależne od osoby postrzegającej. Istnieją względem tej osoby, ale nie są częścią jej psychiki, są bierne. Bierność tę określił Sartre jako istnienie-w-sobie. Jest ona charakterystyczna dla świata rzeczy.

Percepcje uposażone są w trwałe jakości. Posiadają takie cechy, jak: precyzja, stałość czy bogactwo. Nie sposób utożsamiać ich z wyobrazeniami, które charakteryzują się odmiennym stopniem intensywności. Kryterium intensywności nie jest jednak wystarczające do ich rozróżnienia. Stąd wniosek, że muszą się one od siebie różnić jakościowo. Posiadają one również odmienne materie. Materią percepcji są dane zmysłowe, które są nieprzejrzyste i receptywne (na przykład szorstkość w kawałku drewna). Kolejność występowania danych zmysłowych jest niezależna od świadomości (por. Sartre 1970, 101–102, 122–124).

Sartre podkreślał, że nieuprawnione jest przeniesienie schematów kształtowania się spostrzeżeń na grunt wyobrażeń. Przedmiot wyobrażeń nie może być traktowany tak, jak traktuje się przedmioty materialne, ponieważ stanowi zazwyczaj coś nieistniejącego (tu i teraz), coś nieobecnego, słowem: coś naznaczonego nicością. Jak stwierdził filozof w *Bycie i nicości*: „wyobrażenie w samej swej strukturze musi zawierać tezę nicościującą” (Sartre 2007, 59)².

Świadomość wyobrażająca charakteryzuje się tym, że „zakłada swój przedmiot bądź jako nie-będący, bądź jako niewystępujący tu i teraz; ustosunkowuje się doń przeto inaczej niż świadomość postrzegająca, która ujmuje swój przedmiot jako znajdujący się tu właśnie” (Pomian 1973, 236). Postrzeżenie zakłada więc swój przedmiot jako istniejący tu i teraz. Wyobrażenie może zakładać swój przedmiot jako nieistniejący, nieobecny albo istniejący gdzie indziej.

Wyobrażenie jawi się jako pozbawione lokalizacji w rzeczywistej przestrzeni. Osoby, które mówią, że „widzą” swoje wyobrażenia, że owe wyobrażenia wyraźnie „stoją im przed oczyma” popadają w złudzenie. W wyobrażeniu przedmioty występują w sposób szczególny, posiadają właściwości mirażu. By uświadomić sobie specyfikę wyobrażenia, wystarczy, jak sugeruje Sartre, wyobrazić sobie Panteon i spróbować policzyć kolumny podtrzymujące fronton (por. Sartre 1970, 164–169). Przedmioty dane w wyobrażeniu, w przeciwieństwie do danych percepcyjnych, nie posiadają indywidualnych cech.

Świadomość wyobrażająca jest aktem tworzącym się od razu (dzięki woli bądź spontaniczności). Tworzony przezeń przedmiot jest niezmienny – wprowadzenie doń zmian jest nieskuteczne albo radykalne (dokonuje w nim tak głębo-

² Jak twierdził Sartre, już „Kant w *Krytyce czystego rozumu* precyzyjnie określił podstawową różnicę, która oddziela intuicję zmysłową (z konieczności pasywną) od intuicji aktywnej, która wytwarza swój przedmiot” (Sartre 1998a, 81).

kich przeobrażeń, że narusza jego tożsamość i prowadzi do wytworzenia nowego przedmiotu). Postawy świadomości wyobrażającej nie można przyrównać do postawy malarza, który cofa się, by spojrzeć na swe dzieło (stając się na chwilę widzem), a następnie wraca do swej pracy, nanosząc poprawki. Człowiek może (prawie) dowolnie stworzyć przedmiot nierzeczywisty (od razu, jako całość), ale gdy chce go przekształcić musi stworzyć niejako nowy przedmiot.

Przedmioty percepcji pozwalają na stopniowe przybliżanie się do pewnych jakościowych uposażeń, podczas gdy przedmioty wyobraźni dane są w sposób natychmiastowy. W wyobrażeniu odnaleźć można tylko to, co się w nie włożyło, bez względu na to, jak długo jest analizowane (nie można dzięki niemu dowiedzieć się czegoś, czego się uprzednio nie wiedziało). „Wyobrażeniu właściwe jest ubóstwo” (Sartre 1970, 37)³. Inaczej jest w przypadku percepcji – pogłębiona obserwacja może ukazać nieodkryte dotąd szczegóły przedmiotu. Można powiedzieć, że świat rzeczy charakteryzuje swoista nadmiarowość, zawiera on nieskończenie więcej niż jesteśmy zdolni dostrzec. Postrzeżenia mogą wprowadzać w błąd, wyobrażenia – nigdy. W świecie wyobrażeń nic się „nie dzieje”, nie ma żadnych niespodzianek. Wyobrażone przedmioty mogą się poruszać, ale nie są żywe, nie są nieprzewidywalne (nie wyprzedzają nigdy intencji) (Sartre 1970, 23–28).

Wyobrażenie ma charakter intencjonalny. Intencja wyposażona jest w pewien zasób wiedzy. Wyobrażeniowo można przedstawić sobie jedynie to, o czym się coś wie. Tym samym wiedza stanowi czynną, choć nie jedyną strukturę wyobrażenia. Drugą, fundamentalną i kształtującą ją strukturą jest uczucie. Według Sartre’a wyobrażenie stanowi syntezę wiedzy i uczuciowości. W syntezie tej nie da się jednak odróżnić jednego od drugiego. Świadomość wyobrażająca jest skorelowana naraz z wiedzą i uczuciem.

3. Wspomnienia a wyobrażenia

Sartre podkreślał, że nie należy przenosić tożsamości istoty przedmiotu i jego wyobrażenia na inne płaszczyzny i nie zakładać (analogicznie) tożsamości ich istnienia. Twierdził, że człowiek intuicyjnie ujmuje własne wyobrażenie jako wyobrażenie i odróżnia je od postrzeżeń. Pisał:

w chwili, kiedy mi się pojawiają, odbieram je zawsze jako coś odmiennego od postrzeganych obiektów i co do tego nigdy się nie myślę (Sartre 1998a, 26).

Brał pod uwagę możliwość pomyłki (można na przykład wziąć pień drzewa za człowieka), podkreślał jednak, że taki wypadek nie stanowi pomieszania wy-

³ Według Sartre’a żadna z jakości przedmiotu wyobrażonego nie jest doprowadzona „do końca”, przez co niemożliwe jest ściśle ukonstytuowanie jego indywidualności. Jest to powód, dla którego pojawia się strach przed wyobraźnią – jasne i wyróżnione postrzeżenie jest czymś, co uspokaja (por. Sartre 1970, 241).

obrażenia i percepcji. Nie można również wprowadzać kategorii prawdy i fałszu, by je odróżnić. Wyobrażenie nie jest fałszywą (błędną) percepcją. Możliwe jest natomiast odróżnienie percepcji prawdziwej i fałszywej (adekwatnej i błędnej – przy zastosowaniu kryteriów ujętych w obrębie klasycznej definicji prawdy). Z fałszywą, błędną percepcją miałoby się wówczas do czynienia przy okazji wszelkich halucynacji, złudzeń optycznych czy przywidzeń.

Czy równie łatwo odróżnić wyobrażenia od wspomnień? Filozof nie udzielił na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Warto jednak przeanalizować sposób jego rozumowania.

Sartre zauważył, że gdyby komuś zadano pytanie, czy zdarzyło mu się pomylić brata (żywą postać z krwi i kości) z jego wyobrażeniem, ów nie miałby trudności z udzieleniem (przeczącej) odpowiedzi (por. Sartre 1998a, 26). Modyfikując nieco tę kwestię, można zastanowić się, czy równie oczywista byłaby odpowiedź na pytanie: Czy zdarzyło mu się pomylić wspomnienie jakiegoś miejsca z wyobrażeniem tegoż miejsca? Czy zdarzyło mu się powrócić w jakąś dobrze znaną okolicę i ze zdziwieniem stwierdzić, że zapamiętał ją inaczej? Odnosząc się do własnego doświadczenia, mogłabym na tak postawione pytanie odpowiedzieć twierdząco. Sartre cenił indywidualne doświadczenie i uznawał je za pomocne w prowadzeniu rozważań, dlatego przytoczenie w tym miejscu fragmentu własnej historii i związanych z nim refleksji wydaje się uzasadnione⁴.

Zdarzało mi się spacerować z psem wzdłuż pewnej drogi. Pies umarł i minął rok, zanim pojawił się w domu następny. Gdy ów kolejny nieco podrośł, zabrałam go na spacer. Poszliśmy wzdłuż tej samej, dobrze mi znanej drogi. Pamiętałam, że na jej końcu, tuż za zakrętem, jest wąska ścieżka, która prowadzi do kilku domów. Pamiętałam również, że w jednym z domów (w tym z pomalowaną na zielono bramą) mieszkał owczarek niemiecki. Wielkie było moje zdziwienie, gdy okazało się, że na końcu drogi, za zakrętem, jest mała ścieżka, ale prowadząca w głąb lasu. W okolicy nie było żadnych zabudowań. Tylko mały las i rzeka.

Czy było to wspomnienie czy wyobrażenie? Czy było to wspomnienie jakiegoś wyobrażenia albo *snu*⁵ (nie zaś wspomnienie realnie istniejącego krajobrazu)? A może było to wyobrażone, wykreowane wspomnienie, słowem: fałszywe wspomnienie⁶? Czy adekwatnie zapamiętaną przeze mnie ścieżkę należałoby uznać za wspomnienie, a „fikcyjne” domy za wyobrażenie? Gdzie (o ile jest to w ogóle możliwe) wyznaczyć granicę pojedynczemu wspomnieniu czy wyobrażeniu?

Kryterium odróżnienia wspomnień od wyobrażeń nie jest więc oczywiste. Intuicyjne odróżnianie wyobrażeń od wspomnień nie jest tak skuteczne, jak odróż-

⁴ Jednym z Sartre'owskich zarzutów wobec Bergsona i jego rozumienia wyobraźni było to, że ów nie podjął się analizy własnych wyobrażeń (por. Sartre 1998a, 77).

⁵ Sartre uważał sny za rodzaj wyobrażeń. Pisał: „Sen jest świadomością, która nie może porzucić postawy wyobrażającej” (Sartre 1970, 303).

⁶ Zagadnienie fałszywych wspomnień zostanie szerzej omówione w części poświęconej pamięci.

nianie wyobrażeń od przedmiotów percepcji. Odróżnienie przedmiotu wyobrażonego od przedmiotu percypowanego jest łatwe jedynie w obrębie aktualności, bezpośrednio. Jako przedmioty przeszłe mogą one nie być łatwe do rozróżnienia.

Konsekwentne i wyraźne odróżnienie wyobrażenia od wspomnienia pojawia się u Sartre'a dopiero w dziele *Wyobrażenie...* We wcześniejszej *Wyobraźni* znajduje się wiele sformułowań sugerujących, że filozof ujmuje wspomnienie jako swoisty rodzaj wyobrażenia, jakby były to pojęcia synonimiczne. Świadczą o tym wypowiedzi typu:

[...] wczoraj wieczorem poszedłem do Jana – teraz przypominam sobie ubiór, jaki miał na sobie. [...] Te wszystkie, tak mi znajome wyobrażenia, nie stoją w sprzeczności z tym, co rzeczywiste (Sartre 1998a, 113).

Ponadto w nawiązaniu do Husserla pisał Sartre o wyobrażeniu-przypomnieniu (odtworzeniu z pamięci), natomiast teorii kartezjańskiej zarzucił, że na jej gruncie nie sposób odróżnić aktów pamięci od złudzeń (por. Sartre 1998a, 32, 147). W obu przypadkach nie sprecyzował, w jaki sposób rozumie wspomnienie, czy odróżnia je od wyobrażenia i czy możliwe jest wzajemne przenikanie, nakładanie się ich na siebie. W nawiązaniu do całości rozważań można założyć, że uważał je za odrębne struktury świadomości (posiadające tę samą istotę akty o odmiennym sposobie istnienia), tak jak czynił to w przypadku wyobrażeń i percepcji. Wskazywać na to mogą rozważania ujęte tymi słowami:

Jeśli porównam percepcję domu [...] ze wspomnieniem wyobrażenia domu, w którym spędziłem dzieciństwo, to mogę zapytać: który z tych dwóch aktów świadomości jest po stronie tego, co ogólne, a który po stronie tego, co szczegółowe? (Sartre 1998a, 116).

Sartre przyznawał, że wspomnienia pod wieloma względami wydawać się mogą bliskie wyobrażeniom, niemniej jednak pamięć i wyobrażenia pozostają czymś całkowicie odmiennym. Złączenie w jeden akt dwóch różnych aktów świadomości (takich jak percypowanie i wyobrażanie bądź percypowanie i wspomnianie) jest, na gruncie teorii Sartre'a, niemożliwe (por. Sartre 1970, 15, 220 oraz Sartre 1998a, 112). Niemniej rozważał on przypadek „wyobrażenia-wspomnienia”⁷, kiedy pisał o sytuacji, w której jakaś osoba wyobraża sobie ogród, ale nie może dociec, gdzie i kiedy ów ogród widziała. Filozof określał ten szczególny rodzaj wyobrażenia jako „nieokreślone”. Czy opisana przezeń sytuacja odnosi się do wyobrażania czy wspomniania ogrodu? Wydaje się, że rozpatrywany akt mógłby być równie dobrze jednym albo drugim (przez wzgląd na jego treść) i tylko osoba doświadczająca go zdolna byłaby odpowiedzieć na to pytanie⁸.

⁷ Pisał także o swoistym „stanie hybrydalnym”, niebędącym ani postrzeżeniem, ani wyobrażeniem, co zdaje się zaprzeczać założeniu o niemożności mieszania się aktów świadomości (por. Sartre 1970, 62).

⁸ W odniesieniu do badań współczesnych mu psychologów Sartre pisał: „Często badani wahają się, czy mają to określić jako wyobrażenie, czy jako myśl” (Sartre 1970, 114). Podważa to jego założenie o łatwości odróżniania poszczególnych aktów świadomości.

Istota (treść) aktów może być identyczna, ich odróżnienie możliwe jest więc przede wszystkim z perspektywy osoby, która ich doświadczyła. Podmiot jest tu uprzywilejowany poznawczo.

Przypominać sobie jakieś zdarzenie to zakładać je jako jakąś daną obecną w przeszłości. Wyobrażać je sobie, to zakładać je jako daną nieobecną. Zdarzenia „przechodzące” do przeszłości nie zostają poddane zamianie w nierzeczywiste⁹. Przechodzą jedynie „w stan spoczynku”. Pozostają rzeczywiste, choć stają się przeszłymi. Przypominając sobie jakieś zdarzenie, nie „wywołuje się” go, lecz skierowuje uwagę ku przeszłości, gdzie pozostaje ono jako rzeczywiste wydarzenie.

Za sprawą pamięci nierzeczywisty przedmiot może jednak wystąpić w świadomości w charakterze rzeczywistego przedmiotu.

Pamięć miesza te dwa typy egzystencji, ponieważ przedmioty nierzeczywiste jawią się jej w charakterze wspomnień, to znaczy jako przeszłe (Sartre 1970, 253).

Na gruncie psychologii mówi się o zjawisku inflacji wyobraźniowej (*imagination inflation*). Wyobrażanie sobie jakiegoś wydarzenia (zwłaszcza wielokrotnie ponawiane) powoduje wzrost przekonania, że wystąpiło ono w rzeczywistości (por. Jagodzińska 2008, 332). Sartre analizował w tym kontekście mdłości (fizjologiczną, realną reakcję) spowodowane wyobrażeniem czegoś odrażającego (a właściwie wspomnieniem tego wyobrażenia, czyli nierzeczywistym przedmiotem, który „udaje” rzeczywistą przyczynę pewnego stanu). Jest to jednak przypadek szczególny (por. Sartre 1970, 292–293).

Można się zgodzić z Sartre’owskim założeniem dotyczącym skierowania uwagi na przeszłe, realnie zaistniałe zdarzenie jako źródłowe dla pamięci. Należy jednak podkreślić, że zniekształcenia w obrębie wspomnień są, między innymi, pochodną niemożności bezpośredniego odniesienia się do „źródła” podczas (kolejnego) przypominania. Gdy człowiek opowiada o jakimś zdarzeniu ze swego życia, sięga do poprzedniego odtworzenia historii tego zdarzenia, nie do zdarzenia „pierwotnego”. Sięga do wspomnienia i tylko pośrednio odnosi się do zdarzenia, które jest jego podstawą. Kolejne „warstwy” treści (nowe interpretacje, modyfikacje, uzupełnienia, oceny, odniesienia do innych kontekstów) nakładają się na siebie i „aktualizują” wspomnienie. Człowiek nieustannie przegrupowuje własne wspomnienia i łączy je zależnie od kontekstu, w jakim są odtwarzane (por. Kotre 1996, 215–216).

4. Pamięć

Sartre dogłębnie rozpatrywał zagadnienie wyobraźni, nie poświęcił jednak wiele uwagi kwestii pamięci. Warto więc pokrótce odnieść się do współczesnych

⁹ Zaistniały fakt, „przechodząc do przeszłości, nie uległ żadnym przemianom odrealniającym; został jedynie *umieszczony w oddaleniu*; jest zawsze realny, ale miniony” (Sartre 1965, 322).

rozróżnień. Ze względu na rozmaite kryteria wyróżnia się odmienne rodzaje pamięci, między innymi pamięć semantyczną i epizodyczną (por. Schacter, Tulving 1994). Pierwsza to ogólna wiedza o faktach, druga – pamięć doświadczonych zdarzeń (skorelowanych z określonym miejscem i czasem). Pamięć semantyczna obejmuje uporządkowany zbiór pojęć, ma charakter pozakontekstowy oraz impersonalny. Wydobywane z niej informacje określane są za pomocą czasownika „wiem”. Sartre zdawał się dostrzegać specyfikę pamięci skorelowanej z wiedzą. Pisał, że „słowo, w związku z którym mogę podjąć wysiłek rozumienia, jest [...] przeniknięte wiedzą, niebędącą niczym innym jak wspomnieniem dawnych rozumień” (Sartre 1970, 191). W innym miejscu pisał także o „wiedzy pamięciowej” (por. Sartre 1970, 222).

Treści przywoływane z pamięci epizodycznej mają charakter kontekstowy i są opisywane za pomocą czasownika „pamiętam”. Wiem, jak się nazywam, i pamiętam, jak nauczyciel odczytywał moje nazwisko z listy obecności. Znam datę swoich narodzin, ale nie pamiętam zdarzeń z tego dnia¹⁰. Odróżnienie wiedzy od osobistych wspomnień wydaje się równie łatwe i intuicyjne, jak Sartre’owskie oddzielenie wyobrażeń od percepcji. Czy oznacza to, że poza omawianymi przez niego aktami świadomości należałoby wyodrębnić różnorodne akty pamięciowe? Czy nie dałoby się analogicznie wyróżnić również odmiennych aktów wyobraźni, percepcji czy myśli? Kwestię tę pozostawię jednak otwartą.

W obrębie pamięci pojawiają się liczne modyfikacje, zniekształcenia i interpretacje (związane na przykład z aktualnym stanem emocjonalnym czy systemem przekonań). Na gruncie psychologii wyróżnia się pamięć autobiograficzną – rodzaj pamięci odpowiedzialnej za przechowywanie materiału dotyczącego indywidualnej historii życia danej osoby (por. Maruszewski 2005). Wspomnienia, które określić można jako autobiograficzne, są współtworzone i jako takie stanowią przejściowe, dynamiczne konstrukcje (por. Conway, Pleydell-Pearce 2000). Ukazują aktualny pogląd człowieka na siebie i własną przeszłość. Wyłaniający się za ich sprawą obraz samego siebie jest niczym autoportret malowany na własny użytek, ale z myślą o zaprezentowaniu go innym. Wspomnienia nie są dokładnym odwzorowaniem rzeczywistych doświadczeń (niczym kopie), ale ich rekonstrukcją.

Sartre był świadom istnienia zniekształceń w obrębie pamięci i wpływu aktualnej perspektywy na ocenę własnych wspomnień.

To nie poprawnością [adekwatnością] czy niepoprawnością pamięci Sartre jest przede wszystkim zainteresowany. Próbuje raczej przedstawić ukierunkowaną na cel specyfikę zapamiętywania, która dostarcza miary spójności różnorodnym elementom naszej zapamiętanej przeszłości (Morris 1976, 60)¹¹.

¹⁰ Podane przykłady wskazują na to, że pamięć historii własnego życia obejmuje zarówno elementy epizodyczne, jak i semantyczne.

¹¹ „It is not the correctness or incorrectness of memory with which Sartre is primarily concerned. Rather, he tries to give an account of the goal-oriented nature of our remembering, which provides a measure of coherence to the various items of our remembered past” (tłumaczenie własne).

Filozof podkreślał, że:

popelniając niejedną błąd w przypominaniu sobie na sposób refleksyjny swych przeszłych uczuć lub myśli, okazuje się, że to, czym jestem w horyzoncie pamięci, jest terazniejszym przeświadczeniem, że nie *jestem* już więcej swą przeszłością, ale ją tematyzuję (Sartre 2007, 210).

Przyjęcie możliwości „modyfikacji” wyobrażeń i adaptowania ich na gruncie pamięci jest interesujące w kontekście powstawania fałszywych wspomnień.

5. Fałszywe wspomnienia

Fałszywe wspomnienia to wspomnienia niemające pokrycia w faktach, odnoszące się do zdarzeń fikcyjnych. Należy je odróżnić od wspomnień niedokładnych czy zniekształconych. Postulat ów, choć wydaje się zasadny, jest niemożliwy do spełnienia (poza warunkami eksperymentalnymi). Nie sposób wyznaczyć wyraźnej granicy pomiędzy takimi wspomnieniami. Jak bardzo zniekształcone musi być wspomnienie, by stało się fałszywe? Jak wyznaczyć ramy jednego, konkretnego wspomnienia, skoro w zależności od celu przywołuje się w pamięci całe rozciągnięte w czasie zdarzenie albo tylko pojedynczą scenę, jakiś detal? Użycie pojęcia „fałszywości” w stosunku do wspomnień wiąże się z założeniem, że istnieje coś, co można by określić jako wspomnienie prawdziwe. Psychologowie zdają się zakładać klasyczną (arystotelesowską) definicję prawdy¹² – fałszywym określają wspomnienie nieadekwatne względem jakiegoś zaistniałego stanu faktycznego. Jednocześnie zastrzegają, że idealne, wierne odwzorowanie (zwłaszcza na gruncie pamięci autobiograficznej, epizodycznej) nie jest możliwe, bo wspomnienia są konstruktami, a nie „lustrzanymi odbiciami”. Jeśli przyjmiemy, że „prawdziwe wspomnienie” musi spełnić kryterium zgodności z rzeczywistością, to okaże się, że nie istnieje nic, co by takiemu pojęciu odpowiadało. A nawet gdyby istniało, nie mielibyśmy możliwości, by tę prawdziwość zweryfikować. Analogiczny problem pojawia się w odniesieniu do tekstów autobiograficznych. Kategoria prawdy i fałszu (a także realności i fikcji) jest trudna do zastosowania przy analizie wszelkich autobiograficznych narracji (por. Freeman 2003, 127). Niemożność „wglądu” w cudze wspomnienia i porównania ich z zaistniałym (i już nieistniejącym) stanem faktycznym sprawia, że jednoznaczne uznanie jakiegoś wspomnienia za fałszywe (sfabrykowane) możliwe jest tylko w warunkach eksperymentalnych (por. Loftus, Pickrell 1995 oraz Hyman, Husband, Billings 1995)¹³.

¹² W kontekście rozważań poświęconych emocjom Sartre pisał o fałszywej radości, podkreślając, że fałsz jest tu pewną jakością egzystencjalną, nie cechą logiczną wypowiedzi (por. Sartre 2006, 80–81). Analogicznie można rozpatrywać fałszywe wspomnienie (wspomnienie wyobrażenia) jako domagające się uznania go za prawdziwe (wspomnienie realnie zaistniałego zdarzenia).

¹³ Podczas jednego z eksperymentów udało się grupie osób zaimplementować fałszywe wspomnienie dotyczące zgubienia się w centrum handlowym, które miało mieć miejsce w dzieciń-

Fałszywe wspomnienie (określane czasem jako pseudowspomnienie) powstaje najczęściej pod wpływem sugestii i wiąże się z przypisaniem mu niewłaściwego źródła (zapomina się, że źródłem informacji nie było własne doświadczenie, a na przykład zasłyszana opowieść). Wspomnienia pochodzić mogą z różnych źródeł i jako takie mają odmienne jakości. Te związane z doświadczonymi zdarzeniami zawierają denotację odnośnie do czasu i miejsca, organizacji przestrzennej oraz szczegóły percepcyjne. Wspomnienia myśli czy wyobrażeń są mniej szczegółowe. Rozróżnienie to jest zgodne z koncepcją Sartre'a – bogactwo danych percepcyjnych i ubóstwo treści wyobrażonych przekładać się musi na treść związanych z nimi wspomnień. Schemat błędnego uznania wspomnienia wyobrażenia (czyli tego, co wyobrażaliśmy sobie w przeszłości) za wspomnienie realnego zdarzenia (czyli tego, co faktycznie miało miejsce w przeszłości), o którym pisał filozof, wydaje się pokrewny koncepcji monitorowania źródeł (por. Lindsay, Johnson 1997)¹⁴. Na jej gruncie zakłada się, że w trakcie przypominania mają miejsce procesy atrybucji (wydobywane treści poddaje się analizie i przypisuje do określonych źródeł), w których mogą pojawić się błędy.

Nawet jeśli mamy pełną świadomość, że konstruujemy, tworzymy wyobrażenie, możemy potem pomylić własny wytwór z realnie doświadczanymi treściami zewnętrznymi (Piotrowska 2005, 131).

6. Autobiografia

W *Wyobrażeniu...* Sartre opisał przebieg procesu przypominania sobie czyjejś twarzy (na przykład oblicza przyjaciela). Najpierw pojawia się niezbyt wyraźne i ubogie w szczegóły wyobrażenie. By obraz ów uzupełnić, sięgnąć można po fotografię. Fotografii brak jednak „życia”, oddaje ona przede wszystkim zewnętrzne cechy fizjonomii przyjaciela. Można wówczas skorzystać z jego wizerunku przedstawionego w postaci karykatury. Stosunek części twarzy jest na niej nieproporcjonalny, rysy są zniekształcone, a jednak na rysunku ukazane jest coś, czego brakowało na fotografii – jakiś wyraz, jakieś życie (por. Sartre 1970, 39–40). Na wizerunek kreowany w obrębie autobiografii składają się podobne elementy – wyobrażenia na temat własnej osoby, fakty z życia oraz przerysowania, które uwypuklają specyficzne cechy czy preferencje.

Sartre napisał dwa teksty o charakterze autobiograficznym – *Mdłości* (w 1938 roku) i *Słowa* (w roku 1964). Warto przeanalizować je jako specyficzne formy

stwie. Opowiedziana przez rodzinę, nieprawdziwa i uboga w szczegóły historia została przez badanych zaadaptowana, uzupełniona o szczegóły oraz utrwalona jako wspomnienie. Nawet po zakończeniu eksperymentu i poinformowaniu o nim osób badanych, nie byli oni skłonni uwierzyć, że zdarzenie to nie jest ich prawdziwym wspomnieniem.

¹⁴ Koncepcja monitorowania źródeł (*Source Monitoring Framework – SMF*), której autorką jest Marcia Johnson, stanowi propozycję wyjaśnienia procesów pamięciowych oraz treści wspomnień jako odmiennych, przez wzgląd na źródła, z których pochodzą.

uchwycenia własnych wspomnień, nawet jeśli w pewnych kwestiach wydają się zaprzeczać schematom pamięciowego zapisu. *Słowa* to dzieło skupiające się przede wszystkim na latach dziecięcych. *Młodości* dotyczą okresu młodości i zawierają wiele nawiązań do wspomnień filozofa (lektur, przemyśleń oraz stworzeń, które napawały go strachem bądź obrzydzeniem, takich jak kraby¹⁵ czy muchy (por. Sartre 1968, 119–120)¹⁶.

Filozof przyznawał: „Byłem Roquentinem, ukazałem w nim bez ogródek kanwę swojego życia; a jednocześnie byłem sobą, wybranym kronikarzem” (Sartre 1968, 201). W odniesieniu do swej drugiej autobiografizującej książki dodał:

Napisałem *Słowa*, by odpowiedzieć na to samo pytanie, które stawiałem podczas moich badań nad Genetem i Flaubertem: jak człowiek staje się kimś, kto pisze? [...] To, co było [dla mnie] interesujące, to narodziny decyzji, by pisać (Sartre 1972, 133–134)¹⁷.

Sartre zastrzegał jednak w *Słowach*: „To, com napisał jest fałszywe. Prawdziwe. Ani prawdziwe, ani fałszywe, jak wszystko, co piszemy [...] o ludziach” (Sartre 1968, 54). Względem tekstów autobiograficznych trzeba zachować pewną dozę nieufności. Traktować je należy jako wskazówki, zdające sprawę raczej ze specyficznego sposobu ujmowania siebie i własnej historii, niż będące adekwatną wykładnią zaszłych zdarzeń.

Indywidualną historię życia odnieść można do pojęcia bytu-w-sobie (wówczas rozumiana jest ona jako biografia, zamknięta trzecioosobowa opowieść) albo do bytu-dla-siebie (pojętego jako nieustannie aktualizująca się, doznawana i pierwszoosobowo ujmowana „autobiografia”). Słowo „autobiografia” umieszczone zostaje w cudzysłowie nieprzypadkowo. Autobiografia rozumiana jako dzieło literackie jest, podobnie jak biografia, pewną zamkniętą opowieścią.

Różnica ta jest istotna. W ukończonej opowieści człowiek konkretyzował się co prawda w czasowym rozwoju wydarzeń, ale ów rozwój został już zamknięty, a otrzymana treść uzyskała ostateczny zapis. Bohater został niejako unieruchomiony w swoim nieodwracalnym losie i niezmiennych cechach. Jako całość może być więc ujęty tak, jak ujmuje się rzecz. Nieukończona historia ludzkiego życia, ujmowana z perspektywy pierwszoosobowej, jest czymś odmiennym. Biograf z góry wie, co przytrafiło się bohaterowi. W gruncie rzeczy podobną wiedzę

¹⁵ W wieku około lat trzydziestu Sartre próbował meskaliny, co zaowocowało licznymi halucynacjami, pośród których pojawiły się wizje przerażających krabów i insektów. Sartre całe życie unikał będzie jedzenia krabów i owoców morza (tak podobnych do insektów) przypominających mu o tamtych doświadczeniach (por. Charmé 1993, 33, 92).

¹⁶ Jako dziecko Sartre zawiesił palec nad muchą i wyobrażał sobie, że jest siłą decydującą o jej losie; napawał się jej „łękiem” – dowodem posiadanej nad nią władzy. Gdy ją zabił, uświadomił sobie, że wraz z jej śmiercią zniknął jedyny świadek jego „potęgi”. Mały Sartre z oprawcy przekształcił się wówczas (pośrednio) w ofiarę (por. Sartre 1968, 197–198).

¹⁷ „Si j’ai écrit *Les Mots* c’est pour répondre à la même question que dans mes études sur Genet et sur Flaubert: comment un homme devient-il quelqu’un qui écrit? [...] Ce qui est intéressant c’est la naissance de la décision d’écrire” (tłumaczenie własne).

ma ten, kto pisze autobiografię – ujmuje siebie jako ukształtowany wycinek pewnej całości. W autobiograficznych *Słowach* Sartre opisał, jak jako dziecko próbował opowiedzieć sobie swoje przyszłe życie, retrospektywnie ukazując własne dzieje jako dzieje zmarłego, wielkiego pisarza¹⁸. Ukazał tym samym, w jaki sposób przekładamy doświadczenie historii życia *innych* na ujmowanie własnej historii. Opowiadamy sobie o sobie tak, jakbyśmy pisali biografię o kimś innym – starając się ujmować pewne elementy jako zapowiedzi tego, co się wydarzy, jako pewne zwiastuny. W pewnym sensie redagujemy swoją własną legendę. Ów schemat trafnie podsumował John Kotre:

Kiedy wiesz, jak twoje życie się skończy, możesz świadomie wskazać jego początek. Możesz wybrać swój mit początku. Możesz stworzyć historię tego, jak osoba, którą jesteś, rozpoczęła [swoją historię] (Kotre 1996, 216)¹⁹.

Dopóki nasza historia trwa, możliwa jest jej reinterpretacja, odczytanie zdarzeń w odmiennym kontekście. Takie ujęcie „historii” życia jest pokrewne myśli Sartre’a, który podkreślał, że „egzystencjalista nigdy nie uznaje człowieka za coś skończonego, gdyż człowiek zawsze tworzy się na nowo” (Sartre 1998, 80). Gdyby ktoś pisał własne autobiografie co 10 lat, mogłoby się okazać, że ten sam materiał interpretowany jest odmiennie w każdej z nich, w zależności od zmian zaszłych w samym narratorsze.

Każda autobiografia jest zubożeniem, wycinkiem, opisem z danej chwili, z danej perspektywy. Jest ona jednak o tyle cenna, że zdaje sprawę z indywidualnego spojrzenia na świat i pewnego sposobu kreacji względem odbiorcy (pośrednio ukazuje, jak jej autor chce być postrzegany). Pozwala także zobaczyć, w jaki sposób człowiek „manipuluje” czasem, daje bowiem wyraz subiektywnemu ujęciu czasowości danej jednostki (wedle wielu teorii psychologicznych właśnie tak kształtują się i są odtwarzane wspomnienia). Człowiek ma na przykład skłonność do „wydłużania” i ubogacania w detale pewnych zdarzeń (scen), które wydają mu się istotne, nawet jeśli dla osób postronnych jawią się jako błahe. Zdarzenia opisane przez Sartre’a w autobiograficznych *Słowach* można analizować jako wyjątkowe czy przełomowe jedynie w kontekście bycia (przyszłym) pisarzem.

Autobiograficzne *Słowa* wymykają się schematowi reminiscencji. Zjawisko to wiąże się ze specyficznym rozkładem wspomnień z całego dotychczasowego życia, z tendencją do wspomniania zdarzeń z okresu dorastania i wczesnej młodości (zwłaszcza tych spomiędzy piętnastego a dwudziestego piątego roku życia, kiedy wiele rzeczy przeżywanych jest po raz pierwszy (por. Jagodzińska 2008,

¹⁸ W monografii poświęconej Flaubertowi Sartre napisał: „Sztuka nie jest niczym innym niż życie obserwowane przez wyobraźniowy wzrok Śmierci. Artysta [...] jest człowiekiem żywym, który uważa się za zmarłego: oczekuje się [...] od niego, żeby nam dzień po dniu opowiedział tę śmierć (...)” (Sartre 2000, 269).

¹⁹ „As you see how your life story is ending, you can consciously set up its beginning. You can choose your most important myth of origin. You can create the story of how the person that is you began” (tłumaczenie własne).

422–424). Pisząc *Słowa*, Sartre miał ponad pięćdziesiąt lat²⁰. W swej autobiografii nie wyszedł jednak poza opis (wczesnego) dzieciństwa. Nie ma wzmianek odnośnie do pierwszej miłości, dojrzewania, wczesnej młodości – być może dlatego, że do tych okresów nawiązał już w *Mdłościach*.

Zjawisko reminiscencji „wyróżnia” również wspomnienia niedawne, które (jako nieuległe jeszcze zapomnieniu) są równie uprzywilejowane (por. Draaisma 2006, 216–218). Sartre nie opisał w *Słowach* zdarzeń niedawnych, aktualnych, czyli wspomnień czasowo mu najbliższych. Rozpatrywał natomiast zdarzenia przyszłe, projektował (a raczej stawiał sobie pytania o) to, co nastąpi. Był on świadom tego, że jego przyszłe cele wpływają na to, jak postrzega własną przeszłość, jak ją interpretuje. Jedyna, opisywana przez psychologów tendencja, jakiej zdawał się więc podlegać (jednocześnie poza nią wykraczając), to skłonność do nadawania spójności i sensu wybiórczym doświadczeniom, analizowanym z perspektywy aktualnych celów i potrzeb (por. Ross, Buchler 1994).

Za pośrednictwem pierwszoosobowej narracji można obcować ze specyficznym wymiarem składającym się na treść życia ludzkiego, jakim jest stosunek zamierzeń do czynów, można uchwycić różnicę pomiędzy intencją a jej wynikiem (realizacją) i poznać tej różnicy interpretację, ocenę. Sartre podkreślał, że nasze działania charakteryzuje pewna ciągłość wiążąca przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Specyficzne, indywidualne doświadczenie czasu przekłada się na sposób, w jaki pamiętamy zdarzenia z własnego życia. Tak ujęta czasowość kształtuje też sposób narracji, gdy staramy się zdać relację z własnych doświadczeń.

Człowiek ujmuje samego siebie jako swoistą „jedność następstw”, którymi jest. Ma świadomość swego trwania. Świadomość ta skorelowana jest z posiadaniem zintegrowanych wspomnień, które dają człowiekowi poczucie tożsamości osobowej²¹ – jedności i stabilności utrzymującej się pomimo upływu czasu i pomimo zachodzących zmian.

Człowiek, jako byt-dla-siebie, nie może istnieć inaczej niż jako nicościujące przekroczenie. Przekroczenie to implikuje z kolei to, co przekroczone, dlatego przeszłość stanowi konieczną strukturę tegoż bytu. Według Sartre’a przeszłość jest przekroczoną faktycznością. Przeszłość to nagromadzona treść, materiał składający się na indywidualną „historię”. Porządek przeszłości wiąże się z pewną wiedzą, „znajomością rzeczy”. Nie jest to już porządek otwarty ku niewiadomej. Teraźniejszość natomiast to nieustanna aktualizacja własnej perspektywy.

²⁰ Pierwszą wersję *Słów* napisał w 1954 roku. Pracował nad tekstem (od czasu do czasu) aż do 1963 roku (por. Eakin 1988, 128).

²¹ Tożsamość, rozumiana jako identyczność, przysługuje według Sartre’a rzeczom. W odniesieniu do człowieka mówi się jednak o tożsamości osobowej. Tożsamość osobowa nie jest stosunkiem identyczności, jest swoistym poczuciem bycia tą samą osobą, bez względu na zachodzące zmiany (fizyczne, mentalne, światopoglądowe itp.). Człowiek nieustannie się zmienia, jest wciąż aktualizującym się projektem. Można więc w jego przypadku mówić o byciu tą samą, ale nie taką samą osobą.

Przyszłość to seria możliwości, ale i sfera, w której znajduje się sens. To przyszłość nadaje sens tejże „historii”, w jej obrębie określony jest także cel. Przyszły projekt samego siebie wyznacza horyzont interpretacji tego, co już zaistniało.

Sartre podkreślał, że opowiedziane, opisane życie ulega zmianie. Przedstawiamy wydarzenia w przeciwnym kierunku niż się one dzieją. Tylko pozornie zaczynamy od początku. Faktycznie opowiadamy bowiem „od końca”, punktem wyjścia jest aktualna perspektywa, przez pryzmat której snujemy opowieść.

W *Mdłościach* Sartre opisuje tę tendencję, ukazując niemożność przeżywania przygód i doskonałych chwil w aktualności. Uznać coś za przygodę można jedynie retrospektywnie, w terażniejszości są tylko pewne zdarzenia, które trudno ująć jako całość i którym trudno wyznaczyć granice, bowiem płynnie w siebie przechodzą.

Bohater *Mdłości*, Roquentin, podjął jednak próbę przeżycia przygody. Przepełniało go poczucie, że coś się wydarzy. Spodziewał się, że niczym bohater powieści rozpozna początek przygody, podąży za „znakami” (bądź przeczuciami) i pochłonie go ciąg wyjątkowych zdarzeń. Pełen lęku i oczekiwania przemierzał kolejne ulice i place. Nic się jednak nie wydarzyło. Emocje, które mu towarzyszyły podczas tego wymyślanego „przeżycia”, choć intensywne, okazały się zaledwie przeczuciem czegoś nieosiągalnego.

Podobnie trudne do osiągnięcia okazało się stworzenie w aktualności chwili doskonałej, o czym przekonała się inna z bohaterek *Mdłości* – Anny. Wierzyła ona w istnienie sytuacji uprzywilejowanych, szczególnie rzadkich. Kiedy pewne zewnętrzne okoliczności uznała za odpowiednie tło, należało wykonać szereg określonych gestów, wypowiedzieć konkretne słowa, by stworzyć wyjątkową chwilę. Sama sytuacja była dla niej niczym materiał, który należało dopiero odpowiednio uformować. Przekonała się jednak, że można jedynie grać człowieka przeżywającego wzniosłą chwilę, podobnie jak gra się kogoś, kto przeżywa przygodę.

Przygody są w książkach. I oczywiście, wszystko to, co opowiada się w książkach, może zdarzyć się naprawdę, ale nie w ten sam sposób (Sartre 1974, 72).

Na to właśnie nabierają się ludzie: człowiek jest zawsze opowiadaczem zdarzeń, żyje otoczony swoimi zdarzeniami i zdarzeniami innych, wszystko, co się z nim dzieje widzi poprzez nie; i usiłuje przeżywać swoje życie tak, jakby je opowiadał (Sartre 1974, 74).

Sartre zauważał, że ludzie spotykają się, by móc opowiadać sobie historie. W samotności człowiek zapomina, jak opowiadać i pozwala, by przeszłe zdarzenia zatarły się w pamięci. Istnienie indywidualnej „historii życia” (jej prawomocność) domaga się obecności jakiegoś słuchacza. Nie musi być on realnie istniejącą osobą, może być postacią wyobrażoną, niemniej wydaje się, że musi być „obecny”. Człowiek, który wiele sobie (i *innym*) opowiada, uczy się uchwytywać następstwa zdarzeń i odróżniać to, co (dla niego) ważne, od tego, co nieistotne.

Roquentin wie, że jego słaba pamięć skorelowana jest z niechęcią do odtwarzania i przekazywania *innym* przeszłych zdarzeń. Żywe niegdyś wspomnienia stają się zakrzepłe i za sprawą słów zastygają w formę opowieści. Słabą pamięć tłumaczy on także swoistym brakiem zakorzenienia, brakiem sprzyjającego wspo-

minaniu tła. Jako człowiek pragnący jedynie wolności nie posiada domu, nie otacza się przedmiotami. Inni ludzie żyją pośród tego, co odziedziczyli. Przedmioty, które ich otaczają są elementem zdarzeń, w których w przeszłości uczestniczyli. Dlatego powie on, że „przeszłość to zbytek posiadacza” (Sartre 1974, 105).

Większość wyraźnych i dostępnych wspomnień to pochodna tego, co zostało jakoś utrwalone i odtworzone – zapisane, opowiedziane, uwiecznione. Nie opowiadać to powoli pozbawiać się dostępu do własnych, przeszłych doświadczeń. Stąd doniosłe znaczenie autobiografii.

Bibliografia

- Charmé S.Z. (1993), *Vulgarity and Authenticity. Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre*, Amherst.
- Colombel J. (1985), *Jean-Paul Sartre – Un homme en situations*, tome 1, Paris.
- Conway M.A., Pleydell-Pearce C.W. (2000), *The construction of autobiographical memories in self-memory system*, „Psychological Review” 107(2), 261–288; <http://dx.doi.org/10.1037/0033-295X.107.2.261>.
- Draaisma D. (2006), *Dlaczego życie płynie szybciej, gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, przeł. E. Jusewicz-Kalter, PIW, Warszawa.
- Eakin P.J. (1988), *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton, New Jersey.
- Freeman M. (2003), *Rethinking the Fictive, Reclaiming the Real: Autobiography, Narrative, Time, and Burden of Truth*, [w:] G.D. Fireman, T.E. McVay, O.J. Flanagan (red.), *Narrative and Consciousness. Literature, Psychology, and the Brain*, New York; <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195140057.003.0006>.
- Hyman I.E., Husband T.H., Billings F.J. (1995), *False memories of childhood experiences*, „Applied Cognitive Psychology” 9(3), 181–197, <http://dx.doi.org/10.1002/acp.2350090302>.
- Jagodzińska M. (2008), *Psychologia pamięci. Badania, teorie, zastosowania*, Wydawnictwo Helion, Gliwice.
- Kania M.M. (2011), *Śladami homo imaginator*, „Hybris” 14, 67–80.
- Kotre J. (1996), *White Gloves. How We Create Ourselves Through Memory*, New York – London
- Lindsay D.S., Johnson M.K. (2000), *False Memories and the Source Monitoring Framework: Replay to Reyna and Lloyd (1997)*, „Learning and Individual Differences” 12, 141–161; [http://dx.doi.org/10.1016/S1041-6080\(01\)00035-8](http://dx.doi.org/10.1016/S1041-6080(01)00035-8).
- Loftus E.F., Pickrell J.E. (1995), *The formation of false memories*, „Psychiatric Annals” 25(12), 720–725; <http://dx.doi.org/10.3928/0048-5713-19951201-07>.
- Maruszewski T. (2005), *Pamięć autobiograficzna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

- Morris P.S. (1976), *Sartre's Concept of a Person: An Analytic Approach*, Amherst.
- Piotrowska A. (2005), *Rzekome wspomnienia – czy ufać pamięci?*, [w:] E. Czerniawska (red.), *Pamięć, zjawiska zwykle i niezwykle*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa, 125–144.
- Pomian K. (1973), *Sartre'a metafizyka literatury*, [w:] tegoż, *Człowiek pośród rzeczy. Szkice filozoficzne*, Czytelnik, Warszawa, 231–263.
- Ross M., Buchler R. (1994), *Creative Remembering*, [w:] U. Neisser, R. Fivush (red.), *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge, 205–235, <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511752858.013>.
- Sartre J.-P. (1965), *Wyobrażanie jako realizacja wolności świadomości*, przeł. A. Milecki, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa, 317–333.
- Sartre J.-P. (1968), *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa.
- Sartre J.-P. (1970), *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, PWN, Warszawa.
- Sartre J.-P. (1972), *Situations IX*, Paris.
- Sartre J.-P. (1974), *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa.
- Sartre J.-P. (1998), *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Wyd. „Muza”, Warszawa.
- Sartre J.-P. (1998a), *Wyobrażenia*, przeł. A. Śpiewak, P. Mróz, Kraków.
- Sartre J.-P. (2000), *Idiota w rodzinie. Wybór tekstów z nieukończonej monografii*, przeł. J. Waczków, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Sartre J.-P. (2006), *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Sartre J.-P. (2007), *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków.
- Schacter D.L., Tulving E. (1994), *What are the memory systems of 1994?*, [w:] tychże (red.), *Memory Systems 1994*, Cambridge, 2–38.

Memory, Imagination and Autobiography. Jean-Paula Sartre's Perspective

Summary

The aim of the article is to use J.-P. Sartre's reflections to show the influence of memory and imagination on the formation of an individual's life history. The first part of the work consist of philosophical analyses. The imaginations are analyzed here compared to the perceptions and memories. The second part is devoted to autobiography, inseparably connected with the first-person perspective. The philosopher's different creative and intellectual activities and the wide range of material his works contain allow us to expose the discussed issues in a diverse and complementary way.

Keywords: autobiography, imagination, memory, Sartre.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.15>

Andrzej TARNOPOLSKI

<https://orcid.org/0000-0003-0428-7937>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Dwie strategie racjonalności a pamięć. Retrospekcja i prospekcja. Ekskluzja i inkluzja

Streszczenie

Artykuł analizuje kwestie tzw. strategii racjonalności. Problem znany jest psychologii społecznej. Autor stara się wykazać, że w obszarze filozofii pojawiają się również podobne problemy i że istnieje pewna ciekawa korelacja pomiędzy filozofią a psychologią w tym zakresie.

Słowa kluczowe: strategia racjonalności, ekskluzja, inkluzja, aktor, obserwator.

Wstęp

Najczęściej sądzymy, że postępujemy, myślimy, działamy (itp.) racjonalnie, tak przecież jako ludzie się definiujemy. Jeżeli nawet nie jesteśmy ze swej racjonalności zadowoleni, to staramy się postępować zgodnie z powszechnie akceptowanymi zasadami opracowanymi czy ustalonymi przez naukę – w tym również przez filozofię. Gdy nawet takie postępowanie zawodzi, chętnie odwołujemy się do zdrowego rozsądku. Ewentualne nierozwiązane problemy widzimy raczej jako błędne porady filozofów nierozumiejących problemów codziennego życia, a nie jako brak racjonalności naszego postępowania.

Ponieważ samo pojęcie racjonalności jest wieloznaczne, w praktycznych naukach społecznych, np. w psychologii społecznej, używa się pojęcia *modeli racjonalności*. Prawdopodobnie nie będzie błędem użycie w tym przypadku pojęcia *strategii racjonalności*. Moim problemem jest pytanie, czy pomiędzy strategiami racjonalności, proponowanymi przez nauki społeczne (psychologię społeczną), a propozycjami filozofii w tym zakresie da się znaleźć jakiś wspólny mianownik.

Strategia racjonalności

Jak wykazują badania psychologów społecznych w codziennej praktyce posługujemy się specjalnie uproszczonymi modelami racjonalności, które najczęściej nie są do końca zgodne z przyjętymi przez naukę i filozofię zasadami, bo „[...] ludzie muszą dokonywać przeglądu wielkiej ilości informacji i rozstrzygać co jest ważne a co może być zignorowane [...] dzięki czemu tworzymy «schematy», uproszczone metody myślenia” (Aronson, Wilson, Kent 1997, 127–128). Potwierdza to badania R. Cialdini pisząc „By sobie z tym poradzić [nadmiarem informacji – dop. A.T.] musimy chodzić «na skróty», [...] posługiwać się regułami tylko z grubsza prawdziwymi, tzw. «heurystykami sądenia»” (Cialdini 2016, 20).

Pojęcie racjonalności jest bowiem wieloznaczne i w tym sensie trudne do praktycznego wykorzystywania. Wiedza potoczna, zdroworozsądkowa, którą kierujemy się w praktyce, nastawiona jest najczęściej na konkretny cel, a w takiej sytuacji najlepiej sprawdza się jednoznaczna wiedza instrumentalna i receptualna, np. algorytmy (Tarnopolski 2010, 247 i nn.).

Zakładam więc, że w praktyce dnia codziennego człowiek posługuje się uproszczonymi oraz sytuacyjnie zmiennymi modelami racjonalności, które chce nazwać strategiami racjonalności. Samo pojęcie racjonalności ma wiele znaczeń.

Po pierwsze, za „racjonalne może być uznane działanie człowieka, (i) jest ono potocznie za takie uważane, gdy jest skuteczne, a więc gdy prowadzi do założonego przez podmiot celu, gdy nie obraca się przeciw niemu, innymi słowy, gdy jego skutek jest nawet po upływie jakiegoś czasu pozytywnie oceniany przez podmiot” (Lewicka 2001, 29). To bardzo praktyczne – w sensie potocznym – podejście, charakterystyczne dla strategii dnia codziennego (por.: Hołówka 1986, Kleszcz 1998, 71), ale spotykane również w poglądach ekonomistów i specjalistów od zarządzania (Druker 1999, 14).

Po drugie, definiujemy racjonalność jako działanie, które prowadzi „do najwyższego preferowanego przez podmiot rezultatu” (Lewicka 2001, 29). Taką postawę moglibyśmy nazwać strategią racjonalności optymalnej.

Po trzecie, racjonalność rozumiemy jako racjonalność decyzji. Za racjonalną uznaje się taką decyzję, „która jest wyborem najlepszym z możliwych” (tamże, 30).

Po czwarte, za racjonalne uważamy również ludzkie sądy. „W znaczeniu potocznym zwykło się przez sąd racjonalny rozumieć sąd «obiektywny» – wyważony, uwzględniający więcej niż jeden punkt widzenia, ale także trafny: wiernie odtwarzający cechy spostrzeganego przedmiotu, czyli po prostu prawdziwy” (tamże, 31).

W filozofii termin „racjonalny” umiejscawiany jest najczęściej w opozycji do terminu „empiryczny” i oznacza sąd nieodwołujący się do doświadczenia empirycznego i świadectwa zmysłów, a oparty na intelektualnej spekulacji i zasadach czystego, często sformalizowanego myślenia. Sądy te charakteryzować się mają

prawdziwością, ogólnością, mają docierać do koniecznych i podstawowych aspektów rzeczywistości.

Po piąte, mówiąc o racjonalności, często mamy na myśli proces wnioskowania (racjonalny) i takiż wniosek będący jego efektem (Kleszcz 1998, 48).

Po szóste, często mówiąc o racjonalności, mamy na myśli racjonalny umysł. „Potoczne rozumienie często przeciwstawia umysł racjonalny umysłowi dogmatycznemu, zaślepionemu, zamkniętemu na różne wersje rozwoju i interpretacji zdarzeń” (Lewicka 2001, 37).

Po siódme, racjonalność możemy rozumieć również jako przeciwieństwo uczucia. W tym znaczeniu człowiek racjonalny kieruje się w swym postępowaniu chłodnym rozumem, a człowiek nieracjonalny poddaje się władzy uczuć i podejmuje nierozsądne i jednostronne decyzje oraz wypowiada nieadekwatne, zabarwione emocjami nierozsądne sądy.

To jedynie uproszczona prezentacja tego zagadnienia. W obszarze filozofii sam problem definicji owego pojęcia jest bardziej skomplikowany. W konsekwencji zaawansowane intelektualnie propozycje filozofów nie są powszechnie znane i nie służą w praktyce ludziom do określania warunków racjonalności dla siebie i najbliższych im sytuacji z obszaru pragmatyki codziennego dnia. W życiu codziennym musimy posługiwać się jakimiś uproszczonymi modelami racjonalności, które chcę nazwać „strategiami racjonalności”.

Strategia racjonalności – będzie (zakładam, że to definicja projektująca) pewnym sposobem czy praktycznym przybliżeniem filozoficznej kategorii racjonalności, dzięki której człowiek w obszarze jednostkowego projektowania swojego życia określa, co jest działaniem, myśleniem, czy szerzej – postępowaniem racjonalnym. W oparciu o te założenia decyduje, jakie podjąć kroki, rozwiązując konkretny problem, określoną sytuacją zadaniową, dylemat. Strategię taką wybiera i określa sam, kierując się własnym rozeznaniem sprawy i celami, do których dąży. Jest to więc kwestia jednostkowa, indywidualna. Nie jest wyłącznie kompromisem rozsądku i rozważli. Często jest przejawem naszych wewnętrznych rozterek w sytuacjach, w których musimy sami siebie, swoje działanie, postępowanie (w tym również formy myślenia) określić jako racjonalne. Wydaje się, że niekoniecznie wszystkie elementy takiego procesu są przez nas jasno uświadamiane i chyba część powodów, dla których pewne swoje postępowania, decyzje itp. określamy przed sobą jako racjonalne, ukryte są głęboko w strukturze osobowości. Niechętnie je ujawniamy, a czasem świadomie zatajamy (Tarnopolski 2010, 256).

Człowiek jako istota społeczna najczęściej wybierze takie rozwiązania, które wynikają z faktu uspołecznienia. Będąc przedstawicielem określonej społeczności, członkiem grup i zbiorowości zdecyduje się na takie praktyczne przybliżenia, które są wynikiem społecznej edukacji i społecznych wpływów.

Zakładam, że przy budowaniu tego typu „strategii racjonalności” człowiek musi określić swój stosunek do wiedzy, do tego, co wie i co umie. Robi to

w odniesieniu do wiedzy, ponieważ ta konstruuje jego racjonalność, lecz musi tak zrobić również z tym, czego nie wie. Musi określić swój stosunek do niewiedzy, do tego, czego nie wie, czego nie umie lub nie rozumie. Sytuacja taka w najprostszym układzie pojawia się już przy intuicyjnym definiowaniu racjonalności, gdy musimy określić, w jakimś choćby prostym przybliżeniu, co jest, a co nie jest racjonalne. Co będziemy nazywać postępowaniem racjonalnym, a co takim postępowaniem, działaniem, myśleniem itp. nie jest. Określamy to, co jest w obszarze racjonalności i co wykorzystujemy przy budowaniu strategii, oraz to, co jest poza granicami naszej racjonalności i co może w jakimś szerokim sensie być w obszarze szeroko rozumianej niewiedzy (por.: Tarnopolski 2010, 256 i nn.).

O naszej pragmatycznej strategii racjonalności decyduje nasza wiedza. Posiadając odpowiednią wiedzę, potrafimy racjonalnie funkcjonować (w szerokim znaczeniu tego słowa). Zauważamy jednak, że możemy przyjąć taką postawę tylko wobec określonego, dość wąskiego zbioru zdarzeń. Poza nami (i poza naszą np. wiedzą) pozostają bardzo duże i niekiedy bardzo istotne, również dla nas, obszary rzeczywistości. Z nimi również musimy się zmierzyć. Określić swój stosunek do rzeczy nieznanych zbyt dobrze, niezrozumiałych do końca, niepewnych i niezbyt jasnych w kwestii oddziaływania na nas i najbliższy nam świat. Sądzę, że rozwiązanie tych kwestii umożliwi nam skuteczne działanie, wpływając na jakość naszego życia. Jeżeli jakość się poprawi, to zaakceptujemy naszą strategię racjonalności i zdefiniujemy ją jako dobrą. Będzie tak, bo „[...] człowiek, jak sądzą psychologowie, ma niezwykle ograniczoną wiedzę na temat rzeczywistych przyczyn swoich zachowań oraz zachodzących w jego umyśle procesów (np. wnioskania psychologicznego czy zmiany postaw) wyznaczających jego sądy, oceny i decyzje” (Kofta 2001, 13). Natomiast bez wahania zaakceptujemy takie rozwiązania, które przyniosą nam pozytywny, w naszym mniemaniu, skutek.

Z punktu widzenia dzisiejszego tematu można powiedzieć, że niewiedza (którą definiuję jako stopień swobody rozszczełniający naszą racjonalność) może mieć charakter intencjonalny i nieintencjonalny. W tym sensie interesuje nas niewiedza intencjonalna, która ujawni się np. jako świadome zatajanie (np. intencjonalne „zapominanie”) pewnych, jak sądzimy, ważnych faktów, szczegółów i zasad. Ujawni się taka postawa w selekcji informacji, świadomym zapominaniu niektórych kwestii czy pomijaniu rzeczy, jak się po fakcie okazuje, ważnych.

Rodzaje strategii

Samo pojęcie strategii racjonalności (tak lub podobnie nazwane, np. jako model) znane jest naukom społecznym i przynajmniej częściowo sklasyfikowane. Pytając o to, czy jesteśmy istotami racjonalnymi, Lewicka podaje podstawową klasyfikację takich strategii (Lewicka 2001, 42).

Po pierwsze, mamy strategię, którą nazywa „człowiek jako intuicyjny statystyk”. Model ten polega na tym, że człowiek, mając do dyspozycji szereg danych wynikających ze statystycznie niejednoznacznych sytuacji, uprości je, eliminując niektóre tak, aby były dla niego zrozumiałe. Lewicka pisze:

wpisywanie przyczynowości w skądinąd losowy charakter przewidywanych zdarzeń wydaje się jednym z najbardziej charakterystycznych rysów ludzkiego umysłu (tamże, 47).

Dotyczy to, jak sądzi autorka, większości sytuacji wieloczynnikowych uniemożliwiających prostą analizę deterministyczną. Wspólną cechą badanych było:

[...] niedocenianie faktu, że zjawiska, które są przedmiotem hipotez, mają na ogół naturę złożoną, a ich kształt może być wyznaczony przez duży zbiór czynników, których dokładnej liczby i hierarchii ważności nie tylko człowiek z ulicy, ale również profesjonalny badacz nie jest często w stanie określić (tamże, 47).

Unikamy nie tylko probabilistyki, ale w sposób nieuprawniony preferujemy analizy jednoczynnikowe. Jest to, jak sądzi autorka, naturalna ludzka skłonność:

[...] tendencja do wpisywania przyczynowości w skądinąd losowy charakter zdarzeń. Naturalna skłonność ludzkiego umysłu do interpretacji deterministycznych [...] interpretacji monokausalnych (tamże, 48).

Model taki możliwy jest do zastosowania w sytuacji dominowania rozumu ekskluzywnego, a jako strategia podejmowania decyzji opartych na „zapomnieniu” i pominięciu dużej ilości czynników. Będą to więc decyzje oparte na ekskluzywności niewiedzy. Pewna część informacji jako niewarta uwagi (więc znajdująca się w obszarze niewiedzy) zostaje celowo pominięta.

Drugą strategię autorka nazywa „człowiek jako intuicyjny badacz przyczyn zdarzeń”. Strategia ta polega na tym, że ujawniamy odpowiednie zachowania w zależności od potrzeb i okoliczności. Zakłada bowiem, że nie ma czegoś takiego jak stała skłonność do określonych zachowań, wynikająca np. z jakichś cech charakteru. Zakładając stałą skłonność, popełniamy często błąd, pisze Lewicka, polegający na tym, że traktujemy jakies pozytywne zachowania wobec nas jako oczywiste, bo wynikające z naszej wyjątkowości. Lewicka pisze:

Chcemy wierzyć, że inni pozytywnie wyróżniają nas ze swojego grona, że dostrzegają naszą wyjątkowość, że traktują nas inaczej, lepiej niż pozostałych. Wiarę tę można podtrzymać, gdy uda nam się zamknąć oczy na informacje o mało wybiórczym charakterze skierowanych na nas zachowań (tamże, 50).

Strategia polega na tym, że – chcąc prosto wyjaśnić ludzkie zachowania – a ich analiza ze względu na wieloczynnikowy charakter zjawisk społecznych jest trudna, odwołujemy się do charakteru lub usposobienia danej osoby i tym tłumaczymy jej zachowanie. Wyjaśniamy owo zachowanie jej predyspozycjami i swoimi zaletami, pomijając fakt, że przy analizie takich sytuacji powinniśmy wziąć pod uwagę co najmniej trzy czynniki (konsekwentność, wybiórczość i powszechność), których kombinacja pozwoliłaby nam w miarę poprawnie ocenić sytuację.

Najczęściej jednak człowiek wybierający taką strategię ignoruje informację o wybiórczości takich zachowań (tamże, 51).

Ignorowanie ważnych uwarunkowań przy ocenie danej sytuacji sygnalizuje nam, że stosujemy strategię racjonalności opartą na ekskluzywnym potraktowaniu ważnych informacji, które jako nieznanne lub nieistotne są usuwane z obszaru naszych, jak sądzimy, racjonalnych decyzji.

Trzecia strategia to: „człowiek jako weryfikator hipotez”. Strategia ta polega na tym, że:

człowiek nie sprawdza hipotez, które sam formułuje – on je po prostu potwierdza. W myśl tego poglądu człowiek zachowuje się trochę jak prorok, który tak formułuje swoje przepowiednie, aby na pewno się sprawdziły (tamże, 51).

W obszarze tej strategii mamy do wyboru kilka zabiegów ułatwiających takie funkcjonowanie. Formułujemy hipotezy bardzo ogólne, tak żeby pasowały do dowolnej sytuacji lub też posługujemy się hipotezami weryfikowanymi zdarzeniami najczęstszymi i najbardziej oczywistymi. Pomysł oparty jest na unikaniu trudnych rozwiązań, ponieważ często zakładamy, że dobre, ale trudne rozwiązanie może nie być zaakceptowane. Decydujemy się więc na najprostsze rozwiązania. Formułujemy więc takie hipotezy, które bez problemu zweryfikujemy. Owo unikanie czy uproszczenie, które ujawnia się przy analizie sytuacji problemowej, pokazuje nam funkcjonowanie wykluczającego rozumu ekskluzywnego, ujawniając mechanizm wyparcia (psychologiczny) lub – inaczej mówiąc – mechanizm redukcji (filozoficzny).

Sprawdzanie hipotez przy tym stanowisku opiera się na dwóch metodach: konfirmacyjnej i falsyfikacyjnej (tamże, 55). Metoda konfirmacyjna polega na tym, że sprawdza się hipotezę przy pomocy przypadków z nią zgodnych, potwierdzających ją. To sposób stosowany nie tylko w praktyce życiowej, ale również często w naukach indukcyjnych (przyrodniczych i technicznych). W skrajnej sytuacji polega na celowej selekcji przypadków, świadomym pomijaniu faktów niezgodnych z założoną hipotezą i akceptowaniu wyłącznie faktów potwierdzających. To metoda jawnie ekskluzywna. Wśród przedstawicieli nauk technicznych odpowiedzialna jest za budowanie postaw, które możemy nazwać niewiedzą z pogardy (por.: Łukasiewicz 2000). Jednocześnie jest to metoda praktyczna i życiowo skuteczna. Jak należy przypuszczać, w ten sposób działa również rozum potoczny, zdroworozsądkowy. Metoda falsyfikacyjna, z kolei, polega na tym, że świadomie generujemy zdarzenia niezgodne z naszą hipotezą. Liczymy na to, że nie potwierdzą się, a to będzie oznaczać, że w jakimś stopniu hipoteza jest prawdziwa. Metoda ta sprawdza się bardziej w intelektualnych analizach danych, ma szeroki zakres weryfikacji, a jej wnioski są bardziej ogólne niż przy konfirmacji. Znajduje zastosowanie przy weryfikowaniu skomplikowanych hipotez naukowych, rzadziej jako sposób weryfikacji hipotez potocznych. Jest to metoda bliższa inkluzji, bo nie zakłada konieczności zupełnej weryfikacji – zgadza się jakby na niepełne sprawdzenie – akceptując pewien zakres swobody, pewien sto-

pień niedookreślenia, niepełną weryfikację hipotezy. W jakiejś wersji możemy wyobrazić sobie nieustającą weryfikację zakładającą, że nie jesteśmy w stanie dojść do granic wiedzy albo że zawsze możemy zmodyfikować po raz kolejny naszą hipotezę, pozostawiając dla takiej działalności zawsze otwartą furtkę. Konfirmacja wykorzystuje indukcję jak sprawdzony schemat rozumowania, a ten nie akceptuje (w podstawowej wersji) przypadków niezgodnych z hipotezą. Falsyfikacja wykorzystuje mechanizm rozumowania dedukcyjnego, który zgadza się na zdarzenia niepotwierdzające hipotezy.

Aktor czy obserwator

Kolejną strategię wyróżniamy, ponieważ jest ważna ze względu na analizowany problem rodzajów strategii wykorzystujących ekskluzję i inkluzję wiedzy oraz jej prospektywny i retrospektywny charakter.

Czwartą strategię Lewicka nazywa: „człowiek – aktor lub obserwator zdarzeń”. Ta strategia oparta jest na mechanizmach motywacyjnych i bierze pod uwagę kwestię stosunku człowieka do świata: czy planujemy coś osiągnąć, a przez to zmieniać otaczający nas świat, a więc czy chcemy być aktywnymi aktorami, czy też chcemy opisać istniejący stan rzeczy, stan, który zastaliśmy – a więc jesteśmy obserwatorami. Jak pisze Lewicka:

Aktor jest zainteresowany przede wszystkim tym, jak osiągnąć zamierzony wynik: analizuje dostępne mu przesłanki (sposoby oddziaływania na rzeczywistość, znane przyczyny pewnych faktów) pod kątem tego, w jakim stopniu gwarantują one uzyskanie planowanego rezultatu. Kierunek jego rozumowania daje się opisać jako przechodzenie od pewnej znanej mu hipotetycznej racji do nieznanego jeszcze następstwa. [...] Gdy wynik tego rozumowania wypadnie pomyślnie, tzn. gdy hipotetyczna racja okaże się wystarczająca do wywołania zamierzonego następstwa, zostanie ono przekształcone w działanie (Lewicka 2001, 59).

Patrząc na świat z perspektywy subiektywnego podmiotu, stara się w przyjętych programach działań postępować tak, aby zapewniło mu to sukces, to znaczy, aby spełniły się oczekiwane przez niego zamierzenia. Taka strategia powoduje, że aktora nie interesują inne, alternatywne drogi dotarcia do celu, nie analizuje innych wymagalników, nie szuka innych wyjaśnień. Oznacza to działanie ekskluzywnie. Lewicka pisze:

Dlatego też w świadomości podmiotu przyjmującego postawę aktora nieobecna będzie wiedza o innych podobnych rezultatach, uzyskiwanych za pomocą odmiennych, niż przez niego samego wykorzystywanych, środków (tamże, 60).

Owa cytowana „nieobecność” jest tutaj sygnałem wskazującym na ekskluzywny charakter tego typu strategii. Nieobecność jako pominięcie czy wyparcie wskazuje na to, że niekoniecznie nieistotne środki zostają pominięte, znajdując się w obszarze ekskluzywnie ukonstytuowanej niewiedzy.

Inaczej prezentuje się strategia obserwatora. Obserwator przypomina teoretyka, który chce dojść do tego, co konieczne, a co ma w związku z tym charakter ogólny. Jak pisze Lewicka:

[...] punktem wyjścia stanie się bowiem [dla obserwatora – dop. A.T.] nie racja wystąpienia zdarzenia, ale samo zdarzenie oraz te jego istotne cechy, które sprawiają, że bez nich nie byłoby ono tym, czym jest. [...] O ile zatem rozumowanie aktora można opisać jako przechodzenie od subiektywnych racji do wiedzy o następstwach, o tyle rozumowanie obserwatora jest przechodzeniem od obserwowanych obiektywnie następstw do wiedzy o racjach ich istnienia. [...] Aktor jest zatem przede wszystkim pragmatykiem życiowym, stąd koncentracja na tym, co wystarcza do wywołania zdarzenia; obserwator, z kolei, przypomina teoretyka dociekającego tego, co konieczne, a przeto ogólne (tamże, 60–61).

Przyjmując postawę obserwatora, musimy zdobyć jak największą ilość informacji o zdarzeniu oraz uwzględnić wszystko to, co tylko może mieć na nie wpływ. Musimy być również gotowi do rezygnowania z dotychczasowych ustaleń i do kolejnej weryfikacji swojego postępowania. Tego typu postawa wymaga przynajmniej chwilowego zwątpienia w prawdziwość i słuszność dotychczasowych racji, wymaga pewnego rodzaju zawieszenia swej pewności, zwątpienia w słuszność znanych i zaakceptowanych już uzasadnień. Owo zwątpienie i owa gotowość do weryfikowania swoich racji, zmiany stanowiska wskazują nam na działanie rozumu inkluzywnego. Tylko on, będąc z założenia odporny na dogmatyzm, jest gotów otworzyć się na inne rozwiązania i tylko on, reagując inkluzywnie, nie odrzuci nowości, okopując się na zastanych i istniejących już pozycjach. Wreszcie taki umysł potrafi konstruktywnie wątpić, a to – jak przypuszczam – jest oznaką akceptacji niewiedzy.

Lewicka twierdzi, że strategia obserwatora charakterystyczna jest dla środowisk naukowców i intelektualistów, natomiast w codziennym życiu praktyka ukierunkowuje nas najczęściej na strategię aktora. Tak jest, ale tylko wtedy, gdy strategia aktora przynosi pożądaný skutek, gdy efekty przyjętej postawy nie przynoszą oczekiwanych rezultatów, wtedy człowiek, będąc do tej pory aktorem, powraca do strategii obserwatora. Poszukuje uzasadnień normatywnych, gdy spotyka go niepowodzenie. Jednym słowem powraca do roli obserwatora, gdy znajdzie się w sytuacji życiowo (czy egzystencjalnie) granicznej. Pojęcie sytuacji granicznej pozwoli nam, jak sądzę, przejść do rozważań filozoficznych i spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy w obszarze filozofii znajdziemy takie treści, które zrealizują problem strategii racjonalności.

Sytuacje graniczne

Idea badania sytuacji granicznych wywodzi się z oryginalnego pomysłu K. Jaspersa (por.: Jaspers 1978). Sądził on, że człowiek byt empiryczny i metafizyczny uwikłany jest w sytuacje, poprzez które rozumie świat a może zrozumieć

również siebie. Poznaje się w sposób empiryczny, poprzez ogląd zewnętrzny. Może również zrozumieć swoją egzystencję, rozjaśnić ją przy pomocy sytuacji granicznych. Pojawiają się one w momentach śmierci, walki, cierpienia lub konstruującego się poczucia winy. Rozjaśnianie egzystencji osiągamy poprzez komunikacje z drugim człowiekiem, drugą egzystencją. Pozwala to nam zrozumieć kruchość bytu i dotrzeć do szyfrów transcendencji, dzięki którym dwie strony osobowości człowieka komunikują się ze sobą.

Pomysł kontynuował i rozwijał Plessner badając granice ludzkiego zachowania dotyczące tzw. zachowań granicznych to znaczy płaczu i śmiechu (por.: Plessner 2004). Podsumowując swoje rozważania, Plessner pisze:

Sytuacje, na które człowiek nie może znaleźć odpowiedzi, ale które nie mają charakteru zagrożenia, wywołują płacz lub śmiech. Człowiek kapituluje jako jedność cielesno-duchowa, traci stosunek do swej fizycznej egzystencji. Nie kapituluje jednak jako osoba. Nie traci głowy. Dzięki swej pozycji ekscentrycznej, która nie pozwala mu stopić się z daną sytuacją, na sytuację, na którą nie może udzielić odpowiedzi, znajduje [...] jedyną możliwą jeszcze odpowiedź. Ciało [...] przejmuje za niego odpowiedź, jednak już nie jako instrument działania, mowy, gestów mimiki, lecz jako ciało. W utracie panowania nad ciałem, w rezygnacji ze stosunku do własnego ciała, człowiek poświadcza jeszcze swoje suwerenne rozumienie tego, co nie daje się zrozumieć, poświadcza swoją moc w niemocy, swoją wolność i wielkość opresji. Potrafi znaleźć odpowiedź nawet tam, gdzie nic już nie można odpowiedzieć. I jeśli nie ma on ostatniego słowa, to jednak ma ostatnią kartę w grze, w której przegrana jest jego wygraną (tamże, 69).

Dalej pisze:

Śmiech i płacz stanowią specyficzny rodzaj ekspresji. W odróżnieniu od ekspresyjnych ruchów mimicznych przedstawiają one typ manifestacji, w których utrata samokontroli osiąga szczególnie poziom i zyskuje szczególne znaczenie. Poprzez mimowolne popadnięcie w proces cielesny, który przebiega w sposób przymusowy i sam w sobie jest nieprzejrzysty, następuje dezorganizacja stosunku człowieka do własnego ciała. Dezorganizacja ta, odczuwana jako bycie „pokonanym i wstrząśniętym”, nie jest przez niego tylko doznawana. Rozumie on ją tak jak postawę, sensowną reakcję. Śmiejemy się i płacemy tylko w sytuacjach, na które nie ma innej odpowiedzi (tamże, 145).

Tam, gdzie nie ma odpowiedzi, tam jest sytuacja graniczna. Płacz i śmiech to reakcje w sytuacjach granicznych. W tym sensie ujawniają jakąś formę (i treść) racjonalności ludzkiej, bo człowiek jako istota racjonalna tak właśnie zachowuje się w sytuacjach granicznych racjonalnie. Płacze lub śmieje się.

Odo Marquard wykorzystał koncepcję Plessnera, rozwinął ją i uzupełnił. W tym układzie posługujemy się, jak sądzi Marquard, dwoma rozumami, ekskluzywnym rozumem odrzucającym i inkluzywnym rozumem włączającym, akceptującym.

Używamy rozumu ekskluzywnego, gdy chcemy coś odrzucić, wyłączyć, pominąć, oraz rozumu inkluzywnego, gdy w sytuacji granicznej chcemy coś zaakceptować, włączyć. Sytuacja graniczna w takim razie generuje dwie formy zachowania: odrzucamy problem, pomijamy go, lekceważymy i usuwamy z ob-

szaru naszego zainteresowania, tak działa rozum ekskluzywny, lub akceptujemy go wraz z wszelkimi konsekwencjami – bo przecież nie wiemy, jak go rozwiązać – a akceptując, ujawniamy postawę kapitulującej, ale jednocześnie pozytywnej akceptująco harmonii, wynikającej z pogodzenia się z takim stanem rzeczy. Tak działa rozum inkluzywny.

Rozum ekskluzywny, pisze, definiując Marquard:

Wyłączał, [...] co mu nie pasowało, odbierał cechy swoiste, tj. stylizował je na coś mniej rzeczywistego, lub wręcz błędnego. [...] nastawiony na to, co trwałe, wyłączał to, co niemiennie; nastawiony na to, co nieskończone, wyłączał to, co skończone, nastawiony na to, co duchowe, wyłączał to, co zmysłowe; nastawiony na to, co konieczne, wyłączał to, co przypadkowe, nastawiony na to, co ogólne, wyłączał to, co sporadyczne; nastawiony na to, co argumentacyjne, wyłączał to, co afektywne; nastawiony na to, co niepodważalne, wyłączał to, „w co można powątpiewać”; nastawiony na to, co suwerenne i wolne, wyłączał to, co się tylko przydarza i przytrafia; nastawiony na to, co bezwarunkowe, wyłączał to, co tylko faktyczne i historyczne, nastawiony na to, co dyskursywne konsensualne, wyłączał to, co nie mogło mieć i nie potrzebowało legitymizacji; i tak dalej; rozum – coraz to radykalniej – wyłączał i wyłącza; był i jest [...] rozumem ekskluzywnym (Marquard 2001, 35).

Poprzez ekskluzję człowiek umacnia i definiuje swoją racjonalność. Racjonalność owa to właśnie określenie, co jest wiedzą, a co nią nie jest. Jaka wiedza jest warta uwagi, a jaka nie. W ten sposób rozum staje w sytuacji granicznej i – ustalając granice racjonalności – wyklucza i odrzuca wszystko to, co jest poza nią.

To koncepcja nie nowa. Już Michel Foucault pisał, iż logos, czyli sposób, w jaki ludzie mówią, oraz związane z nim racjonalne osvajanie procedur wyjaśniania – czyli zakazy, wypieranie, wykluczanie obłądki, seksualności, tego, co nie ma odpowiednika – należy traktować jako konstruktywne mechanizmy sytuowania dyskursu w porządku rozumu: rozum umacnia się poprzez ekskluzję (Foucault 1970, 14). Również Heidegger w *Czym jest metafizyka* (1999) pisze: „Rozum – jako rozum naukowy, tzn. wywodzący się z metafizyki – ma na uwadze «byt i poza tym nic»”. Jednakże owo „poza tym”, które rozum wyłącza jako to, co dla niego jest „niczym”, trzeba – sądził Heidegger – z powrotem włączyć do gry i wyeksplikować, aby naprawdę zrozumieć owo działanie, poprzez które od czasu metafizyki greckiej konstruuje się rozum zachodni. Dopiero wtedy, gdy zrozumiemy, jak małą część stanów rzeczy obdarza on przywilejem rozumności poprzez przypisanie im słówka „jest”, kiedy zdamy sobie sprawę, jakim realnościami – zapominając o nich i wypierając je – nie chce on owego „jest” przyznać (za: Marquard 2001, 37).

Rozum inkluzywny natomiast, jak pisze Marquard:

[...] najwięcej zdradza o sobie nie tam, gdzie wyłącza, ale tam, gdzie mu się to nie udaje; nie tam zatem, gdzie odrzuca i wypiera wszystko, co mu nie pasuje, ale tam, gdzie jest gotów i potrafi owo niepasujące włączyć; nie tam więc, gdzie zamyka granice i wyłącza poza nie część rzeczywistości, ale tam, gdzie otwiera granice i wpuszcza dodatkową rzeczywistość, gdzie potrafi uwidocznić w tym, co oficjalnie uznaje się za nieważne, coś ważnego i wymagającego respektowania. Sądzę zatem, że rozum umacnia się nie tylko

przez ekskluzję, ale także przez inkluzję. [...] Rozumność rozumu uwidacznia się lepiej w rozumie inkluzywnym niż w ekskluzywnym (tamże, 38).

Sytuacje graniczne, wobec których rozum staje, nie mogą ich rozwiązać, sytuacje definiujące jego racjonalność znajdują się na pograniczu wiedzy i niewiedzy. Pojawiają się wtedy, gdy rozum staje przed obszarem nieznanego, zastanawiając się, co zrobić.

Odrzucić nieznanne – problem zniknie, przejdzie w sferę niepomyślanego, w jakimś sensie, jeżeli chcemy być konsekwentni, zapomnimy o nim. W każdym razie nie będziemy go brali pod uwagę. Takie działanie nazywamy ekskluzywnym, a w związku z tym oparte na takim postępowaniu strategię racjonalności również możemy nazwać ekskluzywnymi.

Z kolei, gdy zaakceptujemy nieznanne, to postąpimy inkluzywnie, a oparte na takim działaniu strategię możemy nazwać inkluzywnymi.

Sytuacje granicznie racjonalne są dla nas istotne i pojawiają się w ważnych, często decydujących momentach poznawczych. To chwila, gdy rozum, definiując racjonalność, ustala jej zakres. Oddziela wiedzę od niewiedzy. Określa obszary poznawcze, które kontroluje swoją wiedzą, a więc ma je zracjonalizowane i próbuje w jakiś sposób odnieść się do tych poznawczych pól, które ujawniają mu się jako np. epistemologiczny problem, ale wobec których nie może zastosować racjonalnych kodyfikacji, ponieważ ma zbyt małą wiedzę na dany temat, nie zna się na problemie, nie rozumie, o co chodzi, nigdy o danej kwestii nie słyszał itp. To znaczy, że człowiek, ustalając granicę pomiędzy wiedzą i niewiedzą, i definiując siebie jako istotę racjonalną, ujawnia nie tylko zakres swojej wiedzy, ale również wielki, otaczający go obszar niewiedzy.

Właśnie w zakresie takiej problematyki możemy, jak sądzę, poszukiwać filozoficznego wymiaru strategii racjonalności.

Rozum ekskluzywny i inkluzywny. Strategie ekskluzywne i inkluzywne

Strategie inkluzywne będą oparte na wykorzystywaniu rozumu inkluzywnego. W sytuacji racjonalnie granicznej rozum taki zaakceptuje fakt istnienia niewiedzy. Zgodzi się na to, aby weszła w obszar naszej racjonalności jako istotny element. W takiej strategii godzimy się na fakt, że czegoś nie wiemy i zgadzamy się na to (por.: Plessner 2004). Rozum inkluzywny dopuszcza bowiem do siebie to, co wcześniej uważaliśmy za nieważne, niepasujące, nieakceptowane. Otwiera się w ten sposób na świat zewnętrzny i wpuszcza w swoje granice nową rzeczywistość. Gdy dotyczy to niewiedzy, otwarcie takie ma charakter eksploracyjny i poznawczy. Stanowi nowe wyzwanie dla naszej racjonalności i w jakiś sposób stara się zdefiniować ją na nowo. Jest to strategia prospektywna, ponieważ rozum taki operuje wiedzą przyszłości, nakierowany jest na to, czego może się dopiero

dowiedzieć, otwarty na wszystkie pytania, które dopiero pojawiają się w jego zasięgu. Żadnego nie pomija i o żadnym nie zapomina. W szczególności nie zapomina intencjonalnie. Patrzy więc „przed siebie”, szukając uzasadnienia dla swej racjonalności w przyszłości w tym, co dopiero pozna, akceptując również to, że „przed sobą” ma najczęściej jakąś formę wiedzy niezupełnej, a więc niewiedzy (Tarnopolski 2010, 182 i nn.).

W sytuacji granicznej, gdy rozum inkluzywny nie znajdzie odpowiedzi na dręczące go pytania, człowiek może zareagować inkluzywnym śmiechem lub płaczem (Tarnopolski 2007, 100–102). Obie reakcje są ekspozycją naszej akceptacji niewiedzy i zgody na pogodzenie się z nią. Nie jest to w żadnym przypadku przegrana rozumu. W pewnym sensie rozum umacnia się, jak twierdzi Marquard, jaśniej i precyzyjniej definiując swoją racjonalność.

Jeżeli poszukiwać pozytywnych stron w sokratejskim podejściu do niewiedzy, to przykład Sokratesa jest taką właśnie sytuacją – inkluzją niewiedzy. Sokrates jest jedynym znaczącym w dziejach myśli filozoficznej myślicielem, który w sposób tak oczywisty i jednoznaczny zaproponował używanie rozumu inkluzywnego do poznawania świata i inkluzji jako metody do definiowania naszej racjonalności w jej najwyższym wymiarze – mądrości.

Inkluzja niewiedzy to również przekaz biblijny, także w zawężonym do poznawania Stwórcy, filozoficznym przekazie Mikołaja z Kuzy (Tarnopolski 2016, 26 i nn.).

W przypadku strategii racjonalności wykorzystywanych przez ludzi w praktyce codziennego postępowania jedynie strategia obserwatora spełnia te wymogi. Oparta jest bowiem na akceptującej zgodzie na niewiedzę, dopuszcza zwątpienia, a także niepewność poznawczego wyniku.

Strategie ekskluzywne z kolei preferują używanie rozumu ekskluzywnego. To prawdopodobnie dominujący rodzaj strategii, jaką się posługujemy. Nie jest zbytnią przesadą przypuszczenie, że czasy współczesne to nasilanie się ekskluzji i że staje się ona coraz bardziej radykalna i wszechogarniająca. Można prześledzić rozwój i dominację racjonalności europejskiej jako rozwój i dominację coraz bardziej radykalnej ekskluzji (por.: Marquard 2001, Tarnopolski 2011).

Istota tej strategii polega na używaniu rozumu ekskluzywnego w opisywaniu świata i ekskluzji jako metody definiowania ludzkiej racjonalności. Działa poprzez wykluczanie, pomijanie i odrzucanie wszystkiego tego, co nie pasuje do modelu racjonalności rozumowi ekskluzywnemu. Używając tej strategii, definiujemy naszą racjonalność, ograniczając się tylko do tego, co separacyjnie uważamy za ważne, istotne, potrzebne, konkretne, obiektywne czy naukowe. Jeżeli jakiś fakt nie spełnia takiego wymogu, to jest wyrzucany poza granice racjonalności.

Ekskluzja to odrzucenie. W kontakcie z niewiedzą rozum dokonuje odrzucenia, pominięcia, separacji. Chce wszystko wiedzieć, a ponieważ nie może tego osiągnąć, odrzuca to, czego nie wie lub nie może się dowiedzieć. Definiuje racjonalność poprzez ograniczenie się do zaakceptowanych i w jakiś sposób ustalo-

nych granic. Do pewnych tylko aspektów rzeczywistości, wiedzy o niej i do tylko pewnych działań. Legitymizuje się w ten sposób poprzez pominięcie i specyficzne „zapominanie” o rzeczach dla niego nieistotnych. W istotnym wymiarze operuje retrospektywnie, to znaczy, że odwołuje się do wiedzy już posiadanej i do zakresów poznawczych już opanowanych. Szuka uzasadnień „za sobą”, patrząc wstecz, cofając się do uzasadnień znanych. Nie chce poszukiwać nowości i nowych wyzwania.

W sytuacjach granicznych racjonalnie zareaguje odrzucającym drwiącym śmiechem lub płaczem. Reakcjami wykluczającymi (Tarnopolski 2007, 100–102).

Tego typu sposób budowania strategii racjonalności charakterystyczny jest dla myślenia potocznego i dla zdroworoządkowej racjonalności. Wszystkie opisane powyżej strategie (oprócz strategii obserwatora) oparte są na ekskluzji. Odrzucając, w sposób jawny wszystko to, co nie ma wymiaru jednostkowo i sytuacyjnie praktycznego, dokonują ekskluzywnej separacji. Nie mają znaczenia, w tym względzie, ogólnie przyjęte zasady racjonalności filozoficznej, logika, osiągnięcia nauki, czasem tradycja. Podstawowym założeniem, którym kieruje się rozum ekskluzywny, jest praktyczna korzyść.

W obszarze nauki tego typu strategia realizowana jest – z pozytywnym skutkiem – jako metodologiczne ograniczenie. Polega na ustaleniu pewnych zasad metodologicznych, które określą w miarę jednoznacznie obszar badawczy oraz zakres problemów, które będą podlegać badaniu – i te, które, w związku z tym, nie będą badane. Ustalone zostają w ten sposób granice badania oraz zasady weryfikowania wiedzy. W wymiarze strategicznym granice te wyznacza paradygmat racjonalności, lecz w uszczegółowieniu może być sprecyzowany do granic racjonalności danej nauki (grupy nauk), a niekiedy do granic konkretnego badania, jednego tylko problemu badawczego. Ograniczenie ma więc wymiar strategiczny, gdy dotyczy paradygmatu, a taktyczny, gdy dotyczy jakiejś dyscypliny naukowej, i zupełnie partykularny, gdy dotyczy pojedynczego poznawczego przypadku.

W świecie polityki, ale również w wymiarze cywilizacyjnym obserwujemy strategię ekskluzywną, w najbardziej niehumanitarnej formie, opartą na wykluczeniu (por.: Bauman, 2004). Strategia ta opiera się na silnym i jednocześnie spektakularnym odrzuceniu. Może mieć wymiar ideologiczny, polityczny, dotyczyć walki interesów, gospodarki i ważnych spraw społecznych. Polega na totalnym wyparciu danego problemu, tak ażeby znalazł się w obszarze niepomysłanego. Żeby był zupełnie zapomniany. Rzecz, problem, a przede wszystkim człowiek wykluczony jest zbędny, niepotrzebny, beзуzyteczny. Przeznaczony do wyrzucenia jak odpad, którego należy się pozbyć. Jak pisze o wykluczeniu Bauman:

Sekretem nowoczesnego tworzenia miało stać się oddzielenie i niszczenie odpadów: odcięcie i pozbycie się tego, co zbędne, niepotrzebne i beзуzyteczne, miało to doprowadzić do odkrycia tego, co piękne i harmonijne, co daje radość i zadowolenie (Bauman 2004, 39).

Niewiedza i zapomnienie (niepamięć), wynikające z wykluczenia, mają charakter totalny, a pomimo to często nie wzbudzają naszego zaniepokojenia. Nie-

zauważanie tego problemu, przesuwanie go w sferę niepomysłanego wyniku, jak sądzimy, z obrony naszych ważnych interesów życiowych. Wykluczamy ludzi, którzy mogą nam przeszkodzić, problemy, które są sprzeczne z naszymi oczekiwaniami, cele, które nie są naszymi. W jakimś sensie operacja taka ma charakter biologicznie źródłowy, ewolucyjny i w ten sposób odbierana jest przez nas jako odwieczna walka o byt. Dlatego nie wzbudza naszego niepokoju. Wiedza, która nam nie odpowiada z powyższych powodów, jest totalnie wykluczana, a racjonalizacja nie pojawia się, ponieważ nie istnieje nawet cień wątpliwości, że postępujemy źle. Postępujemy tak, bo nie ma innego wyjścia. Ten wybór, którego dokonaliśmy, jest jedyny, a jako jedyny jest słuszny.

Wymieniona powyżej klasyfikacja strategii nie wyczerpuje zagadnienia, sygnalizuje je jedynie. Jednak już teraz można z jakąś dozą pewności powiedzieć, że strategie racjonalności stosowane przez nas ludzi w praktycznym życiu mają chyba dość jednoznaczny ekskluzywnie wykluczający charakter.

Wykorzystywanie wiedzy filozoficznej w psychologii (i wzajemnie) miało kiedyś powszechny charakter (por.: Tomaszewski 1967). Dzisiaj takie związki nie są zbyt popularne, a – jak sądzę – warto do tej tradycji wrócić.

Bibliografia

- Aronson E.A., Wilson T.D., Akert R.M. (1997), *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, przeł. M. Kowalczyk, Zysk i S-ka, Poznań.
- Bauman Z. (2004), *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bronowski J. (1984), *Źródła wiedzy i wyobraźni*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa.
- Cialdini R. (2016) *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, przeł. B. Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Drucker P.F. (1999), *Spoleczeństwo pokapitalistyczne*, przeł. G. Kranas, PWN, Warszawa.
- Foucault M. (1970), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris.
- Hołówka T. (1986), *Myślenie potoczne*, PIW, Warszawa.
- Jaspers K. (1978), *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] Rudziński R., *Jaspers*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa, 186–242.
- Kamiński S. (1992), *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin.
- Kleszcz R. (1998), *O racjonalności. Studium epistemologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kofta M. (2001), *Wprowadzenie. Czy złudzenia pomagają czy też przeszkadzają nam radzić sobie z wyzwaniem*, [w:] Kofta M., Szustrowa T. (red.), *Złudzenia, które pozwalają żyć*, PWN, Warszawa, 11–27.

- Kuhn T. (1986), *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Aletheia, Warszawa.
- Lewicka M. (2001), *Czy jesteśmy racjonalni*, [w:] Kofta M., Szustrowa T. (red.), *Złudzenia, które pozwalają żyć*, PWN, Warszawa, 28–64.
- Łukasiewicz J. (2000), *Eksplozja ignorancji. Czy rozumiemy cywilizację przemysłową*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Marquard O. (2001), *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Plessner H. (1970), *Philosophische Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Plessner H. (2004), *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, przeł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Tarnopolski A., (2007), *Ekskluzywny i inkluzywny model racjonalności. Śmiech i płacz jako reakcja graniczna*, [w:] Derbis R. (red.), *Psychologia XIV*, Wydawnictwo im. S. Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa, 95–107.
- Tarnopolski A. (2010), *Człowiek wobec niewiedzy*, Wydawnictwo im. S. Podobińskiego. Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa.
- Tarnopolski A. (2011), *Niewiedza i jej rola w świecie późnej nowoczesności*, Wydawnictwo im. S. Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa.
- Tarnopolski A. (2016), *Wybrane zagadnienia współczesnej antropologii*, Wydawnictwo im. S. Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa.
- Tomaszewski T. (1967), *Wstęp do psychologii*, PWN, Warszawa.

Two Strategies of Rationality and Memory. Retrospection and Prospecction. Exclusion and Inclusion

Summary

The article analyzes the issues of the so-called strategy of rationality. The problem is known to social psychology. The author tries to show that similar problems also appear in the area of philosophy. He presents that there is an interesting correlation between philosophy and psychology in this area.

Keywords: rationality strategy, exclusion, inclusion, actor, observer.

Paweł LECHOWSKI

<https://orcid.org/0000-0001-7958-6128>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Filozofia mitu jako wzajemne oddziaływanie oczekiwania i pamięci

Streszczenie

W tym artykule, oprócz krótkiego przeglądu relacji między mythosem a logosem, autor – opierając się na Freudowskiej kategorii nieświadomości społecznej i Durkheimowskiej kategorii świadomości społecznej – przedstawia charakterystykę trzech trybów pamięci społecznej: pamięci nieświadomej, pamięci międzyświadomościowej i pamięci świadomej. W oparciu o aparat pojęciowy mitoanalizy Gilberta Duranda zostaje pokazana struktura triady pamięci NIEŚWIADOMOŚĆ – OCZEKIWANIE – ŚWIADOMOŚĆ, jako pamięci Ojca, Syna i Matki. Miologiczny aspekt przemijania, przeszłości, reminiscencji, żywej pamięci i oczekiwania jest uchwycony na przykładach wziętych z premoderny, moderny i postmoderny. W ten sposób autor dochodzi do konkluzji, że współczesna transformacja pamięci w halucynację oznacza początek oczekiwania na koniec historii.

Słowa kluczowe: mythos, triada pamięci, postmoderna.

I

Dzieje naszej cywilizacji można przedstawić jako swoistą grę oczekiwań¹ i pamięci². Narody, tracąc pamięć, tracą życie (Ferdynand Foch), a zatem pamięć jest ważna, decyduje bowiem o losie ludzi, narodów i cywilizacji. Pamięć w tym

¹ Pojęcie „oczekiwania” przyjmuje się w kilku znaczeniach, które się wzajemnie uzupełniają: 1) czekać na kogoś lub na coś z nadzieją lub niecierpliwością; 2) przewidywać, że coś nastąpi; 3) stać się w przyszłości czymś udziałem; 4) oczekiwanie tego, czego się pragnie i spodziewa; z podziałem na oczekiwanie indywidualne i społeczne.

² W Starym Testamencie występuje hebrajski rdzeń *zkr*, od którego wywodzą się słowa pamięć i pamiętać. W Nowym Testamencie odpowiednikami są *mimneskomai* (pamiętać, przypominać sobie) oraz *anamnesis* (pamięć, wspomnienie).

znaczeniu nie jest więc zwykłym przywołaniem przeszłości i nie polega na oddawaniu się marzeniom o niej, lecz jest ważnym składnikiem zbiorowej wrażliwości narodu, decydującej, komu przyznać miano bohatera, a komu zdrajcy.

Skoro wydarzenia z przeszłości są oczekiwane w teraźniejszości, a następnie przywoływane to znaczy, że nie mają zamkniętego charakteru, interpretacji raz na zawsze, lecz podlegają pewnemu selektywnemu dziedziczeniu, które można przyrównać do gry o pamięć. Oczywistym jest, że każda gra, w tym gra o pamięć, musi zakładać jakieś warunki wstępne, które w odniesieniu do gry o pamięć nazywam „apriorycznością pamięci”. Stawiam tezę, że są to warunki pochodzące ze sfery nieświadomości, a więc z mitów, głównie założycielskich lub mitów wiecznego powrotu.

Żyjemy w epoce, w której dokonuje się zmiana postrzegania przemijania czasu i przeszłości. W swoim artykule „Kant jako prekursor postmoderny” (Lechowski 2019, 51) piszę o tym, że podstawową kategorią aprioryczną postmoderny stało się okraszone ironią prawdopodobieństwo. Człowiek postmodernistyczny przywołuje przeszłość według własnej apriorycznej miary, na którą składają się subiektywne kategorie narzucone nie tylko na otaczający go świat, ale także na przeszłość występującą pod postacią tzw. wielkich narracji.

Pamięć dotyczy tylko przeszłości, tego, co było i co jest przedmiotem przypomnienia (łac. *reminiscentia*). Rzeczownik „pamięć” oraz czasownik „pamiętać” znajdują się w ścisłym związku z tradycją. Treści z nią związane występują w dwóch postaciach: jako fakty historyczne oraz w mitach i tekstach religijnych, mogą zatem mieć zwykle znaczenie potoczne albo znaczenie religijne. Zawsze jednak będzie to aktywność duchowa, w której przeszłość jest mocą twórczą i inspiracją do działania, wpływającą na zasób świadomościowy. W ten sposób „przekazywane są z pokolenia na pokolenie oczywiste poświadczenia religijne, światopoglądowe autointerpretacje oraz projekty ideologiczne, które służą przekazywaniu dyspozycji, powstrzymywaniu i sortowaniu danych doświadczenia” (Koselleck 2012, 243).

Mamy dwa poziomy pamięci: pierwszy to poziom historycznych realności podlegających interpretacji, a przez to zmiennych i zależnych od *episteme* danej epoki, oraz poziom przed-pojęciowych założeń wykraczających poza to, co jawne i uświadamiane. Mityczne opowieści mogły być poddawane krytyce przez historyków podlegających historycznej zmienności, ale sens tych opowieści odznaczał się oryginalną logiką, swoistym dziejowym paradygmatem, będącym w istocie sensem historii. Produktami obu poziomów pamięci są dwa sensy historycznej pamięci wzajemnie się uzupełniające – historiozoficzna konceptualizacja i zdarzeniowa regularność.

W przeprowadzanym tu wywodzie stajemy przed problemem, który można wyrazić poprzez opozycję świadomego – nieświadomego oraz apriorycznego – nieapriorycznego. W analizie pamięci i oczekiwania, w kontekście postawionych problemów, sięgniemy po Durkheimowską metodę socjologii jako nauki, której

przedmiotem jest fakt społeczny. Pamięć jest wtedy zbiorem faktów społecznych, innymi słowy – czas oraz pamięć są konstruktem społecznym.

Podjęty w ramach socjologicznej refleksji temat badań nad społecznym charakterem czasu i pamięci jest niezwykle popularny, aczkolwiek napisane prace – jak się wydaje – do niczego się nie przyczyniają i nie mają niejako „dalszego ciągu” (Tarkowska 1987, 9). Przełom antypozytywistyczny pozwolił wprowadzić do socjologicznego pola badawczego problematyki pamięci kategorię pamięci nieświadomej, opisaną w koncepcji nieświadomości przez Zygmunta Freuda i Carla Junga. W ten sposób, uwzględnivszy ową kategorię, otrzymujemy dwa podstawowe rodzaje pamięci – pamięć świadomą i pamięć nieświadomą, co umożliwia badanie podstawowej relacji między nimi, nazywanej potocznie „oczekiwaniem”. Narzędziem badawczym ułatwiającym rozróżnienie pamięci jest dokonany z punktu widzenia czynnika poznawczego podział na pamięć aprioryczną i aposterioryczną. Z natury aprioryczności pamięci, którą jest ironiczna gra i ironiczna relacja do świata, wynika, że wszystkimi działaniami pamięci kieruje w racjonalny sposób niewidzialna siła, którą w rozprawie będziemy nazywać pamięcią nieświadomą lub mitologiczną.

Motorem pamięci nieświadomej jest mit, a pamięci świadomej – logos. W tym miejscu warto podkreślić, że to, co nieświadome, realizuje się w języku i wyraża w formach retorycznych, a to, co świadome, realizuje się w formach gramatycznych. Zarówno mit, jak i logos odnoszą się do sensu i celowości pamięci. Mit wkłada w pamięć czas cykliczny, a logos – czas historyczny. Produktem połączenia się mitu i logosu, oczekiwania i pamięci będzie u postmodernistycznego człowieka Baudrillardowski symulakr wielkiej narracji o zabarwieniu ironiczno-prześmiewczym³.

W pierwszej części artykułu opiszę podział na pamięć nieświadomą i świadomą, korzystając z aparatu pojęciowego francuskich socjologów – Emila Durkheima i Gilberta Duranda. Między oba rodzaje pamięci społecznej wprowadzę element pośredni w postaci oczekiwania. Wychodzę z założenia, że pamięć nieświadoma i pamięć świadoma nie stykają się ze sobą bezpośrednio, ale przez bufor funkcjonujący na dwóch poziomach: jednostkowym i socjalnym. Oczekiwanie można rozumieć jako pamięć międzyświadomościową, co w aparacie psychicznym wg koncepcji Freuda lokuje się jako jednoczesny komponent id i superego, a więc tego, co „przy całej fundamentalnej różnicy, która je dzieli – łączy to, iż reprezentują wpływy przeszłości” (Freud 1976, 146). Druga część tekstu to praktyczne zastosowanie aparatu pojęciowego triady NIEŚWIADOMOŚĆ – OCZEKIWANIE – SWIADOMOŚĆ do rozpoznania typów pamięci nieświadomej w paradygmacie modelu PREMODERNA – MODERNA – POSTMODERNA. Artykuł kończy się refleksją nad funkcjonowaniem triady pamięci

³ XIX wiecznej dewiza „BÓG – HONOR - OJCZYŻNA” i jej postmodernistyczna parodia: „Bób – Humus – Włoszczyzna”.

w postmodernie. W przeprowadzanej analizie będę posługiwał się siatką pojęć, które umieściłem w tabeli 1.

Tabela 1. Rodzaje pamięci i ich właściwości

Właściwości \ Rodzaje	Pamięć nieświadoma	Pamięć świadoma
Źródło pamięci	Wrodzona	Nabyta
Historycznie aprioryczna	Zdarzeniowa regularność (mit wielkiego powrotu)	Zdarzeniowa nieregularność (Napoleon – przypadek, który nie mógł się zdarzyć)
Historycznie aposterioryczna	Czas cykliczny	Czas historyczny – logos dziejów, wielka narracja albo jej interpretacja w postaci Baudrillardowskiego symulakra (kopii bez oryginału)

Źródło: opracowanie własne

Pamięć jest przyczyną świadomości, przy czym pamięć społeczna jest przyczyną świadomości społecznej⁴. Pamięć świadoma i jej historyczny sens (logos) występują dualnie, wraz z pamięcią społecznie nieświadomą (mythos), i tworzą strukturę tego, co społecznie świadome, racjonalne i historiozoficzne. Zdarzeniowa regularność, określana mianem *historycznego a priori*, *transcendental historique* lub *transcendental particulier* (Falkowski 2013, 337), stanowi strukturę tego, co jawi się jako oczekiwanie pamięci, oczekiwanie na wypełnienie się sensu historii. To kluczowe dla tematu artykułu stwierdzenie wymaga pogłębionego uzasadnienia.

Nowożytna koncepcja racjonalności wyrosła z dwóch rodzajów greckiego myślenia: z myślenia o czymś i myślenia o myśleniu. Na początku był mit (gr. *μυθος*). Mit to myślenie o czymś, ale nie o tym, jak się myśli. Wszystko zaczęło się więc od myślenia mitologicznego będącego myśleniem o czymś. Greckie pojęcie *μυθέομαι* oznacza ‘myśleć mitologicznie’, czyli myśleć o czymś. Następnie pojawiło się w Grecji myślenie filozoficzne, nazywane *νόημα* (*noema*) i *νόησις* (*noesis*), będące dostrzeganiem, pojęciem, myśleniem rozumowym prowadzącym do *διανοέομαι*, czyli do tego, co jest rozmyślanie albo myśleniem duszy. Refleksja, czyli rozmyślanie filozoficzne, zdobyła przewagę nad myśleniem. W ten sposób zachodnia kultura poszła po drodze autonomizacji *dianoï*, polegającej na stopniowym przechodzeniu od sfery myślenia mitycznego do sfery myślenia opartego na myśleniu porządkowym, zwanym logosem. Początkiem filozofii było odwrócenie się od mitu.

⁴ W odniesieniu do pamięci jednostkowej Freud sformułował zasadę, „że świadomość powstaje w miejscu śladu pamięciowego” (Freud 1976, 43), co można odnieść jako prawidłowość zachodzącą także przy powstawaniu świadomości kolektywnej.

Para mythos i logos, występująca w myśleniu, jest ze sobą ściśle związana. Słowo mythos jest bardziej jednoznaczne i odnosi się do prawdy głoszonej arbitralnie, która posiada cechy boskiego natchnienia⁵. Drugi termin – logos – to pojęcie dynamiczne, o antynomicznym charakterze, które charakteryzuje się wieloznacznością przy jednoczesnej polaryzacji sensów (Trzcińska 2011). W literaturze przedmiotu kwestia r o z d z i a ł u z n a c z e ń badana jest od strony procesu polegającego na przejściu o d m i t u d o l o g o s u. Zwolennikami tego poglądu byli tacy badacze mitu, jak Ernst Cassirer i Jean-Paul Vernant, których pozycje naukowe można zaliczyć do radykalnych⁶. Bardziej umiarkowani byli Geoffrey S. Kirk, John Raven i Malcolm Schofield, którzy przejście od mitu do logosu utożsamiali z czymś więcej niż zmianą sposobu myślenia, było to bowiem przede wszystkim przejście społeczne – od społeczeństwa zamkniętego do otwartego (Trzcińska 2011, 42). Mamy także stanowiska przeciwne do głoszącego zastąpienie jednego wzorca racjonalności drugim. Francis M. Cornford wskazywał na niezastępowalność mitu w dyskursie filozoficznym, a Pierre Vidal-Naquet twierdził, że „analiza materiału mitologicznego pozwala lepiej zrozumieć wątki filozoficzne” (Trzcińska 2011, 45). Stąd już było blisko do przekonania, że mity musiały wejść w sferę logosu, a tym samym współtworzyć koncepcję racjonalności. Owa racjonalność logosu przejawiała się racjonalizacją socjalnego logosu, przestrzeni społecznej nazywanej także w skrócie socjum. W tej przestrzeni działają ludzie, cały czas motywowani mitologicznie, odpowiadający sobie na pytanie: po co żyje? Opowieści o bohaterskich czynach (było ich mnóstwo) miały podtrzymywać żywą pamięć ludu o wielkich postaciach przeszłości. Urządzane w regularnych odstępach czasu świąteczne obchody ku czci zmarłych herosów dawały młodym ludziom nie tylko sposobność do ćwiczeń cielesnych, z myślą o przyszłych wielkich czynach, lecz służyły także innym, duchowym celom. Słuchając opowieści o bohaterach, audytorium mogło się utożsamiać z tymi wzor-

⁵ Różnica w używaniu określeń „mit” i „mythos” spowodowana jest koniecznością rozróżniania ogólnego i konkretnego znaczenia terminu. Mit jako wspólne pojęcie odpowiadające istniejącemu w europejskich językach nieokreślonym rzeczownikowi: *un mythe* (fr.), *a mythe* (ang.), *ein Mythos* (niem.), itd. - oznaczam jako „mythos”, co odpowiada formie greckiego słowa z końcówką „-os”. Mit jako konkretny mit – na przykład mit apoliński, mit o centaurach, mit o triksterze odpowiada w językach europejskich rzeczownikowi z rodzajnikiem określonym – *le mythe* (fr), *the mythe* (angl.), *der Mythos* (niem.) itd. oznaczam po prostu jako „mit”; w tej formie to greckie słowo weszło do języka rosyjskiego, bez końcówki „-os”. Ponieważ w języku rosyjskim brakuje rodzajników określonych i nieokreślonych, niuanse w znaczeniu przyjmujące się w tenże sposób. Jednakże nawet wybór między określonym lub nieokreślonym rodzajnikiem nie zawsze jest w stanie właściwie rozróżnić oba terminy, dlatego znaczenie fragmentów tekstu, którym występuje „mythos” lub „mit” należy rozumieć z kontekstu.

⁶ „Cassirer podkreślał, że przejście od mitu do logosu było stosunkowo długim procesem, w którym mimo stałej obecności licznych elementów mitycznych ostatecznie decydujące stało się racjonalne podejście”; Jean-Paul Vernant uważał, że „logos uwolnił się od mitu, tak jakby łuski spadły z oczu ślepego”, cyt. za: Trzcińska 2011, 41.

cowymi postaciami i naśladować je. Bohaterowie zwyciężali zapomnienie, tym samym pamięć o nich pokonywała śmierć.

Był to wielki powrót do królestwa pamięci nieświadomej, skąd napiera mnóstwo możliwych historii, a każda z nich jest oczekiwana w pamięci świadomej. Zobaczmy, jak wyglądało takie przejście, na przykładzie kultu zmarłych, który w literaturze i sztuce dramatycznej wiązał bohatera z pamięcią i cywilizacją. Według badacza kultury minojskiej H.G. Wunderlicha (teza 3)⁷, punktem wyjścia dla wczesnego sposobu rozwijania się greckiej mowy był kult bohaterów. Ze względu na genezę cywilizacji Wunderlich wyróżnia dwa sposoby budowania kultu zmarłych – produktywny i bezproduktywny. Eposy były produktywne, a piramidy egipskie i minojskie pałace funeralne – bezproduktywne. Dlatego w Grecji dokonana się pod tym względem rewolucja i energię, którą inne narody poświęcały kultowi zmarłych, nakierowano na sprawy życia. Mówiąc obrazowo i wykorzystując metaforę księgi rachunkowej, od strony logosu wyglądało to tak, że podczas gdy inni musieli swe ogromne wydatki zapisywać w rubryce budowlanej, Grecy przekonali się, że ich nakłady przynoszą coraz większe zyski w postaci wielce skutecznej, fizycznej i intelektualnej formacji młodzieży. Grecy – pisze Wunderlich – „Wynaleźli zasadę humanistycznej edukacji polegającą na ćwiczeniu języka za pomocą przykładów z pisarzy klasycznych, w celu kształtowania rozwoju umysłowego. Dziś wiemy, że rozwój ten nie musi koniecznie opierać się na Homerze bądź Tacycie, ciągle jednak ćwiczenie mowy i kontakt językowy ze starszymi jest niezbędny – i nie wolno nam o tym zapominać, nawet w obecnej dobie rozmaitych środków audiowizualnych, pomocnych w kształceniu” (Wunderlich 2003, 305–306). Edukacja grecka opierała się na przykładzie herosów, którzy „stanowili dokładne przeciwieństwo faraonów, choć jedni i drudzy byli «boskiego pochodzenia»” (Wunderlich 2003, 308).

W Grecji określenie heros nie oznaczało zwykłych dzieci z prawego łóża, lecz te dzieci, które urodziły się w świątyni boga (najczęściej Zeusa bądź Apollina). Pozamażeńskie dziecko urodzone w świątyni nie hańbiło kobiety, tym bardziej że wokół takich nieprawych porodów w greckich sanktuariach powstało mnóstwo opowieści, w których rolę ojca odgrywał Zeus lub Apollo. Znamienne jest, że status społeczny ówczesnego Greka nie zależał wyłącznie od urodzenia,

⁷ Teza trzecia: „Punktem wyjścia dla wczesnego etapu rozwijania się greckiej mowy był kult bohaterów, pierwotnie będący kultem zmarłych. Opowieści o bohaterskich czynach (było ich mnóstwo) miały podtrzymywać ludu żywą pamięć o wielkich postaciach przeszłości. Urządzane w regularnych odstępach czasu świąteczne obchody ku czci zmarłych herosów dawały młodym ludziom nie tylko sposobność do ćwiczeń cielesnych z myślą o przyszłych wielkich czynach, lecz służyły także innym, duchowym celom. Słuchając opowieści o bohaterach, audytorium mogło się utożsamiać z tymi wzorcowymi postaciami i naśladować je. Eposy bohaterskie, recytowane w teatrach z udziałem chórów, a w pewnych okresach nawet całej ludności, musimy uznać za jedno ze źródeł kultury europejskiej. Popelniamy duży błąd, odsyłając książkę pod tytułem *Najpiękniejsze baśnie starożytnego świata* na półkę z literaturą dziecięcą”, cyt. za: H.G. Wunderlich 2003, 304–305.

lecz przede wszystkim od własnej przedsiębiorczości i wysiłku. Dlatego wielu herosów urodzonych z nieprawego łoża dążyło do władzy, wykazywało się daleko idącą przedsiębiorczością w zdobywaniu sławy i bogactwa, albo w zdobywaniu posażnych panien. Inni się z nimi utożsamiali, naśladowali ich, i w ten sposób wyrabiali sobie zmysł aktywności życiowej.

Mit jako egzystencjalna potrzeba pojawił się w formie świadomej pamięci o bohaterach, która ustanowiła strukturę socjalnego logosu cywilizacji zachodniej. W istocie przejście od apriorycznych form pamięci nieświadomej do ich aposteriorycznych odpowiedników w pamięci świadomej było odpowiedzią na problem sensu i celowości ludzkiego życia.

Nasza cywilizacja ma mitologiczną przeszłość – pytanie: jaka jest mitologiczna terażniejszość cywilizacji? oraz kolejne pytanie: jakiej przyszłości możemy oczekiwać? Na te wątpliwości można odpowiedzieć, wykorzystując model przestrzeni socjum. Podobnie jak w fizyce przy fazowych punktach nieciągłości pojawia się skok energii, tak przy przejściu od etnosu do narodu pojawia się impuls pasjonarny (Gumilow 1996, 12), polegający na tym, że nadzwyczajna koncentracja indywidualów w postaci radykalnych subiektów rodzi logos, czyli myślenie racjonalne (Dugin 2010, 338–345)⁸. Wraz z logosem występuje w parze mythos pod dwiema postaciami: pierwszej – nadającej logosowi strukturę, dzięki czemu logos może występować jako logos socjalny (społeczny), oraz drugiej – jako etnosowa pamięć. Jedna i druga postać mythosu ma za zadanie utrzymywać logos poprzez objaśnianie mitologiczne, będące podstawową dla wszystkich ludzi płaszczyzną komunikacji, opartą na podłożu archetypicznym.

Pojęcie kolektywnej nieświadomości zostało zbudowane na pojęciu archetypu. Archetyp jest projekcją odpowiednio ustrukturyzowanego mitu na osobowość ludzi w takim celu, w jakim w naturze z nasion wyrastają rośliny, a u ludzi – żeby mogła powstać kultura. Proces ten można nazwać filogenezą nieświadomości Europy.

W epoce kamiennej nieświadomość była dominująca, a świadomość dopiero rodziła się i była słaba, zaczątkowa. W odróżnieniu od tamtego okresu czasy dzisiejsze odznaczają się rozwiniętą świadomością. Ludzka świadomość jest doznawana jako męska, a nieświadomość jako żeńska. W okresie matriarchatu⁹ duch męski nie był dominujący; męskość

⁸ Dugin prezentuje w tej książce nowatorskie podejście w socjologii, głównie dzięki recepcji teorii antropologicznych struktur wyobraźni Gilberta Duranda, który posługiwał się takimi pojęciami, jak: *imaginare*, antropologiczny trajekt, reżimy diurna – nokturna, kolektywna nieświadomość. W świetle tej teorii cywilizacja powstała w rezultacie procesu przebiccia się na powierzchnię logosu mitów diurnicznych.

⁹ Terminy matriarchat i patriarchat wywodzą się ze słów łacińskich: *mater* – ‘matka’, *pater* – ‘ojciec’, oraz greckiego słowa *arche* – ‘władza’. Przez matriarchat, który był wcześniejszy (istniał przez całą epokę kamienia, od starszego paleolitu, przez mezolit do neolitu), rozumie się okres historii pierwotnej, który odznaczał się równorzędnym (paleolit), a z czasem przeważającym (w młodszej epoce kamiennej) znaczeniem kobiet w gospodarce i społeczeństwie, co wyrażało się też w kulturze duchowej (religii). Przeciwnym matriarchatowi patriarchat oznacza dominację mężczyzn w gospodarce, polityce i religii (Krzak 2007, 11).

była zdominowana przez kobiecość. Męski pierwiastek tkwił jeszcze w nieświadomości, przez którą była inspirowana żeńskość. Ten rozwój filogenetyczny znajduje odbicie i rozwiązanie w rozwoju ontogenetycznym, kiedy to osobnik ludzki w fazie dziecięcej tkwi w stadium matriarchalnym i w związku z matką, potem dorostając, przechodzi do fazy patriarchalnej, tj. pod władzę ojca, ponadto zarazem przechodzi od stadium nieświadomości do stadium świadomości. Krótko mówiąc, ontogeneza osobnika powtarza filogenezę gatunku (Krzak 2004, 16).

Podział na nieświadomość i świadomość oznacza rozdarcie między naturą i kulturą. Nieprzypadkowo Carl Gustaw Jung porównał hipotezę o istnieniu archetypów z hipotezą o istnieniu instynktu. Trafnie zauważył, że

instynkty podług swej natury nie są niejasne i nieokreślone, ale instynkty to specyficznie uformowane siły popędowe, które na długo przed wszelkim uświadomieniem i niezależnie od stopnia świadomości zacierają do wrodzonych sobie celów zgodnych z naturą. Z tego względu tworzą one precyzyjne analogie archetypów – tak bardzo precyzyjne, że uzasadniona wydaje się hipoteza, iż archetypy są nieświadomymi odzwierciedleniami samych instynktów. Innymi słowy stanowią *podstawowy wzór zachowania instynktownego* (Jung 2011a, 54).

Instynkty wspierają naturę w jej nieprzerwanym trwaniu, w tym, że *jest* taka – jaka jest, ponieważ natura nie musi mieć jakiegoś innego celu poza tym, że zawsze *jest*. Przeszłość natury określają następujące elementy: wrodzona pamięć obejmująca genetyczne naznaczenie rodzicielskie, odruchy bezwarunkowe i wrodzone regulacje hormonalne.

Według Junga natura jest reprezentowana przez nieświadomość zbiorową w postaci odziedziczonego sposobu zachowań, który rządzi wszystkim (Jung 2011b, 99). Od niezliczonych milionów lat w nieświadomości społecznej odkłada się osad doświadczenia naszych przodków oraz echo prehistorycznych wydarzeń kosmicznych, do którego każde stulecie dorzuca niezmiernie małą ilość wariacji i zróżnicowań. Swoją energię nieświadomość zbiorowa czerpie z konstytutywnej pary przeciwieństw, jaką są archetypy i instynkty.

Z Jungowskiej koncepcji nieświadomości zbiorowej można wyciągnąć wniosek, że instynkt, pochodzący z natury, przekłada się od wewnątrz psychiki ludzkiej na przedustawne formy archetypów, które uświadomić sobie można jedynie wtórnie, i które udzielają się świadomości poprzez triadę wyraźnie zarysowanych form: pamięci nieświadomej – oczekiwania – pamięci świadomej. Podłoże archetypiczne wpływa bowiem na pamięć etnosową, którą możemy nazwać protopamięcią, stanowiącą główny składnik nieświadomości społecznej. Podłoże archetypowe, składające się z mitów, wiąże drzemiące w nas jeszcze życie przeszłości z naszym aktualnym istnieniem. Stanowi interpretację, która nie ulega bieżącym sugestiom. W chwili utraty przeszłości, owego czynnika pamięci w ludzkim ego, będziemy mieli do czynienia z wykorzenioną, nieorientującą się już na przeszłość, świadomością społeczną. Można postawić tezę, że tak w wymiarze społecznym, jak i jednostkowym pamięć określana jest przez wzajemne relacje między świadomością i nieświadomością społeczną.

Fakt, iż nieświadomość przenika do świadomości, może się wydawać tajemniczy i zagadkowy, ale wystarczy zrozumieć, że bez przeszłości nie ma elementu perspektywy czasowej stymulującej działanie. Jung dowodzi, że w codziennym doświadczeniu zdarza się sytuacja, kiedy treści bardziej nieświadome wynurzają się ze świadomości, i podaje przykład pamięci, która zawodzi – pamięć, traktowana jako magazyn informacji, jest zawodna w sytuacji, kiedy ktoś nie może sobie czegoś przypomnieć, na przykład nazwiska jakiegoś człowieka, a nieświadomość uparcie trzyma tę informację. Wtedy człowiek całkowicie zdany jest na jej (nieświadomości) dobrą wolę. Nieświadomość musi pozwolić człowiekowi, by sobie przypomniał (Jung 2011b, 65). W tym znaczeniu jest to nieświadomość osobnicza, której podłożem były jakieś wcześniejsze zdarzenia i treści, które były świadome, lecz stały się zapomniane, ale dalej są źródłem tego, co można określić jako pamięć podprogową.

Innym rodzajem pamięci występującej w korelacji z nieświadomością jest pamięć zbiorowa, której produktem jest nieświadomość społeczna (zbiorowa, kolektywna). Bez przeszłości nie ma elementu perspektywy czasowej stymulującej działanie. Jednakże każda przeszłość marnieje w pustce sensu, jeśli nie ma wzajemnego oddziaływania oczekiwania i pamięci. Warstwa mitu zapewnia transcendencję przeszłości w nową przyszłość. Bez wątplenia w premodernie, modernie i postmodernie istnieje egzystencjalne zapotrzebowanie na taki mit. W premodernie mit najpierw występował w najczystszej postaci, lecz przegrał z religią monoteistyczną, w konfrontacji z opowieściami ewangelistów uznano go za zmyślenie, fikcję, iluzję, a nawet kłamstwo. W modernie mit został odarty z wartości religijnej i metafizycznej. Nastąpiła beletryzacja mitu jako legendy, ballady i powieści, bądź zdegradowanie do roli przesądu – co nie znaczy, że w postmodernie nie występuje pamięć nieświadoma, mamy nową postać starych mitów.

Dla naszych rozważań najważniejszy wniosek jest taki, że logos wtłacza mythos w niższe, podziemne piętro jako swój „cień”. Przestrzeń mianownika, gdzie jest umieszczony mythos, odnosi się do struktury w specyficznym strukturalnym rozumieniu: struktura jest mitem, prelogiką i przedlogiką (według Levi-Straussa – *mitologiką*; 1964). Ale w filozofii pamięci nie będziemy jednego zastępować drugim, lecz wyróżnimy oba determinanty pamięciowe jako występujące synchronicznie. Mają one w dziejach świata swoich reprezentantów – tradycję i postęp. Przypomnijmy omówione wcześniej przejście: mythos – logos, stare – nowe, tradycja – postęp. W miejsce paradygmatu ewolucji i postępu, który widział wojnę logosu z mythosem, na zasadzie „nowy” logos pokonał „stary” mythos, co przedstawia poniższy schemat:

od Mythosu → do Logosu

od Przeszłości → do Teraźniejszości

Filozofia ciągłości istnienia pamięci nieświadomej proponuje wzór ułamkowy, gdzie logos dzieli mythos, a teraźniejszość dzieli przeszłość.

Logos	Teraźniejszość
Mythos	Przeszość

Wtedy oba elementy istnieją paralelnie, na różnych płaszczyznach wpływają jeden na drugi. Zatem wzór logos/mythos można wyrazić w następujący sposób:

$$\frac{\text{Logos}}{\text{Mythos}} = \frac{\text{Kerygmat}}{\text{Struktura}} = \frac{\text{Teraźniejszość}}{\text{Przeszość}} = \frac{\text{Świadome}}{\text{Nieświadome}} = \frac{\text{Pamięć}}{\text{Oczekiwanie}}$$

Dualny rozkład – na oczekiwanie i pamięć – wskazuje, że mit organizuje przeszłość nie przeciwko nam, lecz dla nas. Mit jest czynnikiem racjonalnym w naszym teraźniejszym życiu. Ostatecznie mit reprezentuje sferę oczekiwania, której produktem są obrazy przeszłości przygotowane do odtworzenia w pamięci.

W micie człowiek nie jest ani bogiem, ani zwyczajnym człowiekiem, jest tym, czym powinien być. Zatem przeszłość musi być tak pamiętana, żeby generowała perspektywy na przyszłość. Objaśnienie mitologiczne zapewnia transcendencję przeszłości w nową przyszłość. Bez przeszłości nie ma elementu perspektywy czasowej stymulującej działanie. Logos tworzy naród, ale to ułamek logos/mythos wyznacza charakter narodu. Feliks Koneczny – polski historyk i twórca oryginalnej koncepcji cywilizacji – twierdzi, że abstrakcyjne pojęcia dobra i zła generują etykę, z początku ograniczoną do niektórych dziedzin życia zbiorowego, ale stale się rozwijającą, potencjalnie przenikającą i zagarniającą wszystko (Koneczny 1997, 65).

Unia Polski z Litwą była korzystna dla obu stron. Polski logos¹⁰ władzy monarchicznej, oparty na porządku feudalnym, kulturze chrześcijańskiej, zachodniej technice i sztuce wojennej, w połączeniu z litewsko-ruskim logosem władzy książęco-arystokratycznej stworzył ogromne państwo na obszarach polsko-litewsko-ruskich, liczące w wiekach XIV–XVI 1 milion km kw. W istocie charakter tego logosu był narodowy, a nie państwowy. Był to logos Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W rzeczywistości mieliśmy wiele narodów i, jak pisze polski historyk i publicysta Jerzy Besala,

w gruncie rzeczy unia polsko-litewska była unią polsko-litewsko-białoruską, a właściwie ruską, gdyż „u krainy”, czyli na ziemiach pogranicza dawnej Kijowszczyzny, zaczęła wyrastać kolejna społeczność o cechach ruskich – Kozacy (Besala 2012, 228).

Polski logos był wielonarodowy do tego stopnia, że oficjalnym językiem kancelarii polskiej była łacina i język polski, a litewskiej – język starobiałoruski. Siła polskiego logosu polegała na dobrowolności i wolności dla stanu szlacheckiego, co przejawiało się tolerancją religijną w Rzeczypospolitej Wielu Narodów (katolicy, arianie, prawosławni). Przy czym logosy protestancki i prawosławny były podporządkowane władzy państwowej, przez co zwalniały ją od wymogów etyki. Feliks Koneczny zaliczał logosy rosyjski i niemiecki do kultury bizantyjsko-łacińskiej. Wskazywał za Gustawem Le Bonem, że to charakter danego narodu,

¹⁰ Logos w rozumieniu kategorii duchowej, która kieruje bytem zbiorowym i jednostkowym.

a nie intelekt, rozstrzyga o jego rozwoju historycznym. Twierdził, że nie na intelekcie, lecz właśnie na charakterze opierają się społeczeństwa, religie i państwa (Koneczny 1997, 62).

Polski logos – pisze Koneczny – narodził się z abstraktu etycznego, będącego konkretnym abstraktem moralności, rozciągającym się na systemy gospodarstwa społecznego i stosunki społeczne. Szczególnie wtedy, kiedy Polska była pod zaborami, triada pamięci rodziła bohaterów – powstańców, emisariuszy, konspiratorów, ale także tych, którzy wykazywali obywatelską aktywność, przeciwstawiając się błogiemu samozadowoleniu trwania przy tradycyjnym modelu szlacheckiego życia, jako dowodu na patriotyzm. Prawdziwa siła polskiego logosu wynikała z zachowań etycznych wyrosłych z triady pamięci.

II

Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie o strukturę pamięci nieświadomej i świadomej. Francuski literaturoznawca Gilbert Durand zapoczątkował nurt antropologicznych badań nad nieświadomością, nazywaną przez niego *imaginerem*, czyli wyobraźnią. W 1984 ukazał się nakładem PWN niewielki tekst Gilberta Duranda pod tytułem *Wyobraźnia symboliczna* (Durand 1986). Główna praca *Antropologiczne struktury wyobraźni* (Durand 1960), z podtytułem, *Wstęp do ogólnej arche typologii* nie została w Polsce opublikowana w całości. W 2002 roku wydawnictwo UMCS w Lublinie wydało fragmenty tego dzieła¹¹. Znalazł się tam następujący tekst Duranda o mitoanalizie:

Ukułem ten termin w roku 1972, wzorując się na psychoanalizie; określa on metodę naukowej analizy mitów, która zmierza do wydobywania z nich sensu psychologicznego (P. Diel, I. Hillman, Y. Durand) lub socjologicznego (C. Levi-Strauss, D. Zachan, G. Durand). Zaczniemy od mitoanalizy psychologicznej, która – idąc śladami Junga i wykraczając poza upraszczającą redukcję symboliczną Freuda – opiera się na uznaniu „politeizmu” (M. Weber) popędów psychiki. Szczególnie I. Hillman dobrze ukazuje, co mitoanaliza

¹¹ W swojej fundamentalnej pracy: *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Bordas, Paris 1983 (1ère édition: Bordas, Paris 1969), Gilbert Durand używa pojęć: *régime diurne*, *régime nocturne*; polskie tłumaczenie przyjęło odpowiednio: porządek dnia, porządek nocy (*Potęga świata wyobrażeń, czyli archetypologia według Gilberta Duranda*, K. Falička (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002); uważam to tłumaczenie za niewłaściwe. W języku francuskim istnieją słowa na oznaczenie „porządku”, są nimi rzeczowniki: r. męskiego *ordre* lub r. żeńskiego *règle*. Gilbert Durand ich nie wykorzystał, ponieważ w jego koncepcji „porządek dnia” jest manierą bycia w określonym trybie postępowania, który można porównać do reżimu pracy silnika, reżimu technologicznego lub do ulegania reżimowi żywiołów (rzeki, wiatru, deszczu). W słowniku *Dictionnaire pratique du français*, Hachette, Paris 1987, umieszczono trzy równorzędne definicje pojęcia reżimu: I *Ordre*, II *Maniere dont se produisent certains phenomenes physiques*, III *cas regime: en ancien français*. Druga definicja zawiera dwa przykłady: pierwszy dotyczy reżimu pracy mechanicznej: *Marche d'un moteur a bas regime*, drugi reżimu przyrody: *Le regime d'un fleuve, regime des vents, des pluies*.

wnosi nowego do analizy typu jungowskiego. Podczas gdy słynny psychiatra z Zurichu uogólnia i ujednocza na przykład archetyp *Anima*, mitoanaliza rozróżni wiele typów *anima*, zgodnie z typologiami mitologii starożytnej: Wenus, Demeter, Junona, Diana itd... To wiąże taką mitoanalizę psychologiczną bezpośrednio z jej odmianą socjologiczną, skoro mitologiczne postacie podlegają analizie społeczno-historycznej (J.P. Vernant, H. Detienne). Mitoanaliza socjologiczna czerpie według mnie natchnienie z prac strukturalistycznej szkoły C. Levi-Straussa, ale zarazem skoro byty mitologiczne są „mocami”, siłami, a nie tylko formami wszystkich badań tematycznych i semantycznych analiz treści – usiłuje rozpoznać wielkie, przewodnie siły właściwym dziejowym momentom oraz typom społecznych grup i relacji. Jest to istotnie „mitoanaliza”, skoro bardzo często instancje mityczne są w danym społeczeństwie utajone i rozproszone i skoro nawet kiedy są „jawne”, wybór tego czy innego konkretnego mitu wymyka się z jasnej świadomości, choćby i zbiorowej (E. Durkheim). Obie mitoanalizy różnią się zatem polem praktycznego zastosowania. Na wzór nieodwracalnego modelu psychoanalizy i psychologii głębi obie zakładają antropologiczne rozgraniczenie płaszczyzn jawnego i utajonego (antropologicznej) świadomości i nieświadomości. Toteż posługują się tą samą zasadniczą metodą w badaniu mitu (Durand 2002, 249–250).

U podstaw mitoanalizy leżała Eliadowska koncepcja mitu i symbolu jako struktury ponadhistorycznej, wywodzącej się tradycji oralnej o charakterze sakralnym. W połączeniu z gramatyką mitu Claude’a Lévi-Straussa stanowiła nowoczesne narzędzie do badania rozwoju społeczeństw, nazywane socjologią wyobraźni. Jądem Durandowskiej mitoanalizy jest dialektyka dwóch trwałych reżimów (porządków) obrazowania, składających się na struktury wyobraźni: dziennego (*diurne*) i nocnego (*nocturne*).

Warto zauważyć, że metoda mitoanalizy Gilberta Durand wywodzi się z jungowskiej szkoły badań nad mitem, do której należeli G. Bachelard, K. Kerényi, J. Hillman, J. Campbell. Według mitoanalizy świat wyobrażeń (*imaginera*) składa się z dwóch reżimów i trzech grup mitów. Dwoma reżimami są *diurn* – reżim dzienny, i *nokturn* – reżim nocny, przy czym w reżimie *diurna* mamy grupę mitów heroicznych, a w reżimie *nocturna* grupy mitów dramatyczne i mistyczne.

Od czasów Kartezjusza wiemy, co to *subiekt* i *obiekt*. *Subiekt* to ludzki rozum; *obiekt* to dana zmysłami realność. Między nimi znajduje się wyobrażenie. Platon i Arystoteles dzielili je na *eikasia* (gr. *ειχασω*) i *phantasia* (gr. *φαντασια*), łac. *imaginatio*¹². Prawidłowa imaginacja – przekaz obrazu subiektowi – to ikona. Na *phantasie* składają się nieprawidłowe wyobrażenie i nieprawidłowy przekaz obrazu subiektowi – obraz jest jak zmacona woda w akwarium, które znajduje się między subiektem i obiektem. U Kartezjusza *res extensa* i *res cogito* oznaczają przejście do dualnego podziału wyróżniającego „czysty obiekt” i „czysty subiekt”. W tym uproszczonym ujęciu właściwe wyobrażenia to takie, które przy-

¹² Semantyczne zakresy tych wyrazów są następujące: *ειχασω* – „obrazowo przedstawić coś podobnego”, wizerunek, który jest kopia; stąd *ειχω*, *ειχων* – ikona, obraz, pojęcie reprezentant prawdziwej rzeczywistości oraz *imaginatio* – zdolność do wyobrażania sobie czegoś, do przedstawiania zdarzeń, sytuacji niespotykanych w rzeczywistości, twórcza wyobraźnia; urojenie, zmyślenie, pewność siebie, zuchwałość, animusz, werwa.

chodzą za pośrednictwem nerwów. Inne spostrzeżenia – fantazje – są pomyłką duszy i mają miejsce wtedy, kiedy myśl błąka się niedbale (złudzenia senne oraz marzenia). Obraz nie jest podobny do rzeczy, którą przedstawia (Descartes 1986, 81).

Mit heroiczny ostro przeciwstawia *imager* śmierci oraz temu, co przybliża nas do śmierci, a co śmiertelni ludzie nazywają czasem. Wpływ czasu można zatrzyć poprzez walkę i konfrontację z czasowością. Heroiczny reżim *diurna* realizuje się w archetypach wojownika i władcy, czyli tego, kto kieruje się zasadą maskunoidalną. Mity mistycznego *nokturna* zbudowane są na eufemizmie i traktują śmierć jak nie-śmierć, a czas – jako błogostan i spokój. Ma to swój związek z pamięcią stanu przed urodzeniem, kiedy człowiek znajdował się w łonie matki, gdzie było mu najlepiej i nigdy już tak nie będzie. Mistyczny nokturn zaciera granicę między *imagerem* i jego antytezą (śmiercią). Mistyczny nokturn zakłada, że człowiek nieświadomie pamięta czas przebywania w łonie matki, a później całe życie skleja i wygładza wszelkie napięcia między przedmiotami ze świata zewnętrznego i wrażeniami świata, w którym te przedmioty się znajdują. Nazywane jest to „mistyczną jednością”. T o , c o j e s t j e d n y m , j e s t j e d n y m , t o c o n i e j e s t j e d n y m , t e ż j e s t j e d n y m . W ten sposób wchodzimy w pamięć o charakterze feminoidalnym, której symbolem jest obraz „Wielkiej Matki”, Matki Ziemi, która rodzi, a więc Matki Natury, a Natura stanowi jedność.

Metoda mitoanalizy uzasadnia miejsce i znaczenie pamięci w strukturze mitu, w szczególności mitu założycielskiego, dla interpretacji tych treści, które cywilizacja od początku niesie w sobie. Mit nie występuje jako przeszłe i zamknięte stadium kultury, ale cały czas jest żywą przestrzenią egzystencji człowieka, w tym również tych jego czynów, które prowadzą do powstania cywilizacji i składają się na jej abstrakty. Badanie tych abstraktów za pomocą mitoanalizy jest formą badań nad dualną pamięcią logosu i oczekiwaniem mythosu.

Założmy, że zaistniał efekt psychologiczny, który w popędliwym wojowniku, zapatrzonym we władzę bogów, obudził logos władzy nad innymi ludźmi. Z wielości takich przypadków zrodził się nowy porządek społeczny, będący odbiciem porządku boskiego, a więc zrodziła się nowa jakość socjalnego logosu, opartego na rozumnym porządku o podłożu mitycznym¹³. Przykładem takiego porządku są społeczeństwa indoeuropejskie, zorganizowane według zasady podziału na trzy funkcje: władzy (w dwóch aspektach – prawnym i magicznym), siły (militarna w dwóch aspektach – kosmicznym i ziemskim) oraz produkcji (w aspektach płodności i dobrobytu). Przed przybyciem Indoeuropejczyków do Europy istniała tu cywilizacja Wielkiej Matki. Ta cywilizacja została wyparta i zniszczona przez Indoeuropejczyków, którzy stworzyli kulturę Apollina – pionowego modelu patriarchalnego (kapłani – wojownicy – chłopci). Indoeuropejczycy pojawili się

¹³ Z.W. Dudek (2013, 264) zauważa: „Zeus łączy siłę rozumnego wojownika z popędliwą erotyką i męską mało wyrafinowaną estetyką. Synteza tych dwóch energii tworzy podstawy do osiągnięcia stanu”.

w Europie Wschodniej w 5 tys. p.n.e., mieli ustrój patriarchalny i charakteryzowali się gospodarką typu pasterskiego, znajomością konia, wozu, mobilnością, hierarchicznym ustrojem i patriarchatem (Dudek 2013, 195). Oto mamy historyczno-antropologiczne tło do analizy triady pamięci metodą Durandowską.

Teraz możemy mitoanalizę Gilberta Duranda połączyć z klasyczną socjologią Emila Durkheima, otrzymując narzędzie badawcze do jednoczesnej analizy zależności między faktami społecznymi z obszaru socjum (skutek) i archetypami obszaru nieświadomości społecznej (przyczyna). Dzięki takiemu podejściu powiążemy ludzkie „ego” ze społecznym logosem, poprzez korelacje między dwoma ich reprezentantami: zestawem archetypów (nieświadomość społeczna) i zestawem ról i statusów społecznych (świadomość społeczna). W efekcie dostaniemy trzy typy pamięci nieświadomej (archetypowej), które rozważymy szczegółowo.

Pamięć Ojca – jest to pamięć ducha i świata idei (paradygmatów). W pamięci Ojca znajduje się model podlegania świata ziemskiego – światu niebiańskiemu. Pamięć socjalnego logosu jest pamięcią hierarchiczną i opiera się na wyższej zasadzie (*i-archos* – znaczy: według wyższej świętej zasady), jego strukturę odwzorowuje oś wertykalna. Pamięć absolutna przynależy do Ojca. Jest to pamięć prawdziwa, wynikająca z absolutnego panowania nad czasem, natomiast pamięć ludzka jest fałszywa, chyba że odczytuje to, co jest zapisane w pamięci boskiej. Ten typ logosu społecznego oparty jest na mitach apollinijskich. Produktem pamięci Ojca jest typ społeczeństwa premoderny, opartego na pamięci tradycji. O ile w demokracji głosują tylko żyjący, o tyle w tradycji bierze się pod uwagę głos tych zmarłych, którzy byli bohaterami. Bohaterowie żyją tak jak żywe są idee, które ucieleśniali, wszystko inne jest nietrwałą kopią.

Pamięć Syna – obejmuje pamięć znajdującą się w świecie kopii (fenomenów), albowiem świat Syna to model świata fenomenów, który przebiega między wyższą granicą – *eidosem* – a niższą granicą – *hyle*. Syn jest kopią Ojca, a jego pamięć jest kopią pamięci Ojca, ale taką kopią, która chce żyć swoim życiem, mieć indywidualną swobodę w decydowaniu o swoim czasie. Skoro nie panuje nad czasem, to chce zapomnieć o upływie czasu, a może to zrobić tylko w drodze eufemistycznego zapomnienia. Wybiera więc drogę pośrednią i żyje pod wpływem mitów dionizyjskich dających mu takie zapomnienie. Znajduje się w ciągłym tańcu, a życie postępuje mu w takt płasania. Syn posiada własną pamięć, która jest pochodną pamięci Ojca. Typ pamięci Syna występuje w społeczeństwie moderny.

Pamięć Matki – ten model pamięci oparty jest na micie *Magna Mater*, a jego socjalny logos – na filozofii Demokryta, na budowaniu struktur społecznych od dołu do góry, w którym indywidualne swobodne decydowanie o swoim czasie podporządkowuje się sztywnemu rozkładowi godzin, według którego toczy się życie publiczne. Urzędy, szkoły, uczelnie, sklepy, ich godziny otwarcia i zamknięcia zmuszają ludzi do borykania się z logistyką dostosowania życia zawo-

dowego do indywidualnego. U korzeni pamięci *Magna Mater* leży *chora* (gr. *χώρα* – obszar podporządkowany miastu) i *agora* (gr. *ἀγορά*, dosł. ‘miejsce zgromadzeń’). Mitologicznymi bohaterami tego społecznego logosu są giganci, synowie *Magna Mater*, którzy szturmują niebo, chcąc być wiecznie młodymi. Logos Matki zakłada, że zegar biologiczny nie wywiera wpływu na czas społeczny, a materię czasu społecznego można kreować na sposób indywidualny. O ile w pamięci Syna wszystko powstaje wokół nieruchomego poruszyciela, gdzie wszystko jest podporządkowane istnieniu uporządkowanego, świętego i wiecznego kosmosu, o tyle w logosie Matki otrzymujemy przedstawienie pamięci demokratycznej. Zjawisko społeczne w tym logosie to niesamodzielny fenomen, który nie przedstawia się jako produkt idei, lecz jako produkt procesu narastania informacji. Materia informacji jest nową kategorią – dynamiczną, mającą w sobie możliwości rozwoju bytu i poznania, niesie ze sobą ułamki poznania, które określają rozwój różnych bytów, w tym człowieka wraz ze społeczeństwem. Człowiek wyobraża sobie, że podoła kilku zadaniom w tym samym czasie, stosując tak zwany *multitasking*. Do prostych czynności swojego *habitusu* stosuje pamięć podręczną. W ten sposób pamięć podręczna pod wpływem mikroracjonalizacji pozostaje głównym rodzajem pamięci człowieka – mrówki. Materia stale rośnie i dorasta do państwa i społeczeństwa, którego pamięć staje się najwyższą formą rozwoju materii. Głównym podmiotem polityki jest wtedy człowiek – indywidualum, występujące w postaci zwulgaryzowanej – jego pamięć zawsze znajduje się pod wpływem oddziaływania idei faszystu, komunizmu lub liberalizmu. W logosowej pamięci *Magna Mater* człowieka traktuje się jak maszynę, której pamięć długotrwałą można łatwo załadować, ale też można łatwo zdemontować i zresetować.

W procesie kulturowym, któremu poddane są te rodzaje pamięci, przeszłość można opisać słowami „pamiętające zapomnienie” [*erinerndes Vergessen*] (Rüsen 2015, 218). Oznacza to, że przeszłości nie da się wymazać, przeszłość nie znika, lecz przechodzi do zasobów podlegających przypominaniu. Pamięć Ojca przekształca się w zasób **pamięci heroicznej** – wychodzącej z mitu i odtwarzającej wyimaginowany świat oparty na prawdzie życia i prawdzie czasu, gdzie białe jest białe, a czarne jest czarne. Ten zasób pochodzi wprost z pamięci apolińskiej. Pamięć Syna, będąca źródłem zasobu **pamięci rekonstrukcyjnej**, chce wiernie odtwarzać idee życia ze wszystkimi jego wrażeniami zmysłowymi – w znaczeniu dionizyjskim. Mamy także pamięć Matki tworzącą zasób **pamięci turystycznej**, opartej na kłamstwie, fałszu i tandecie. Pamięć turystyczna tworzy obraz świata wirtualnego, który przyjemnie się zwiedza – ten typ pamięci nieświadomej podlega pamięci Kybele.

W procesie kulturowym zadajemy sobie pytanie o historię, które jest pytaniem o świadomość, jaką umysł ludzki zdobywa w procesie własnego stawania, będącym zawsze terażniejszością (Bréher 1958, 41). Ten proces adaptowania przeszłości do terażniejszości nazwany został historyzmem. Podlegał on władzy oczyszczania relacji historycznej z wszelkich bajek, legend i mitów. Z drugiej

strony, fakty historyczne podlegały interpretacji, czego dowodem może być fragment powieści Liona Feuchtwangera poświęcony powstaniu *Wojny żydowskiej* Józefa Flawiusza.

Władcy przemijają tak samo jak ich dzieła. Wódz umiera, zwycięstwo jego ginie w niepamięci. Czy te czyny są prawdziwe? Czy nie ulegają zmianie już w trakcie, kiedy się stają? Są wieloznaczne dla każdego, kto w nich bierze udział, znaczą coś innego, każdy widzi je inaczej. A pisarz bierze wydarzenia w rękę i czyni je jednoznacznymi, pozostają raz na zawsze jasne i wyraźne. Wielki historyk jest potężniejszy niż śmierć. Posiada tajemnicę rozkazywania fali, by nie popłynęła dalej, lecz pozostała na zawsze w miejscu (Feuchtwanger 1959, 119).

Historycy notowali przede wszystkim te wydarzenia, które uznawali za warte zapamiętania (*degno di memoria*), po to, aby fakty godne pamięci nie zagięły. Benedetto Varchi stwierdzał, że historia zajmuje się rzeczami godnymi pamięci, które jako takie powinny być utrwalone, a Jean Bodin zaznaczał, że historia powinna gromadzić wydarzenia godne pamięci (*faits mémorables*) (Voise 1962, 90).

Na sposób wzięty z greckiej tragedii nasza przeszłość to realna opowieść nie o tym, co było, ale o tym, co jest, o bycie. Taka opowieść, będąca w istocie interpretacją faktu historycznego, przechodzi w mit, czego przykładem może być mit Napoleona, który „Rozkazał górą i wodom. Stać się granicą narodom” – pisał Kajetan Koźmian w napoleońskiej odzie „Na pokój w roku 1809”.

Napoleon urodził się na wyspie i zmarł na wyspie. Pochodził z biednej rodziny i mówił po francusku z akcentem. Awansował z kapitana na generała brygady. Był twórcą nowoczesnej armii, dzięki której podbił większość Europy, wybitnym wodzem i politykiem, który został królem Włoch i cesarzem Francuzów, ale również był znany jako świetny szachista i matematyk. Autor twierdzenia geometrycznego orzekającego, że ortocentra trójkątów równobocznych zbudowanych na bokach dowolnego trójkąta są wierzchołkami trójkąta równobocznego. Napoleon zmienił historię i oblicze Europy. Nowoczesne prawo, które wprowadził, obowiązuje do dzisiaj w wielu krajach europejskich. Uznawany jest za jednego z najwybitniejszych ludzi wszechczasów, którego działania zmieniły bieg historii. Napoleon ucieleśniał niemożliwe, niszczył niezniszczalne. Był symbolem zwycięskiej mocy jednostki. Mickiewicz widział go jako herosa (1834, I, w. 895–900):

Otoczon chmurą pułków,
tysiącem dział zbrojny,
wprzągłszy w swój rydwan orły złote obok srebrnych,
Od puszczy libijskich latał
do Alpów podniebnych,
Ciskając grom po gromie,
w Piramidy, w Tabor,
W Marengo, w Ulm, w Austerlitz. Zwycięstwo i Zabor
Biegły przed nim i za nim.

Mit Napoleona stał się celem, do którego zmierzają jednostki i cywilizacje (Piechowski 1995, 5). Mit ten usprawiedliwia czyny, nadaje im właściwy kieru-

nek. Nie jest ważna zgodność lub sprzeczność z faktami, ważny jest wpływ na zapatrywania się ludzi, bo to ludzie tworzą historię¹⁴. Na tym polega rola mitu.

Jeśli mit jest bezgraniczny i trwały, to zasadne jest pytanie, czy na micie można zbudować cywilizację? Oswald Spengler przyrównuje mit do rośliny, która – kiedy rozkwita – pobudza cywilizację, ale też wraz z nią umiera, gdy urzeczywistniła już pełnię swych możliwości¹⁵. Zderzenie mitu i logosu można zaliczyć do charakterystycznych cech rozwoju europejskiej cywilizacji¹⁶. Pokazaliśmy, że obok schematu o wyparciu mitu przez rozum, które miało być procesem nieodwracalnym i stanowić istotę przełomu, jaki zaznaczył się w kolejach ludzkiej myśli, pojawiło się w naukach humanistycznych myślenie twierdzące, że napięcie między mitem i logosem było istotą „dialektyki greckiego oświecenia”, i napięcie to w dalszym ciągu zachowuje swoje inspirujące właściwości (Niżnik 2000, XIII).

Wywodzący się z mythosu diurn tworzy patriarchalne społeczne socjum, po czym przekształca go w logos w postaci heroicznej władzy bohaterów diurna.

PREMODERNA		MODERNA		POSTMODERNA
bohater diurna – heros rycerz		bohater logiki – kupiec, inżynier		celebryta – bloger
diurn > logos	>	logika > logistyka	>	logema ¹⁷
diurn i nokturn > mithos	>	mit (zanikający)	>	mitema ¹⁸

Schemat 1. Redukcja diurna do logemy i mitemy

¹⁴ „Nie ulega wątpliwości, że Franciszek z Asyżu był charyzmatycznym przywódcą, osobowością odmienną od zwykłych ludzi i obdarzoną wyjątkowymi przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi możliwościami. Z powodu swej niezwykłości tacy przywódcy zarówno wywołują niepokój, jak i inspirują. Ponieważ zdobywają sobie zwolenników i budzą szacunek, mają ten rodzaj autorytetu, który się chętnie przyjmuje i za którym się chętnie podąża. Jednak takie fenomeny charyzmatyczne mają wyłącznie charakter tymczasowy, mogą przedłużyć swoje istnienie jedynie *popadając w rutynę*, to znaczy, przekształcając się lub włączając w zinstytucjonalizowane struktury organizacyjne. To właśnie podczas takiego procesu popadania w rutynę duchowa wizja Franciszka uległa modyfikacji” (Gannon, Traub 1998, 124).

¹⁵ „Kultura (cywilizacja) rodzi się w chwili, gdy budzi się jakaś wielka dusza z praduchowego stanu wiecznie dziecięcej (prymitywnej) ludzkości, oddzielając się jako kształt od bezkształtu, jako coś ograniczonego i przemijającego od tego, co bezgraniczne i trwałe. Rozkwita ona na gruncie jakiegoś ściśle ograniczonego krajobrazu, z którym pozostaje związana na kształt rośliny. Kultura (cywilizacja) umiera, gdy dusza ta urzeczywistniła już pełną sumę swych możliwości w postaci narodów, języków, doktryn religijnych, sztuk, państw i nauk, i powraca tym samym do stanu prażuchowości” (Spengler 2000, 194).

¹⁶ „Zderzenie mitu i logosu można zaliczyć do charakterystycznych cech rozwoju europejskiej myśli filozoficznej. Niektórzy historycy filozofii są ciągle skłonni uważać, że wyparcie mitu przez rozum jest procesem nieodwracalnym i stanowi istotę przełomu, jaki zaznaczył się w kolejach ludzkiej myśli. Autorzy tej publikacji sądzą inaczej. To właśnie napięcie między mitem i logosem było istotą „dialektyki greckiego oświecenia” i napięcie to w dalszym ciągu zachowuje swoje inspirujące właściwości” (Niżnik 2000, XIII–XIV).

¹⁷ Logema – pojęcie zaczerpnięte z Duginowskiej metody mitoanalizy, wprowadzone na oznaczenie mikroracjonalności, np.: shopping, zapping, listening, sporting, klubbing, itp.

¹⁸ Mitemy są, wg Claude’a Lévi-Straussa, elementami superznaczenia, „słowami słów” denotującymi mity, działającymi na płaszczyźnie metajęzyka (Lévi-Strauss C. 2001, 157–159).

Bez bohaterów diurna następuje rozkład i erozja logosu w społeczeństwie, co przejawia się najpierw rozrzedzeniem logosu w logistykę moderny, a następnie transformacją w logemę postmoderny. Wszystkie te etapy można traktować jako proces oczyszczania logosu z mitu. O ile bohaterem diurna byli herosi i rycerze, to w Modernie produktem tego procesu jest kupiec lub fabrykant, a w postmodernie komik, śmieszek i człowiek „homo ludens”¹⁹. Oczyszczanie się społecznego socjum z bohaterów Aleksander Sołżenicyn w słynnym przemówieniu wygłoszonym na Harvardzie w 1978 r. nazwał „zmiernym odwagi”, „triumfem średniactwa” oraz kultem wolności „nieodpowiedzialnej i destrukcyjnej”. Treść tego procesu widać dokładnie w zachodniej cywilizacji. Dlatego pomiędzy Apollem, Prometeuszem, gigantami i herosami, takimi jak Herkules, pojawia się Hermes jako postać, która łączy logos i mythos, diurn i nokturn, bogów i śmiertelników. Będzie on reprezentował wyjście z tej sytuacji, w której znalazła się ludzkość, a przede wszystkim cywilizacja zachodnia. W naszej analizie pamięci nieświadomej Hermes jest synonimem „pamięci oczekiwania”, mobilnym komponentem spinającym pamięć mitologiczną i logosową. W modernie Hermes zastępuje Apolla, boga męskiego, uranicznego (władającego sferą nieba) boga czystej formy, wypełnionego olimpijskim *voûς* (gr. umysł) i uwolnionego od telluryczności (związków z podziemnymi bogami; bóstwa telluryczne – z łac. *Tellus* – Ziemia; bóstwa przyrody nieożywionej, władające sferą ziemską). Apollinowi przynależy władza, w tym znaczeniu władza wyrasta z zasady męskiej. Na tej zasadzie w kulturze chrześcijańskiej premoderny stworzono dwa wzorce mężczyzny: świętego i rycerza, a sam bohater cywilizacji podlegał swoistej idealizacji. W modernie mitologia postępu spowodowała rozkład społeczeństwa przez indywidualizm. Jego przedstawicielem był Hermes reprezentujący dynamiczną koncepcję rzeczywistości jako walki z przeszłością poprzez pograżanie się w terażniejszości, która pozwala zapomnieć o przeszłości i żyć w ciągłej terażniejszości.

Wiemy z *Paidei* Wernera Jeagera (2001), że kultura nie jest niczym innym, jak stopniowym przechodzeniem w sferę czysto idealną wartości warstwy szlacheckiej danego narodu. Wyobraźnia bez rozumu nie przydałaby się na nic, ze swej strony jednak rozum bez wyobraźni okazałby się niewystarczający. Należy pozostawić wolny bieg wyobraźni, myśl bowiem jest podstawą wszelkiego rozumowania i daje wszystkiemu początek.

Mit w języku greckim oznacza „historię”, „narrację”, i odnosi się do takiej opowieści, która leży w podstawie tej lub innej socjalnej praktyki, zwyczaju lub instytucji. Wraz z pełni racjonalnymi elementami oraz samym problemem – rozumnym wyjaśnieniem tego lub innego zjawiska – mit odnosi się do różnych tematów, postaci, wydarzeń i relacji, które wymykają się racjonalnej analizie, zawierając w sobie elementy irracjonalne i nieweryfikowalne.

¹⁹ Więcej na ten temat w mojej pracy *Kategoria „niezlomnego bohatera” we współczesnej wojnie cywilizacji* (Lechowski 2016).

Przykład z Napoleonem pokazuje, że epoka MODERNY również korzystała z zasobów pamięci nieświadomej, a oczekiwanie na mit było równie silne, jak w PREMODERNIE.

III

POSTMODERNA wyzybywa się pamięci nieświadomej o podłożu archetypicznym, na rzecz swoistego lejka pamięci. Pod tym względem posthistoria to wejście w cykliczne powtórzenie postępującego leja, prowadzące do nieosiągalnego celu. Kiedy lejek schodzi coraz niżej, społeczeństwo staje się coraz bardziej subatomowe i podąża w otchłań jednostkowych podświadomości, która z definicji nie ma dna.

Cecha nietrwałości pamięci logosowej w postmodernie związana jest z tym, że głównej roli w kreacji pamięci nieświadomej nie odgrywają archetypy, lecz podłożem dla tego pierwotnego rodzaju pamięci stała się halucynacja. W ten sposób halucynacja poprzez oczekiwanie i pamięć świadomą weszła w skład socjalnego logosu. Warto w tym miejscu wyjaśnić różnicę między przestrzenią a czasem reprezentowanym przez triadę pamięci. Wzajemna relacja między socjum a społecznym czasem jest taka, że to socjum wpływa na czas i otwiera nam szeroki horyzont konstruktu społecznego triady pamięci: NIEŚWIADOME – OCZEKIWANIE – ŚWIADOME. Dzieje się tak, ponieważ czas, posiadający fizykalno-temporalną podstawę, traktujemy jako czas społeczny²⁰. Natomiast socjum nie wpływa na przestrzeń społeczną, ale to przestrzeń społeczna tworzy socjum jako konstrukt społeczny, ponieważ sama jest strukturą socjum²¹. Metodę tę można nazwać strukturalno-porównawczą. Zaletą jest możliwość dokonywania historycznych rekonstrukcji i porównań rozwoju epok paradygmalnych: PREMODERNY – MODERNY – POSTMODERNY, bo to właśnie te epoki stanowią strukturę socjum, będącą hipotetycznym modelem rozwoju, którego prawdopodobieństwo ma być mniej lub bardziej potwierdzone za pomocą faktów historycznych, społecznych oraz danych empirycznych obserwacji.

Jesteśmy przyzwyczajeni do uznawania postępu za rzecz dowiedzioną. Przyjmujemy bez wahania tezę, że zmiany zasze od czasów Odrodzenia przyniosły nam dużo dobrego i że dalsze zmiany na lepsze będą następowały aż do nieskończoności. Łatwowierność w przyjmowaniu błędnych wiadomości idzie w parze z „demokratyczną” kontrolą nad prasą, Internetem i telewizją, nad zdolnością do samodzielnego badania dowodów i formułowania „słusznych” sądów. Wolność jednostki staje się kolejną iluzją, a ona sama popada w schizofrenię. Wtedy pojawia się psychoanaliza, czyli leczenie poprzez seanse i halucynacje, a także zapo-

²⁰ Więcej na ten temat w pracy Tarkowskiej (1987).

²¹ Temu fundamentalnemu zagadnieniu poświęcony jest rozdział 3 i 4 *Socjologii wyobraźni* Dugina (2010).

znawanie się z faktami wymazanymi z pamięci. Społeczeństwo zaczyna przypominać pod pewnym względem szpital z pacjentami, dla których śmiercią jest śmierć pamięci – czyli czarny ekran komputera w postmodernie.

W opozycji do realnie istniejącego świata popkultura tworzy utopię ostatecznego spełnienia: zamiast problemów ekonomicznych – powszechna obfitość, zamiast wyczerpania – energia, zamiast nudy – intensywność, zamiast manipulacji – przejrzystość, otwartość i uczciwość, zamiast fragmentacji i alienacji – wspólnota oraz solidarność.

W postmodernie archetypem zasady męskiej jest komputer. Perspektywą postmoderny jest przewyciężenie problemu gender i kodu dualnego (tradycyjnego, niepostępowego) oraz przejście do kodu niedualnego, postępowego, który daje powstaniu człowieka nowe możliwości, tak jak nowe są metody klonowania i sztuczna konstrukcja cyborgów.

Moderna (nowożytność) najpierw wzmocniła indywidualność, po czym w uprzemysłowionym społeczeństwie Europy Zachodniej jedna osoba nie daje się odróżnić od drugiej. Postmodernizm rozpoczął się wraz z rozkładem racjonalizmu moderny, wywołanym pamięcią o Auschwitz. Tysiącom potulnych i apatycznych ludzi daje fikcyjne zadowolenie gwałtownych namiętności. Brak pamięci nieświadomej rozbija rodzinę z większą intensywnością niż moderna. Dominacja wiedzy naukowej przy zmniejszaniu się zasobów pamięci nieświadomej społecznie oznacza w istocie brak wiedzy o przyczynowych związkach między tym, co wcześniejsze, a tym, co późniejsze.

Państwem kierują sfery gospodarcze i medialne. Moderna i postmoderna nie przywiązują wagi do idei Europy, rzeczywiste znaczenie ma dla nich świat i cała ludzkość (Buttiglione, Merecki 1995, 301). „Nowy wspaniały świat” popkultury, gdzie wszystko jest łatwe, kolorowe, przyjemne i dobrze się kończy, proponuje więc rodzaj zbiorowego eskapizmu. Chrześcijaństwo nie zmieniło orientacji apollińskiej, dopiero czasy nowożytne zmieniają logos apolliński na logos Kybele – matriarchalnej bogini Wielkiej Matki. Ktoś mógłby się zapytać, czy chrześcijaństwo należy zaliczyć do mitów uzasadniających Europę? Otóż chrześcijaństwo nie może uchodzić za mit.

Stanisław Ignacy Witkiewicz pisał, że czasy dzisiejsze, w których ściera się dawny świat z przyszłym, stworzyły centralizację władzy, a potem demokratyzację, i że taka epoka jest epoką przejściową i trwać nie może (Witkiewicz 1959, 133). Mamy klimat dekonstrukcji, czyli zagubienia i beznadziei, postmodernistyczne żarty przestały bawić, a społeczne konwencje załamały się i nic już nie organizuje ludzkiej egzystencji. Pamięć historyczna ulega przepisaniu pod dyktando bieżącej polityki. Nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone.

Ogólnie rzecz biorąc, ideologie XX wieku były rozwiniętymi i usystematyzowanymi projekcjami pamięci nieświadomej (obrazów mitycznych) na pamięć świadomą, w projekcjach tych odnajdujemy wszystkie główne tematy i wszystkie tryby mitu:

- tryb dramatyczny: czas eufemizacji, w Modernie idea postępu, która zawiera i obsługuje świat,
- tryb diurniczny: bohaterska bitwa ze światem zła (złem może być tradycja, zacofanie, sacrum, kapitał, komunizm),
- dialektyki zmieniających się epok, dialektyki idei, które tworzą światy (cykliczność, diurniczny nokturn),
- transformację narodu w nację oraz nacji w społeczeństwo globalne (mystyczny nokturn).
- tryb mistyczny: podniesienie materii, nacji, globalizacji do rangi jedynej zasady rządzącej światem (a r c h é), a w istocie będącej entropią układu tworzącego ten świat.

Mit diurniczny rozwija socjalną pionową oś stratyfikacji społecznej, która organizuje etnos w strukturę społeczną. Kolejny etap rozmieszczenia diurna prowadzi do pojawienia się logosu i przekształca etnos w naród (superetnos). W epoce moderny naród (superetnos) poprzez swój logos tworzy w liczniku diurn, czyli państwo jako imperium²², a w mianowniku społeczeństwo, czyli kulturę i religię. Innymi słowy, naród w swoim łonie tworzy społeczeństwo²³, które potem państwo epoki postmoderny zawłaszcza, transformując je w społeczeństwo obywatelskie i populację podlegającą biopolityce.

W tym celu państwo wykorzystuje ideologię pamięci świadomej, która nie jest produktem cywilizacji, ale jej odpadem, czymś, co konsekwentnie oczyszcza społeczne socjum z form kreatywności narodowej, religijnej i cywilizacyjnej. W historii Europy oznaczało to ignorowanie takiego zjawiska, jak racjonalizm cywilizacji europejskiej wyrosły ze starych kultur organicznych i chęć usprawiedliwienia narodowej państwowości opartej na racjonalnie rozumianych egoistycznych interesach konkretnej grupy (dynastii lub klasy), która stworzyła państwo i korzysta z jego owoców. Państwo quasi-narodowe zapomina lekcje historii, przez co skazane jest na jej powtarzanie.

W rozwoju zachodniej cywilizacji możemy wyraźnie zarejestrować przejście społeczeństwa we wszystkich trzech paradygmatach, podczas gdy umocnienie się każdego nowego paradygmatu prowadzi do jego fundamentów i oczyszczenia z resztek poprzedniego paradygmatu. W efekcie mamy wszystkie trzy paradyg-

²² Z Hegłowską teorią państwa związany jest kult bohatera, „wolnego republikanina”, który oddaje nawet życie dla ojczyzny, spełniając tym samym swój obowiązek w zgodzie z własnym przekonaniem. Idea harmonii celów i zadań każdej jednostki z celami ogólnopaństwowymi doprowadzona do aprobaty śmierci za ojczyznę, jest ściśle związana z republikańskim ideałem politycznym. Republikańska, religijna więź oznacza według Hegla, że państwo opiera się na bezpośredniej odpowiedzialności każdego obywatela za całokształt spraw państwowych (por. Kuderowicz 1962, 49).

²³ W oblężonej Warszawie w 1944 roku funkcjonowało dwa miesiące wspaniale zorganizowane społeczeństwo będące produktem emanacji narodu. Wtedy postawy narodowe Polaków określała walka z Niemcami, a postawy społeczne wzorowa dyscyplina, bohaterska ofiarność i solidarność międzyludzka.

maty działające na siebie i człowieka – w tym samym czasie. Proces przesuwania paradygmatów dla zachodniej cywilizacji jest endogenny, czyli jego silnikami są czynniki wewnętrzne. To stwierdzenie zgodne jest z ustaleniami Norberta Eliasa, badacza dziejów cywilizacji, który upatrywał zmiany ethosu cywilizacyjnego w przeobrażeniu popędu agresji (Elias 1980). Postmodernizm w swoim wydaniu archeomodernizmu jest próbą poszukiwania Eliasowego gniewu i popędu poprzez heroizację bohatera według mody sięgającej parabolicznie do przeszłości.

W filmie *Mad Max* z 1978 roku, w reżyserii George'a Millera, gangi ocalałych z katastrofy nuklearnej, którzy utracili kulturę i kody cywilizacyjne, budują postcywilizację na rozległej pustyni, za pomocą przypadkowo zachowanej pozostałości infrastruktury technicznej byłej cywilizacji ludzkiej. W postmodernizmie jest to „nowe barbarzyństwo”, które tworzy własne drogi rozwoju zachodniej cywilizacji. W ramach tego barbarzyństwa dochodzi do procesu „kybelizacji”, czyli schodzenia emocji i przeżyć na coraz niższy poziom.

Mass media postmoderny kreują przeżycia ciągle nowe i ekscytujące. Mamy do czynienia z kolekcjonowaniem „przeżyć” opartych na halucynacji – PAMIĘĆ PRZEŻYĆ – to jedyny cel ludzkiego życia. *Show must go on!* Emocje, najlepiej skrajne, stanowią zatem o wartości czyjś życia. Należy jednak kolekcjonować je w określony sposób. Nie można ich wywoływać na własną rękę – grając na eskimoskim bębnie, tańcząc o świcie na zroszonej trawie, podglądając ptaki czy zbierając kształtne kamienie z górskich strumieni. Takie tanie emocje nic nie znaczą, ponieważ nic nie mówią o najważniejszej rzeczy na świecie, którą jest – według socjobiologów (oraz napisów na publicznych toaletach) – hierarchia dziobania (*peaking order*). Celem przebywania istot ludzkich na ziemi jest powielanie genów przy pomocy kopulacji. W sferze popkultury ta najważniejsza rzecz nazywa się „dymaniem” i „hierarchią dymania” (Dobroczyński 2004, 28).

Bohater nowych mitów to osobnik o wysokim statusie w hierarchii dymania, połączony z silną emocją, taką jak miłość, pożądanie, żaloba, rozpacz, ekscytacja, triumf, pogarda, szok. Jeśli nie ma emocji, trzeba ją stworzyć poprzez fikcyjną fabułę. Do takich formatów należą: *Celebrity Splash* z gwiazdami skaczącymi do wody, *Rolnik szuka żony*, powstał nawet *Gogglebox przed telewizorem*, gdzie widz ogląda widzów oglądających telewizję. Mamy także format *Ekipa z Warszawy*, czyli polską edycję reality show produkcji MTV, w którym grupa młodych ludzi większość czasu spędza na picciu, wymiotowaniu, zabawie w klubach, bijatykach i, rzecz jasna, seksie, nazywanym fachowo „wrywaniem gąsek” (Zwierzchowski 2015, 83).

Postmodernistyczne społeczeństwo, jak to opisaliśmy, należy do terażniejszości tylko częściowo. W dużym stopniu jest to opis tego, co będzie, co wkrótce doprowadzi do tych procesów społecznych, które już są uruchamiane i rozwijają się – przez bezwładność i przez ich ściśle określone trajektorie. Podczas gdy my żyjemy w społeczeństwie, które jeszcze jest, już widać drogę do postspołeczeństwa, czasów, kiedy społeczeństwa już nie będzie. Dzisiaj jest człowiek, społeczeństwo, władza, ideologia i religia (nie do końca zamienione w symulakry),

i płeć, i moc struktury wertykalnej, i resztki wewnętrznego wymiaru w ludzkiej psychice (nazywanego duszą), jest także czas i przestrzeń społeczna jako społeczna morfologia. Podczas gdy legitymacja moderny jest nadal ważna w zachodniej cywilizacji, pojawia się załączek archeomodernistyczny. Legalność archeonowoczesności polega na tym, że w społeczeństwie Zachodu możemy dość łatwo odkryć zarówno te problemy mitologiczne, jak i strukturalne, których w klasycznej współczesnej modernie po prostu nie było.

W takiej sytuacji pojawia się pokusa, by postrzegać postmodernistyczną przesadę jako coś w rodzaju niektórych z istniejących trendów, takich jak satyra, ironia, karykatura, pogrubienie kolorów. Innymi słowy, istnieje pokusa, by przyjmując aprioryczny paradygmat ironii i parodii jako prowokacyjny styl w sztuce i filozofii. Większość nie jest gotowa uznać postmodernizmu za coś poważnego, nieuniknionego i podstawowego, a zatem odrzuca go jako przykre i nieskuteczne żarty, tak jak tzw. czarny humor. Ale takie nastawienie odzwierciedla przestarzałe projekty socjologiczne i epistemologiczne, inercyjnie przywiązanie do współczesności, wyraża strach przed rozpoznaniem tego, co najważniejsze, oraz konsekwencji rozwoju zachodniej cywilizacji.

Postmodernizm jeszcze nie zapanował, ale na pewno nadejdzie i zwycięży, bo jest to paradygmat oparty na całej logice transformowania się zachodniej cywilizacji – z mitu o diurnie na początku społeczeństwa – do zminimalizowanego logosu w postaci logemy. Znakiem naszych czasów stała się moda na życie w pojedynkę – w krajach cywilizacji zachodniej, czyli w Ameryce Północnej i Europie Zachodniej – oraz tzw. postnowoczesność, czyli szybko następujące zmiany w postaci wolności wyboru różnorodnych form życia. W Polsce zjawiska te nasiliły się w okresie transformacji od subkultury kolektywizmu do subkultury indywidualizmu, której sztandarowymi ideałami są właśnie wolność jednostek i możliwość wyboru (Koralewicz 2015, 15).

Gender to społeczna konwencja płci, w której określone przez socjum społeczne role są dla wszystkich jasne, gdzie obie płcie spotykają się w rodzinie i tam realizują swoją „społeczną płeć”. Wtedy gender pełni skutecznie swoje funkcje na poziomie socjum. Jednakże gender może być wykorzystywane do destrukcji socjalnego logosu. Najłatwiej można to zobaczyć na przykładzie destrukcji osobowości człowieka. Psychoanaliza traktuje osobowość człowieka jako dynamiczny proces, w którym wychodzące ze sfery nieświadomości popędy są wstrzymywane przez świadomość ego, ale kiedy ego pełniące rolę logosu nie radzi sobie z tym zadaniem, osobowość ulega destrukcji. Podobnie dzieje się w postmodernie, socjum diurna sprowadzone do logemy nie jest w stanie dalej powstrzymać halucynacji na tle nokturnicznych mitów wychodzących z pamięci nieświadomej, ponieważ elementem socjum stało się gender, a nokturn sam w sobie nie konstytuuje socjum, lecz z nim walczy. Skoro gender, jako ułomne socjum, nie powstrzymuje nokturna, ten wychodzi na powierzchnię jako tkanka społeczna, która potem rozpada się pod wpływem wielości płci, dekonstrukcji

rodziny i ogólnie bezpłciowego postczłowieka – produktu halucynacji nokturnu mistycznego, który sam w sobie nie jest przeciwny gender. Halucynacja pochodząca z nokturnu popiera rozpad rodziny i cyrkulację kobiet w społeczeństwie, która rodzi społeczną tkankę i jest podstawą wszystkich instytucji socjum.

Normalnie gender jest konstytuowane przez diurn, w rodzinie pojawia się bowiem typ przewycięzania pierwiastka androgeniczności, ponieważ każda płeć z osobna może realizować rodzaj genderowej własnej przedsiębiorczości. Genderowy proces przejścia PREMODERNA – MODERNA – POSTMODERNA prowadzi do zmiękczenia pamięci o bohaterach diurna, co wyraża się zmianą modelu męskiej kontroli od logosu do logemy. Pragnienie seksualnych zdobyczy, agresja, przemoc i władza są naturą męczyzny. Ma to swoje źródła w biologii mózgu. Mężczyźni cenią konkurencję, prestiż, władzę, dominację, wolność. Kobiety cenią więzi między ludźmi, bezpieczeństwo.

Przykładem matriarchatu przyszłości i bohaterki w typie Kybele jest *Violetta*, czyli *cywilizacja jako produkt do słuchania* (Ziębiński 2015, 76–79). Mit bohatera postmoderny zaczyna się od pamięci trudnego dzieciństwa. *Violetta* to największa globalna gwiazda młodzieżowej popkultury, argentyńska klasyczna opera mydlana, pierwsza na świecie telenowela dla dzieci. *Violetta* bije rekordy popularności na całym świecie, 40 mln widzów serialu, ponad 50 mln użytkowników na stronie i 80 mln odsłon profilu na Facebooku. Mamy nastolatkę, która nie zna swojej matki (tutaj widzimy analogie ze starożytnym herosem). Nie wie też, że jej guwernantka to tak naprawdę jej ciotka, w której kocha się ojciec, genialny inżynier, ale boi się wyjawić uczucia, bo ona jest siostrą zmarłej żony. Logos baśniowej telenoweli analizuje, mierzy i waży logistykę wątków i narracji, a w gruncie rzeczy chodzi o to, że człowiek potrzebuje drugiego człowieka, szuka serca, chce, żeby go za rękę potrzywać, bajkę opowiedzieć, bowiem człowiek boi się śmierci. Narodziny i wzrost bohatera postmoderny wymagają ethosu, klimatu dla niepamięci: wspomnień młodości bez starości, bez zanikania życia i bez śmierci.

Rodzaje pamięci nieświadomej ukazują nam ważniejsze przyczyny niż te, które tkwią w naturze męczyzny i kobiety. Chodzi o walkę logosowych pamięci i ich społecznych egzemplifikacji w postaci matriarchatu i patriarchatu. Dlatego można stwierdzić, że w człowieku zakodowane jest socjalne oprogramowanie wyrosłe na przeciwieństwach logosu Apollina i Kybele zachodniej cywilizacji.

Nowa epoka w cywilizacji Zachodu będzie epoką Kybele, która reprezentuje trzeci logos pamięci: horyzontalny, matriarchalny i antypraindoeuropejski, którego skrótem są schematy oczekiwania:

- od dołu w górę,
- tego, co pierwotne, czyli ziemi,
- ziemi jako matki,
- matki, czyli kobiety,
- kobiety bez męczyzny,
- dominacji zasady żeńskości.

Trzy pamięciowe logosy: Apollina, Dionizosa i Kybele to trzej główni aktywi współczesnych różnic kulturowych, politycznych i filozoficznych, logos Kybele stał się korzeniem metafizycznej filozofii moderny.

Kastracja mężczyzn oraz przejście na cykl: kobieta rodzi mężczyznę, bierze go za męża, a na końcu zabija – powoduje, że wraz z kryzysem starego logosu Heideggera (2010) rozpada się cywilizacyjna jedność oparta na dominacji pierwiastka męskiego. Klucz interpretacyjny w dialektyce wojny logosów mówi nam, że narodziny trzech logosów to powstanie i rozwój cywilizacji. Okres zmiany pamięci logosów stanowi rewanż logosu Kybele, który od czasu Odrodzenia podnosi się. Pamięć świadomą i oparty na niej zachodni kult Wielkiej Matki cechuje duchowa, kulturowa, psychiczna i fizyczna kastracja pamięci nieświadomej, w konsekwencji kastracja logosu i zasady męskiej.

W czasach, gdy pamięć podręczna podlega ciągłemu resetowaniu, a produktem pamięci świadomej stają się grupy rekonstrukcyjne, następuje infantylizacja tragizmu, infantylizacja historii, w rezultacie infantylizacja karmionymi tymi obrazami człowieka. „Zabawiamy się na śmierć” – jak pisał Neil Postman (za: Bogucka 2014, 205). Postmodernizm, z jego paradygmatem ironii i parodii, spowodował transformację pamięci w zabawę, w której pamięć świadoma została zamieniona w błazna, a obowiązujący typ pamięci Wielkiej Matki to pamięć maszynowa albo maszynowa pamięć. Procesualny charakter oczekiwania na koniec historii wskazuje nam, że mamy do czynienia nie z końcem, ale z początkiem końca historii, w której rolę pamięci świadomej (społecznej) odgrywa symulakr (halucynacja) rozpięta na archetypach nieświadomej pamięci gender.

Bibliografia

- Besala J. (2012), *Warchoł polski i inne historie*, Bellona, Warszawa.
- Bogucka M. (2014), *Wpływ zwycięstwa kultury masowej i postmodernizmu*, [w:] E. Domańska (red.), *Historia – Dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, Universitas, Kraków, 187–206.
- Bréher E. (1958), *Problemy filozoficzne XX wieku*, przeł. M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Buttiglione R., Merecki J. (1995), *Europa jako pojęcie filozoficzne*, „Ethos” 30/31, 295–312.
- Descartes R. (1986), *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa.
- Dobroczyński B. (2004), *Trzecia Rzesza Popkultury*, „Znak” 586, 16–31.
- Dudek Z.W. (2013), *Psychologia mitów greckich*, Eneteia, Warszawa.
- Dugin A. (2010), *Социология воображения [Socjologia wyobraźni]*, Triostar, Moskwa.
- Durand G. (1960), *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, P.U.F., Paris.

- Durand G. (1983), *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Bordas, Paris (1ère édition: Bordas, Paris 1969), [w:] K. Falicka (red.) (2002), *Potęga świata wyobrażeń, czyli archetypologia według Gilberta Duranda*, przeł. T. Stróżyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Durand G. (1986), *Wyobraźnia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, PWN, Warszawa.
- Elias N. (1980), *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Falkowski T. (2013), *Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku*, Universitas, Kraków.
- Feuchtwanger L. (1959), *Wojna żydowska*, 2, przeł. J. Fruhling, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Freud Z. (1976), *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Gannon T.M., Traub G.W. (1998), *Pustynia i miasto*, przeł. P. Wilczek, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Gumilow L. (1996), *Od Rusi do Rosji*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Heidegger M. (2010), *Identyfikacja i różnica*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Jeager W. (2001), *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Jung C.G. (2011a), *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Jung C.G. (2011b), *O istocie psychiczności. Listy 1906–1961*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Koneczny F. (1997), *Prawa dziejowe*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów.
- Koralewicz J. (2015), *Single – odpowiedzialni egoiści*, „Przegląd” 32, 3–9 sierpnia 2015, 15–19.
- Koselleck R. (2012), *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Krzak Z. (2004), *Matriarchalna nieświadomość Europy*, [w:] A. Motycka, K. Maturin (red.), *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, Eneteia, Warszawa, 13–19.
- Krzak Z. (2007), *Od matriarchatu do patriarchatu*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.
- Kuderowicz Z. (1962), *Doktryna moralna Hegla*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Lechowski P. (2016), *Kategoria „niezlomnego bohatera” we współczesnej wojnie cywilizacji*, [w:] *Obrazy przeszłości*, t. 2, red. R. Majzner, K. Całus, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2016, 163–184.

- Lechowski P. (2019), *Kant jako prekursor postmoderny*, [w:] *Antropologiczny obraz filozofii*, UJD Koło Naukowe ERANOS, Częstochowa.
- Lévi-Strauss C. (1964), *Mythologiques I. Le Cru et le cuit*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss C. (1966), *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss C. (1968), *Mythologiques III. L'Origine des manières de table*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss C. (1971), *Mythologiques IV. L'Homme nu*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss C. (2001), *Antropologia strukturalna II*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Mickiewicz A. (1834), *Pan Tadeusz, czyli Ostatni zajazd na Litwie, historia szlachecka z roku 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Aleksander Jełowicki, Paryż.
- Niżnik J. (2000), *Tożsamość Europy a europejska filozofia*, [w:] B.A. Markiewicz (red.), *Między mitem a logosem. Dialektyka greckiego oświecenia jako europejski paradygmat*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, IX–XIV.
- Piechowski J. (1995), *Herby, magia, mity*, Medium, Warszawa.
- Rüsen J. (2015), *Nadawanie historycznego sensu*, [w:] R. Traba, H. Thünemann (red.), *Myślenie historyczne*, przeł. R. Żytyniec, Wydawnictwo Nauka i Informacje, Poznań, 211–225.
- Spengler O. (2000), *Der Untergang des Abendhandels*, [w:] A.J. Toynbee (red.), *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 193–219.
- Tarkowska E. (1987), *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wydawnictwo PAN, Ossolineum, Wrocław.
- Trzcńska I. (2011), *Logos, Mit i Ratio*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Witkiewicz S.I. (1959), *Nowe formy w malarstwie i inne pisma*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wunderlich H.G. (2003), *Tajemnica Krety*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków.
- Voise W. (1962), *Początki nowożytnych nauk społecznych*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Ziębiński R. (2015), *Cywilizacja jako produkt do słuchania*, „Wprost”, 31.05.2015, 76–79.
- Zwierzchowski M. (2015), *Gorzej być nie może*, „Polityka” 28 (3017), 8 lipca 2015, 83–85.

The Philosophy of Myth as the Interaction of Anticipation and Memory

Summary

In this article, apart from a brief review of the relationship between mythos and logos, the author, who has based his study on the Freudian category of the social unconscious and Durkheim's category of social consciousness, presents the characteristics of three modes of social memory: unconscious memory, interconscious memory and conscious memory. Based on Gilbert Durand's mytho-analytical tool, the structure of the triad of memory: THE UNCONCIOUS – AWAITING – THE CONSCIOUS is shown as the memory of the Father, Son and Mother. The mythological aspect of elapsing, past, reminiscence, living memory and anticipation is captured on the examples taken from Postmodern (the global society),

Modern and even Pre-Modern). In this way, the author concludes that the contemporary transformation of memory into hallucinations means the beginning of anticipation for the End of History.

Keywords: mythos, triad of memory, Postmodern.

Adam Mateusz BROŻYŃSKI

<https://orcid.org/0000-0002-5100-9940>

Wyższy Instytut Teologiczny im. NMP Stolicy Mądrości w Częstochowie

Filozofia jako gromadzenie wspomnień

Streszczenie

Autor artykułu podejmuje refleksję nad filozofią w kontekście stwierdzenia Ludwiga Wittgensteina, iż „praca filozofa polega na gromadzeniu wspomnień w określonym celu”. Wskazuje na to, iż jest ona rodzajem działalności specyficznym dla człowieka i posiada wymiar moralny.

Słowa kluczowe: dociekania filozoficzne, pamięć, przypomnienie, prawda, sens życia.

1. „Wypiekanie” myśli

Człowiek to *animal rationale*. Jesteśmy podobni zwierzętom, jednak podobieństwa z zasady zakładają różnice. Jak zauważył Alfred Korzybski, dzięki językowi posiadamy zdolność wiązania nie tylko przestrzeni – jak zwierzęta – ale i czasu (Korzybski 1921), która to zdolność wyraża się w pamięci międzypokoleniowej, możliwości wyciągania rozumnych z niej wniosków i podejmowaniu działań w oparciu o doświadczenie osób, z którymi nigdy nie mieliśmy bezpośredniego kontaktu.

Dla przykładu, wiemy jak zrobić chleb. Wiemy, że nadaje się on do spożycia. Wiemy, że można go przechowywać dłużej po zamrożeniu. Stanowi on element żywej tradycji, gdyż jest wypiekany każdego dnia. Ale nawet gdyby tradycja ta ustała, byłibyśmy w stanie odtworzyć działania potrzebne do produkcji chleba z przepisów. Jesteśmy w stanie wytworzyć różne rodzaje chleba, jakie były kiedykolwiek wypiekane – nawet kilka tysięcy lat temu. Zawdzięczamy to przekazywanej z pokolenia na pokolenie wiedzy – działaniom przełożonym na myśli, myślom przełożonym na słowa, słowom zapisanym w dźwiękach, rowkach w glinianych tabliczkach i naczyniach, plamach atramentu na trzcinie, skórze czy

papierze, otworach lub polu elektromagnetycznym na taśmie bądź metalowym dysku, wgłębieniach w warstwie glinu nałożonego na plastikowy krążek, czy elektronach w tranzystorze. Rzadko się nad tym zastanawiamy, ale te materialne formy zapisu informacji tak bardzo różnią się od siebie zewnętrznie, że wydaje się, iż więcej te obiekty dzieli niż łączy. A przecież wszystkie mogą ostatecznie stanowić formę – czyli swoiste ciało – dla tej samej informacji. Co więcej, po jej odczytaniu przez umysł ludzki, może ona zostać ucieleśniona w ludzkim działaniu, np. w ruchach rąk, których skutkiem będzie powstanie podpłytków, jakimi wdowa w Sarapecie częstowała proroka Eliasza.

2. Kosmiczna jakość istnienia

W świetle tego dosyć absurdalne wydają się próby sprowadzania człowieka do „wyżej wyewoluowanego zwierzęcia”, gdyż nie znamy przypadku zwierząt zdolnych do zrobienia choćby chleba czy zupy jarzynowej, a już tym bardziej takich, które byłyby zdolne do wytworzenia czegoś choćby zbliżonego w swojej złożoności do Międzynarodowej Stacji Kosmicznej czy liturgii w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. Występuje tutaj różnica nie tylko ilościowa, ale i jakościowa. Dlaczego jednak to, co wydawałoby się najbardziej oczywiste i ewidentne, tak często niknie nam z oczu? I jak temu zapobiec? Na to pytanie udziela odpowiedzi w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwig Wittgenstein:

Filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysnuwając żadnych wniosków. Skoro wszystko leży jak na dłoni, to nie ma czego wyjaśniać. Gdyż to, co jest ewentualnie ukryte, nie interesuje nas. „Filozofią” można by również nazywać i to, co jest możliwe przed wszelkimi nowymi odkryciami czy wynalazkami. Praca filozofa polega na gromadzeniu przypomnień w określonym celu. Gdyby w filozofii chciano wysuwać tezy, to nie mogłyby one stać się nigdy przedmiotem dyskusji, gdyż wszyscy by się na nie godzili. Najważniejsze dla nas aspekty rzeczy ukrywa przed nami ich prostota i codzienność. (Nie można czegoś zauważyć – bo ma się to stale przed oczami.) Człowiek wcale nie zwraca uwagi na właściwe podstawy swych badań. Chyba że kiedyś właśnie to go uderzy. Czyli: nie zwracamy uwagi na to, co raz dostrzeżone najsilniej rzuca się w oczy (Wittgenstein 2008, p. 126n, 76).

W ujęciu Wittgensteina praca filozofa przypomina zatem w swej istocie pracę detektywa, z tą różnicą, że detektyw stara się odkryć to, co pozostaje zakryte, niejawne – na podstawie jawnych poszlak i dowodów (łac. *detegere* = odkryć, ujawnić) – zaś filozof usiłuje pokazać to, co przestaliśmy dostrzegać, nie dlatego, że jest przed nami zakryte, ale dlatego, że stale znajduje się przed naszymi oczami – niczym okulary pana Hilarego z bajki Juliana Tuwima – ale czego zdolność widzenia z jakiegoś powodu utraciliśmy.

Wracając do wspomnianej wcześniej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, jej istotę stanowi pamięć, rozum i wola, gdyż bez nich wiązanie czasu oka-

załoby się niemożliwe. Choć mowa jest o trzech elementach, to w rzeczywistości posiadają jedną naturę, a różnica między nimi jest różnicą relacji. Nieprzypadkowo triada ta budzi skojarzenie z Trójcą Świętą, gdyż św. Bernard z Clairvaux właśnie w pamięci, rozumie i woli, widział jej znak w człowieku:

Niższą trójcą jest pamięć, rozum i wola. Pamięć jest znakiem dla Ojca, rozum dla Syna, wola dla Ducha Świętego. Ponieważ tak, jak Syn został zrodzony przez Ojca, tak także rozum przez pamięć; i jak Duch Św. pochodzi od Ojca i od Syna, tak też wola pochodzi od pamięci i rozumu.

O tejsze triadzie – rozumu, intelektu i woli – szerzej wypowiadał się już zresztą św. Augustyn w *De Trinitatis* (św. Augustyn 1996, 326n):

Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją. Pamięć rozumiana jako życie, duch, substancja, jest bytem absolutnym, pamięć zaś pojęta jako czynność duszy pozostaje w pewnym stosunku do całości jej istoty, czyli wyraża pewien stosunek. To samo mógłbym powiedzieć o rozumie i woli, gdyż i rozum, i wola wyrażają pewien stosunek. Lecz życie wyraża się zawsze w odniesieniu do niego samego. Tak samo dusza i istota. Toteż tych troje tworzą jedno życie, jedną duszę i jedną istotę. I wszystko, cokolwiek przypisuje się jednemu z nich absolutnie, to mówi się również i o wszystkich razem, nie w liczbie mnogiej, lecz pojedynczej. Ale odwrotnie, są one trzema rzeczywistościami, jeśli utrzymują wzajemny stosunek. A gdyby nie były one równe, nie tylko poszczególnie między sobą, ale także każda z osobna równa wszystkim razem, a wszystkie razem – każdej pojedynczo, to nie mogłyby one wzajemnie siebie zawierać. Bo nie tylko są one zawarte każda w każdej, ale również wszystkie razem w każdej się zawierają.

Pamiętam bowiem, że mam pamięć, rozum i wolę; pojmuję, że rozumiem, że chcę i pamiętam; chcę chcieć, pamiętać i rozumieć siebie; i jednocześnie znam, pamiętam całą moją pamięć, inteligencję i wolę. Czego nie zapamiętuję moją pamięcią, to nie jest w mojej pamięci. Nic zaś nie jest tak mocno w pamięci jak sama pamięć. Całą więc pamiętam. Tak samo cokolwiek rozumiem, to wiem, że rozumiem, i wiem, że chcę, kiedy czegoś chcę; i pamiętam wszystko cokolwiek wiem. Więc pamiętam, znam całą moją inteligencję i wolę. Podobnie, gdy te trzy rzeczy pojmuję, całość pojmuję. Nie ma bowiem żadnych rzeczy zrozumiałych, których bym nie rozumiał, chyba że o nich nie wiem. O czym zaś nie wiem, tego nie pamiętam i nie chcę. Tak samo czego spośród rzeczy poznawalnych nie rozumiem, tego też nie pamiętam i nie chcę. A co z nich pamiętam i chcę, to w następstwie tego rozumiem. Moja wola również obejmuje całą inteligencję i pamięć, gdy używam wszystkiego, co rozumiem i pamiętam. Dlatego obejmując się wzajemnie, łącząc i przenikając, każda z tych władz przez każdą z osobna i wszystkie razem są między sobą równe i są równe całości. Te trzy rzeczy stanowią jeden byt, jedno życie, jedną duszę i jedną istotę.

3. Miłosna przyjaźń z mądrością

Jako że rozum, pamięć i wola są nieoddzielne, są one także współzależne i zapomnienie o czymś (niepamięć) nie pozostaje bez wpływu na rozum i wolę. Można więc zapytać, o czym zapominają filozofowie? Otóż coraz częściej o sa-

mych podstawach własnej działalności, a mianowicie o tym dlaczego, co i po co właściwie robią – o tym, do czego zostali powołani.

Każdy człowiek jest w pewien sposób z natury filozofem, gdyż jak powiada św. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (Jan Paweł II, 1998), poświęconej relacji wiary i rozumu:

„Wszyscy ludzie pragną wiedzieć”, a właściwym przedmiotem tego pragnienia jest prawda. Nawet w życiu codziennym obserwujemy, jak bardzo każdy człowiek stara się poznać obiektywny stan rzeczy, nie zadowolając się informacjami z drugiej ręki. Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega. Nikomu nie może być naprawdę obojętne, czy jego wiedza jest prawdziwa. Jeśli człowiek odkryje, że jest fałszywa, odrzuca ją; jeśli natomiast może się upewnić o jej prawdziwości, doznaje satysfakcji. O tym właśnie mówi św. Augustyn: „Wielu spotkałem takich ludzi, którzy chcieliby oszukiwać, ale takiego, który by chciał być oszukiwany, nie spotkałem”. Słusznie uważa się, że człowiek osiągnął wiek dojrzały, jeśli potrafi o własnych siłach odróżnić prawdę od fałszu i wyrobić sobie własny osąd o obiektywnym stanie rzeczy. [...]

Każdy człowiek jest w pewien sposób filozofem i ma własne koncepcje filozoficzne, którymi kieruje się w życiu. W taki czy inny sposób kształtuje swój światopogląd i udziela sobie odpowiedzi na pytanie o sens własnego życia: w takim świetle interpretuje swoje osobiste doświadczenia i kieruje swym postępowaniem.

Także dla starożytnych jasne było, że celem filozofii jest prawda. I to nie tylko w wymiarze intelektualnym – jako zgodność myśli z rzeczywistością, ale także w wymiarze praktycznym – jako właściwy, czyli oparty na prawdzie sposób życia – dobry, szlachetny i piękny. Stąd też jednym z kluczowych pojęć dla Greków była *arete* – cnota, której brak określano jako *kakon* – szkoda, wada, zepsucie czy zło. Nieprzypadkowo *kakon* przywołuje na myśl kolokwialne słowo *kaka*, będące synonimem kału, gdyż prawdopodobnie takie są właśnie jego praindoeuropejskie korzenie. Nie idąc jednak tak daleko, dość powiedzieć, że filozofia, która od prawdy się odwraca, to zła filozofia bądź tylko jej pozór.

Już samo słowo *filozofia* wskazuje w dużej mierze na jej sens – *philia* to miłość przyjacielska, zaś *sophia* – mądrość. Jako że mądrość ściśle wiąże się z prawdą – bo jest ona niczym innym jak praktyczną zdolnością korzystania z prawdy dla realizacji dobra i tym samym wzrastania w cnocie – filozof to przede wszystkim ktoś, kto jest przyjacielem prawdy i jej miłośnikiem. Filozofia nie jest bowiem przecież w swej istocie jakąś pokazową akrobatyką czy kombinatoryką myśli w służbie partykularnych interesów, ale wezwaniem do zrozumienia siebie i otaczającego świata, by żyć w dobrobycie, a zatem by nasze bytowanie w świecie było dobre. Powiada Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*:

Słusznie tedy mówi się, że człowiek staje się sprawiedliwy dzięki sprawiedliwemu postępowaniu, a umiarkowany dzięki postępowaniu umiarkowanemu; natomiast nikt z tych, co nie postępują w ten sposób, nie ma żadnych nawet widoków osiągnięcia dzielności etycznej. Ludzie jednak na ogół nie postępują w ten sposób, lecz, uciekając się do rozważań

słownych, sądzą, że uprawiają filozofię i że dzięki temu osiągną wysoki poziom etyczny; zachowują się przy tym podobnie jak chorzy, którzy uważnie słuchają, co mówi lekarz, nie spełniają jednak żadnego z jego zaleceń. Tak samo więc jak tamci, lecząc się w ten sposób, nie uzyskują zdrowia cielesnego, tak samo i ci, filozofując w ten sposób, nie nabędą zalet duchowych (Arystoteles 1982, 53).

Tym, co nas wzywa, jest sama prawda, która objawia się naszemu rozumowi, najwyraźniej pragnąc przyjaźni z nami, którą możemy odwzajemnić, jak i nas samych, skoro wejście z nią w relację prowadzi do zmiany sposobu życia na bardziej rozumny. Jeśli tak jest, należy uznać, że ma ona charakter osobowy – pamięta o nas i pragnie mieć rozumny udział w naszym życiu. Pozostawia nam jednak wolność przyjęcia jej bądź odrzucenia i poniesienia tego konsekwencji, jak to bywa w przypadku każdej prawdziwej miłości przyjacielskiej.

Powiada się niekiedy, że zadaniem filozofa jest pobudzać ludzi do myślenia, ale zapominamy, że myślenie samo w sobie może służyć różnym celom i różne skutki może przynosić, zależnie od tego, o czym myślimy i jak długo. Zbyt mały namysł nad czymś skutkować może lekkomyślnością, zaś zbyt duży przeintelektualizowaniem. Nadmierne myślenie o tym, co złe, może prowadzić do rozpacz, zaś nadmierne myślenie o tym, co dobre, do naiwności.

Nie da się też dać nikomu tego, czego samemu się nie posiada. Trudno więc, aby mógł obdarzyć mądrością innych ktoś, kto sam mądrości nie posiadał. Nie zarazi miłością do prawdy ktoś, kto sam jej nie kocha, ani tym bardziej ten, kto przestaje ją dostrzegać nie dlatego, że widzieć jej nie może, ale dlatego, że widzieć jej nie chce. Jak często zapominamy, że aby dobrze widzieć, potrzeba czystego wzroku, czystego spojrzenia – czystego serca, wolnego od nieuporządkowanych namiętności. Nie możemy zaciemniać w sobie prawdy o tym, kim i po co tutaj jesteśmy, nie zaciemniając jednocześnie prawdy o wszystkim innym. O tym warto pamiętać i gromadzić sobie skarby, których mól ani rdza nie niszczy i których żaden złodziej wykraść nie jest w stanie. W istocie bowiem, jak pisał św. Maksymilian Maria Kolbe w swoim ostatnim artykule przed męczeńską śmiercią w niemieckim obozie koncentracyjnym Auschwitz, opublikowanym w „Rycerzu Niepokalanej”:

Żadnej prawdy [...] nie może nikt zmienić, ale może tylko prawdy poszukiwać, znaleźć i uznać, i do niej życie swe dostosować, pójść drogą prawdy we wszystkich sprawach, a zwłaszcza dotyczących ostatecznego celu życia, stosunku do Boga, czyli w sprawach religii.

Nie ma człowieka pod słońcem, co by nie poszukiwał szczęścia; owszem, w każdym czynie naszym szczęście przyświeca nam w tej czy innej formie jako cel, do którego naturalnie zdążamy. – Szczęście jednak, zbudowane nie na prawdzie, nie może być – jak sama zresztą nieprawda – trwałe. Jedynie prawda może być i jest niezłomnym fundamentem szczęścia tak poszczególnych ludzi, jak i całej ludzkości (Kolbe 1940, 6).

4. Tajemnica życia

Prawda o świecie i nas samych przekracza jednak to, co jesteśmy w stanie o nim pomyśleć czy

t y m b a r d z i e j p o w i e d z i e ć . Jesteśmy czymś więcej niż nasze myśli i słowa. Nie oznacza to jednak, że w ogóle żadnej prawdy wypowiedzieć nie sposób. Borykamy się jednak nieustannie z problemem niewyraźności. Życie wymaga od nas działania, nawet jeśli go w pełni nie rozumiemy – jesteśmy niejako zmuszani przez życie do podejmowania decyzji przekraczających nasze rozumienie, wchodzenia w jego tajemnicę. Niemalą jest osób, które nie są biegłe w mowie i piśmie, ale które wykazują wiele zdrowego rozsądku i zdają się nieść w sobie głębokie intuicje na temat natury człowieka i świata, poprzez sposób życia:

O wiele ważniejsze jest uczyć, jak ująć prawdę, niż uczyć posługiwania się znakami. Ważne więc – uczyć sposobów ujmowania prawdy. Kiedy widzę przed sobą człowieka, nieważne jest, ile wie. Człowiek to nie encyklopedia. Ale ważne, kim jest (Saint-Exupery 1985, 106).

Tym, co po prostu trzeba przyjąć, co jest dane, są – można rzec – sposoby życia (Wittgenstein 2008, 317).

Kto próbuje ująć w słowa i wyrazić człowieka logicznym wykładem, przypomina mi dziecko, które z łopatką i wiaderkiem zasiada u podnóża gór Atlasu i postanawia przenieść je na inne miejsce. Człowiek jest tym, kim jest, nie zaś tym, co potrafi wyrazić. Prawda, że każda świadomość stawia jako cel wyrażenie tego, co jest, ale wyrażanie jest dziełem trudnym, powolnym i skomplikowanym – i błędem jest sądzić, że istnieje tylko to, co może zostać wypowiedziane. Gdyż wypowiedzieć znaczy tyle, co ująć pojęciowo. Ale mizerna jest ta część człowieka, którą nauczyłem się ujmować w pojęcia. A przecież to, czego pojęcie zyskałem pewnego dnia, istniało w równym stopniu i dnia poprzedniego, i ludzę się, jeśli sobie wyobrażam, że w człowieku nie zasługuje na uwagę część niewyraźna. Bo i gór nie mogę wyrazić, mogę tylko znaleźć słowo, które je będzie oznaczało. Czasem myli się dwie rzeczy: znaleźć słowo oznaczające i ująć istotę. Słowo oznacza coś dla człowieka, który już zna góry, ale jak bym mógł przekazać ich istotę: upłazy, gdzie toczą się kamienie, stoki porosłe lawendą, zębaty grzbiet rysujący się wśród gwiazd, komuś, kto ich nie widział (Saint-Exupery 1985, 93).

Albertowi Einsteinowi przypisuje się stwierdzenie, iż w r a z z p o s z e r z a n i e m s i ę k o ła n a s z e j w i e d z y z w i ę k s z a s i ę t a k ż e o b w ó d c i e m n o ś c i , k t ó r a j e o t a c z a . Zawsze bowiem o wiele więcej jest tego, czego nie wiemy, niż tego, co wiemy. Nasze wnioski na temat rzeczywistości mogą być błędne nie tylko z uwagi na błędy w rozumowaniu, ale także z uwagi na ograniczoną ilość danych. Nie mamy pewności, czy w swoim wnioskowaniu nie pomijamy jakiejś nieznaney nam przesłanki, w świetle której wszystko jawiłoby się nam zupełnie inaczej. Potrzebujemy też jakiegoś punktu odniesienia – założeń, aksjomatów, dogmatów, zdań fundamentalnych, które mogą być trafne lub nie. Bywa, że przez to, że stanowią one podstawę naszego systemu wiedzy, zupełnie o nich zapominamy, biorąc je niekiedy mylnie za wnioski naszych dociekań. Już sama decyzja o tym, by myśleć racjonalnie, jest przecież wyborem o charakterze moralnym. Wierzmy w inteligibilność rzeczywistości, powszechność praw, potrzebę zachowywania spójności logicznej. Wierzmy w wiele różnych rzeczy, o których mo-

żemy zapominać na poziomie świadomej refleksji, ale które wyrażają się w tym, jak żyjemy. W ten sposób sami dla siebie stanowimy jakąś tajemnicę:

O moim sąsiedzie muszę wiedzieć nie, co robi, ale czego nigdy nie zapomni zrobić. Wtedy będę wiedział, jaki to bóg nim kieruje, nawet jeśli nie wie tego on sam, i poznam jego przyszłość (tamże, 255).

Dlatego też tak ważna w drodze do prawdy jest pokora względem tajemnicy człowieka i świata. Nie oznacza ona poniżania siebie dla zasady, ale realistyczne spojrzenie na własne ograniczenia i słabości. Zapobiega bałwochwalcemu kultowi własnego intelektu. Zaś jej przeciwieństwo – pycha – to synonim szaleństwa:

Szaleniec nie jest człowiekiem, który postradał rozum. Jest on człowiekiem, który postradał wszystko oprócz rozumu. [...] Oceniając całą rzecz z zewnątrz i opierając się na doświadczeniu, możemy powiedzieć, że najwyraźniejszą i nieomylną oznaką szaleństwa jest logiczna skończoność i duchowe ograniczenie. [...] Musimy pamiętać, że większość nauk praktycznych w ten właśnie sposób traktuje zło dotyczące umysłu [że] nie stara się z nim dyskutować jak z herezją, ale po prostu chce je przełamać jak zły czar. [...] W przypadku manii nie wystarczy, by człowiek pragnął prawdy; musi on przede wszystkim chcieć wyzdrowieć. Nie może go zbawić nic poza ślepym, zwierzęcym głodem normalności. [...] Człowiek nie może za pomocą myślenia wydobyć się ze zła, które dotknęło jego umysł, bo to właśnie umysł, czyli organ myślenia, uległ schorzeniu, stał się nieposłuszny swojemu właścicielowi, jakby niezależny od niego. Człowieka tego może ocalić tylko jego wola albo wiara. [...] Leczenie szaleńca to nie to samo co dyskusja z filozofem; to wyrzucanie diabła (Chesteron 2004, 30n).

Jeszcze raz należy więc zaznaczyć, że w przypadku filozofii, tak jak w przypadku każdej innej aktywności ludzkiej, istnieje niebezpieczeństwo zapomnienia o celu i uczynienie celem samej ograniczonej aktywności.

Właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli mi przerwać filozofowanie, kiedy tylko zechcę. – Które da filozofii spocząć, tak że nie będzie już smagana pytaniami, które ją samą stawiają pod znakiem zapytania. [...] Nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody, niejako różne terapie (Wittgenstein 2008, 78).

5. Autentyczność

Potrzebujemy zdobywać wiedzę na temat świata i samych siebie, dążyć do jego zrozumienia, ale także rozumieć granice naszego rozumienia i wiedzieć, czego wiedzieć nie możemy. Nie jest to możliwe bez filozofii, ale należy uważać, by lekarstwo nie okazało się bardziej szkodliwe niż choroba. Dzieje się tak, gdy zamiast przywracać nas do życia, zajmuje całkowicie jego miejsce i zamiast otwierać na prawdę, nagina ją do własnych o niej wyobrażeń, kierując się niewłaściwymi pobudkami – nie pragnieniem prawdy i cnotliwego życia, ale pragnieniem uznania, zdobywania punktów, tytułów czy sztucznymi próbami bycia oryginalnym przez próżne porówny-

wanie się z innymi. Oryginalny jest ten, kto jest autentyczny – kto pragnie poznawać prawdę o sobie i dążyć do pełni swojej istoty:

Gdy ktoś nie kłamie, jest już wystarczająco oryginalny. Albowiem oryginalność, której należałoby sobie życzyć, nie może być pewnego rodzaju sztuczką, ale właściwością, która zawsze odciska swe piętno. Faktycznie początkiem należytej oryginalności jest to, iż nie chce się być tym, czym się nie jest (Wittgenstein 1995, 175).

I tutaj warto zadać sobie pytanie, na ile współczesna filozofia i filozofowie są oryginalni, czyli autentyczni – na ile ja, jako filozof czy naukowiec, jestem autentyczny w tym, co robię? Jakie rzeczywiste owoce dla innych przynosi moja praca? Czy na pewno w ferworze licznych zajęć, konferencji, publikacji o czymś ważnym nie zapomniałem?

Bibliografia

- Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa.
- Augustyn z Hippony (1996), *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Bernard z Clairvaux, *Sentencji seria pierwsza*, http://www.bernard.cystersi.pl/sentencje_1.php [dostęp: 11.07.2019].
- Chesterton G.K. (2004), *Ortodoksja*, przeł. M. Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki.
- Jan Paweł II (1998), *Fides et ratio*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [dostęp: 11.07.2019].
- Kolbe M.M. (1940), *Prawda*, „Rycerz Niepokalanej”, 1/1940–1941, 6.
- Korzybski A. (1921), *The Manhood of Humanity*, E.P. Dutton & Company, New York.
- Saint-Exupery A. (1985), *Twierdza*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Wittgenstein L. (2008), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wittgenstein L. (1995), *Uwagi o religii i etyce*, przeł. W. Sady, M. Kawecka, W. Walentukiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków.

Philosophy as Collecting Reminders

Summary

The autor undertakes reflection on philosophy in context of Ludwig Wittgenstein statement that “the work of the philosopher consists in assembling reminders for a particular purpose”. He points out that it is a kind of activity that is specific for human beings and has a moral dimension.

Keywords: philosophical investigations, memory, reminding, truth, meaning of life.

IV

PAMIĘĆ W ŚWIETLE ETYKI. EGZYSTENCJALNE KONTEKSTY DOŚWIADCZENIA PAMIĘCI

MEMORY IN THE LIGHT OF ETHICS. EXISTENTIAL
CONTEXTS OF MEMORY EXPERIENCE

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.18>

Maksymilian CZAJA

<https://orcid.org/0000-0003-2488-2901>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Teoretyczny i praktyczny problem pamięci w kontekście osobowej tożsamości pacjenta cierpiącego na chorobę Alzheimera – bioetyczne stanowisko Davida DeGrazii

Streszczenie

Prezentowany artykuł ilustruje bioetyczne stanowisko Davida DeGrazii, odnoszące się do teoretycznego i praktycznego problemu pamięci w kontekście osobowej tożsamości pacjenta cierpiącego na chorobę Alzheimera. Pierwsza część artykułu stanowi prezentację teoretycznego problemu pamięci w kontekście zagadnienia tożsamości numerycznej oraz narracyjnej, będących centrum metafizycznej teorii osoby ludzkiej. Druga część artykułu ukazuje praktyczny problem pamięci obecny w bioetycznym kazusie pacjenta, u którego wykryto wczesne stadia choroby Alzheimera. Amerykański bioetyk i filozof David DeGrazia proponuje, aby teoretyczne rozstrzygnięcia dotyczące tożsamości osoby ludzkiej znalazły swoje praktyczne zastosowanie w bioetyce, w rozstrzygnięciu dylematów moralnych obecnych w służbie zdrowia. Końcowa część artykułu skupia się na krytyce możliwości praktycznych zastosowań teoretycznych rozstrzygnięć na temat osoby ludzkiej, obecnych w bioetycznym stanowisku Davida DeGrazii.

Słowa kluczowe: pamięć, tożsamość numeryczna, tożsamość narracyjna, bioetyka, osoba, demencja, David DeGrazia.

Wprowadzenie

Jedno z podstawowych zadań, przed którym staje współczesna bioetyka, polega na próbie zastosowania teoretycznych, filozoficznych rozstrzygnięć, np. filozoficznej teorii osoby ludzkiej, w praktycznych, moralnych zagadnieniach z zakresu medycyny. Doniosła próba zastosowania teorii filozoficznej w prak-

tycznych kwestiach etyki biomedycznej obecna jest w bioetycznym stanowisku Davida DeGrazii. Amerykański filozof i bioetyk poszukuje praktycznych implikacji zawartych w filozoficznej teorii osobowej tożsamości. Swoistym pomostem łączącym teoretyczne ujęcie tożsamości z praktycznym medycznym problemem jest zagadnienie pamięci. Pamięć w wymiarze teoretycznym oznacza podstawę tzw. psychologicznego spojrzenia na tożsamość. Pamięć w wymiarze praktycznym, medycznym i zarazem bioetycznym związana jest z tematem zmian i uszkodzenia pamięci z powodu postępującej demencji w prezentowanym kazusie pacjenta, u którego wykryto wczesne stadia choroby Alzheimerera.

Pamięć a tożsamość numeryczna i tożsamość narracyjna osoby ludzkiej

Problematyka tożsamości osoby ludzkiej należy do najważniejszych i najbardziej obszernych zagadnień obecnych w historii filozofii, jest ona także podejmowana współcześnie przez różne szkoły i metody filozoficzne. W tym artykule ograniczymy się do zilustrowania historycznego stanowiska dotyczącego tożsamości osobowej, autorstwa filozofa Johna Locke'a. Stanowisko Johna Locke'a odnoszące się do problematyki tożsamości osobowej określa się mianem psychologicznego spojrzenia na tożsamość osobową. Następnie przedstawimy współczesną krytykę tego stanowiska, dokonaną przez Davida DeGrazie, który jest reprezentantem tzw. stanowiska esencjalistycznego, naturalistycznego dotyczącego tożsamości osoby. Należy wspomnieć iż psychologiczne ujęcie tożsamości osobowej jest współcześnie rozwijane przez filozofa wywodzącego się z tradycji analitycznej filozofii, Dereka Parfita. Parfita psychologiczna teoria tożsamości osobowej ma, w odróżnieniu od pierwotnej wersji Johna Locke'a, charakter „redukcyjny” polegający na sprowadzaniu osobowej egzystencji do fizycznych i mentalnych zdarzeń zachodzących pomiędzy ciałem i mózgiem osoby ludzkiej” (DeGrazia 2005, 15). Stanowisko esencjalistyczne tożsamości osobowej, przeprowadzające krytykę wyżej wspomnianych stanowisk psychologicznej tożsamości osobowej, reprezentowane jest przez takich filozofów jak: David DeGrazia, Eric Olson czy Peter van Inwagen. Esencjalizm „poszukuje kryteriów trwałości tożsamości osobowej poprzez określanie *podstawowego rodzaju* bądź *substancji* determinujących owe kryteria” (DeGrazia 2005, 28). Dodatkowo esencjalizm podkreśla znaczenie określania granic egzystowania danej rzeczy lub człowieka o określonej tożsamości. Stanowisko Degrazii zakłada np. iż granice egzystencji człowieka nie są wyznaczone przez zdolności kognitywne stanowiące fundament osoby i jej tożsamości, lecz substancję, którą określa jako *partykularne ludzkie zwierzę* (*particular human animal*) (DeGrazia 2005, 29).

Precyzyjne przedstawienie zagadnienia tożsamości osobowej należy rozpocząć od zrozumienia celu filozoficznego pytania o sens dwóch typów tożsamości

osoby ludzkiej. Celem pytania o tożsamość pierwszego typu, w sensie numerycznym jest „określenie kryteriów pozwalających na wykazanie, iż pomimo zmian jakościowych dana osoba pozostaje numerycznie tą samą osobą kontynuującą egzystencję w danym przedziale czasowym” (DeGrazia 2005, 12). Filozoficzna, nazywana także psychologiczną, teoria osoby ludzkiej, ukazująca nowe spojrzenie na problem tożsamości numerycznej, zawarta jest w pracach filozofa Johna Locke’a. David DeGrazia podkreśla, że współcześnie dominujące, tzw. psychologiczne, stanowisko dotyczące numerycznej tożsamości osoby ludzkiej jest w dużej mierze powtórzeniem podstawowych elementów teorii osoby Johna Locke’a. Najważniejszy element omawianego psychologicznego stanowiska, dotyczącego zagadnienia osobowej tożsamości w sensie numerycznym, tworzą określone kognitywne zdolności osoby ludzkiej, tzn. kompleksowa forma i funkcje świadomości, np. *pamięć*.

Według Locke’a, mogę wiedzieć, iż nadal jestem tą samą osobą, która podjęła określone działanie, o ile posiadam *jasną pamięć* podjętego przeze mnie działania. Nie posiadam zatem wiedzy o tym, czy mam, bądź jestem partykularnym rodzajem substancji; wszystko, co mogę wiedzieć, to stwierdzenie o możliwości następowania po sobie określonych substancji powiązanych z moim ciałem, od czasu podjęcia danego działania przywołanego przez mnie w pamięci (tamże, 15).

John Locke w sposób rewolucyjny zanegował tzw. substancjalne ujęcie problemu tożsamości numerycznej. Według Locke’a to nie pojęcie substancji materialnej bądź niematerialnej, lecz *pamięć* o następowaniu zdarzeń mentalnych w świadomości w danym przedziale czasowym wyznacza kryterium określające, iż dana osoba jest bądź nie jest tożsama numerycznie. David DeGrazia polemizuje z psychologicznym stanowiskiem dotyczącym tożsamości numerycznej, którego prekursorem jest John Locke. DeGrazia stwierdza, iż następstwo zdarzeń mentalnych, ciągłość i pamięć doświadczeń w świadomości danej osoby tak naprawdę definiuje drugi typ osobowej tożsamości, określanej terminem tożsamości narracyjnej. Amerykański filozof i bioetyk pisze:

Innym ujęciem sposobu, w jaki nadajemy wartość ciągłości naszej samoświadomości, „psychologicznej kontynuacji”, jest myślenie o teźże ciągłości w terminach naszej osobowej narracji lub osobowej, własnej, „wewnętrznej” historii. Każdy z nas posiada mentalną autobiografię, wypełnioną bardzo dużą ilością szczegółów historii, będącą zbiorem naszych doświadczeń oraz dokonań. Każdy z nas, być może, posiada także dodatkową, nie tak szczegółową historię zamierzonych bądź oczekiwanych z nadzieją działań lub doświadczeń (tamże, 80).

David DeGrazia podkreśla, iż tożsamość narracyjna nie jest jakąś neutralną pamięcią, osobową historią pozbawioną wartości bądź danych pragnień. Tożsamość narracyjna danej osoby zawiera w sobie nie tylko bogactwo indywidualnych osobowych wydarzeń i doświadczeń, zawiera ona także wymiar normatywny w postaci osobowych wartości czy charakteru, mających wpływ na zapamiętywane zdarzenia zawarte w danej osobowej historii. Amerykański bioetyk,

podkreślając korelację wartości i pamięci tworzących tożsamość narracyjną, tak oto pisze:

Określona osobowa autobiografia nie jest jakąś zwykłą listą, będącą zbiorem personalnych zdarzeń i intencji. Osobowa historia jest bogato wypełniona sensem określonych przekonań, pragnień, wartości i charakteru danej osoby. Wszystkie te elementy mają wpływ na to, które wydarzenia są *zapamiętywane* przez określoną osobę, oraz w jaki sposób pozostają one w *pamięci* (tamże).

David DeGrazia dokonuje próby zastosowania teoretycznego ujęcia tożsamości osobowej w sensie numerycznym oraz narracyjnym w praktycznym zagadnieniu zilustrowanym w określonym bioetycznym kazusie.

Praktyczny problem pamięci a teoria tożsamości osobowej

David DeGrazia opisuje „bioetyczny kazus” (DeGrazia 1992, 515) Alana, emerytowanego nauczyciela fizyki. Metoda moralnego rozumowania, określana kazuistyką polega na przedstawieniu szczegółowego opisu konkretnego medycznego, klinicznego przypadku w celu uwidocznienia możliwego moralnego problemu, dylematu lub „konfliktu określonych zasad etyki medycznej” (tamże). Alan podczas rutynowej wizyty u swojej lekarki – doktor Juany Pedemonte – dowiaduje się, iż stwierdzono u niego z dużą dozą prawdopodobieństwa wczesne stadia choroby Alzheimera, określanej typem postępującej demencji. Doktor Juana podaje Alanowi szczegółowe informacje medyczne na temat symptomów i kolejnych stadiów choroby. Postępująca demencja wynikająca z choroby będzie powodowała coraz poważniejsze uszkodzenie i degradowanie pamięci pacjenta. Wyniszczenie pamięci Alana z powodu choroby określamy jako tzw. praktyczny problem pamięci.

Pacjent Alan decyduje się, aby wypełnić tzw. zawansowaną dyrektywę będącą swoistą instrukcją w podejmowaniu decyzji w czasie przyszłego stanu utraty kompetencji i braku zdolności do podejmowania autonomicznych decyzji przez pacjenta. Skutki postępującej demencji będą powodowały, iż Alan nie będzie pamiętał większości historii swego życia, nie będzie zdolny do efektywnego komunikowania się, będzie pozbawiony zdolności do podejmowania podstawowych codziennych czynności oraz autonomicznych decyzji w kwestiach dalszego leczenia.

Alan zaznacza w swej zawansowanej dyrektywie, iż w przyszłości, gdy zostanie dotknięty skutkami głębokiej demencji, powinien on otrzymać tylko podstawowe środki podtrzymujące życie, jak odżywianie i nawadnianie, bez możliwości stosowania dodatkowych zaawansowanych sposobów i środków podtrzymujących życie (DeGrazia 2005, 159).

Następnie David DeGrazia prezentuje dalszą historię rozwoju choroby pacjenta Alana. 10 lat później Alan jest dotknięty skutkami zaawansowanej demencji. Pacjent nie rozpoznaje swoich bliskich, jest pozbawiony treści pamięci swej

przeszłości, niezdolny do planowania swej nawet bliskiej przyszłości. W trakcie podjętego leczenia lekarka Alana stwierdza, iż doszło do groźnej infekcji (zapalenia płuc – pneumonii). Jedynym ratunkiem dla Alana jest szybkie podanie antybiotyku.

Lekarka staje w obliczu moralno-klinicznego konfliktu. Z jednej strony, doktor Juana zobowiązana jest uszanować życzenia Alana zawarte w wypełnionej przez niego dyrektywie. Pacjent Alan w czasie, gdy był zdolny do podejmowania autonomicznych decyzji, zawarł wyraźne życzenie, mówiące jasno, iż odżywianie i nawadnianie to jedyne środki podtrzymujące życie, na których przyszłe stosowanie pacjent wydaje zezwolenie. Z drugiej strony, lekarz może kwestionować zobowiązanie uszanowania treści zaawansowanej dyrektywy. Może podważyć ważność autonomicznych życzeń pacjenta, argumentując, iż podstawowym zobowiązaniem lekarza jest „w omawianym przypadku prosta medyczna interwencja w postaci podania antybiotyku, która może uratować życie tego pacjenta” (tamże, 160).

Czy dobroczynne działanie tzn. w najlepszym interesie pacjenta nie jest ciągle pierwszym podstawowym zobowiązaniem lekarza? David DeGrazia proponuje, aby respekt dla autonomicznych życzeń pacjenta lub podważenie prawomocności jego życzeń zawartych w zaawansowanej dyrektywie był zależny od ciągłości tożsamości osobowej pacjenta. Amerykański bioetyk omawia praktyczne implikacje zastosowania wcześniej omówionego tzw. psychologicznego ujęcia tożsamości numerycznej w omawianym kazusie pacjenta Alana.

1. Alan w wieku 65 lat jest osobą, 2. Alan w wieku 75 lat nie jest osobą, 3. Alan w wieku 65 lat i Alan w wieku 75 lat to dwie odrębne, różne osoby, 4. Alan w wieku 75 lat jest numerycznie odrębny od Alana w wieku 65 lat (tamże, 164).

Linia rozumowania wskazuje, iż 65-letni Alan jest numerycznie odrębny od nowego, powstałego w wyniku demencji ludzkiego indywiduum, tzn. 75-letniego Alana. W rezultacie ważność i autorytet zaawansowanej dyrektywy mogą zostać podważone. Podtrzymanie ważności autoryzacji przyszłych medycznych decyzji, stanowiących treść zaawansowanej dyrektywy, jest ściśle związane z utrzymaniem trwałości tożsamości osobowej pacjenta. Zaawansowana dyrektywa może być stosowana tylko do osoby, która zachowuje numeryczną tożsamość, ciągłość tejże tożsamości numerycznej. Bioetyczne stanowisko zaprezentowane w powyższym schemacie sugeruje, iż 75-letni pacjent w stanie zaawansowanej, postępującej demencji może być uważany za nowo powstałe numerycznie odrębne ludzkie indywiduum, pozbawione statusu bycia osobą, unieważniając w ten sposób życzenia i przyszłe decyzje zawarte w zaawansowanej dyrektywie, która została wypełniona przez 65-letniego pacjenta cieszącego się pełnią statusu osobowego, Alana niedotkniętego skutkami demencji.

Literatura bioetyczna określa to jako *problem kogoś innego, kogoś dodatkowo*. David DeGrazia krytykuje powyższy sposób rozumowania. Amerykański bioetyk podkreśla, iż aby utrzymać prawomocność tezy o numerycznej różnicy

między 65-letnim pacjentem Alanem, z pierwszymi objawami choroby, i dotkniętym skutkami postępującej demencji 75-letnim pacjentem Alanem należy przyjąć dodatkowe założenie wyrażające tzw. osobowy esencjalizm. Podstawowa teza osobowego esencjalizmu mówi, iż istnienie Alana jest w pełni zależne od statusu bycia osobą. Rozumowanie oparte na tezie osobowego esencjalizmu prowadzi do wniosków przeczących powszechnemu doświadczeniu i zdrowemu rozsądkowi. Pierwszy wniosek dotyczy stwierdzenia momentu śmierci omawianego przykładu Alana. Utrata kompleksowych funkcji świadomości przez 75-letniego Alana, w tym utrata pamięci z powodu progresywnej demencji, oznacza według omawianego typu personalizmu „utrata zdolności konstytuujących osobę” (tamże, 168). W rezultacie 75-letni Alan przestaje istnieć.

David DeGrazia, negując tzw. psychologiczne stanowisko dotyczące numerycznej tożsamości, podkreśla, iż 75-letni Alan zachowuje ciągłość swej egzystencji zarówno poprzez ciągle działające funkcje biologiczne, cielesne, jak i poprzez minimalny stopień psychologicznej kontynuacji, „np. zachowanie pewnych podstawowych zdolności kognitywnych” (tamże). Kolejna błędna praktyczna implikacja, wynikająca z psychologicznego ujęcia numerycznej tożsamości, mówi o powstaniu nowego indywiduum ludzkiego, tzn. 75-letniego Alana. „Czy jest możliwe, aby nowe ludzkie indywiduum zaczęło swą egzystencję bez wcześniejszego bycia płodem, dzieckiem? Czy ten człowiek urodził się stary?” (tamże).

Amerykański filozof proponuje, aby odrzucić substancjalne pojęcie osoby, stawia odważną tezę mówiącą, iż człowiek na poziomie substancjalnym jest „tzw. *ludzkim zwierzęciem (human animal)*, jest to ujęcie substancjalne człowieka w kategoriach biologicznych” (tamże). Substancjalny termin *ludzkie zwierzę (human animal)* podważa tezę esencjalizmu personalistycznego o tożsamości numerycznej. David DeGrazia stwierdza, iż 65-letni pacjent Alan i wyniszczony chorobą 75-letni pacjent Alan zachowuje tożsamość numeryczną poprzez substancjalne ujęcie jako to samo *ludzkie zwierzę*. „Utrata zdolności kognitywnych konstytuujących osobę nie powoduje podważenia tożsamości numerycznej” (tamże, 169). Pojawia się jednak nowy problem dotyczący drugiego omawianego typu tożsamości, tzn. osobowej tożsamości narracyjnej. Pomimo że utrzymanie trwałości tożsamości numerycznej zostało zapewnione, to brak pamięci i zaburzenie ciągłości psychologicznej powoduje zerwanie związku z historią życia osoby, która wypełniła „treść zaawansowanej dyrektywy” (tamże, 173). „Brak pamięci swej autobiografii osobowej oznacza bardzo ważną jakościową zmianę powodującą zanegowanie trwałości tożsamości osobowej w sensie narracyjnym” (tamże, 173–174). Podważenie ciągłości tożsamości narracyjnej osoby pacjenta może spowodować zakwestionowanie obowiązywania i respektowania życzeń pacjenta zawartych w dyrektywie. David DeGrazia proponuje, aby o ważności zaawansowanej dyrektywy decydowały postulaty pacjenta mówiące o „antycypowaniu przyszłego stanu bycia niekompetentnym” (tamże). Pacjent, kompletując treść

zaawansowanej dyrektywy, powinien także zawrzeć w niej określone życzenia obejmujące czas przyszły utraty pamięci, bycia niekompetentnym z powodu zaawansowanej demencji. Strategia ta pozwoli utrzymać ważność danej zaawansowanej dyrektywy pomimo podejrzeń o naruszenie ciągłości tożsamości narracyjnej danej osoby, określonego pacjenta.

Krytyka bioetycznego stanowiska Davida DeGrazia

„Metafizyczna teoria osoby określająca status bycia osobą nie powinna, przynajmniej wstępnie, być związana z określonymi zagadnieniami moralnymi” (Beauchamp 2010, 247). Często jednak zdarza się, iż teoretyczne rozstrzygnięcia z zakresu metafizyki są bez właściwego uzasadnienia stosowane w danych kwestiach moralnych. Teoria osoby jest odważnie stosowana w adresowaniu praktycznych problemów, takich jak: „problem aborcji, technologii reprodukcyjnej, odrzucenia niechcianego leczenia, zaawansowanej demencji, eutanazji, definicji śmierci i eksperymentów z udziałem zwierząt” (tamże). David DeGrazia popełnia podstawowy błąd polegający na braku wyraźnego rozróżnienia na metafizyczne rozumienie osoby oraz moralne rozumienie osoby. Metafizyczne ujęcie osoby składa się z określeń danych psychologicznych własności osoby, zdolności kognitywnych, jak: „intencjonalność, samoświadomość, emocje czy zdolność do odczuwania bólu” (tamże, 247–248). Moralne ujęcie osoby to przede wszystkim „zdolność do moralnego działania oraz moralnej motywacji” (tamże). Niestety większość autorów, w tym także David DeGrazia, prowadzą swój bioetyczny wywód bez stosowania tego bardzo ważnego rozróżnienia. Brak precyzyjnego określenia problemu statusu osoby ludzkiej oznacza niebezpieczeństwo nieświadomego pomieszania zagadnień metafizycznych i moralnych dotyczących zagadnienia osoby ludzkiej. Dodatkowo brak pełnego ujęcia kwestii metafizycznych i moralnych może oznaczać redukcjonizm upraszczający problematykę osoby ludzkiej. Kognitywne zdolności osoby ludzkiej bądź ich brak nie może stanowić podstawy określania statusu moralnego osoby ludzkiej.

Nieważne, jak wielki respekt żywimy wobec kognitywnych zdolności osoby ludzkiej, własności te nigdy nie mogą być sprowadzane do poziomu moralnego rozumienia osoby, nie mogą one zatem ustanawiać jakiegokolwiek formy moralnego statusu (tamże).

David DeGrazia, omawiając przypadek pacjenta Alana, stwierdza, iż skutki choroby pozbawiły Alana statusu bycia osobą. Proponuje on, aby wobec pacjenta objętego ciężkimi skutkami demencji stosować biologiczną kategorię tzw. *ludzkie zwierzę*. David DeGrazia nie zauważa jednak, iż moralny status osoby pacjenta jest niezależny od zdolności kognitywnych osoby, zdolności naruszonych skutkami demencji. Jedną z podstaw rozumienia i utrzymania trwałości moralnego statusu osoby jest zagadnienie osobowej godności pacjenta.

W czasie cierpienia lub pewności śmierci pacjenci często tracą swe poczucie wartości bądź godności. Zbiór tego rodzaju doświadczeń zobowiązuje lekarzy, pielęgniarzy, rodzinę i przyjaciół do przypominania i zapewniania pacjenta, iż posiada on nienaruszalną, wewnętrzną, osobową godność. Autentyczność tego zapewnienia wymaga, aby pacjent był poddany leczeniu i opiece z zachowaniem godności aż do końca (Pellegrino 2008, 523).

Proponowane przez Davida DeGrazię określanie pacjenta objętego skutkami ciężkiej demencji terminem *ludzkie zwierzę* jest nie tylko wyżej omówionym błędem filozoficznym, polegającym na braku świadomości rozróżnienia dwóch typów ujęć osoby ludzkiej, tzn. metafizycznego i moralnego. Całkowite odebranie statusu osoby ludzkiej pacjentowi jest także niezgodne z powszechnym przekonaniem o trwałej i nienaruszalnej tzw. *wewnętrznej godności osoby ludzkiej*.

Podsumowanie

Bioetyczne stanowisko Davida DeGrazii cierpi na dodatkową przypadłość obecną powszechnie w etyce biomedycznej, która jest zorientowana na pacjenta. Przypadłość ta polega na próbie ugruntowania „prymatu zasady respektu dla autonomii pacjenta w bioetyce” (Beauchamp, Childress 2001, 120) i pomniejszaniu ważności innych podstawowych zasad, jak zasada dobroczynności czy zasada respektu dla osób. Rozważania na temat ważności życzeń pacjenta zawartych w zaawansowanej dyrektywie są świadectwem promowania pierwszeństwa zasady respektu dla autonomii przez omawianego bioetyka i filozofa.

Stanowisko to przeciwne jest naszym powszechnym moralnym przekonaniom dotyczącym osoby ludzkiej. Nasze powszechne doświadczenie, a także specyficzne doświadczenie kliniczne lekarza w codziennej relacji z pacjentem, stawia w centrum zobowiązań konieczność respektowania godności osoby pacjenta, pomimo naruszonej tożsamości i pamięci, służenia jej podstawowym potrzebom, przywracania zdrowia. „Wszystkie te zobowiązania określa się mianem respektu dla osoby ludzkiej” (Lysaught 2004, 665).

Rozważania Davida DeGrazii na temat pacjenta cierpiącego na chorobę Alzheimera prowadzą do zanegowania trwałych podstaw, na których można konstruować filozoficzną teorię osoby ludzkiej. Uszkodzona pamięć, brak określonych zdolności kognitywnych, podważają trwałość statusu osoby ludzkiej, trwałość tożsamości osobowej. Zadaniem współczesnych filozofów, zajmujących się zastosowaniem teorii filozoficznej w bioetyce, jest poszukiwanie nowych, określonych podstaw wyznaczających status osoby ludzkiej, pozwalających budować bardziej adekwatną i bardziej złożoną teorię osoby ludzkiej, tożsamości osobowej. Nowa teoria filozoficzna osoby i jej tożsamości powinna wykraczać poza refleksję redukującą osobę ludzką do manifestacji zdolności kognitywnych świadomości osoby.

Bibliografia

- Beauchamp T., Childress J. (2001), *Principles of biomedical ethics*, Oxford University Press, New York.
- Beauchamp T. (2010), *Standing on principles: collected essays*, Oxford University Press, Oxford.
- DeGrazia D. (2005), *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DeGrazia D. (1992), *Moving forward in bioethical theory: theories, cases, specified principlism*, „Journal of Medicine and Philosophy”, t. 17, 515–516.
- Pellegrino E. (2008), *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, The President's Council on Bioethics, Washington, D.C.
- Lysaught T. (2004), *Respect: or, how respect for persons became respect for autonomy*, „Journal of Medicine and Philosophy”, t. 29, 674–675.

The Theoretical and the Practical Memory Problem in the Context of the Personal Identity of a Patient Suffering from Alzheimer's Disease – David DeGrazia's Bioethical Standpoint

Summary

The presented article illustrates David DeGrazia's bioethical standpoint regarding the theoretical and the practical problem of memory in the context of the personal identity of a patient suffering from Alzheimer's disease. The first part of the article is a presentation of the theoretical problem of memory in the context of numerical and narrative identity being the center of the metaphysical theory of the human person. The second part of the article presents a practical memory problem in the bioethical case of a patient diagnosed with early stages of Alzheimer's disease. The American bioethicist and philosopher David DeGrazia proposes that the theoretical solutions regarding the identity of the human person find their practical application in bioethics in resolving moral dilemmas in the health care. The final part of the article focuses on criticizing the possibilities of practical applications of theoretical solutions on the subject of the human person in the bioethical position of David DeGrazia.

Keywords: memory, numerical identity, narrative identity, bioethics, person, dementia, David DeGrazia.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.19>

Grzegorz TRELA

<https://orcid.org/0000-0002-9994-8242>

Saint Augustine University,

Mwanza, Tanzania

Zapomniane sfery podmiotowości: intencjonalność, wrażliwość i pamięć. Małe prolegomena do przyszłej epistemologii*

Streszczenie

W eseju prezentuję garść argumentów na rzecz tezy, że dowartościowanie tytułowych obszarów podmiotowości – *intencjonalności, wrażliwości i pamięci* – poprzez poświęcenie im należytej uwagi w strukturze sytuacji epistemicznej powinno zaowocować gruntownym przededefiniowaniem epistemologii i jej podstawowych kategorii. Jednocześnie argumentuję na rzecz pierwotności epistemicznej subiektywizmu względem obiektywizmu czy intersubiektywizmu. Tym samym przedstawiam zarys modyfikacji, którym powinna zostać poddana koncepcja sytuacji epistemicznej.

Słowa kluczowe: intencjonalność, wrażliwość, pamięć, epistemologia, sceptycyzm.

Kasi Treli – najwrażliwszej z wrażliwych

1. Pamięć: zapomniany fenomen

Pamięć <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> **jest** <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> **filozoficznie** <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> **zaniedbanym**, <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> **ba!** <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> **za-**

* Rzecz jasna, moje ambicje związane z tym esejem są nad wyraz skromne. Tytuł ma za zadanie sygnalizować potrzebę takiej epistemologii, nie zaś ją wprowadzać czy, tym bardziej, gruntować. Kilka moich ostatnich publikacji było, głównie, krytycznych – kontestujących przyczynkarski i pseudointelektualny stan filozofii najnowszej (por. Trela 2017, 2018a, 2018b) – tym razem postaram się być konstruktywny.

pomnianym <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> i <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> niedocenianym <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> fenomenem. <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja>¹. Tak, sekwencyjnie, przebiegają wszystkie nasze świadome akty percepcyjne, o pozaświadomych mówić trudniej, niemniej, choćby przez analogię, zapewne wyglądają one podobnie, być może są bardziej skomplikowane². Zatem powtórzmy: *pamięć* jest filozoficznie zaniedbanym, ba! zapomnianym i niedocenianym fenomenem. Zdaje się nie budzić wątpliwości fakt, iż na *pamięć* składają się oba elementy: świadomy i pozaświadomy. I to pierwsza z kilku okoliczności, na które chcę zwrócić uwagę: jedność psychofizyczna, która jest codziennością podmiotu poznającego, zwłaszcza w świetle ustaleń dwudziestowiecznych nauk, zdaje się nie podlegać dyskusji, natomiast filozoficzna refleksja pozostawia, w tym zakresie, wiele do życzenia. Będzie jeszcze o tym mowa³.

¹ Ten sugestywny, nawet jeśli nieco infantylny, sposób przedstawienia tekstu pokazuje miejsce *pamięci* w każdym, najdrobniejszym procesie kognitywnym. Wykorzystałem terminologię Husserla (1989) – odpowiednio: *retencja* – podtrzymywanie w świadomości tego, co właśnie wybrzmiało, i *protencja* – to, co „wybiega” w świadomości w przyszłość, tworząc w niej, wraz z „teraz” i retencją, *wrażenie* ciągłości. Zbędne, zdaje się, tłumaczenie, że nie ma znaczenia, czy „literujemy” poszczególne słowa, czy też omiamy wzrokiem całe wersy w danej jednostce *trwania w czasie* (czyli jak i k o l w i e k *akt* kognitywny) – sedno zagadnienia pozostaje niezmiennie: najprostsze akty percepcyjne uwikłane są w nieusuwalny i przyczynowo-skutkowy związek z „pamięcią”. Cudzysłów pojawia się w ostatnim słowie kończącym poprzednie zdanie, gdyż – jak będę wykazywał – na skutek wzmiankowanych zaniedbań problematyka „pamięci” wymaga intensywnego namysłu i przepracowania filozoficznego. Inna sprawa, że tradycyjnie używane pojęcie *aktu* poznawczego/kognitywnego jawi się jako mylące, gdyż sugeruje „momentalność” czynności poznawczej, podczas gdy, niemal zawsze, jest to czynność *trwająca w czasie*, a jako taka absorbująca pamięć. W tekście staram się używać względnie potocznego języka – tak, by nie wikłać narracji w określoną, taką czy inną, tradycję filozofowania, choć nie jest tajemnicą, że najbliższa jest mi filozofia analityczna i fenomenologia. Co ważne, intencjonalnie staram się wikłania się w określoną tradycję metodologiczną – tylko wówczas możliwe są próby wyjścia poza ich ramy. Wreszcie: kursywą akcentuję, względnie wyróżniam, terminy, które w danym momencie narracji są ważne.

² Preferuję używać określenia „pozaświadome” zamiast – popularniejszego – „nieświadome”, głównie z racji metodologicznych: ontologia czy epistemologia „nieświadomego” jawić się musi *prima facie* jako zagadkowa. Do założenia istnienia „pozaświadomego” wystarczą łatwo stwierdzalne fakty, np. pamiętamy, jak stawiać kroki, mimo że niekoniecznie jesteśmy tego świadomi. Natomiast, wobec stopnia ogólności rozważań, które tu podejmuje, skoncentruję się na zagadnieniu łatwiejszym, tj. będę pisał o *pamięci* przede wszystkim w kontekście *świadomych aktów intencjonalnych*, choć nie wyłącznie o nich.

³ Zwracałem uwagę (Trela 2017) na swoisty anachronizm obecny w dominujących współcześnie filozoficznych narracjach, które nie przezwyciężyły dziedzictwa wczesnego modernizmu, gdzie podmiot poznający jest zazwyczaj pozbawionym ciała (i jego uwarunkowań biologicznych, społecznych czy mentalnych) detektorem „obiektywnej wiedzy”. Jest więcej niż oczywiste, iż koncepcja taka jest fikcją – bez szans na obronę. W kontekście ustaleń dwudziestowiecznej biologii, socjologii czy psychologii: jesteśmy jednościami psychofizycznymi, uwikłanymi w szereg uwarunkowań, nie zaś „czystymi *ego-cogito*”.

2. Krótka historia filozofii pamięci

W zachowanych do naszych czasów fragmentach filozofii przedsokratejskiej nie ma bodaj wzmianki o *pamięci*. Z konieczności, niejako, pojawiają się one w dialogach Platónskich, przynajmniej tych wcześniejszych, które są swego rodzaju *manifestacją pamięci*⁴ – nawet jeśli nie jest ona imiennie przywoływana. W dojrzałej filozofii Platóna, jak powszechnie wiadomo, napotykamy na specyficzny rodzaj „pamięci” preegzystencjalnej, która służy ugruntowaniu jedności niematerialnej duszy ze światem wiecznych idei (Platon 1990, 1993⁵).

Charakterystykę pamięci w kategoriach psychologiczno-funkcjonalnych – takich, jakie były znane w odległych czasach, przedstawił Arystoteles (1984).

Aureliusz Augustyn (1991) miał świadomość szerokiej gamy zastosowań pamięci w zakresie ludzkiego życia intelektualno-emocjonalnego – w szczególności, gdy zwracał uwagę na *ciągłość* czasu i obecność „przeszłego” w teraźniejszości, a podobnie z „przyszłym”, którego „zawiazki” kształtują się „teraz”. Wrażenie zasadniczego pomijania pamięci (względnie marginalizowania jej do roli rezerwuaru zgromadzonych informacji) przez wybitnych mistrzów nowożytności (R. Descartes (1641), J. Locke (1690), D. Hume (1739–1740)) koresponduje z efemerycznym czy wręcz macoszym jej traktowaniem w czasach poprzedzających.

Bez wielkiej przesady można zasadnie twierdzić, że dopiero rozważania Husserla (inspirowanego przez Fregego, Brentano i Meinonga) na poważnie podejmują epistemiczną rolę pamięci. Ma to miejsce zwłaszcza w *Wykładach z wewnętrznej świadomości czasu* (Husserl 1989), gdzie stworzył on wszechstronną alternatywę dla sensualizmu – fenomenologię doświadczenia, a w szczególności fenomenologię pamięci.

Dociekania Husserla skłoniły go do myślenia o ludzkim ciele, stanowiącym część społecznie znaczącego świata jako *centrum świadomego doświadczenia*. Pamiętanie jest jednym z *działań*, dzięki którym istniejemy w świecie. To podejście zostało dopracowane i ugruntowane w dociekaniach Heideggera, Sartre’a i Merleau-Ponty’ego⁶.

W wieku dwudziestym pamięć budziła większe niż uprzednio zainteresowanie filozofów, a w szczególności epistemologów. Tym, co zazwyczaj przykuwało

⁴ Swego rodzaju śladu pamięci, jaki pozostaw w jednostkowych wspomnieniach Platóna z czasów, gdy był słuchaczem i uczniem Sokratesa.

⁵ W przypadku autorów klasycznych, zwłaszcza starożytnych, nie przedstawiam szczegółowych danych bibliograficznych, które skądinąd są problematyczne. Zadowolam się odsyłaczami do literatury, z której korzystałem. Zaznaczam tę okoliczność, gdyż jest rażące wrażenie anachronizmu (jakoby Platón czy Arystoteles publikowali cokolwiek w wieku dwudziestym), które powstaje, gdy przywołuje się współczesne wydania tych filozofów.

⁶ Alternatywy dla empiryzmu skoncentrowanego na umyśle (rozumianym jedynie jako detektorze sygnałów epistemicznych) rozwinęły się również – w tym samym okresie – w filozofii analitycznej: mam na myśli ujęcia Wittgensteina, Ryle’a i J.L. Austina.

ich uwagę, były sytuacje chorobowe, zwłaszcza amnezja. Jest bowiem intrygującą okoliczność, że ofiara amnezji, mimo zaburzeń tożsamości czy zapomnienia podstawowych danych osobistych, może mówić językiem ojczystym, ale także chodzić, śpiewać czy – powiedzmy – targować się. Tym samym stany chorobowe wskazują na związki między *umiejętnością* zachowania języka czy niektórych sprawności a pamięcią rozumianą jako *moc wspomnienia* i *rozpoznania* konkretnych rzeczy. Wskazuje to na konieczność oddzielania pamięci w *dwóch zasadniczo różnych aspektach*. Pamięć umożliwia *o d c z u w a n i e t r w a n i a*, ale też konfrontowanie tego, co zapamiętane (jako rodzaj wiedzy) z *doświadczeniem czegoś tu i teraz*. To zaś wiedzie nas bezpośrednio do *retencji* i *protencji* oraz ich dialektycznego splotu. Literalnie biorąc, *retencja* jest pamięcią. Wszelako poczucie trwania jest dialektycznym, nierozzerwalnym splotem *retencji* i *protencji*, tym samym, choćby pośrednio, pamięć odgrywa rolę w fenomenie oczekiwania, „spodziewania się”: protencji.

Tego rodzaju obserwacje są wystarczającym argumentem na rzecz potrzeby różnicowania wieloznacznego pojęcia *pamięci*. W szczególności *pamięć* manifestująca się w zachowaniach bazujących na określonych umiejętnościach jest czymś innym niż pamięć wspomnień wydarzeń, zapachów i dźwięków. Tym samym *moc przypominania* winna być skojarzona z intymnymi formami pamiętania, *wrażliwością* uwieczniającą przeżycia, które zazwyczaj, w sposób żywiołowy, wiążą się z obrazowaniem lub emocjami. Przy czym nie można akceptować utożsamienia zapamiętywania z obrazowaniem, a w każdym razie nie można go wyłącznie doń zredukować, mimo że obrazowanie jest silnie skojarzone z pamięcią zapachów, smaków przywołujących określone sytuacje, które towarzyszą danemu przeżyciu. Pamiętamy obrazy, ale pamiętamy też zapachy, dźwięki, smaki. Pamięć nie jest więc „albumem fotograficznym”, względnie jest takim albumem, ale wieloaspektowym, wykraczającym poza obrazy jedynie.

Zapamiętywanie nieodwołalnie związane jest z *przeżywaniem* i *wrażliwością* – nie mogą być zdefiniowane (wyłącznie) jako reprezentacja przeszłości. Nawet „to samo zdarzenie” zapamiętane przez różne osoby jest „różnym” zdarzeniem, filtrowanym przez zindywidualizowaną perspektywę, *wrażliwość*, wartościowanie. Nie może być mowy o jakimkolwiek sposobie na „obiektywizację” przeszłości. Trwające w Polsce od dziesięcioleci próby (i towarzyszące im gorące kontrowersje) sprowadzenia *rzeczywistości PRL* do takiego czy innego „obiektywnego” wymiaru są wystarczającym dowodem na rzecz jałowości tego rodzaju zabiegów. Co więcej, wspomnienia podlegają reinterpretacji. Nie są definitywnie „uwiecznione”: pod czyimś wpływem możemy zredefiniować (niekoniecznie świadomie) nasze wspomnienia⁷. Wydaje się, że w przyszłej, nowej epistemolo-

⁷ Licznych interesujących przykładów dostarczają eksperymenty z tzw. pamięcią autobiograficzną, gdzie osoba pod wpływem „świadków” „przypomina sobie” nie tylko „zdarzenia”, które nigdy nie miały miejsca, ale także towarzyszące im stany emocjonalne.

gii, należałoby ugruntować starożytną ideę *śladu pamięci*⁸ – kodującego informacji, które choć są w nas obecne, to nijak (oprócz specyficznej sytuacji) nie jesteśmy zdolni uświadamiać ich sobie, a zwłaszcza werbalizować. Tam, gdzie występuje aktywacja takiego śladu, istnieje realny, specyficzny związek przyczynowy wymagany dla realności zapamiętanych danych. Taka idea odwołuje się zarówno do zdrowego rozsądku, jak i do niektórych współczesnych teorii naukowych, w szczególności prób wyjaśnienia *odruchów warunkowych*, aktywizujących *pamięć mięśni* – jak mówią o tym muzycy czy sportowcy⁹.

Wzmiankowana wyżej fenomenologia Sartre'a i Merleau-Ponty'ego traktuje przeszłość jako rzeczywiste, samo w sobie *residuum*, którego nie można zredukować do roli procesu czy innego mentalnego aktu. Co więcej – podkreślają oni, że przeszłość i terażniejszość warunkują się wzajemnie. Przeszłość nie tworzy jedynie niewinnych wspomnień, które (świadomie) uznajemy za ważne. Być może jesteśmy częściowo świadomi tego, że to, co pamiętamy, nie jest całkowicie przypadkowe. To, jak pamiętamy i co pamiętamy, częściowo stanowi naszą terażniejszość i odwrotnie, to, na czym polegamy – jako część naszych *obecnych* wspomnień tego, co jesteśmy zdolni sobie przypomnieć (Merleau-Ponty 1945)¹⁰.

Problematyka dotycząca, specyficznie, pamięci jest nadal stosunkowo rzadko obecna w filozofii, a najczęściej pojawiała się w dziełach epistemologów w kontekście dyskusji problemu sceptycyzmu¹¹. Jak wiadomo, sceptycy argumentowali, że wobec zawodności i subiektywności pamięci nie może ona być źródłem, a tym bardziej ugruntowaniem wiedzy. W odpowiedzi sceptykom argumentowano, że pamięć – sama w sobie – służy raczej jako środek ochrony wiedzy, nie zaś jako narzędzie jej zdobywania¹².

⁸ Może powstać w czytelniku dysonans poznawczy, czy wręcz wrażenie zaprzeczania sobie przez autora. Oto bowiem wskazywałem powyżej, iż pamięć (jako znacząca kategoria czy idea) nie odgrywała poważniejszej roli w starożytnej filozofii, teraz zaś przywołuję aprobująco ideę *śladu pamięci*. Spieszę z uzupełnieniem, iż jest to kategoria, która uobecnia się w literaturze starożytnych Greków zwłaszcza poezji Hezjoda i Homera.

⁹ Chodzi o rodzaj wytrenowanej, a niekontrolowanej świadomości, rutyny, która umożliwia wirtuozowskie wykonania utworów muzycznych czy specyficznych sekwencji działań realizowanych przez profesjonalnych sportowców. Innym przykładem, doskonałą ilustracją *śladu pamięci* jest Proustowska „magdalenka” z jego powieści pt. *W poszukiwaniu straconego czasu*.

¹⁰ Takie ujmowanie pamięci koresponduje z koncepcją rozwijaną w ramach tzw. psychologii transpersonalnej, o czym będę wzmiankował poniżej.

¹¹ Włącznie z bodaj najślawniejszym argumentem Russella (1927), w zgodzie z którym jest logicznie możliwe, że świat powstał pięć minut temu, wraz z fałszywymi, pozornymi wspomnieniami z dawnych czasów.

¹² W kontekście niepomijalnej roli pamięci w jakimkolwiek „akcie” poznawczym wypada nie zgodzić się z tego rodzaju argumentacją – racja w tej kontrowersji zdaje się leżeć po stronie sceptyków.

3. Potrzeba dowartościowania i różnicowania *pamięci*. Zagadnienia pojęciowe

Jest więcej niż paradoksem modernistycznej i postmodernistycznej filozofii, iż praktycznie na palcach jednej ręki można policzyć dzieła klasyków ostatnich stuleci, gdzie nieco więcej uwagi poświęca się zagadnieniu *pamięci*, przy czym – jak będę wskazywał w niniejszym artykule bez *pamięci*¹³, przy wszystkich możliwych interpretacjach, kontrowersjach i rozumieniach tego wieloznacznego terminu, nie może być mowy o jakiegokolwiek działalności intelektualnej, *ergo* filozoficznej. Z drugiej strony – z racji fundamentalnej niezbywalności – jest to jeden z bardziej zaniedbanych w całych dziejach filozofii fenomenów intelektualnych.

Całkiem podobnie przedstawia się sytuacja z *intencjonalnością* będącą faktycznym fundamentem wszelkiej działalności intelektualnej czy kulturotwórczej, która nie istnieje bez form aktywności zwanych zbiorczo pamięcią¹⁴. Wobec faktu znaczącego progresu, głównie badań z zakresu kognitywistyki, coraz lepiej rozumiemy, że używanie nazwy „pamięć” – w kontekście szeregu różnych (jakościowo i ilościowo) procesów jest co najmniej mylące, z drugiej zaś strony dalecy jesteśmy od wypracowania satysfakcjonującej filozoficznie ramy pojęciowej. Taka sytuacja musi skłaniać do gruntownej refleksji, a w konsekwencji redefinicji pojęcia *pamięci*, a w następstwie kluczowych pojęć epistemologii.

¹³ Niech mi będzie wolno, prawem dygresji, nawiązać do interesującej gry słownej i znaczeniowej przeprowadzonej przez polskich dystrybutorów oscarowego (za oryginalny scenariusz) filmu z roku 2005 pt. *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*. Fabułą tej brawurowej opowieści jest zabieg selektywnego „czyszczenia”/wymazywania pamięci i jego głęboko filozoficzne konsekwencje w życiu emocjonalnym pary bohaterów. To, na co chcę zwrócić uwagę, to udosłownienie związku frazeologicznego występującego w polskim tytule tego filmu: *Zakochany bez pamięci*. Zwrot ten funkcjonuje w języku potocznym jako określenie dla bezwarunkowego i bezkrytycznego zakochania się. Zastosowanie tegoż zabiegu udosławiającego – bohater filmu jest mentalnie zakochany..., ale nie ma pamięci o tym, kto jest obiektem jego miłości. Zabieg polskiego dystrybutora rzeczzonego filmu unaocznia, iż w potocznej mądrości istnieje świadomość fundamentalnej roli pamięci dla istnienia *intuicji trwania* i jednostkowej tożsamości.

¹⁴ Intencjonalność – wysiłkiem starań fenomenologów (zwłaszcza Husserla i Ingardena) i profenomenologa (Brentano) została ponownie odkryta w dwudziestowiecznej filozofii, niemniej nadal nie odgrywa należytej jej wiodącej roli w najważniejszych nurtach filozofii współczesnej. Interesujące zagadnienie relacji wzajemnej czy też pierwotności pamięci względem intencjonalności (względnie odwrotnie) muszą z racji objętościowych eseju pominąć, ograniczając się jedynie do konstatacji oczywistości: można, zasadnie, twierdzić, że pamięć nie jest intencjonalna w takim sensie, że jedynie cześć naszego strumienia świadomości ma charakter intencjonalny, niezależnie od sposobu interpretacji pojęcia (pamięci). Znacznie bardziej problematycznie jawi się pytanie o *i n t e n c j o n a l n o ś ć z a p o m i n a n i a*. Przy psychodynamicznym (psychoanaliza) rozumieniu pamięci wydaje się, że zapominanie może mieć charakter interakcji – im bardziej intencjonalny proces zapominania, tym mniej jest skuteczny z racji oporności/inercyjności rzeczywistości. Nakłada się na to fenomen dialektycznego wartościowania tego, co jest przedmiotem intencjonalnego zapamiętywania i intencjonalnego zapominania.

4. Pamięć i jej rodzaje

Kiedy mowa o *pamięci*¹⁵, filozofowie nie mają specjalnego wyboru i zmuszeni są przynajmniej w punkcie wyjścia korzystać z badań nauk szczegółowych, zwłaszcza psychologii. Dla potrzeb niniejszych dociekań za dogodny punkt wyjścia przyjmuję rozpowszechnioną w psychologii¹⁶ ostatnich dekad metaforę komputerową. W takim ujęciu rozróżnia się *pamięć operacyjną*, *pamięć trwałą* i *pamięć zewnętrzną*. *Pamięć operacyjna* odpowiada za bieżące *trwanie* – podtrzymywanie aktywności systemu wolicjonalno-kognitywnego¹⁷ i budowanie *wrażenia* trwałości¹⁸. *Pamięć trwała* – najbliższa potocznemu rozumieniu pojęcia *pamięci* – to rezerwuar informacji przechowywanych przez danego osobnika jako zapis jej/jego doświadczeń życiowych. Pamięć zewnętrzna w opozycji do poprzedniej, *prima facie* mało intuicyjna, gdyż obejmuje wszelkie zewnętrzne względem podmiotu źródła informacji: jak książki, nośniki dźwięków czy w szczególności (pamięć) innych ludzi.

Użyteczne w odniesieniu do pamięci wydaje się rozróżnienie Twardowskiego na *czynności* i *wytwory*. Pamięć jako *czynność* częściowo będzie intencjonalna¹⁹, choć częściowo nie. Ma to związek z aktami świadomości i jej proporcją do pozaświadomej aktywności. Podobnie z pamięcią jako wytworem – z pewnością dalece nie wszystko, co zapamiętane, jest intencjonalne, a nie inaczej ze świadomością *zapamiętanego*. Niemniej konieczne zdaje się akcentowanie i rozróżnianie tej podwójnej dualności *pamięci*, co obrazuje tabela 1.

Tabela 1

	Pamięć jako c z y n n o ś ć	Pamięć jako w y t w ó r
Pamięć intencjonalna	+	+
Pamięć pozaintencjonalna	+	+

Kiedy skojarzymy dystynkcję Twardowskiego z rozróżnionymi uprzednio rodzajami pamięci tabela 1 przyjmie postać tabeli 2.

¹⁵ Podobnie rzecz się będzie przedstawiać z *zapominaniem*, przy czym *a priori*, o czym będzie mowa w dalszej części rozważań, to ostatnie wydaje się bardziej złożonym procesem mentalnym.

¹⁶ Ale także w innych naukach społecznych czy szerzej – kognitywnych (por. Bolter 1990).

¹⁷ Podobnie jak w przypadku innych rozstrzygnięć dotyczących ontologicznego statusu poszczególnych desygnatów pojęć, których tu używam, muszę zagadnienie to pozostawić nierozstrzygnięte.

¹⁸ Z racji ram objętościowych niniejszego eseju z konieczności pomijam rozważania na temat ontologicznego statusu czasu, a w szczególności kwestię, do jakiego stopnia mechanizm indywidualnego kreowania (?) wrażenia trwania jest aktem adekwatnym dla rzeczywistości.

¹⁹ Wraca zagadnienie świadomego i pozaświadomego zapamiętywania, gdzie dla potrzeb niniejszego eseju dokonuję utożsamienia świadome = intencjonalne.

Tabela 2

	Pamięć jako c z y n n o ś ć			Pamięć jako w y t w ó r		
	p. opera- cyjna	p. trwała	p. zewnętrzna	p. opera- cyjna*	p. trwała	p. ze- wnętrzna
p. intencjonalna	+	+	+	-	+	+
p. pozaintencjo- nalna	+	+	+	-	+	+

* Z pierwszych reakcji czytelniczych, które dotarły do mnie, wyłania się możliwe nieporozumienie: w jakim sensie pamięć operacyjna nie jest ani intencjonalna, ani pozaintencjonalna? Otóż w tym aspekcie zestawienia mowa jest o pamięci operacyjnej jako *w y t w o r z e* (w odróżnieniu od pamięci operacyjnej jako *c z y n n o ś c i*). *Pamięć o p e r a c y j n a j e s t t y l k o i w y ł ą c z n i e c z y n n o ś c i ą*, która skutkuje pojawieniem się innych form pamięci.

Tabela nr 2 – mimo że daleka od kompletności²⁰ – sugestywnie ukazuje stopień komplikacji fenomenu zwanego pamięcią. Nie ulega specjalnej wątpliwości, że pamięć, czy szerzej percepcja i pamięć, jest fenomenem silnie zindywidualizowanym, nadto podlegającym systematycznej reinterpretacji. Z drugiej strony, kluczowe miejsce pamięci w procesach kognitywnych stawia pod jeszcze większym znakiem zapytania (niż miało to miejsce w dwudziestowiecznej filozofii) zasadniczą możliwość obiektywnego czy choćby intersubiektywnego poznania rzeczywistości. Co więcej, wobec intencjonalności zapamiętywania wzbogaconego czy rozszerzonego na działania nieświadome, wówczas *à rebours*, niemal cała (poznawana) rzeczywistość musi mieć, co najmniej wtórną, intencjonalny charakter. A musi taka być, skoro dowolny obraz musi być w pamięci zindywidualizowany i zapamiętany. To zaś skłania do dowartościowania psychologii transpersonalnej, która wprawdzie nie uchodzi za szczególnie popularną w ostatnich dekadach, niemniej jawi się jako użyteczna, nawet jeśli jest skrajnie spekulatywna²¹. Na jej gruncie: *zapamiętujemy wszystko*, całość przeżyć, doznań, choć jedynie części z nich jesteśmy świadomi i potrafimy względnie łatwo przypomnieć sobie. Przy założeniu zasadniczej trafności tej koncepcji²² rodzi się sze-

²⁰ Por. typologie pamięci przedstawione w dalszej części eseju.

²¹ Psychologia transpersonalna, najogólniej, zmierza do syntezy wszystkich nurtów w psychologii wzbogaconej o aspekty duchowości – pojmowanej na sposób maksymalnie otwarty – pozostając pod silnym wpływem ezoterycznych tradycji orientalnych. Reprezentatywną postacią dla tego nurtu jest Stanislaw Grof. Z perspektywy akademickiej narzucającą się właściwością tego nurtu jest nadto swobodne przekraczanie paradygmatów, reguł interpretacji, tradycji metodologicznych itd. Krytycy szczególnie intensywnie podkreślają silnie spekulacyjny charakter psychologii transpersonalnej, odmawiając jej cech naukowych.

²² Niewątpliwym walorem heurystycznym podejścia transpersonalnego jest łatwość wy tłumaczenia rozlicznych fenomenów pamięci (np. przypominanie sobie stanów z życia prenatalnego itd.) niewytłumaczalnych na gruncie mniej spektakularnych ujęć.

reg wątpliwości filozoficznych, które wedle mojej orientacji nie były podejmowane. Przykładowo, jeśli z a p a m i ę t u j e m y w s z y s t k o, to skąd elementy fikcyjne, które pojawiają się niejednokrotnie przy okazji fenomenu pamięci autobiograficznej (Maruszewski 2005)? Ma to tę niedogodność, że wobec zindywidualizowanego świata przeżyć, doznań nie można sensownie mówić o wspólnocie, doznań, wrażeń, pamięci – zatem inny z ugruntowanych poglądów jawić się musi jako zmitologizowane życzenie, nie zaś faktyczna sytuacja, opozycja epistemiczna. Wygląda więc na to, że pamięć, intencjonalność, wrażliwość – kategorie bynajmniej nie centralne w myśleniu filozoficznym – są niezbywalnym elementem każdego aktu poznawczego, trwania w czasie, tożsamości osobowej. Jeśli ten ciąg skojarzeniowy jest poprawny, wówczas nie tylko należy radykalnie zweryfikować albo wręcz zakwestionować ugruntowaną, nie tylko w modernizmie, tradycję filozofowania i jej rezultaty. Ponadto na większą uwagę zasługują, tradycyjnie ignorowane, doświadczenia, argumenty i sposoby rozumowania postmodernistów. Mam na myśli w szczególności M. Foucault²³. Nieuchronnie wówczas wpadamy w tzw. pułpkę relatywizmu. Albo jest tak, że każde z nas posiada silnie zindywidualizowany aparat percepcyjny, albo różnice w zindywidualizowanych aparatach percepcyjnych są pomijalne. W obu przypadkach mówienie o obiektywizmie jest pozbawione większego sensu. Nikt z nas nie ma innej (niż indywidualna) perspektywy, a jeśli ją pominąć to jakkolwiek akt kognitywny staje się niemożliwy. Gdyby przychylić się do pierwszej z możliwości, a – jak wskazywałem – jest szereg ważnych społecznie powodów, aby tak czynić, wówczas restrukturyzacji wymaga, praktycznie biorąc, cała nasza wiedza. Ponadto problematyczne stają się wszelkie czynności społeczne, formy komunikacji, język itd. Stawka gry jest więc wyjątkowo poważna. Pamięć jako denotacja²⁴ terminu dostarcza szeregu trudności pojęciowych tak od strony epistemologii, jak i metafizyki czy ontologii²⁵. Brnąć dalej w tych piętrzących się wątpliwościach, warto przywołać intuicję kryjącą się za językiem potocznym, w zgodzie, z którą jako podmioty posiadamy „coś”, co jest „pamięcią” – rozumianą jako rezerwuar do przechowywania naszych indywidualnych doświadczeń. Nawet takie niewinne sformułowanie skłania do szeregu wątpliwości, które namnażają się przy próbach bardziej systematycznego ujmowania zagadnień. W cywilizacji śród-

²³ W szczególności chodzi o ugruntowaną w jego piśmiennictwie koncepcję p r z e m o c y s y m b o l i c z n e j (por. Foucault 1977).

²⁴ Mowa tu o „obiekcie” którym jest/miałyby być p a m i ę ć. Chodzi zatem o tendencję reifikującą zawartą (co najmniej) w językach indoeuropejskich w odniesieniu do „obektów” o skomplikowanej, relacyjnej (?) strukturze ontycznej. Wiadomo (jak staram się to okazać w tekście), że pamięć odgrywa niepomijalną rolę w sytuacji epistemicznej, ale nie wiadomo w jaki sposób (zwrotnie niejako) poznajemy ją w naszych „aktach epistemicznych”. Podobnego rodzaju trudności nasuwają się w odniesieniu do statusu ontycznego *pamięci*.

²⁵ Akceptuję w niniejszym eseju dystynkcję Ingardena, w zgodzie z którą, należy oddzielać metafizykę i ontologię – pierwsza jest teorią realnej egzystencji, podczas gdy druga – bogatsza – uwzględnia również „możliwe światy”.

ziemnomorskiej ugruntowaną tradycję ma myślenie w kategoriach reistycznych, przez co rozumiem tendencję do urzeczowiania denotacji nazw. Przykładowo, w języku potocznym ktoś ma (lub nie) dobrą pamięć, a więc jest to *coś*, co się posiada w większym stopniu niż (ewentualnie) praktykuje, ćwiczy. Język potoczny podpowiada także, że są różne rodzaje pamięci: „nie mam pamięci do dat”, „mam pamięć fotograficzną”, coś „zapada w pamięć”, ale i jest z niej „wymazywane”. W takiej perspektywie interesująco przedstawia się kategoria (?) „pamięci zbiorowej”, która także coś przechowuje, ale jednocześnie jest przedmiotem zabiegów, czasem także walki o nią. Jak się wydaje „pamięć zbiorowa” rozumiana być może jedynie jako multiplikacja pamięci indywidualnych, tyle że w takiej sytuacji walka o nią jawić się musi jako procedura cokolwiek zagadkowa. Z drugiej strony, jeśli pamięć jest wyłącznie jednostkowa, indywidualna, to *prima facie* powinna być okolicznością „łagodzącą”, indywidualizującą właśnie – we wszelkich przejawach życia społecznego, gdzie zdaje się mieć jakąś rolę do odegrania. Wszak, skoro pamięć jest silnie zindywidualizowana, to oczekiwania wszelkie względem innych w zindywidualizowanym obszarze zdają się nieuzasadnione. Mam na myśli akty kognitywne, egzaminy z nimi stowarzyszone itd. Kiedy uzmysłowimy sobie „rozciągłość” funkcji pamięci, bez której *de facto* niemożliwy jest żaden akt świadomy, a i z pozaświadomymi rzecz z konieczności musi wyglądać podobnie²⁶, zdumiewa, iż przez ponad dwa tysiąclecia pamięć nie absorbowwała specjalnie uwagi filozofów czy szerzej – uczonych wszelkiego rodzaju. Wiąże się to zapewne z okolicznością charakterystyczną dla całej tradycji antycznej, co szczególnie silnie akcentował Popper – według którego starożytny podmiot poznający był *p a s y w n y*. Tym samym, w konsekwencji pamięć także – również wiele stuleci później pozostawała (jedynie) rezerwuarem zgromadzonych w aktach poznawczych informacji. Interesujące było, jak informacje nabywamy, nie zaś to, jak je przechowujemy. Ewentualnie pamięć była mniej lub bardziej pojemna, lepiej lub gorzej zorganizowana – zapewne można ją w tym kontekście alegoryzować jako magazyn, w którym panuje większy lub mniejszy ład, wszelako wszystko, co doń trafiło, tam się znajduje. Drugą możliwą przyczyną wyjaśniającą stosunkowo nikłe zainteresowanie pamięcią jest charakterystyczny dla kultury śródziemnomorskiej, gigantyczny nacisk na *obiektywność* – pamięć zdawać się musiała podmiotowa *ergo* subiektywna, a zatem niewarta po-

²⁶ Zastanowi, być może, Czytelniczke czy Czytelnika, cóż to takiego „akt pozaświadomy”? I dlaczego z takimi aktami „rzecz z konieczności musi wyglądać podobnie”? Spieszę z wyjaśnieniami. Ileż to razy, *post factum*, potrafimy odpowiedzieć na pytania w rodzaju – *Czy Halina była obecna na wykładzie? Jaki kompot podawano do zestawu obiadowego, który konsumowałaś?* – mimo, że w danym momencie kognitywnym nie towarzyszył nam żaden świadomy akt poznawczy? Jedynym racjonalnym wyjaśnieniem tego rodzaju naszej dyspozycji jest założenie istnienia (i działania) pozaświadomych aktów poznawczych gruntowanych w pamięci trwałej i przywoływanych w razie potrzeby. Wzmiankowana „konieczność” musi być założona przez badacza pozaświadomych aktów poznawczych z racji metodologicznych, wszak *ipso factum* nie ma świadomego wglądu w akty pozaświadome.

ważniejszej uwagi. W tym kontekście szczególnie interesująco brzmią słowa Sokratesa – ostatniego świadomego orędownika kultury oralnej – argumentującego przeciwko pismu jako *wynalazkowi, który niepamięć wśród ludzi zasieje*. Argumentując przeciwko pismu, Sokrates wskazywał na żywość myśli charakteryzującą dialog w opozycji do martwoty traktatów. Od kilku lat mam przywilej – jak to postrzegam – pracować we wschodniej Afryce, dokładniej w Tanzanii. Z tej perspektywy, nauczając wciąż mocno obcej kulturowo filozofii (głównie) europejskiej, uzmysławiam sobie coraz intensywniej to, czego z perspektywy europejskiej zwyczajnie nie widać – wszak filozofia, czy szerzej k u l t u r a t u t e j s z a, od stuleci, ba! tysiąceci jest kulturą pisaną. Pobywanie w Tanzanii co krok uzmysławia coś, co można alegorycznie uznać za podróż do źródeł kultury, która już dawno obumarła w Europie, a która nie tylko ostała się, ale jest znacznie bardziej żywotna niż kultura pisana właśnie w tej części świata²⁷.

5. Dygresja o wrażliwości

Wrażeniami popularnymi wśród studiujących historię filozofii są dwa pozorne przeciwstawne: że każdy kolejny autor „ma rację” oraz że w s z y s t k o j u ż b y ł o i nic nowego w filozofii wymyślić się nie da. Że jest ona czymś w rodzaju kart do konwersacji, w których wprawdzie bywają zaskakujące tropy, ale jednak wszystko toczy się w ramach ustanowionych reguł gry. Oba wrażenia są błędne, jak większość pierwszych, nieugruntowanych refleksją wrażeń. Szereg ograniczeń składa się na tak warunkowany stereotyp myślenia filozoficznego i myślenia o filozofii. Oczywiście nie miejsce na ich dogłębną analizę czy choćby kompletny ich katalog. Zadowolę się wskazaniem kilku tropów, które postrzegam jako dogodny punkt wyjścia dla szkicu do portretu „wrażliwości”. Pierwszym złudzeniem pieczołowicie pielęgnowanym w kulturze śródziemnomorskiej jest złudzenie uniwersalności: skoro tak wiele nacji, przecież nie tylko europejskich, pozostaje pod fundamentalnym wpływem klasycznych myślicieli w rodzaju Platona, Arystotelesa, Kartezjusza czy Kanta, to z pewnością udało im się uchwycić obiektywne i uniwersalne ramy rzeczywistości i poznających ją podmiotów. Piszę ten esej z perspektywy Afryki Wschodniej, gdzie z przerwami od roku 2005 upowszechniam tradycję śródziemnomorskiej filozofii, stylu myślenia, ale też zwrotnie obserwuję szereg sygnałów, które z tej perspektywy pozwalają wyraźniej widzieć ograniczenia tego s t y l u m y ś l o w e g o, który ukształtował naszą europejską tożsamość. Europejski podmiot poznający, wyłaniający się z najważniejszych koncepcji filozoficznych w tradycji tej wypracowywanych, jawi się jako nadto, tj. nieadekwatnie, racjonalny, praktycznie wolny od komponentu emocjonalnego i komponentu społecznego. Wrażenie to jest prawdziwie zdumiewające, kiedy przyjrzymy się europejskiej filozofii z ze-

²⁷ Szerzej zjawisko to omawiam w przygotowywanym opracowaniu *Zapomniana pamięć*.

wewnętrznej perspektywy i to już na poziomie stereotypowych obserwacji (a więc także mało ugruntowanych). Oto bowiem „myślę, więc jestem” – wczesnomodernistyczny podmiot poznający, który w znacznym stopniu nadal (mimo coraz wyraźniejszych znaków erozji i rozkładu tej koncepcji) warunkuje nasze postrzeganie samych siebie jako wolnych od uwarunkowań społecznych, wolnych od socjalizacji, wolnych od emocji. Czy tacy jesteśmy? Oczywiście, że nie. I wie to „każdy”, choć w modernistycznej filozofii są to elementy obecne śladowo i raczej dopiero w wieku dwudziestym. Kolejną dogodną obserwacją jest zwrócenie uwagi na metafory definiujące rozpowszechnione w kulturze modernistycznej artefakty (Bolter 1990): zegar, maszyna, komputer. Wszystkie te urządzenia również posiadają swoją „wrażliwość”, wszelako ten aspekt, o ile mi wiadomo, nie przykuwał niczyjej uwagi. Zasygnalizowana impotencja kultury filozoficznej w zakresie indywidualnego odbioru rzeczywistości, reakcji na nią ma także konsekwencje w naszym filozoficznym odbiorze rzeczywistości, naszym filozoficznym namyśle. Skoncentrujmy się na chwilę na wrażliwości maszyn jako na dogodnej alegorii dla wrażliwości ludzkiej. Jest zasadniczo trafna intuicja potoczna, w zgodzie z którą solidność, trwałość urządzenia skojarzona jest odwrotnie proporcjonalnie z jego „wrażliwością”: urządzenia delikatniejsze wychwytyją więcej, choć są w konsekwencji mniej trwałe. Wyrażenia: *wrażliwość*, *nie wrażliwość*, *nie a d wrażliwość*, brakujące „p o d wrażliwość” to pierwsze skojarzenia, jakie przychodzą na myśl, gdy mowa o reakcji na bodźce płynące ze świata, ale i forma działania przez nie stymulowana. Skojarzenia te prowadzą nas do alegorii (?) *m i a r y w r a ż l i w o ś c i*, która ma s k a l ę, statystyczny rozkład osobniczy czy społeczny. Związki frazeologiczne *wrażliwości* sugerują jakiś rodzaj upośledzenia w stosunku do statystycznego rozkładu. Tego rodzaju asocjacje prowadzą nas bezpośrednio do intuicji wyrażonych w Arystotelesowskiej doktrynie złotego środka, gdzie wskazane jest unikanie skrajności, zatem „nadwrażliwości” i „podwrażliwości”. Czy to trafna sugestia w tym przypadku? Przyglądnijmy się nieco polu semantycznemu pojęcia „wrażliwość”. Czym jest wrażliwość, paradoksalnie łatwiej zrozumiemy, wychodząc od nieistniejącego (choć potrzebnego) pojęcia „podwrażliwości” – jako określenia opisującego statystycznie niższą wrażliwość od przeciętnej (mamy pokrewne określenia na opisanie wzmiankowanej sytuacji, ale są one nie w pełni synonimiczne). Rozpocznijmy rekonesans od elementarnej opozycji epistemologicznej: podmiot poznania i przedmiot poznania. Podmiot musi być „odpowiednio” uposażony, aby móc doświadczyć (jakkolwiek) przedmiotu poznania – niezależnie od tego, czy będziemy mówić o prostej (?) charakterystyce zmysłowej, np. *w i d z i a l n o ś ć*, *s ł y s z a l n o ś ć*, czy o czymś bardziej złożonym (co skądinąd mieści się we wstępnych skojarzeniach dotyczących „wrażliwości”). Refleksja filozoficzna, przynajmniej ta z wiodącego jej nurtu, nie ma zbyt wiele do powiedzenia o „wrażliwości”, co samo w sobie jest intrygujące, gdyż choćby chwila namysłu wystarczy, aby zauważyć, że tak samo pojęcie, jak i odpowiadająca mu rzeczywistość

jest jednym z centralnych zagadnień, które wymaga/łoby gruntownego zbadania, opracowania. Niech mi będzie wolno zwrócić uwagę na kilka tropów. Na poziomie potocznej refleksji, której ślady znajdujemy w języku, „wrażliwość” denotuje stany emocjonalne, wszelako prosta aplikacja, choćby obiegowej wiedzy, pozwala twierdzić, że drażliwość będzie także stanem mentalnym i kognitywnym. Gdyby tak nie było, to niemożliwością byłoby różnicowanie ludzi z tytułu ich „głębi”, „przenikliwości”, a przecież czynimy to nagminnie. Sławny w świecie anglosaskim argument Thomasa Nagela²⁸ wskazuje na nieusuwalność introspekcji z wszelkich aktów kognitywnych, *ergo* emocjonalnych. Pisząc swobodnie z zewnętrznej perspektywy, możemy zanalizować wszelkie aspekty funkcjonalne organizmu nietoperza, a mimo to nie będziemy wiedzieli, „jak to jest być nietoperzem”, a w szczególności – jak to jest czuć się nietoperzem czy doznawać rzeczywistości jako nietoperz. Synonimy do słowa drażliwość – *wrażliwy* to tyle co *czuły* (*sensible*), ale i *tkliwy*, *uczuciowy*, *pobudliwy*, a zatem (przez to) *emocjonalny*. Gdyby pójść tym tropem, to słownik synonimów podpowiada nam, że „czułość” to tyle co *bystrość* (zatem stan umysłu), *uczuciowość* (zatem rodzaj postawy, reakcji społecznej), ale także „wycucie”, zatem rodzaj taktu, społecznej empatii związanej ze stosowaniem owego „wycucia”, które wszakże będzie czymś innym niż „przecuciem” (jako rodzaj nadwrażliwości), tyle że w odniesieniu do stanów przyszłych... czyli, jakby, dodatkowy zmysł, podczas gdy odcucie (jako odczuwanie) pozbawione jest tego specjalnego, ponadstandardowego (nadnaturalnego) posmaku²⁹. Co ciekawe, „poczucie” ma walor społecznego zaangażowania, ma wyraźnie zewnętrzny w stosunku do podmiotu/nośnika „poczucia” charakter, choć postrzegane, a zwłaszcza wartościowane jest pozytywnie. Co jeszcze ciekawsze, auto-odniesienie w zakresie *poczucia* nazywane jest *samopoczuciem* i wtedy odniesienia moralno-społeczne są wtórne w stosunku do czysto emocjonalnych, sensualnych (chodzi np. o to, że gdy ktoś ma dobre samopoczucie, choć w ocenie zewnętrznej jest ono nieuzasadnione, wówczas „dobre samopoczucie” – choć literalnie znaczy coś wyłącznie pozytywnego – nosi cechy negacji, ironii, dystansowania się od tego, „co dobre” na rzecz tego, co – literalnie biorąc – jest złe... jak złe samopoczucie). Podążając za poręcznym schematem teoretycznym przedstawionym przez Piotra Sztompkę (2012) zasadne wydaje się wyróżnienie kilku obszarów życia społecznego, gdzie drażliwość objawia się i przyjmuje tym samym rozmaite postacie. Jest więc ona formą zachowania, reakcji na stymulacje płynące ze świata zewnętrznego, może skutkować określonymi działaniami, u podstaw których leży. To zaś oznacza interakcje, poczynając od prostych, a na sieci interakcji kończąc. Jest drażliwość niezbędnym elementem więzi moralnych, stanowiących podstawowe spoiwo relacji międzyludzkich, leży także

²⁸ Jak to jest być nietoperzem? (ang. *What Is It Like to Be a Bat?*) – tytuł artykułu Thomasa Nagela (1974).

²⁹ Intencjonalnie używam tego sensualistycznego określenia.

u podstaw zaufania i wszelkich form patologicznych jej deformacji, najczęściej objawiających się na skutek niedostatek wrażliwości bądź rozmaitych form jej ułomności. Oczywiście nie może być także mowy o tożsamości – czy to jednostkowej, czy rodzinnej, czy społecznej, etnicznej, narodowej bez podstawy, jaką jest wrażliwość. Dynamika ruchów społecznych, zwłaszcza tych, które zwiemy obywatelskimi, jest stymulowana i napędzana przede wszystkim wrażliwością tych, którzy te ruchy tworzą. Kiedy mowa jest o patologii (jakiegokolwiek), stowarzyszona ona jest zawsze ze zniekształceniem, uproszczeniem, jednostronnością, niezróżnicowaniem. Każdorazowo jako *antidotum* na patologię jawi się: emocjonalna i intelektualna wrażliwość. Ta jedna z bardziej zaniedbywanych, pomijanych, niedostrzeganych kategorii, jak się wydaje, z wolna zaczyna zdobywać należne jej miejsce.

6. Percepcja pamięci vs pamięć (w) percepcji³⁰

Percepcja jest *procesem*³¹ [wyróżnienie – G.T.] pozyskiwania za pomocą zmysłów informacji na temat zdarzeń i obiektów zlokalizowanych w otoczeniu obserwatora (Schetz 2013, 271).

Niezależnie od stanu faktycznego, dotyczącego podmiotowego ujmowania rzeczywistości w procesach percepcyjnych³², bywają one: *adekwatne* w stosunku do przedmiotu percepcji, *nieadekwatne* i *mieszane*³³. *Pamięć* semantycznie, a zapewne także ontologicznie, jest pojęciem (i jego denotacją w przypadku ontologii) niejednoznacznym – jak na to wskazywałem powyżej. Mamy więc *pamięć jako pewnego rodzaju umiejętność*, zbiór mechanizmów umożliwiających *z a p a m i ę t y w a n i e*, oraz *pamięć jako r e z e r w u a r d a n y c h*. Na tę dwoistość, nie zawsze systematycznie oddzielną, nakłada się szereg zagadnień pośrednich, będących przedmiotem rozlicznych kontrowersji, np. dlaczego zapamiętujemy *w y b i ó r c z o*?³⁴ Jakie *k r y t e r i a* decydują o selekcji danych

³⁰ To kolejne, frapujące zagadnienie, które z racji objętościowych i mocno wstępnego charakteru niniejszego eseju zmuszony jestem pominąć. Niemniej trzeba odnotować, że całość niniejszych rozważań opiera się przemyślanej koncepcji percepcji pamięci. Pamięć jest wszak obiektem naszych percepcyjnych refleksji, a w żaden – choćby intuicyjny – sposób nie jest ona nam „dana”.

³¹ Schematyczne wyobrażenie tego procesu przedstawiłem na początku tego eseju.

³² Tradycyjnie mówiło się raczej o „aktach” percepcyjnych – co ze względu na zaprezentowany na wstępie schemat dowolnego „aktu” poznawczego, który niemal nigdy nie jest momentalny, zasadniej jest mówić o procesach poznawczych – nawet jeśli ontologiczna charakterystyka „procesu” jest znacznie bardziej skomplikowana, a przez to ulotna.

³³ Celowo używam określeń względnie przystępnych, niezależnie od rezultatów percepcji – niemal zawsze nie są one momentalne, *ergo* są procesualne, zatem pamięć odgrywa w nich kluczową, a co najmniej niepomijalną rolę. Kluczową, gdyż nawet w przypadku złudzenia czy innej błędnej formy percepcji staje się ona możliwa dzięki pamięci.

³⁴ A może przeciwnie – zapamiętujemy „wszystko” – pamięć jako umiejętność, a jedynie mamy ograniczony dostęp do rezultatów tak pojmowanej umiejętności.

percepcji? O ile w ogóle można zasadnie mówić o jakimkolwiek kryterium? Zapominamy, czy zaledwie tracimy łatwy, bezpośredni i świadomy dostęp do przechowywanych treści³⁵. Innymi słowy, zapominamy „definitywnie” czy też z racji technicznych nie mamy łatwego dostępu do przechowywanych w pamięci danych (które wszakże są nadal przechowywane)? To, co wykazują badania psychologiczne czy szerzej – nauki kognitywne na temat tzw. *krzywej zapominania*, nie pozostawia zbyt wielkiego pola dla ewentualnych kontrowersji: „najwięcej przyswojonego w sposób zamierzony materiału ubywa bezpośrednio po uczeniu się, [...] wynika także, że pewna ilość materiału zapamiętywana jest na zawsze” (Wróbel 2012, 164)³⁶. Opisywane okoliczności prowadzą nas do innego interesującego zagadnienia: czy zasadne jest nazywanie „pamięcią” pozaświadomego przeglądania utrwalonych danych percepcyjnych? Są badacze, którzy sugerują, że pamięci używa człowiek, gdy kieruje uwagę na swoją przeszłość i jest świadomy, że przegląda obrazy obecne przedtem w jego (s)postrzeżeniach (Bartlett 1932).

7. Psychologiczne i kognitywistyczne typologie pamięci

Współczesna (kognitywistyczna) literatura przedmiotu dostarcza szeregu klasyfikacji, a tym samym rozumienia pamięci, bazujących na rozmaitych kryteriach podziału. Wyróżnia się następujące podziały pamięci:

- a) ze względu na rozumienie: pamięć *m e c h a n i c z n ą* (dosłowne zapamiętywanie materiału) i *l o g i c z n ą* (przyswojenie materiału poprzez asocjacje z dotychczasowym systemem wiedzy)³⁷;
- b) ze względu na udział świadomości: pamięć *explicite* (świadome zapamiętywanie) i *implicita* (zapamiętywanie bez udziału świadomości)³⁸;

³⁵ Odnotujemy, że tradycyjne pytanie metafizyczne, podnoszone przede wszystkim przez filozofów języka, to pytanie o to, czy zakres „myślenia” pokrywa się z zakresem „języka”, tj. czy myślimy wyłącznie w kategoriach językowych? Czy istnieje myślenie pozajęzykowe? Czy „granice mego języka, to granice mego świata” (Wittgenstein)? Czy „cokolwiek da się powiedzieć, da się powiedzieć jasno” (Twardowski)?

³⁶ To, co szczególnie interesujące dla filozofa, to fakt, że kluczową rolę w omawianym procesie odgrywa intencjonalność, co zdaje się potwierdzać sygnalizowaną uprzednio intuicję, że nie ma symetrii między zapamiętywaniem a zapominaniem. Pisząc swobodnie, są obszary naszych życiowych doświadczeń, których nie potrafimy zapomnieć, mimo usilnych starań (może właśnie dzięki tym staraniom?) – w szczególności chodzi o wszelkiego rodzaju przeżycia zwane traumatycznymi, co zdaje się także gruntować jako zasadne wyobrażenia psychodynamiczne związane z psychoanalityczną koncepcją pamięci, gdzie „Nie to, co pamiętamy, ale z jakim uczuciem pamiętamy, jest rzeczywistą miarą dynamiki pamięci” (Wróbel 2012, 166).

³⁷ Ze względu na ten podział – pierwszy rodzaj pamięci byłby powszechny i nieodróżnicowany indywidualnie, drugi zaś byłby zindywidualizowany, podlegał uczeniu, doskonaleniu, (re)organizowaniu i (w przybliżeniu) odpowiadał temu, co określamy jako „dobrą pamięć”, względnie pamięć do określonego rodzaju danych.

³⁸ Skrzyżowanie ze sobą tych dwóch rodzajów pamięci generuje dwie interesujące sugestie: 1) zindywidualizowany charakter będzie miała pamięć *logiczna explicite* – i to ona będzie sta-

- c) ze względu na udział woli: p a m i ę ć m i m o w o l n ą (bez zamiaru zapamiętywania) i d o w o l n ą (zapamiętywanie zaplanowane)³⁹;
- d) ze względu na trwałość przechowywania: n a p a m i ę ć u l t r a k r ó t - k o t r w a ł ą , p a m i ę ć k r ó t k o t r w a ł ą i p a m i ę ć d ł u g o t r w a ł ą⁴⁰;
- e) ze względu na sposób pomiaru: pamięć bezpośrednią (natychmiast po zapamiętaniu) i odroczonej;
- f) ze względu na rodzaj przypomnień: pamięć rozpoznawczą, gdy bodziec jest dany i należy go rozpoznać, i pamięć odtwórczą, gdy przypomnienie następuje bez obecności bodźca;
- g) ze względu na przedmiot zapamiętywania istnieje kilka podziałów: na pamięć obrazową, słowną i pamięć uczuć; pamięć deklaratywną i proceduralną, pamięć epizodyczną (dotyczy osobistych przeżyć człowieka rozgrywających się w określonym miejscu i czasie) i pamięć semantyczną (system związków znaczeniowych między informacjami) (Wróbel 2012, 167).

W przypadku popularnego rozróżnienia na pamięć krótkotrwałą i długotrwałą (Atkinson, Shiffrin 1968) – bodaj najbardziej kształtującego współczesne wyobrażenia na temat *pamięci* – warto odnotować, że współczesne badania z pogranicza neuronauk i kognitywistyki (Blum 2009) pokazują, że o b a s y s t e m y p a m i ę c i s ą n i e z a l e ż n e o d s i e b i e⁴¹, aktywowane symetrycznie, nie zaś sekwencyjnie, jak przyjmuje się w obiegowym rozumieniu tego rozróżnienia. *Prima facie*, świat jest „jakiś”, a w każdym razie wydaje się zasadne domniemywanie, iż tak jest w istocie, niezależnie od tego, czy mówimy o elementarnych właściwościach fizykalnych, np. lokalizacja czasoprzestrzenna, czy złożonych, bardziej wyrafinowanych własnościach „fenomenalnych”. Z drugiej

nowiła o naszej „wiedzy”, błyskotliwości, osobowości epistemicznej; 2) pamięć *mechaniczna implicite* – będzie stanowiła zapis jednostkowych traum i doświadczeń życiowych w sensie inercyjnego potencjału osobowości.

³⁹ Warto nadmienić, że czysto intelektualne pojmowanie powyższych podziałów powoduje na poziomie metarefleksyjnym, iż nie są one niezależne logicznie. Innymi słowy, metaepistemologia na tym obszarze pozostawia wiele do życzenia, opracowania. Przykładowo: gdyby utożsamić intencjonalność ze świadomością (warunek konieczny), a jednocześnie intencjonalność z wolą (również warunek konieczny), to w opozycji do nich byłaby pamięć pozaświadoma i bezwolna jednocześnie, co zdaje się przeczyć niektórym z intuicji, obserwacji dotyczących pamięci (i intencjonalności), a w konsekwencji – wygląda na to, że pojęcie intencjonalności – stosunkowo najpełniej opracowane filozoficznie – wymaga dopracowania z racji relacji do świadomości i woli.

⁴⁰ Warto odnotować, że choć podział ten jawi się jako intuicyjny i uchwytyjący istotne aspekty funkcjonowania relacji między pamięcią a świadomością, to pozostaje arbitralny (niekryterialny) – co jest istotnym uchybieniem metodologicznym, względnie miejscem na obecność elementów skonwencjonalizowanych.

⁴¹ Jest to o tyle istotna obserwacja, że stoi w zaprzeczeniu do obiegowych, filozoficznych „monotematycznych” charakterystyk pamięci, tym samym jest to jeszcze jeden argument na rzecz głoszonych w eseju tez.

strony, już obserwacja nowo narodzonych dzieci – podmiotów poznających nie pozostawia wątpliwości, iż reagują one w sposób zindywidualizowany na te same dane. Nie można (nie powinno się) ignorować zindywidualizowania percepcji, co przy uwzględnieniu powyższych typologii pamięci skłaniać powinno do rewizji tradycyjnych kategorii epistemicznych i sposobu ich rozumienia, a w konsekwencji aplikowania do opisu rzeczywistości. Pisząc swobodniej, gdy dwoje patrzy na „to samo”, to niekoniecznie percypują to samo. Niektórzy łapią w lot skomplikowane zniuansowanie, inni zaś potrzebują czasu, aby to zniuansowanie uchwycić albo wręcz jest ono dla nich nieobecne, *ergo* subiektywne. To zaś prowadzi do następującego dylematu: gdy partykularny, zapewne wrażliwszy, podmiot poznający „doznaje (widzi) więcej”, to jak powinni reagować mniej wrażliwi? Podążać za wrażliwszym, czyli co robić dokładnie? Na jakiej podstawie uznawać intuicje czy „widzenia” tegoż wrażliwszego podmiotu poznającego? I jak w szczególności odróżniać „widzieć więcej” od „widzieć błędnie(j)”⁴²? Choć uwagi przedstawione

⁴² Tutaj zaś powraca zagadnienie odrzuconej skądinąd, na gruncie współczesnej nauki, wizji wyartykułowanej przez włoskiego kłasyka psychologii Cesare Lombroso *Geniusz i obłąkanie*, w zgodzie z którą istnieje trudno uchwytne, acz delikatna granica między tymi dwoma biegunowo różnymi sposobami rozpoznania nas przez otoczenie – odpowiednio jako genialnych i obłąkanych. Nie mam wyraźnych ani mocnych empirycznie argumentów na rzecz zasadniczej trafności teże intuicji, natomiast można pokusić się o wskazanie na nieobecne w dziele Lombroso kryterium Twardowskiego: cokolwiek da się powiedzieć, da się powiedzieć jasno... w sytuacji artykulacji werbalnej określonych wizji – wcześniej czy później zostaną one rozpoznane przez społeczność jako trafne, prekursorskie „genialne”... względnie nie. Prawem asocjacji otrzymujemy więc następujące „wnioskowanie” – mamy silnie zindywidualizowaną podmiotowość (zapewne podwójnie warunkowaną: biologicznie – wciąż w sposób niewystarczający (?) wyciągamy wnioski z faktu, iż nie istnieją dwa identyczne podmioty poznające, co – biologicznie rzecz ujmując – nie podlega dyskusji, acz kognitywnie i filozoficznie nie jest przez nas opracowane; społecznie – jednostkowość przeżyć, doznań, wrażliwość, ów zapomniany, pomijany przez epistemologów czynnik subiektywizujący), który napotyka na barierę wyrazu – język. Ten, jak wiadomo, podlega ewolucji, wysubtelnianiu kategorii, przez owe wrażliwsze jednostki, wszelako wiadomo także – a w każdym razie nie można tego wykluczyć, że dalece nie każdy jednostkowy podmiot ma wystarczającą społeczną determinację do artykulacji swych wizji w języku, który ze swej natury jest społeczny – intersubiektywny – istnieje w nim jedynie to, co jest dostatecznie publiczne i dostatecznie powszechne. Kiedy zatem nasz hipotetyczny ultrawrażliwy, ultraspostrzegawczy i ultragenialny podmiot poznający nie zdoła wysłowić swych idei – w sensie Popperowskiego świata nr 3 – wówczas definitywnie skazany jest na bycie „obłąkanym”; jeśli zdoła wysłowić swe idee w intersubiektywnie uchwytym języku, ma szansę na bycie rozpoznany jako genialny wizjoner, gdy jego poziom wrażliwości zostanie osiągnięty i zaaprobowany przez dostatecznie dużą liczbę osób. To zaś prowadzi do obserwacji na temat konieczności wysławiania idei w języku ojczystym, języku, który jest nieprzekładalny na inny – skoro silnie subiektywny podmiot poznający myśli w tym właśnie, jedynym mu języku. Wreszcie społeczny kontekst poznania eksponowany w Wittgensteinowsko-Kuhnowsko-Amsterdamskiej (od Stefana Amsterdamskiego (1929–2005)) myśli filozoficznej. Nie wszystko, co da się percepcyjnie rozpoznać, da się wyartykułować, nie wszystko, co da się wyartykułować, da się zrozumieć, nie wszystko, co da się zrozumieć, da się zaakceptować. Mamy

w przypisie powyższym wydają mi się kluczowe, nie tylko dla niniejszego tekstu, ale dla całej nowej epistemologii, która – jak argumentuję – powinna powstać na gruzach wypalonego postmodernizmu, to z racji ostrożności metodologicznej i mocno wstępnego charakteru niniejszych uwag przypisy są dla nich odpowiednim miejscem. Wszelako z niniejszych uwag wyłania się, prócz postulatu przewartościowania tradycyjnych kategorii dotyczących podmiotu poznającego, jeszcze jedna wizja. O ile bowiem tradycyjna opozycja obiektywne – subiektywne została w XX wieku złagodzona przez postulat intersubiektywności (Ajdukiewicz), o tyle w niniejszym tekście proponuję namysł nad zasadną rewizją esencjalnego stosunku wzajemnego zachodzącego między wyjściową opozycją. Schemat poniższy ilustruje prawdopodobnie poprawne, a odmienne od dotychczas uznawanych relacje zakresowe między powyższymi pojęciami. Rodzimy się ze zindywidualizowaną, jedyną i niepowtarzalną potencjalnością. Niepodobna tego kwestionować, osiągnięcia współczesnej genetyki nie pozostawiają co do tego wątpliwości. Jednym z obiegowych truizmów jest, że „każdy jest inny”... tego rodzaju myśl epistemologicznie jest niebezpieczna, gdyż niesie dysonans poznawczy, skoro wszyscy jesteśmy różni, to jak możliwa jest jakakolwiek, choćby częściowo udana, komunikacja, zrozumienie, a przecież i to nie budzi wątpliwości: czasem udaje nam się z kimś skomunikować, zrozumieć. Wypełniamy ją – tę naszą potencjalność – w znacznym stopniu bezwiednie i przez długie lata najpierw całkowicie, a później częściowo niesamodzielnie. Jedynie statystycznie nieliczni z nas projektują samych siebie, intencjonalnie samo-kreują, poczynając od momentu dojrzenia do takowej idei. To kształtowanie społeczne, choć rozgrywane w oparciu o zasadniczo-podobne, choć również niepowtarzalne czynniki socjalizujące częściowo nas standaryzują, częściowo zaś „dyferencjują”. Schemat nr 1 pokazuje indywidualną mnogość potencjalności, które – choć pokrewne pod wieloma względami – najmniej pod jednym, czasem

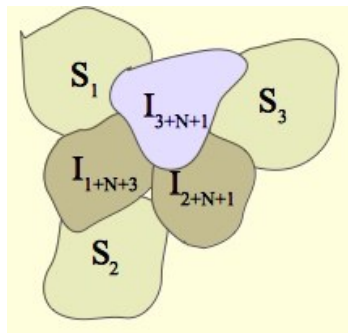
więc ciekawą sytuację gradacji epistemicznej, gdzie obiektywizm rozumiany będzie jako największa wspólna wielokrotność – prawem analogii do pojęć matematycznych: społecznie wiemy tyle, ile zdołamy wyartykułować i intersubiektywnie zaakceptować, a wrażliwość będzie instrumentem gradacji w kontekście odkrycia. Jeszcze inaczej klasyczna dystynkcja Reichenbacha, zmodyfikowana poprzez wkład Kuhna, prowadzi do obserwacji, w zgodzie z którą kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia jest nie tyle opozycją, co *continuum*, gdzie przejście od odkrycia do uzasadnienia dokonuje się na poziomie werbalizacji. Język będzie granicą nie tyle „mojego” świata, co granicą „naszego” świata, poza którym jest wyłącznie subiektywizm. Woody Allen pytany kiedyś o to, jak to jest być tak inteligentnym, jak on – odpowiedział, że: to samotność na szczycie. Parafrazując tę alegorię na język wrażliwości, powiemy zasadnie: najwrażliwsi są samotni (i bezradni wobec rzeczywistości w każdym z jej percypowanych wymiarów) tak długo, jak długo nie zdołają zejść niżej – do porównywalnie wrażliwych, rozpoznanych poprzez narzędzia językowe. To zaś wiedzie do wskazywania na silniejszy, niż ma to miejsce w sejentystycznie pojmowanej wiedzy, związek z działalnością artystyczną czy literacką, gdzie łatwiej społecznie artykułować świat subiektywnie filtrowany – Feyerabenda *anything goes*.

wieloma względami różnią się⁴³. Przywołując aprobus socjobiologię, nie należy ignorować jej ograniczeń: geny to jedynie różnorodny, ale przede wszystkim p o t e n c j a ł, który aktualizowany bywa (choć bez konieczności i z różnymi stopniami efektywności) poprzez socjalizację. W zarysowanym, wyobrażonym modelu nasz wrodzony, obiektywny z racji metafizycznych s u b i e k t y w i z m stopniowo jest i n t e r s u b i e k t y w i z o w a n y przez s o c j a l i z a c j ę. Przy czym pamiętać należy o sprzężeniu zwrotnym: część z nas ciąży bardziej ku obiektywności, część ku gruntowaniu elementów subiektywności (całkowity subiektywizm jest społecznie odrzucany, pełny obiektywizm niemożliwy do osiągnięcia). W efekcie pozostajemy „jedyni w swoim rodzaju”, ale też typologicznie zestandaryzowani. Piszę o tych, poniekąd, oczywistościach, aby zaakcentować okoliczność, która umyka nam filozofom, ale i wszelkiego rodzaju epistemicznym profesjonalistom: obserwuję zasadniczy brak ugruntowanej epistemologii, która uwzględniałaby całość wzmiankowanych „oczywistości”. W szczególności główne nurty filozofii współczesnej (w szerokim dwudziestowiecznym rozumieniu) pozostają przede wszystkim dziedzicami modernistycznych tradycji, które programowo niejako ignorują role: wrażliwości, pamięci, intencjonalności, socjalizacji, jak i biologicznej indywidualizacji w kreowaniu, ale i procesualnym stawianiu się (jednocześnie) podmiotu poznającego, który choć ciąży, z zasady, ku obiektywności w oparciu o dostępną intersubiektywność, wszelako – jak wskazywałem – niepodobieństwem jest niewzruszenie stać na pozycjach zasadniczo siedemnastowiecznych wobec współczesnego, gruntowanego rezultatami nauk empirycznych ciśnienia subiektywizmu. Czy zatem nawołuję do subiektywizmu, a w konsekwencji relatywizmu? Przeciwnie. Argumentuję na rzecz syntetyzującego i rozszerzającego perspektywę spojrzenia holistycznego uwzględniającego całość dostępnego nam doświadczenia. Jaka powinna być nowa epistemologia? Ciężąca ku eksplorowaniu i rozszerzaniu sfery intersubiektywności, wchłanianiu coraz to nowych obszarów subiektywności, która jest niezobiektywizowaną (jeszcze) obiektywnością. Winniśmy wspierać ponadstandardowe sposoby myślenia, wykraczające poza utarte schematy i ramy – nazywa się to innowacyjnością bądź kreatywnością, wszakże pojmuje się ją wciąż na sposób staroświecki co, w oparciu o zarysowaną argumentację, jest *quasi*-sprzecznością. *Quasi*-sprzecznością, gdyż – używając alegorii piłkarskiej – nie da się na gruncie przygotowanym pod przeciwnika (realizującego odmienną strategię gry) realizować swojej wizji. W opozycji do sławnego *dictum* Bacona: rozumowi nie ołowiu, lecz skrzydeł potrzeba. Potrzeba społecznej akceptacji dla różnorodności, pluralizmu, otwartości na „inne”, nowe. Nie każdą subiektywność da się zintersubiektywizować, ale jako postulat społeczny

⁴³ I w tym zakresie argumentacji dostarcza biologia, zwłaszcza socjobiologia – kiedy czytamy, że maksymalna odmiennność genetyczna partnerów/rodziców sprzyja innowacyjności przystosowawczej potomstwa i jest *profitable* w odróżnieniu od wsobnych rezultatów prokreacyjnych realizowanych w obrębie tego samego terytorium, klanu, rodziny.

jest on zasadniczo nowy: uwalniać subiektywny potencjał z okowów obiektywnych oczekiwań. Rośliny wzrastają najbujniej wtedy, gdy są wspierane agrokulturą, acz nie krępowane nią. Subiektywność jest częścią obiektywności, która nie została (jeszcze?) zintersubiektywizowana. Kolejne odkrycia „szalonych artystów, naukowców” są społecznie internalizowane, wzbogacając przestrzeń możliwości i zwrotnie stymulując wrażliwość coraz to nowych wrażliwców.

Poniższa figura (ryc. 1) wizualizuje stanowisko, któremu starałem się dać wyraz w niniejszym eseju. Pola S_1 , S_2 , S_3 – to przykładowe, z definicji „subiektywne”, podmioty poznające. Figury indeksowane przy „I” pokazują rozmaite obszary intersubiektywności: wykraczają poza jednostkową subiektywność, niekoniecznie stając się tym samym (powszechnie) intersubiektywne. W tym przypadku raczej można mówić o wspólnocie przeżyć, doznań, wrażeń, czy wspólnocie wiedzy. Nie wszystko, co zrozumiałe i intersubiektywne dla dwóch (dowolnych) podmiotów poznających, jest „intersubiektywne” dla innego podmiotu. Co warto podkreślić – obiektywność „subiektywności” poszczególnych podmiotów poznających jest bezdyskusyjnym warunkiem istnienia obiektywności, czy choćby intersubiektywności poznawczej. Innymi słowy, stawiam mocną tezę o pierwotności (epistemicznej) subiektywności względem (epistemicznej) obiektywności czy jego osłabionej wersji: intersubiektywizmu. Nie rozstrzygam jednocześnie statusu metafizycznego powyższych stanowisk.



Ryc. 1

Zatem nowa epistemologia to epistemologia *spectrum, continuum* porzucająca opozycje, zacierająca je: eksponując raczej to, co różne, w miejsce tego, co eksponowała tradycyjna epistemologia: to, co wspólne. Nowa epistemologia to pochwała różnorodności, gdyż różnorodność pozytywnie wartościowana, wspierana społecznie, jest dla tychże społeczności owocniejsza. Miast twierdzić, że jest jeden rodzaj polskości, twierdźmy, że jest ich wiele rodzajów. Literat eksplorujący granice języka, przekraczający je, poszerza społeczną przestrzeń wyrażania polskości, a w czymże – jak nie w polszczyźnie – wyraża się polskość najpełniej? Nie podcinajmy gałęzi, na której siedzimy: nie da się być bardziej twórczym od Anglosasów na gruncie anglosaskim. Myślmy w języku, wtórnie można próbo-

wać ekspandować poza granicę danego języka to, co w nim wyrażone od nowa. Polacy są mistrzami świata w polskości i z tego źródła czerpmy najpełniej, eksplorując wrażliwość najwrażliwszych, *i n t e r s u b i e k t y w i z u j m y i c h s u b i e k t y w n o ś ć*.

Rzeczywiste przewyciężenie subiektywizmu w teorii poznania nie polega na negowaniu niewątpliwej tezy o podmiotowym uwarunkowaniu treści naszej wiedzy ani też na twierdzeniu, że jest to „jedyny możliwy” sposób widzenia świata, lecz na poszukiwaniu obiektywnego podłoża takiego właśnie uwarunkowania, na wykrywaniu w kolejnych, historycznie zmiennych subiektywnych obrazach – obiektywnych inwariantów (niezmienników) przyrody (Amsterdamski 1968, 179).

Staralem się wskazać w niniejszym eseju na kilka niepomijanych okoliczności dotyczących tytułowych, zapomnianych fenomenów. Pamięć, *w r a ż l i w o ś ć s e n s u a l n a*, ale także *w r a ż l i w o ś ć a k s j o l o g i c z n a* – rozumiana jako instrument selekcji danych – ufundowana na jednostkowej intencjonalności stanowi sedno każdego aktu czy procesu poznawczego.

Zarówno tradycyjna, jak i współczesna epistemologia w niedostatecznym stopniu uwzględniała ich obecność i rolę w procesach poznawczych. Opisana sytuacja wymusza potrzebę ponownego, fundamentalnego przemyślenia, a w konsekwencji przededefiniowania, tj. wzbogacenia opisu rozumienia sytuacji epistemologicznej, ale także metafizyki procesów poznawczych.

W szczególności oznacza to konieczność uwzględnienia *s u b i e k t y w n e j p o d s t a w y o b i e k t y w n o ś c i*. Nie mamy i mieć nie będziemy pozasubiektywnego, pozaindywidualnego dostępu do rzeczywistości. Chciałbym być dobrze zrozumiany – nie twierdę, że intersubiektywna wiedza nie jest możliwa, przeciwnie – jest możliwa i pożądana. Należy wszakże pamiętać, że *p u n k t e m w y j ś c i a k a ż d e j s y t u a c j i p o z n a w c z e j j e s t i n d y w i d u a l n a, n a z n a c z o n a s u b i e k t y w n o ś c i ą p e r c e p c j a l i m i t o w a n a i n t e n c j o n a l n o ś c i ą, w r a ż l i w o ś c i ą i p a m i ę c i ą*. Obiektywność rezultatów, rozumiana na sposób Ajdukiewiczowskiej intersubiektywności, jest permanentnym poszukiwaniem *consensus omnium* limitowanych tytułowymi fenomenami oraz możliwością ich artykułowania w intersubiektywnym języku (to skądinąd ważne zagadnienie z konieczności muszą pominąć w niniejszym opracowaniu).

Bibliografia

- Aristotle (1984), *On Memory*, [w:] J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 2 vols, Princeton, NJ, 292–384.
- Atkinson R.C., Shiffrin R.M. (1968), *Human Memory: A Proposed System and its Control Processes*, [w:] K.W. Spence, J.T. Spence (red.), *The Psychology of Learning and Motivation*, t. 8, Academic Press, London, 89–195.

- Augustine (1991), *Confessions*, trans. H. Chadwick, Oxford University Press, Book 10, Oxford.
- Bartlett F.C. (1932), *A study in Experimental and Social Psychology*, CUP, Cambridge.
- Bolter J.D. (1990), *Człowiek Turinga*, przeł. i wstępem opatrzył T. Goban-Klas, PIW, Warszawa.
- Derrida J. (1986), *Memoires for Paul de Man*, Columbia, New York.
- Descartes R. (1641/1958), *Medytacje o pierwszej filozofii*, w przekładzie Marii i Kazimierza Ajdukiewiczów, PWN, Warszawa.
- Deutscher M. (1989), 'Remembering „Remembering”', [w:] J. Heil (ed.) *Cause, Mind and Reality*, Kluwer, Dordrecht, 53–92.
- Foucault M. (1977), *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek; słowem wstępnym opatrzył J. Topolski, PIW, Warszawa.
- Gerrig R., Zimbardo P. (2009), *Psychologia i życie*, red. nauk. M. Materska; tłum. J. Radzicki [i in.], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goldman A. (1986), *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Hume D. (1739/40), *A Treatise on Human Nature*, dowolne wydanie, część III, a zwłaszcza sekcja 5 i 6 oraz część IV.
- Husserl E. (1954, 1970), *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Husserl E. (1989), *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. i przypisami opatrzył Janusz Sidorek; tłum., przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski PWN, Warszawa.
- Krell D. (1990), *Of Memory, Reminiscence and Writing*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Locke J. (1690), *Essay on Human Understanding*, dowolne wydanie, księga II, rozdziały 10, 14, 27.
- Martin C., Deutscher M. (1966), '„Remembering”', „Philosophical Review”, LXXV 2, 161–96.
- Maruszewski T. (2005), *Pamięć autobiograficzna*, GWP, Gdańsk.
- Merleau-Ponty M. (1962), *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul.
- Nagel T. (1974), *What Is It Like to Be a Bat?*, „Philosophical Review”, 83, 4, 435–450.
- Plato (1993), *Phaedo*, OUP, Oxford and New York.
- Plato (1990), *Theaetetus*, IN Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Russell, B. (1927), *An Outline of Philosophy*, Allen & Unwin, London.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Hutchinson, London.
- Schetz A. (2013), *Percepcja i pamięć*, [w:] R. Ziemińska (red.), *Przewodnik po epistemologii*, WAM, Kraków, 271–309.
- Sztompka P. (2012), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.

- Trela G. (2017), *Od filozoficznego apokryfu do apokryficznej filozofii*, [w:] M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/po-zaortodoksyjne dyskursy filozoficzne*, Wyd. AJD, Częstochowa, 341–354.
- Trela G. (2018a), *Postfilozofia w postkulturze?*, [w:] M. Woźniczka i M. Perek (red.), *Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*, Wyd. UJD, Częstochowa, 483–505.
- Trela G. (2018b), *Język filozoficznie odczarowany*, „Argument”, vol. 8, 1/2018, 179–186.
- Wróbel Sz. (2012), *Rodzaje pamięci*, [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, WAM, Kraków, 163–209.

Forgotten Spheres of Subjectivity: Intentionality, Sensitivity and Memory. A Small Prolegomena to Future Epistemology

Summary

In the essay, I present a few of arguments for the thesis that the appreciation of the title areas of subjectivity – *intentionality*, *sensitivity*, and *memory* – by putting them due attention in the structure of the epistemic situation, should as result in a thorough redefinition of epistemology and its basic categories. At the same time, I am arguing for the primacy of epistemic subjectivism regarding objectivity or intersubjectivism. Thus, I present the outline of the modifications to which the concept of the epistemological situation should be subjected.

Keywords: intentionality, sensitivity, memory, epistemology, skepticism.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.20>

Maciej WOŹNICZKA

<https://orcid.org/0000-0003-2359-5644>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Relacja pamięć – zapomnienie w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka

Streszczenie

We wstępnym rozpoznaniu podjęto problem interpretacji pamięci jako podstawowej kategorii doświadczenia egzystencjalnego człowieka. Zarysowano dzieje analizy filozoficznej tej kategorii. Po przedstawieniu określeń definicyjnych przedstawiono podstawowe rodzaje pamięci, które występują w dyskursie filozoficznym. Jako podstawową do analizy przyjęto relację zachodzącą między pamięcią a zapomnieniem. Poddano refleksji problem symetrii w relacji pamięć – zapomnienie. Wskazano na egzystencjalny charakter doświadczenia pamięci. Druga część tekstu poświęcona jest analizie funkcjonowania fenomenu pamięci/zapomnienia. W tej części omówiono relację pamięć – zapomnienie jako jedną z podstawowych opozycji tworzących tożsamość człowieka. Przedstawiono znaczenie relacji pamięć – zapomnienie dla filozofii na przykładzie zjawiska pisma. W dalszej części wskazano na wymiennosc procesów zapamiętywania i zapominania. Tekst kończą uwagi dotyczące aksjologii procesów pamięci i zapomnienia.

Słowa kluczowe: doświadczenie pamięci, tożsamość człowieka, relacja pamięć – zapomnienie, aksjologia procesów pamięci i zapomnienia.

Pamięć, w praktyce nieodłączna od postrzeżenia, wprowadza przeszłość w teraźniejszość, a przy tym ściąga w jedną, jedyną intuicję rozliczne momenty trwania...

Bergson, *Materia i pamięć* (2012, 72)

Już nie jest tak, iż pamięć należy do tzw. „cichych” kategorii doświadczenia egzystencjalnego człowieka (motyw myśli św. Augustyna dotyczącej kategorii czasu: „czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”). W ostatnim okresie nastąpił znaczny rozwój współczesnego, interdyscyplinarnego pamięcioznawstwa (*memory studies*)

w takich dyscyplinach naukowych, jak: historia, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, socjologia i wielu innych. Zdaniem specjalistów „badania nad pamięcią zbiorową, nad kulturą pamięci i dyskursami pamięci [...] w ostatnich dwudziestu latach awansowały do rangi jednego z najważniejszych programów humanistyki” (Czachur 2018, 8).

Pamięć jest elementarna również i dla filozofii (niezbywalność tradycji, dziejowość filozofowania czy w jeszcze innych kontekstach, związana z radykalną niekonkluzywnością, swoista „pamiętliwość filozofii”¹). Bez cienia przesady można stwierdzić, że na niej oparta jest całość doświadczenia filozoficznego, czy też całość filozofowania w ogóle (fundamentalizm ten zdaje się właściwy dla całej kultury człowieka: bez pamięci nie jest możliwe jej funkcjonowanie). Od razu pojawia się tutaj dwójaki charakter zjawiska pamięci: esencjalny i formalny. Tradycja filozoficzna oparta jest na swoistych artefaktach (choćby zbieranych przez historię filozofii czy bardziej spekulatywną historiozofię), stanowiących o esencji, właściwej materii filozofowania. Natomiast formalny charakter pamięci zawiera się w sposobach przekazu tej tradycji: dzieła pisane, przekaz ustny, mechanizmy indywidualnego zapamiętywania i korzystania z zasobów pamięci, stanowiących o istnieniu zarówno pamięci indywidualnej, jak i pamięci zbiorowej.

1. Wstępne rozpoznanie problemu

Pamięć należy do tak podstawowych kategorii doświadczenia egzystencjalnego jednostki, że właściwie stanowi jeden ze standardów refleksji filozoficznej. Już ukierunkowanie refleksji na klasykę umożliwia podstawową orientację w analizie zjawiska pamięci. Pierwsze filozoficzne koncepcje pamięci pojawiły się w starożytności (Platon – metafora tabliczki woskowej „podkładanej” pod spostrzeżenia i myśli, Arystoteles – wyobrażenie interpretowane jako obraz). Ze średniowiecza przypomina się pojmowanie pamięci przez św. Augustyna: „pamięć jawi nam się tu jako istota czy rdzeń świadomości, jako siła życia człowieka rozumnego i odczuwającego. Bez niej dusza pustoszeje, zaś człowiek marnieje, umiera – cokolwiek jest w pamięci, jest i w duszy” (Łabno 2014, 20). Omawia się również interpretację św. Tomasza: „Koncepcja pamięci św. Tomasza została w dużej mierze zaczerpnięta od Arystotelesa: pamięć jest władzą zmysłów, odnosi się do tego, co przeszłe, związana jest nierozzerwalnie z wyobrażeniem, warunkiem jej istnienia jest czas i jego percepcja” (tamże, 23). W dziejowej refleksji nad naturą pamięci wyróżnia się szczególnie okres wczesnej nowożytności (Hume, Locke, Thomas Reid), a ze współczesnej – Bertranda Russella (Senor 2009). Bergson podjął problem relacji ducha do materii na przykładzie pamięci (2012, 11; por. też: Herbich 2004). William James wyróżnił dwa rodzaje pamięci:

¹ Oddawana choćby w aparaturze terminologiczno-pojęciowej filozofii, stosowanych w niej kontekstach analitycznych, figurach interpretacyjnych, procedurach metodologicznych itd.

pierwotną i wtórną. Paul Ricoeur (2012, 31) wzmocnił koncepcję przypomnień jako „odciśniętego śladu w naszej świadomości”.

Współcześnie w angielskojęzycznej literaturze przedmiotu stosowane jest epistemologiczne podejście do problematyki pamięci (wyodrębniono swoistą „epistemologię pamięci” – *epistemology of memory*), wydzielona została „epistemologia przeświadczeń/doświadczeń pamięciowych” (*epistemology of memory belief*); terminy te nie mają jeszcze dobrych odpowiedników w języku polskim. Jako podstawowe dla filozofii teorie pamięci Thomas D. Senior (2009) wymienił: (1) reprezentacyjną teorię pamięci (*The Representational Theory of Memory*) oraz (2) bezpośrednią teorię pamięci (*The Direct Theory of Memory*). W podziale koncepcji opisujących i uzasadniających funkcjonowanie osądzeń (mniemań, uzasadnień, przeświadczeń, doświadczeń) pamięciowych wyróżnił: (1) fundacjonalizm; (2) koherentyzm; (3) teorie deontologiczne; (4) reliabilizm (teorie uzasadnienia, niezawodności) i (5) prezerwacjonizm (teorie opisujące procesy zachowywania pamięci). Filozoficzna, anglojęzyczna literatura przedmiotu jest obszerna. Początek tej refleksji to lata pięćdziesiąte (Holland 1954) i sześćdziesiąte (Malcolm 1963, Martin, Deutscher 1966) XX wieku. Kwestia ta była później precyzowana w kategoriach „problemu wiedzy pamięciowej” (Huemer 1999), uzasadnień funkcjonalnych (Senior 1993, Audi 1995), fundamentalizmu (Schroer 2008, McGrath 2007).

Polska literatura przedmiotu jest również obszerna. Przedstawiana jest refleksja nie tylko z zakresu *filozofii pamięci* (Kubicki 2001, Bugajewski 2007), ale i z *etyki pamięci* (Załuski 2017). Obok *antropologii pamięci* (Majewski, Napiórkowski 2018) rozwija się *lingwistyka pamięci* (Czachur 2018). Przetłumaczone zostały nie tylko *historia pamięci* (Draaisma 2009), ale również i *sztuka pamięci* (Yates 1977). Terminy *memory boom* czy *memory turn*, odnoszone do tych zakresów refleksji, uzyskują wyraźniejsze znaczenie. Rozwój kultury medialnej (np. zjawisko tzw. *nowych mediów*) znacznie przyczynił się zarówno do wzrostu pamięci społecznej (naturalne stało się, że coraz więcej możemy pamiętać i coraz więcej pamiętamy), jak i do badań nad samą pamięcią jako fenomenem kulturowym.

W bardziej specjalistycznej refleksji Stanisław Judycki (2002) wyróżnił trzy teorie dotyczące przedmiotu pamięci (w oparciu o kryterium analogii do trzech teorii na temat przedmiotu percepcji zmysłowej), tzn. realizm pośredni, realizm bezpośredni i fenomenalizm. Jego zdaniem funkcjonalny problem pamięci związany jest ze stopniem uprawomocnienia niesionej przez tę pamięć wiedzy:

Pamięć jest natomiast bazowym źródłem uprawomocnienia epistemicznego. Jeżeli szukamy racji dla naszych przekonań pamięciowych, to musimy się odwołać do innych przekonań tego rodzaju i gdy stwierdzimy, że dane przekonanie da się włączyć do większości aktualnie przez nas żywionych przekonań pamięciowych, wtedy możemy uznać, że jest ono uprawomocnione (tamże, 67).

W propozycjach polskiej terminologii Judycki do opisu przedmiotu pamięci używa określeń: wyobrażenia, obrazy mentalne, przypomnienia, doświadczenie pamięciowe (tamże, 41). Dalsza, niekiedy wysoce specjalistyczna i szczegółowa

analiza problematyki pamięci, prowadzona niejednokrotnie na wysoce spekulatywnym poziomie refleksji, nie jest konieczna dla analizy relacji pamięć – zapomnienie w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka. Poprzestańmy na najprostszych ujęciach.

1.1. Pamięć i jej rodzaje

Jedna z najkrótszych definicji pamięci brzmi: „pamięć to zdolność umysłu do myślenia o tym, co już nie istnieje” (Blackburn 1997, 275), a jedna z podstawowych kwestii filozoficznych, zdaniem autora hasła – Simona Blackburna (w przekładzie Pawła Dzilińskiego) – dotyczy „przedstawieniowej siły pamięci”. W innych, również słownikowych ujęciach termin „pamięć” jest łączony ze zjawiskiem *przypominania sobie*: „mieć dobrą pamięć to móc sobie przypominać rzeczy dokładnie i łatwo” (Honderich 1999, 663–664). Pojmowanie i definiowanie pamięci jest tu związane z pojęciem przyczynowości. W interpretacji, przeprowadzonej przez A.R.I. (brak możliwości rozwinięcia inicjałów), autora tego hasła, występuje sformułowanie: „nie wystarcza zatem czysto przyczynowe wyjaśnianie przypomnienia, zgodnie z którym przypominać sobie to wiedzieć coś w przeszłości i z tej przyczyny wiedzieć to także teraz [...] zdaje się, że potrzeba jeszcze jakiejś więzi, gdyż sama przyczynowość nie wystarcza, ale co mogłoby nią być?” (tamże, 663–664). Autor ten przedstawia sugestię odwołania się do koncepcji „śladów pamięciowych”, swoistych „engramów”², sugerując wyróżnienie jeszcze jednego rodzaju przyczynowości³, mianowicie „przyczynowości pamięciowej”, która jest określona (wedle Bertranda Russella) następująco: „rodzaj przyczynowości [...] w którym na zachodzącą przyczynę składa się obecne zdarzenie, ale w połączeniu ze zdarzeniem minionym” (za: tamże, 663). Związane z tą koncepcją wątpliwości prowadzą do dalszych pytań: w jaki sposób „to, co przeszłe, może oddziaływać obecnie” oraz jaki status metafizyczny przypisać owym śladom pamięciowym. Dalsza droga interpretacji prowadzi do empirycystycznej teorii pamięci (Holland 1954, 464). W przeciwnej do niej abstrakcyjnej teorii pamięci zakłada się, że pamięć to „funkcjonalna nazwa rozumu, oznaczająca jego zdolność zachowania w sobie pojęć, które są formami poznawczymi oderwanymi od uwarunkowań materialno-czasowych” (Podsiad 2001, 606). Pojawiające się w tych definicjach określenia „zdolność umysłu do myślenia”, „przyczynowość pamięciowa” czy „zdolność zachowania pojęć” to prawie bezpośrednio nawiązanie do klasyki refleksji filozoficznej.

Ważne jest również przedstawienie różnych rodzajów pamięci. Najprostsze kryterium oparte jest na typie wyróżnianych obiektów: „pamiętać można nie tylko zdarzenia, ludzi, miejsca i doświadczenia, ale także, jak rzeczy wyglądały,

² W dyskusji tego hasła jest powołanie się na książkę H.A. Bursena: *Rozbieramy maszynę pamięci* (por. tamże, 1978).

³ Inne rodzaje przyczynowości: mechanicystyczna, spirytualistyczna (duchowa), transcendentna (Bóg), apriorystyczna (jedna z dwunastu form apriorycznych Kanta) itd.

gdzie je odnaleźć i jak to zrobić” (Honderich 1999, 664). W oparciu o kryterium rodzaju przechowywanego materiału Antoni Podsiad (2001, 606) wyróżnił pamięć konkretną – przechowującą wyobrażenia (tu: wyodrębnienie pamięci zmysłowej) oraz pamięć abstrakcyjną – przechowującą pojęcia. Ze względu na inne kryteria można wyodrębnić: pamięć czystą, pamięć żywą (aktywną), dobrą pamięć, pamięć bezpośrednią itd. Zjawisko pamięci pełni silną rolę społeczną, wyróżnia się np.: pamięć jednostki i pamięć zbiorową, pamięć społeczną, pamięć polityczną, pamięć obywatelską (Bugajewski 2013, 57).

W badaniach z zakresu teorii literatury (nurt *memory studies*) wyróżnia się pamięć pojmowaną jako rodzaj sztuki (*ars*) oraz pamięć ujmowaną jako siła (*vis*):

Ta dychotomia pojawia się w rozwiniętej postaci już u Giambattisty Vica, a później święci triumfy w filozofii Friedricha Nietzschego. Pamięć jest w tym ujęciu czynnikiem mającym istotny wpływ na tożsamość jednostki, jest zakotwiczona w czasie, a więc podatna na zakłócenie i zmianę: „W czasie następującym pomiędzy teraźniejszym działaniem a przyszłym przypomnieniem pamięć nie czeka cierpliwie w swoim bezpiecznym domostwie; posiada własną energię i jest narażona na proces transformacji. Pojęcie *vis* przypomina nam, że w tym przypadku pamięć nie jest ochronnym zbiornikiem, lecz immanentną mocą, żywiołem kierującym się swoimi własnymi regułami” (Assmann 2013, 19–20 za: Marzec 2015, 179).

To rozróżnienie może być istotne dla opisu pamięci jednostki, statycznemu (ugruntowanemu już w starożytności) pojmowaniu pamięci („pamięć jako zbiornik”, pełnienie „czysto psychicznej funkcji przechowywania”) przeciwstawione zostało pojmowanie dynamiczne (pamięć jako „siła duchowa” czy „władza duchowa”, współkształtująca tożsamość jednostki). Rozróżnienie to wynika z nadawania różnej funkcji wpływającemu czasowi: zachowawczej, stabilizującej bądź twórczej, zmieniającej, wręcz rozstrzygającej o sile duchowej jednostki. Te rodzaje pamięci, ujmowane we wzajemnie różnych proporcjach, oddawane są w postaci następujących metafor: pamięć jako woskowa tabliczka, pamięć jako (otwarta) księga, pamięć jako ogród, pamięć jako zwierciadło, pamięć jako miejsce święte (świątynia, kościół), pamięć jako ogień, żar, płomień (Marzec 2015, 183–190).

Odrębny rodzaj refleksji nad pamięcią prowadzony jest w psychologii (w jej ramach najmocniej analizowane jest zjawisko pamięci od strony biologiczno-funkcjonalnej). Z klasyki warto przypomnieć teorię psychoanalizy Zygmunta Freuda, w której to oddziaływanie pamięci i zapomnienia rozstrzyga o życiu psychicznym człowieka (tłumienie, wyparcie jako mechanizmy obronne osobowości). Dla filozofa może być interesujące np. posługiwanie się terminem „metapamięć” do określenia wiedzy o pamięci (nurt badań nad wiedzą o własnej pamięci – metapamięcią – rozwija się od lat 70. XX wieku). Poniżej przykład wykorzystania tego terminu:

Szczególnie interesująca jest problematyka związana z zakłóceniami pamięci o charakterze [...] niepatologicznym, czyli błędy i zniekształcenia w odpamiętaniu⁴, których – cho-

⁴ Przypis dodany: w bardziej precyzyjnych analizach wydobywanie, przywoływanie informacji z pamięci (ang. *retrieval*) na język polski przekłada się jako „odtworzenie” lub „odpamiętywa-

ciaż są od pamięci nieodłączne i wywierają niebagatelny wpływ na to, co myślimy o sobie i świecie – rzadko jesteśmy świadomi. W ten problem wpisuje się intensywnie obecnie zainteresowanie metapamięcią, czyli tym, co wiemy o swojej pamięci, i tym, w jakim stopniu jesteśmy świadomi błędów odnoszących się do pamięci, co najczęściej oznacza poznanie źródeł naszych wspomnień i wyobrażeń (Niedźwieńska 1999, 90).

Od czasów psychologa Hermanna von Ebbingausa (1850–1909), pioniera badań eksperymentalnych nad pamięcią, nastąpił znaczny rozwój refleksji nad tym zjawiskiem. Współcześnie refleksja nad pamięcią wchodzi w zakres badań kognitywistyki i psychologii poznawczej. Pamięć, obok percepcji czy myślenia, wchodzi w skład procesów poznawczych. Prowadzone badania można najkrócej ująć w następujących opozycjach: (1) pamięć deklaratywna/jawna (ang. *declarative/explicit memory*) przeciwstawiana pamięci niedeklaratywnej/utajonej/niejawnej⁵ (ang. *nondeclarative/implicit memory*) – obie rozumiane w kategoriach „systemu pamięciowego”; (2) pamięć sensoryczna (bardziej zjawisko percepcyjne niż pamięciowe), tu: pamięć ikoniczna (ang. *iconic memory*) – związana z modalnością wzrokową oraz pamięć echoiczna (ang. *echoic memory*) – związana z modalnością słuchową; (3) pamięć krótkotrwała (ang. *short-term memory*, STM), pamięć natychmiastowa, bezpośrednia (ang. *immediate memory*); pamięć robocza, operacyjna (ang. *working memory*) (tu również: pamięć prospektywna (ang. *prospective memory*)) i jej przeciwstawienie: pamięć długotrwała (ang. *long-term memory*, LTM), w obrębie której wyróżnia się: pamięć epizodyczną (ang. *episodic memory*); tu również tzw. pamięć autobiograficzną i dalsze wyróżnienia. Tu dalsza analiza zjawiska pamięci prowadzi do nader specjalistycznej (psychologia poznawcza – np. wyróżnienie nieuświadomianej pamięci proceduralnej, w której przechowywane są wszelkiego rodzaju umiejętności i nawyki) czy wręcz medycznej/biologicznej/neurologicznej refleksji (sprowadzenie pamięci do organu fizycznego: mózgu – czyli „skomplikowanej sieci komórek” lub do funkcji: złożonej struktury oddziaływań).

W naukach społecznych ukształtował się odrębny nurt badań, określony mianem *socjologii pamięci*. Treści pamięci i sposoby jej przekazu w sposób podstawowy określają funkcjonowanie współczesnych społeczeństw. W społecznych koncepcjach pamięci akcent jest położony na ponadjednostkowe doświadczenie pamięci:

Pamięć bowiem, i to jest jego kardynalna teza, kształtuje się w jednostce (tzn. w konkretnym człowieku) przez fakt jej wzrastania w danej społeczności, która oddziałuje na nią przez całe życie. Owszem, człowiek ma wspomnienia, i to on jest podmiotem pamięci, jednakże przywoływanie przeszłości jest całkowicie zależne od grupy (narodu, wspólnoty

nie”, ale nigdy jako „przypominanie”. Termin „przypominanie” jest bowiem zarezerwowany dla pewnej klasy przywoływania informacji. Wyróżnia się przynajmniej dwie kategorie „odpamiętywania”: przypominanie (ang. *recall*) oraz rozpoznawanie (ang. *recognition*).

⁵ Tu np. pamięć proceduralna (ang. *procedural memory*), uczenie się umiejętności (ang. *skill learning*) i nawyków (ang. *habit learning*) – stopniowe nabywanie wprawy w jakiejś czynności, zarówno poznawczej, jak i związanej z kontrolą motoryczną, interakcją zmysłu równowagi i koordynacji wzrokowo-motorycznej, jak np. jazda na rowerze.

religijnej, rodziny itd.), do której człowiek przynależy. Pamięć jest możliwa tylko w procesie komunikacji, ponieważ własne wspomnienia jednostki są uruchamiane przez kontakt ze światem zewnętrznym, a ponadto ulegają, często w nieuświadomiony sposób, wpływom wspomnień i relacji innych ludzi oddziałujących na jednostkę. [...] Pamięć zatem jest produktem nie natury, ale kultury, czyli tego, co społeczność, w toku międzypokoleniowego trwania i komunikacji, wytwarza (Rajewski 2013, 188).

Prowadzone w socjologii pamięci nadania są nader zróżnicowane, np. Jan Assmann wyróżnia pamięć mimetyczną, pamięć rzeczy, pamięć komunikatywną i pamięć kulturową (Rajewski 2013, 188). Na gruncie zagadnień z zakresu pamięci społecznej (twórca terminu: Maurice Halbwachs) prowadzi się badania nad teorią implantów pamięci (dopełnienie wobec takiej terminologii, jak: nośniki pamięci społecznej, miejsca pamięci, przestrzeń pamięci, proteza pamięci – Skoczyła 2007, 19–27).

1.2. Zakres relacji

Wzajemne współoddziaływanie pamięci i zapomnienia zdaje się wyczerpywać cały zakres doświadczenia egzystencjalnego człowieka (swoiste egzystencjalne *universum*). Jest to podział zupełny: nie można wyobrazić sobie doświadczeń, które byłyby poza obszarem pamięci i zapomnienia (pamięć jest tu rozumiana szeroko – również poza obszarem świadomości). Współoddziaływanie to ma charakter dopełniający: osłabienie pamięci to przechodzenie w stan zapomnienia. Ponawianie doświadczeń pozwala je utwalić w pamięci, ich brak przybliża do stanu zapomnienia. Naturalne ograniczenia dotyczące pamięci (jej pojemność, wydajność funkcjonalna) nakazują pozytywnie wartościować zjawisko zapominania. Tutaj ważny jest nie tylko aspekt techniczny (zapominanie a właściwie pozbywanie się zbędnych informacji), ale również aspekt emocjonalny (oddalanie wspomnień negatywnych, przykrych – np. umiejętność selektywnego zapominania przeszłości). Pamięć jest sztuką, ale i równie ważną sztuką jest zapominanie. Elementy tych działań, dotyczących egzystencjalnego funkcjonowania pamięci można odnaleźć w różnych formach dynamicznie rozwijającej się terapii filozoficznej: poradnictwa (*philosophical counseling*), doradztwa (*philosophical consulting*) czy coachingu. Współoddziaływanie procesów zapamiętywania i zapominania jest przedstawione w literaturze przedmiotu. Daniel L. Schacter (2003) opisał błędy pamięci w kategoriach „grzechów pamięci” (m.in. grzech nietrwałości, roztargnienia, blokowania, błędnej atrybucji, podatności na sugestię, tendencyjności). Jego zdaniem, interpretacja procesów zapominania wymaga uwzględnienia pozytywnego aspektu tego procesu: „grzechy pamięci są także jej zasługami, fragmentami mostu rozpostartego w czasie, który łączy nasz umysł z rzeczywistością” (tamże, 316).

Można postawić pytanie: dzięki czemu człowiek pamięta i poprzez co zapomina? Najwyraźniejsza wydaje się tutaj kategoria świadomości. Świadomi jesteśmy tego, co aktualnie pamiętamy. I pamiętamy to, czego jesteśmy świadomi.

Ale obok pamięci umysłu możemy pamiętać inaczej. Niezależnie, czy bardziej – poza świadomością – może pamiętać ciało (np. często gest jest pamiętany poza progiem świadomości). Pamięć zmysłów jest chyba też słabo przekładalna na poziom konstrukcji świadomych (przecież doskonale pamiętamy dźwięki, kolory, zapachy – wyrażenie ich w języku świadomości z powodów oczywistych nie jest możliwe). Świadomość człowieka jest wyraźnie ograniczona („nie możemy pamiętać wszystkiego”). Musi też być otwarta – napływ kolejnych doświadczeń wprowadza je do pamięci. Ale ograniczenie świadomości powoduje, że coraz wcześniejsze doświadczenia muszą podlegać procesowi oddalania, przechodzenia w stan zapomnienia.

Problemy z instancją odpowiedzialną za procesy zapamiętywania i zapomnienia precyzowane są w literaturze przedmiotu. Charles E. Scott (1999, 159) podjął analizę tego rodzaju pamięci, która wymyka się „intencjonalności ludzkiej świadomości”, którą można określić jako pamięć mimowolną czy niewolicjonalną (*nonvoluntary*):

Przyjmuję, iż koncepcja, zgodnie z którą pamięć posiada jakieś jednoznacznie określone źródło, nie daje się utrzymać; tym samym uznaję, iż pamięć, iż ślad, występuje w postaci pierwotnej wielości elementów, w postaci czegoś na kształt płynnie zmieniających się konfiguracji – oraz że idea prostego, określonego źródła przypomnień jest mylna. Mniemam, iż wiele, a jak podejrzewam – niemal wszystkie przypomnienia występują w postaci żywych upostaciowań, praktyk, słów oraz sposobów ich użycia, jak i mimowolnie się narzucających obrazów, a nie zasadniczo w postaci konstruktów, nad którymi jednostka sprawuje kontrolę (Scott 1999, 50).

Dalsza analiza tak przedstawianego zjawiska pamięci prowadziłaby zapewne w kierunku biologii umysłu, filozofii umysłu czy współcześnie dynamicznie rozwijającej się kognitywistyki.

1.3. Problem symetrii w relacji pamięć – zapomnienie

Dwubiegunowa konwencja postrzegania rzeczywistości nakazywałaby również i pamięć pojmować antonimicznie. Ale czym jest niepamięć, jaka jest jej ranga? Czy można traktować ją jako równie podstawową kategorię filozoficzną, jak pamięć (por. inne elementarne opozycje filozoficzne: determinizm – indeterminizm, aposterioryzm – aprioryzm, świadomość i nieświadomość czy dobro – zło)? Czy też pełni ona rolę jedynie prostej negacji, zezwalającej na elementarne poszerzenie zakresu interpretacyjnego? Niepamięć, brak pamięci to zapomnienie. Czy termin „zapomnienie” jest równie nośny, silny filozoficznie, jak termin „pamięć”? Procesualny charakter doświadczenia egzystencjalnego człowieka nakazywałby również i te kategorie rozpatrywać w podobny sposób. Symetria ta jest oddana w sugestii: „Zatem prawdziwym przedmiotem rozważań jest w równym stopniu pamięć i jej czas co niepamięć i jej beczas” (Mydła 2002, 159). W refleksji hermeneutycznej wzajemne współoddziaływanie pamięci i zapomnienia przedstawione zostało przez Paula Ricoeura (2007, 547–554). Przykładem naru-

szenia tej symetrii mogłyby być poglądy Fryderyka Nietzschego. To on, wbrew powierzchownym intuicjom, sądził, że to właśnie zapomnienie (a nie pamięć) jest fenomenem pierwotnym (Szawiel 2012, 130).

W konsekwencji: czy relacja pamięć – niepamięć (zapomnienie) ma charakter symetryczny? Po pierwsze, trudno znaleźć prosty, przeciwstawny odpowiednik dla pojęcia pamięci. Prosta negacja – termin „niepamięć” – nie wyczerpuje wielości znaczeń i sensów kojarzonych z zaprzecznikiem pamięci (już nie wspominając o tym, że termin „niepamięć” w piśmiennictwie filozoficznym stosowany jest raczej okazjonalnie). Również termin synonimiczny „zapominanie” (oddający również procesualny charakter zapomnienia) nie ma już tej samej nośności, co termin „pamięć”. Wydaje się jednak, że relacja pamięć – niepamięć ma jednak charakter asymetryczny. To zjawisko asymetrii występuje w przypadku innych podstawowych pojęć filozoficznych (byt – niebyt, prawda – fałsz, życie – śmierć). Zapewne przydałaby się tu jakaś odrębna refleksja o przewadze „świata pozytywnego” nad „światem negatywnym” (przykład słynnego pytania Leibniza: „dlaczego raczej istnieje coś niż nic”).

Do jakiego więc rodzaju asymetrii należy relacja pamięć – niepamięć (zapomnienie), czy w ujęciu procesowym: pamiętanie – zapominanie? Czym są procesy pamiętania i zapominania? Dlaczego staramy się coś pamiętać i prawie równocześnie godzimy się z zapominaniem czegoś?

1.4. Egzystencjalny charakter zjawiska (doświadczenia?) pamięci

Źródłowe doświadczenie pamięci ma charakter przede wszystkim jednostkowy. Jak zauważył Michał Zembrzuski (2014, 57): „pamięć i przypominanie zawsze zakładają podmiotowy oraz zasadniczo indywidualny charakter doświadczenia, później wspomnianego czy przypominanego”⁶. Pamięć to podstawowy wyznacznik kondycji człowieka, określający charakter i formułę jego egzystencji. Może wystarczy tutaj jeden argument – argument doświadczenia granicznego. Sięgnijmy do jednego z najstarszych mitów ludzkości, mitu o drodze i decyzjach duszy po śmierci:

We fragmencie dialogu *Fedon* 69c–d pada stwierdzenie, że *oczyszczenie*, o którym rozprawia Sokrates, wydobywa człowieka z *blota*⁷. Komentatorzy upatrują w tym stwierdze-

⁶ W komentarzu do tego stanowiska stwierdził: „pierwszoosobowość, a także indywidualność szczególnie widoczne są w sformułowaniach związanych z «przypominaniem sobie». Trudno mówić o zbiorowym «przypominaniu sobie», raczej ze zbiorowym podmiotem, np. wspólnotą, wiąże się pamiętanie, choć i ono w sposób charakterystyczny akcentuje działanie świadomości indywidualnej” (Zembrzuski 2014, 57).

⁷ Tekst ten brzmi następująco (swoista alternatywa między *blotem* a bogami): „I bodajże ci, którzy nam tajemne święcenia przekazali, to nie byli ludzie byle jacy, ale oni, istotnie, dawno już odgadli, że kto niewtajemniczony i bez święceń do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się oczyści i uświęci, zanim tam przyjdzie, ten między bogami zamieszka” (Platon, *Fedon* 69cd, Witwicki 2005, 391).

niu aluzję Platona do prawdopodobnie już orfickiej nauki o *dwóch źródłach*. Według zachowanych tekstów zapisanych na tzw. *złoty tabliczkach* lub *blaszkach* dusza miała po śmierci dokonywać wyboru między *źródłem pamięci* a przeciwnym mu *źródłem zapomnienia*. Ów wybór determinował jej dalszy los. *Zródło pamięci* pozwalał duszy gasić pragnienie *wodą pamięci*, co skutkowało wyzwoleniem z koła narodzin i apoteozą⁸. Z kolei *woda zapomnienia* pozostawiała duszę w cierpieniach ponownego rodzenia się w ciele i życia w nim, *jakby w błocie czy grobie*. Stąd też *złota tabliczka* zawierała przestrożę, by nie pomylić źródeł i ugasić pragnienie w *źródle pamięci*. Pomocą ku temu miały być *zapamiętane* wcześniej odpowiednie hasła, bez wypowiedzenia których strażnicy źródła nie pozwalali duszy ugasić pragnienia należytą wodą (Rycyk 2019).

Czy metafora „wody pamięci” nie ma tutaj znaczenia szczególnego? Czy może oznaczać, istotną dla filozofii, kategorię wiedzy zdobytej przez całe życie, a więc wiedzy w jakiś sposób całościowej, ostatecznej⁹? W miecie tym pamięć pełni istotną funkcję. To właśnie jej utrwalenie, czy też jakiegoś rodzaju potwierdzenie pozwala wyzwolić duszę ze stanu z natury przykrego doświadczenia egzystencjalnego. I odwrotnie – brak szacunku dla pamięci, popadnięcie w zapomnienie to narażenie się na niedostatki i konieczność ponownego doświadczenia trudności egzystencji.

Elementarność doświadczenia pamięci znalazła swój wyraz w filozofii egzystencjalnej. W analizach poglądów Sartre’a Agnieszka Iskra-Paczkowska stwierdziła potrzebę redefinicji relacji między przeszłością a terażniejszością:

Przeszłość nie jest prostym źródłem naszej terażniejszości. Według Sartre’a istnieje odwrotna relacja: to z naszej terażniejszości wylania się nasza przeszłość. Przeszłość nigdy nie jest dana nam w izolacji, zawsze jest przeszłością tej tu oto terażniejszości. Mój terażniejszy byt jest, jak pisze Sartre, fundamentem mojej przeszłości. Jestem moją przeszłością dzięki temu, że „podtrzymuję ją w istnieniu przez swój terażniejszy projekt zwrócony ku przyszłości”. Nie znaczy to, że istnienie przeszłości da się sprowadzić tylko do naszej pamięci o niej, ona jest czymś faktycznym, niezależnym w swoim istnieniu od naszej świadomości. Nawet odcinając się od przeszłości, mówiąc, że nie jesteśmy już tacy, jak kiedyś, uznajemy naszą przeszłość w jej istnieniu. Natomiast sens przeszłości, jej znaczenie dla nas jest ściśle związane z naszym aktualnym projektem. To z perspektywy swoich aktualnych projektów nadajemy znaczenie przeszłości, to one sprawiają, że jest ona żywa lub martwa – bezustannie ją wybieramy. Dlatego, paradoksalnie, przeszłość jest ciągle czymś potencjalnym, tkwiącym w zawieszeniu (Iskra-Paczkowska 2007, 50).

Wskazanie to zdaje się zawierać przesłanie, iż podstawowa funkcja pamięci – przypominanie – dokonuje się na mocy działania terażniejszości, która nie tylko bierze odtwarza zdarzenia przeszłe, ale jest również, a może nawet przede wszystkim, aktywnym ich kreatorem (to aktualna świadomość dopasowuje do swojego stanu zdarzenia przeszłe, nadając im, zgodny z tą aktualnością, ich właściwy wymiar).

⁸ Apoteoza jest tu rozumiana jako zmiana stanu duszy: przejście ze stanu śmiertelnego w nieśmiertelny (przypis dodany – M.W.).

⁹ Por. *Objaśnienia tłumacza* Władysława Witwickiego do *Fedona*: „Dał w niej wyraz swojej dobrej myśli w obliczu śmierci, swojej nadziei, że za grobem osiągnie poznanie rzeczywistości, do którego dążył za życia”, (Platon 1984, 502).

Przedstawiciel myśli egzystencjalnej Mikołaj Bierdiajew (2019) pisał: „Filozofia egzystencjalna oznacza pamięć o egzystencjalności filozofującego podmiotu, który wkomponowuje w swoją filozofię egzystencjalne doświadczenie. Ten typ filozofii zakłada, że tajemnica bytu może być ogarnięta i poznana jedynie w ludzkiej egzystencji”. Ta formuła „pamięci o egzystencjalności” może mieć rozliczne uwikłania, wymagające wyraźniejszego wydobycia. Związek pamięci z innymi podstawowymi funkcjami człowieka ma charakter elementarny. Przede wszystkim pamięć to warunek indywidualizującej samowiedzy, podstawy świadomości, to ona zdaje się nadawać jakiś ład kondycji człowieka. Pamięć to swoista „kategoria techniczna”, jak np. doświadczenie egzystencji w konkretnym czasie i określonej przestrzeni, niezależna od światopoglądu, ideologii czy przekonań religijnych. Pamięć to uwikłanie w dynamikę tworzoną przez kategorię czasu. To zmienność powoduje potrzebę pamięci. Na platońskie idee nie działa czas, nie podlegają one zmienności, nie mają więc jakości, które mogłyby podlegać procesowi przemian. Raz poznane czy doświadczone pozostają w pamięci. Zapewne taki jest sens stwierdzenia, iż „człowiek jest obdarzony pamięcią dzięki umiejętności postrzegania czasu” (Łabno 2014, 18). Indywidualizujący charakter pamięci to również podkreślenie autentyczności i bezpośredniości doświadczającego podmiotu. Jarosław Gara, poszukując „swoistych matryc/alorytmów egzystencjalnego doświadczenia poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie”, omówił m.in. kategorie „autentyczności” i „uobecniającego śladu” (Gara, 2017, 16–17). Jego zdaniem to właśnie „pamięć śladu” jest czynnikiem stanowiącym o tożsamości podmiotu (przykład działania opozycyjnych figur tyrana i bohatera).

2. Istnienie fenomenu pamięci/zapomnienia i jego konsekwencje

Procesy zapamiętywania/zapominania mają charakter silnie indywidualizujący. Każda jednostka ludzka posiada właściwy tylko jej zespół doświadczeń, przeżyć, wspomnień. Kształtuje swoją tożsamość poprzez własne zasoby pamięci. W klasyce refleksji poświęconej pamięci Frances A. Yates (1977, 51), powołując się na stanowisko Sokratesa, stwierdza: „uprawianie «ustnej» pamięci w starożytnym Egipcie przedstawia jako najgłębszą dyscyplinę ludzkiego ducha”. Kwestie te są przedstawiane w dalszej literaturze przedmiotu: „Filozofowie tej miary, co Plotyn, Augustyn, Bergson w pamięci dostrzegają nawet najbardziej wyrazistą manifestację ludzkiego ducha i istotny czynnik poczucia osobowej tożsamości” (Górnjak 2011, 20). I w komentarzu: „ściśle mówiąc chodzi o duchową pamięć siebie samego, pamięć o własnym świadomym «ja» jako tym źródle poznania, które ujawnia się w refleksji towarzyszącej naszym aktom poznawczym, aktom decyzji lub aktom i stanom emocjonalnym” (tamże). Ta propozycja „pamięci duchowej” to sugestia interpretacji pamięci jako podstawowej kategorii do-

świadczania egzystencjalnego człowieka, stanowiącej jedną z podstaw kondycji człowieka.

2.1. Relacja pamięć – zapomnienie jako jedna z podstawowych opozycji tworzących tożsamość człowieka

Pamięć może być interpretowana jako podstawowy, zabezpieczający tożsamość czynnik łączący przeszłość z teraźniejszością:

Trzeba jednak przyznać, że być może już starożytni posiadali niezwykle trafną intuicję odczytania tego, co stanowi człowieka i o człowieku. Tego, co przez *pamięć* zapewnia mu powodzenie w podejmowanych zadaniach i otwiera przed nim nieograniczone wręcz możliwości. *Pamięć* przechowuje przeszłość jako to, co jest stale obecne *teraz*. Dzięki temu przechowywaniu jest możliwe, że to, co z niej wydobyte jako stale obecne *teraz*, nie traci nic na swej wartości poznawczej. To z tego *źródła* wynika *tożsamość* tego, co raz już z niej wydobyte, nie jest myślane jako coś innego. Tożsamość przedmiotu każdej nauki i każdej wypowiedzi to podstawowy – a jakby zaniedbany i porzucony – *skarbu pamięci* (Ryeyk 2019).

Metafora *skarbu pamięci* podkreśla jej niedocenianą wartość. To właśnie dzięki pamięci możliwe jest gromadzenie doświadczeń jednostki i współtworzenie przez nie aktualnego stanu świadomości. Powstają w ten sposób swoiste *szyfry pamięci*, które człowiek na nowo dekoduje w swoich kolejnych doświadczeniach (to są właśnie te *nieograniczone wręcz możliwości*). Dzięki świadomości przeszłości człowiek zachowuje samego siebie, odtwarza i wzmacnia własną tożsamość. Również w refleksji poświęconej pamięci kulturowej stwierdza się, iż „kulturowo zapośredniczona pamięć autobiograficzna jest warunkiem konstruowania tożsamości osobistej” (Hałas 2012, 12).

Utrata pamięci może prowadzić do podstawowych pytań egzystencjalnych. Jeśli pamięć stanowi i zabezpiecza tożsamość człowieka, to co się dzieje w wyniku jej osłabienia? Jak ma funkcjonować człowiek pozbawiony pamięci? Na czym ma opierać istnienie i rozumienie własnego „ja”? Przecież pytanie „kim jestem?” to jest pytanie o własną pamięć. Egzystencjalny charakter relacji pamięć – niepamięć, dotyczący tożsamości człowieka to wyraźny problem etyki medycyny:

Co na to Arystoteles? Prawne pytanie o zakres obowiązywania oświadczeń woli osób z demencją jest konsekwencją głębszych filozoficznych pytań o granice tożsamości. Czy człowiek, który traci pamięć, jest wciąż tą samą osobą? [podkreślenie – M.W.] Czy dla zachowania tożsamości człowieka wystarczy jego identyczność cielesna? Członkowie NCoB, proponując koncepcję ‘autonomii aktualnej’, nie udzielają upraszczających odpowiedzi na żadne z tych pytań, lecz zalecają ‘ważne’ preferencji wyrażonych w stanie pełnej świadomości z życzeniami wyrażanymi w stanie chorobowym. Szczególną rolę w procesie odczytywania tych ostatnich autorzy raportu przyznają krewnym i przyjaciołom pacjenta, którzy potrafią zrozumieć owe życzenia na podstawie reakcji emocjonalnych, szczątkowych wypowiedzi czy mimiki chorego, podkreślając przy tym społeczny wymiar tożsamości człowieka. W ten sposób demencja, w nieco zakrzywionym, lecz nie mniej przez to wyrazistym zwierciadle ukazuje obraz człowieka jako *zoon politikon*, który do pełnego rozkwitu potrzebuje relacji z innymi (Głos 2016).

W wypowiedzi tej widoczne jest pytanie o kryteria klasyfikujące tożsamość osoby i udział w nich kryterium opartego na indywidualnej pamięci osoby chorej. Kryterium pamięci może być podporządkowane wartości wyższej – godności osoby, pojmowanej w szerszych, niż pamięć odniesieniach.

2.2. Znaczenie relacji pamięć – zapomnienie na przykładzie zjawiska pisma

Dyskusja dotycząca sposobu przekazu egzystencjalnych treści filozoficznych jest tak długa, jak sama historia filozofii. Niech przykładem do analizy będzie problem ważności przekazu kulturowego, określony przez relację między przekazem ustnym a przekazem w formie pisma. Sokrates nic nie pisał, a Platon treści wyrażone w postaci pisma traktował jako drugorzędne. Spór dotyczy różnej wartości przekazu treści i sensów filozofii – formy jej przekazu: ustnej czy w postaci pisma (w doświadczeniu religijnym ujęcie werbalne, a szczególnie w postaci pisma też nie pełni pierwszorzędnej roli). Pismo, obok swoich podstawowych zalet, niesie też zagrożenia. W *Fajdrosie* czytamy:

Tak też i teraz: Ty jesteś ojcem liter; zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypomnianie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Posiedzą bowiem wielkie odczytanie bez nauk; i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrcy z pozorów, a nie ludzie mądrzy naprawdę (Platon 2005, 180; *Fajdros* 275B).

Główny zarzut tutaj precyzowany dotyczy możliwości osłabienia podstawowej zdolności człowieka – zdolności pamiętania (pismo „przestanie ćwiczyć pamięć”). Należałoby więc wyróżnić dwa rodzaje pamięci: pamięć jednostkową, subiektywną, podmiotową (formułowaną w postaci zindywidualizowanego języka mówionego) oraz pamięć ponadjednostkową, zbiorową, przedmiotową (precyzowaną w postaci „obiektywnych” znaków pisma, „ze znaków obcych istocie” danego człowieka). Dla funkcjonowania człowieka ważniejszy jest ten pierwszy rodzaj pamięci, bowiem pochodzi on „z własnego wnętrza, z siebie samego”. To właśnie pamięć jako podstawowy wyznacznik kondycji człowieka określa jego terażniejsze i przyszłe doświadczenie egzystencjalne. Pamięć uautentycznia, ujednostkawia. Aktywna, czynna, upodmiotowiona pamięć to wyznacznik człowieczeństwa. „Obiektywne” pismo jest nie do pogodzenia z wysoce zindywidualizowanym życiem wewnętrznym człowieka, jego doświadczeniami i predyspozycjami.

Idee te podejmowane są przez współczesnych filozofów. W *Farmakonie* Jacques Derrida stwierdza: „na pozór jedynie pismo sprzyja pamięci, pomagając jej od wewnątrz, dzięki jej własnemu ruchowi, poznać prawdę. W rzeczywistości

natomiast pismo jest zasadniczo złe, z e w n ę t r z n e w o b e c p a m i ę c i [podkreślenie – M.W.], nie tworzy wiedzy, lecz mniemanie, nie objawia prawdy, lecz pozór” (Derrida 1992, 47). Prezentacja życia wewnętrznego człowieka (i tak trudno precyzowanego w postaci mowy) podlega dalszym zniekształceniom, jeśli jest formułowana w postaci „martwego”, zewnętrznego względem odczuć indywiduum – pisma. Jak wyraża to Derrida (1992, 47), „pismo to niebezpieczny przypadek”, pismo jest destrukcyjne wobec pamięci: „w rzeczywistości natomiast pismo jest zasadniczo złe, zewnętrzne wobec pamięci” (tamże).

Czy nasza kultura, która niewątpliwie jest kulturą pisma, pamięta o tych niedostatkach, czy nie traci czegoś istotnego, nadmiernie ufając pismu? Może właśnie trzeba zapominać, żeby móc na nowo odtwarzać i uaktualniać istotne treści doświadczenia egzystencjalnego? Czy ponadjednostkowe, kulturowe doświadczenie człowieka niesie również tę własność?

3. Wymienność procesów zapamiętywania i zapominania

Napięcie między pamięcią a niepamięcią to stan odniesień o charakterze elementarnym. Możemy funkcjonować zarówno dzięki temu, że coś pamiętamy, jak i dzięki temu, że zapominamy. Warto wspomnieć, że w psychologicznych badaniach procesów pamięci używa się pojęcia „odpamiętywanie” (które zdaje się pełnić równie silną funkcję, jak zapamiętywanie)¹⁰. Zaburzenia pamięci mogą być „wynikiem słabej motywacji, złej koncentracji, obniżonego poziomu inteligencji, obniżonych możliwości w zakresie planowania operacji związanych z zapamiętywaniem i odpamiętywaniem czy też «czystych» deficytów pamięciowych” (Niedźwieńska 1999, 69). Kategorią nadrzędną, organizującą funkcjonowanie pamięci i zapominania wydaje się kategoria doświadczenia (występującego również na krańdźwińska 1999, 69). Kategorią nadrzędną, organizującą funkcjonowanie pamięci i zapominania wydaje się kategoria doświadczenia (występującego również na krańdźwińska 1999, 69). Nowe wydarzenia powodują, że zasób naszej pamięci ulega powiększeniu. Ale proces ten jest wyraźnie ograniczony. Wymienność treści pamięci jest nieuchronna. Doświadczenie zapamiętywania i zapominania ma więc charakter dynamiczny. Relacja zapamiętywanie – zapominanie podlega więc różnego rodzaju wyznacznikom. Staramy się pamiętać kwestie najważniejsze, a pomijać mało istotne. W zależności od konstrukcji osobowej stosujemy różne procedury, np. hedonistyczną (staramy się pamiętać rzeczy miłe, a oddalać w niepamięć kwestie przykre), utylitarystyczną (pamiętamy to, co może przynieść korzyść) czy jakże ważną procedurę aksjologiczną (tu z kolei istotne jest kryterium wartości: np. wartości duchowe stawiamy wyżej od wartości materialnych i dlatego skupiamy na nich uwagę i mocniej je pamiętamy).

¹⁰ Por. sformułowanie: „możliwości w zakresie planowania operacji związanych z zapamiętywaniem i odpamiętywaniem”, wyróżnienie odpamiętania odroczonego i odpamiętania bezpośredniego) (Niedźwieńska 1999, 69) (problem analitycznej miary pamięci, testy neuropsychologiczne, behawioralne, metody kwestionariuszowe).

Tzw. dobra pamięć to skarb czy przekleństwo? Jak sobie poradzić z pamięcią? Czy całkowicie akceptować prosty odruch: pamiętać tylko to, co dobre, a odrzucać to, co złe, przykre? Agata Bielik-Robson pyta:

Co jest lepsze dla życia: pamiętać czy nie pamiętać? Czy, jak twierdził w swoim wystąpieniu Jan Sowa, wszelka pamięć jest konserwatywna, a więc tylko zapatrzona w przeszłość, a jako taka stanowi przeszkodę dla myślenia o przyszłości? Czy może jest odwrotnie i tylko odpowiednio zapamiętana przeszłość otwiera drogę odpowiedzialnym projektom futurystycznym? Kto ma więc rację: Nietzsche, piętnując szkodliwość historii dla życia; Mao, który w imię świetlanej przyszłości kazał zburzyć wszystkie pomniki; Jan Sowa, który w polskiej obecnej pamięci o komunizmie widzi tylko kaganiec nałożony na śmiałe utopistyczne myślenie – czy raczej ci, dla których odpowiednio skonstruowana pamięć stanowi konieczny warunek odpowiedzialnej wizji przyszłości? (Bielik-Robson 2016, 68).

Jakie kryteria przyjąć dla poszukiwania odpowiedzi na te pytania?

4. Aksjologia zjawisk i procesów pamięci/zapomnienia

Wydaje się, że relacja pamiętać – zapominać jest przede wszystkim określona przez porządek aksjologiczny. Dominujący jest tu określnik ważności. Staramy się pamiętać rzeczy istotne, znaczącej wagi, zezwalamy natomiast na zapomnienie kwestiom mało istotnym, drugorzędnym. Pamięć umożliwia zachowanie nie tylko „wartości poznawczej” przeszłości, ale również tworzy przedstawiany przez jednostkę porządek wartości.

Aksjologia tej relacji zależy od różnych czynników. Weźmy za przykład wyznaczniki kondycji moralnej podmiotu. W najprostszej czy też najwyraźniejszej postawie hedonistycznej: staramy się pamiętać doświadczenia przyjemne, a zapominać doświadczenia przykre, związane z cierpieniem. Napięcie to jest istotne: pozostawanie tylko w kręgu przyjemności uczyniłoby życie gnuśnym i prostackim, bycie głównie w cierpieniu spowodowałoby nadmiar przykrości i brak satysfakcji egzystencjalnej. W aksjologii tej możliwa jest również postawa utylitarystyczna. W niej właściwe proporcje między pamięcią a niepamięcią określa zasada użyteczności. Staramy się wzmacniać w pamięci to, co jest słuszne i prowadzi do korzyści (również społecznej), natomiast odsuwać w niepamięć to, co było niepraktyczne i powodowało stratę. Podobne napięcie aksjologiczne może być określone w opisie postawy eudajmonistycznej (kryterium szczęścia), ewolucjonistycznej (kryterium rozwoju życia), deontologicznej (kryterium odpowiedzialności, obowiązku moralnego) czy w odwiecznym sporze racjonalizmu (intelektualizmu etycznego) z emotywiizmem.

Największa trudność zdaje się dotyczyć jednak czegoś innego. Udziałem człowieka jest doświadczenie skończoności, również dotyczące bytu ludzkiego. Proste wskazania moralne: na czym skupiać pamięć, a co raczej oddalać od pamiętania mogą się nie stosować do sytuacji trudnych. Jak np. radzić sobie z pa-

mięcią bliskiej osoby, która ostatecznie odeszła? Ani kryterium hedonistyczne, ani utilitarystyczne nie przedstawiają tu dobrego rozwiązania. Potrzebne są kryteria bardziej indywidualne, podmiotowe. Tu ważna może być kwestia wrażliwości podmiotu, jego zdolności do akceptacji nieuchronnego cierpienia i zarazem postawy dawania sobie z nim rady. Ważne mogą być tu takie kategorie etyczne, jak dzielność, męstwo (wzmocnienie wewnętrznej dyscypliny moralnej), pokora, umiejętność podjęcia ciężaru trudu egzystencji. Tu sztuką jest zachowanie pamięci, ale zarazem i staranie się uniknięcia toksyczności związanej z traumą przeżyć cierpienia i odejścia. Zapewne umiejętność pozostawania w tym napięciu jest jednym z wyznaczników „pamięciowej” kondycji człowieka. W jednej z propozycji *etyki pamięci* (Załuski 2017) wyróżnia się cztery podstawowe jej zasady: (1) zakaz zastępowania wybaczenia zapomnianiem; (2) nakaz wierności pamięci; (3) nakaz realizmu pamięci; (4) nakaz troski o pamięć mimowolną. W szczegółowych opisach wyodrębnia się np. kategorię „zapominania niemoralnego” (Załuski 2017), związanego ze zdarzeniami, których pamiętanie jest naszym obowiązkiem (np. nakaz dotrzymywania obietnicy czy okazywania wdzięczności).

W aksjologii procesów pamiętania – zapomniania ważna jest również relacja między „pamięcią techniczną” a pamięcią wartości wyższych. Pamiętamy, o której godzinie trzeba iść do pracy, ale pamiętamy również to, kim byli nasi rodzice, przez co się ukształtowaliśmy i na jakich racjach opieramy swoje istnienie. Tu już działa „pamięć wysoka”, pamięć własnej tożsamości, pamięć nakreślonych celów i sposobów ich realizacji. Określa nas i determinuje to, co pamiętamy. Jesteśmy tacy, jaką niesiemy pamięć.

Uwagi końcowe

Truizmem zapewne będzie twierdzenie, iż pamięć należy do podstawowych kategorii doświadczenia egzystencjalnego człowieka. Może, żeby zmniejszyć poziom tej powierzchowności, należałoby dodać, iż ważny dla człowieka jest sposób doświadczenia tej pamięci, pewna umiejętność – jeśli już nie rozwiązywania, to chociaż współlistnienia z doświadczeniami zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi. Pamięć może bowiem oznaczać godne życie, ale zarazem akcentowanie doświadczeń negatywnych może nieść i zachowania destrukcyjne. Pamięć może być źródłem poczucia sensu, ale zarazem też prowadzić do podstawowych nieporozumień.

W opisie stanu współczesnego traktowania pamięci Elżbieta Hałas (2012, 13) zauważa: „fabrykacja medialnych symulaków pamięci spotyka się z dążeniem do ucieleśnienia przeszłości przez ruchy rekonstrukcji historycznej”. Nieco wychodząc poza dosłowność tego stwierdzenia, należałoby dodać, iż również i kategoria pamięci współcześnie przybrała szaty obecnej, postmodernistycznej formacji kulturowej i stała się kategorią pluralistyczną, traktowaną kontekstualnie,

esencjalnie nader zróżnicowaną. Pewno ten stan rzeczy nie stwarza zbyt dużego komfortu egzystencjalnego, ale też i dobrze, że takie jej traktowanie dystansuje ją wobec utopii i stawianych wobec niej nadmiernych oczekiwań.

Pamięć w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka zawsze współfunkcjonuje z niepamięcią. Niech zakończeniem tekstu będzie możliwość wyprowadzenia konkluzji dotyczącej relacji pamięć – zapomnienie z myśli Władysława Biegańskiego: „są prawdy, które człowiek zawsze i wszystkim mówić powinien, są takie, które człowiek milczeniem pokrywa, są nawet i takie, którym zaprzeczać musi” (Biegański 1899, 78).

Bibliografia

- Audi R. (1995), *Memorial Justification*, „Philosophical Topics”, 23, 251–272.
- Assmann A. (2013), *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*, Cambridge – New York, 19–20.
- Bergson H. (2012), *Materia i pamięć. O stosunku ciała do ducha*, przeł. W. Filewicz, Wyd. vis-a-vis, Kraków.
- Biegański B. (1899), *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i Spółki, Warszawa.
- Bielik-Robson A. (2016), *Pamięć, czyli farmakon*, „Teksty Drugie”, 6, 68–78.
- Bierdiajew M. (2019), *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, przeł. B. Brzeziński, https://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/ex_oriente_lux/bierdiajew_o_szestowie.htm [dostęp: 30.06.2019]; przekład dostępny również w: Bierdiajew M. (1990), *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne z dodaniem listów Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla i Mikołaja Bierdiajewa oraz szkicu Mikołaja Bierdiajewa - fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, przeł. C. Wodziński, seria „Biblioteka Aletheia”, t. VII, Wyd. „Myśl”, Warszawa, 117–120.
- Blackburn S. (1997), *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, P. Dzieliński i in., Książka i Wiedza, Warszawa.
- Bugajewski M. (2007), *Trudności filozofii pamięci. Ricoeur, Benjamin, Derrida*, [w:] I. Skórzyńska, Ch. Lavrence, C. Pepin (red.), *Inscenizacje pamięci*, Wyd. Poznańskie, Poznań, 31–47.
- Bugajewski M. (2013), *Pojęcie pamięci obywatelskiej*, „Sensus Historiae”, XI(2), 57–61.
- Bursen H.A. (1978), *Dismantling the Memory Machine*, Springer, Dordrecht.
- Derrida J. (1992), *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Wyd. Inter Esse, Kraków.
- Czachur W. (red.) (2018), *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*, Seria: Kultury i Języki Pamięci, Wyd. UW, Warszawa.

- Draaisma D. (2009), *Machina metafor. Historia pamięci*, przeł. R. Pucek, Alet-heia, Warszawa.
- Gara J. (2017), *Egzystencjalna problematyzacja poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie*, „Przegląd Pedagogiczny”, 2, 9–33.
- Głos A. (2016), *Wyzwania zapominania – filozoficzne problemy demencji*, „Filozofia w Praktyce”, 2/2016, <http://filozofiawpraktyce.pl/wyzwania-zapominania-filozoficzne-problemy-demencji/>.
- Gortych D., Skoczylas Ł. (2017) (red.), *Implanty pamięci społecznej. Teoria i przykłady*, Wyd. Rys, Poznań.
- Górniak A. (2011), *Kilka uwag o pamięci i przypominaniu*, [w:] O. Kołakowska, R. Krajewicz, M. Trepczyński (red.), *Pamięć w dobie internetu*, Campidoglio, Warszawa, 18–44.
- Hałas E. (2012), *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*, ZW Nomos, Kraków.
- Herbich P. (2004), *Koncepcja pamięci w Materii i pamięci Henri Bergsona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 49(1), 61–75.
- Holland R.F. (1954), *The Empiricist Theory of Memory*, „Mind” 63, 464–486.
- Honderich T. (red.) (1999), *Encyklopedia filozofii*, przeł. J. Łoziński, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Huemer M. (1999), *The Problem of Memory Knowledge*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 80, 346–357.
- Iskra-Paczkowska A. (2007), *Antynomie Sartre’owskiej koncepcji egzystencji autentycznej*, [praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Andrzeja L. Zachariasza, IF WNS UŚ], <http://sbc.org.pl/Content/7043/doktorat2775.pdf>
- Judycki S. (2002), *Pamięć i wiedza*, „Kwartalnik Filozoficzny” 30, 3, 41–67.
- Kubicki R. (2001), *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, WNIF UAM, Poznań.
- Łabno K. (2014), *Pamięć a czas – od Arystotelesa do św. Tomasza*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 33, 1, 17–24; <http://dx.doi.org/10.15633/tst.711>.
- Majewski P., Napiórkowski M., (2018), *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wyd. UW, Warszawa.
- Malcolm N. (1963), *A Definition of Factual Memory*, [w:] *Knowledge and Certainty*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 222–240.
- Martin C.B., Deutscher, M. (1966), *Remembering*, „The Philosophical Review”, 75, 161–196.
- Marzec G. (2015), *Romantyczne metafory pamięci*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, rok VIII (L), 179–196.
- McGrath M. (2007), *Memory and Epistemic Conservatism*, „Synthese”, 157, 1–24.
- Mydla J. (2002), *Filozofia w poszukiwaniu niepamięci*, „ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura”, 1(4), 159–161.
- Niedźwieńska A. (1999), *Rodzaje testów do badania pamięci*, „Przegląd Psychologiczny”, 42/3, 69–90.

- Platon (2005), *Fajdros*, [w:] tegoż, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty, 91–186.
- Platon (1984), *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Podsiad A. (2001), *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, IW Pax, Warszawa.
- Rajewski A. (2013), *Rozważania na temat Assmannowskiej teorii pamięci*, „Rocznik Antropologii Historii”, rok III, 1(4), 187–202.
- Ricoeur P. (2007), *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków.
- Rycyk D.K. (2019), *O znaczeniu pamięci w filozofii oraz o pamięci... jako filozofii*, [w:] „Studiuj filozofię po 30!”, blog Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, <http://filozofiapo30.pl/filozofia-pamieci/> [dostęp 15.05.2019].
- Schacter D.L. (2003), *Siedem grzechów pamięci. Jak zapominamy i jak zapamiętujemy*, przeł. E. Haman, J. Rączaszek, PIW, Warszawa.
- Szawiel T. (2012), *Nietzsche jako krytyk pamięci: pamięć jako życie i pamięć jako nauka*, [w:] E. Hałas (red.), *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*, ZW Nomos, Kraków, 127–141.
- Schroer R. (2008), *Memory Foundationalism and the Problem of Unforgotten Carelessness*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 89, 74–85.
- Scott Ch. (1999), *The Time of Memory*, University of New York Press 1999; na podstawie: Mydła J. (2002), *Filozofia w poszukiwaniu niepamięci*, „ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura”, 1(4), 159–161.
- Rosińska Z. (2006), *Pamięć w filozofii XX wieku*, Wyd. WFiS UW, Warszawa.
- Senor T.D. (1993), *Internalistic Foundationalism and the Justification of Memory Belief*, „Synthese”, 94, 353–376.
- Senor T.D. (2009), *Epistemological Problems of Memory*, <https://plato.stanford.edu/entries/memory-episprob/>, (data publikacji: 2005, 2009) [dostęp: 3.06.2019].
- Skoczylas Ł. (2017), *Implanty pamięci społecznej. Socjologiczna teoria w interdyscyplinarnym zastosowaniu badawczym*, [w:] D. Gortych, Ł. Skoczylas (red.), *Implanty pamięci społecznej. Teoria i przykłady*, Wyd. Rys, Poznań, 19–27.
- Yates F.A., (1977), *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, posł. L. Szczucki, PIW, Warszawa.
- Żałuski W. (2017), *Etyka pamięci*, Copernicus Center Press, Kraków (e-book – brak numerów stron, format epub).
- Zemach E.F. (1968), *A Definition of Memory*, „Mind”, 77(308), 526–536; <http://dx.doi.org/10.1093/mind/LXXVII.308.526>.
- Zembrzusiński M. (2014), *Pamięć i przypominanie jako sposoby odnoszenia się do przeszłości a historia filozofii*, „Filo-Sofija”, 25/2, 57–71.

Relation Memory – Oblivion in Human Existential Experience

Summary

In the introduction, the problem of interpreting memory as the basic category of human existential experience was taken up. The history of philosophical analysis of that category was outlined. Having put forward the definitions, the basic types of memory, appearing in philosophical discourse, were presented. The relation taking place between memory and oblivion was adopted as the basic one for the analysis. The problem of symmetry in the memory – oblivion relation was reflected upon. The existential nature of experiencing memory was indicated. The second part of the text was dedicated to the analysis of functioning of memory/oblivion phenomenon. That part included the discussion on the memory – oblivion relation as one of the most fundamental oppositions forming human identity. The meaning of the memory – oblivion relation for philosophy on the example of the phenomenon of writing was presented. In the consecutive part, the measurability of memorizing and forgetting processes was indicated. The text was completed by comments on axiology of memorizing and forgetting processes.

Keywords: memory experience, human identity, the memory – oblivion relation, axiology of memorizing and forgetting processes.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.21>

Mirosław MURAT

<https://orcid.org/0000-0001-6019-2831>

Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki, Warszawa

Instytut Edukacji i Innowacji w Gdyni

„W więzieniu Mnemosyne”. Przyszłość pomiędzy religijną i polityczną przeszłością i pamięcią

Streszczenie

Ludzki świat znajduje się w stanie *in statu nascendi*. Człowiek zawieszony jest pomiędzy historią, przeszłością, pamięcią i przyszłością. Jego aktywność zawsze jest wypadkową wspomnianych czterech filarów podtrzymujących jego egzystencję. Energię do działania czerpie z *imaginarium* społecznego, którego jest częścią. Fundamentem i budulcem w dynamicznej przestrzeni społecznej są natomiast religia i polityka oraz przeszłość i pamięć.

Słowa kluczowe: historia, przeszłość, pamięć, przyszłość, religia, polityka, *imaginarium* społeczne.

Człowiek jest bytem czasowym. Trawestując słowa Fryderyka Nietzschego, można go określić jako linę rozpiętą pomiędzy przeszłością, terażniejszością i przyszłością.

Ludzka terażniejszość znajduje się w ciągłym *in statu nascendi*, które ma wielopoziomową i hierarchiczną strukturę. Człowiek zanurzony w przeszłości sięga do zbioru kodów komunikacyjnych, które pozwalają w sposób zrozumiały opisać siebie i świat, gdzie budowana jest „brama przyszłości”¹. Redefiniowane szyfry komunikacyjne, zakotwiczone w tradycji, nadają linearnego charakteru ludzkiej historii, łączą czas fizyczny z jego społecznym odpowiednikiem. Konstruują pomost znaczeń pomiędzy przeszłością i współczesnością. Dostarczają „materiału” na „uszycie,” według „ciągle uwspółcześnianych krojów”², płaszcza

¹ Brama przyszłości – procesy zachodzące tu i teraz, a będące fundamentem przyszłości.

² Ciągle uwspółcześniany krój – rozedrgane tło aksjologiczne zachodzących procesów w socjo-przestrzeni.

wartości. Pozwala on na wydostanie się z biologicznego kokonu egocentryzmu i bezpieczne zanurzenie w dynamiczną socjoprzestrzeń. Aksjologiczne nakrycie umożliwia godne wyjście na spotkanie z „Ty”. Podjęcie wysiłku wspólnego budowania opisanej wartościami wspólnej socjoprzestrzeni.

Czym jest przeszłość? Co jest punktem zaczepienia ludzkiej liny egzystencjalnej? Z jakiego „więzienia” Mnemosyne wypuściła człowieka? Jakiej „resocjalizacji” został poddany? Co będzie z niej pamiętał? Czy bogini pamięci przygotowała go, aby odważnie i odpowiedzialnie przekształcać, organizować to, co zostawiła po sobie Gaja?

Człowiek, balansując na linii życia rozciągniętej nad światowym jarmarkiem, coraz bardziej przyrastającej ilości cywilizacyjnych gadżetów, utrzymuje egzystencjalną równowagę dzięki żerdzi pamięci³. Jej punkt ciężkości wyznaczają socjalizacja i wychowanie. Obydwa procesy oparte są na introjekcji wzorców, które, chociaż, a może dlatego, że pochodzą z przeszłości⁴, pozwalają w sposób pewny poruszać się po meandrach komplikującego się labiryntu współczesności. Dają narzędzia, aby projektować przyszłość w jej wymiarach społecznym i jednostkowym. Pozwalają nałożyć na przeszłość, wyrazić ją, opisać, nowymi, dynamicznie uwspółcześnianymi znaczeniami, które harmonizują ludzkie doświadczenie. Przez pokazanie ich teleologiczności nadają im sens. To sprawia, że człowiek z odwagą wędruje w czasie, przemierza „bezdroża współczesności”⁵, chociaż emocjonalnie jest zakorzeniony w zredefiniowanej przeszłości. Można postawić tezę, że świat to dynamiczna, ciągle na nowo odczytywana historia, która jest fundamentem i budulcem współczesności oraz nauczycielką, a w zasadzie mistrzynią dla stojącego z podniesionym czołem na rozdrożu egzystencjalnym, zawsze niepewnego swej przyszłości człowieka, chociaż trzyma w swoich kreatywnych rękach jej plany.

Czy historia, metodologicznie uporządkowana informacja o czasach minionych, jest motorem napędowym ludzkiej aktywności? Co jest żaglem ułatwiającym łodzi przeszłości targanej falami czasu posuwać się do przodu, grać główną rolę w teatrze życia? Co, albo kto, jest reżyserem niekończącego się egzystencjalnego przedstawienia, które „trwa” na arenie zbudowanej na filarach historii, przeszłości oraz pamięci?

Czas pochylić się poznawczo nad pamięcią. Zadać kolejne pytania. Czym jest pamięć? Czy ma ona charakter obiektywny? A może jest subiektywnym, życzeniowym oglądem przeszłości i historii w jednym? Kolorową matrycą, która porządkuje puzzle historycznych suchych faktów? Sięga do przeszłości⁶, aby za-

³ Żerdź pamięci – niezmienny rdzeń ideowy oparty na przeszłości – tradycja, która pozwala rozumieć terażniejszość.

⁴ Wzorce z przeszłości – stabilne znaczeniowo, chociaż podatne na redefinicje i przydatne do opisu współczesności kody opisu wielopłaszczyznowej rzeczywistości.

⁵ Bezdroża współczesności – wielokulturowość ponowoczesnego świata.

⁶ Przeszłość – czas linearny składający się z faktów historycznych, którym zostało nadane społeczne znaczenie.

czerpnąć ze zbioru opakowanych w znaczenia zdarzeń. Buduje z nich „ideologiczne lepiszcze”⁷, którym wypełnia, uszczelnia prześwity pomiędzy częściami tworzonej w czasie i z czasowych artefaktów układanki.

Pamięć jest hierarchiczna. Przypomina piramidę. Jej podstawą są ukryte w mrokach historii wydarzenia. Im starsze, tym bardziej rozmyta jest o nich wiedza, a jednocześnie podatne są na przypisanie im wielopredykatowych określeń i funkcji, które stanowią budulec przeszłości. Człowiek sięga po nie, traktuje jak stałe punkty odniesienia, które mimo wieloznaczności, tajemniczości, pozwalają harmonizować świat tu i teraz. Porządkować go, dzielić na podprzestrzenie sacrum, napełnione prawdziwą lub wyobrażoną mocą oraz profanum, zmienne, nie-trwałe (zob. Eliade 2008, 17).

Mitologizować, wyznaczać miejsca tabu, z jednej strony, z drugiej zaś, odczarowywać tworzoną na nowo rzeczywistość. To dzięki pamięci człowiek współczesny znalazł się w sytuacji, którą można określić jako „stan pomiędzy”⁸. Wszedł na most zbudowany z trzech pręseł, historii, przeszłości i pamięci. Ponowoczesny wędrowca w egzystencjalnym czasie spotyka po drodze kulturowe artefakty, te uwięzione w kamieniu oraz będące niematerialnymi nośnikami idei, które są jednocześnie kierunkowskazami wytyczającymi szlaki ku przyszłości. Ta wędrówka w czasie i przez kultury implikuje stan, który można nazwać byciem w dynamicznej wieloczasowości i wieloznaczności. Jose Ortega y Gasset opisuje go (stan) jako trwanie w jednym czasie trzech pokoleń, które wędrują jak karawany przez tę samą pustynię, chociaż dla każdego jest to inna, nie taka sama pustynia (zob. Ortega y Gasset 1992, 145). Ta pełna piachu przestrzeń wypełniana jest przez wytwory kulturowe, te stare, z przeszłości, i nowe, których wygląd może być taki sam, ale znaczenie prawie zawsze inne, specyficzne dla każdej z wędrujących grup. Wielopokoleniowość, różne bycie w tym samym czasie kreuje sytuację współbycia wielu światów jednocześnie, równolegle. Ich mieszkańcy mają inną przeszłość, inaczej pamiętają oraz inaczej opisują rzeczywistość. Są wyposażeni w odmienne zbiory kodów komunikacyjnych, dzięki którym kreują przeświadczenia (zob. Ortega y Gasset 1992, 174).

Już nie „myślę, więc jestem”, tylko krok dalej – „pamiętam, posiadam przeświadczenie, dlatego taki jestem ja i mój świat”. Pamiętanie i myślenie to akt kreacji uogólnionej, społecznej noosfery. To, używając określenia Charlesa Taylora, tworzenie dynamicznego *imaginarium* społecznego (zob. Taylor 2010, 37). Człowiek odnajduje w nim poczucie intelektualnego bezpieczeństwa i zwalniany jest z samodzielnych epistemicznych peregrynacji. Społeczną i jednostkową pamięć, potwierdzaną przez grupę społeczną, można porównać do drabiny, która pozwala wspiąć się na hamak poznawczego lenistwa. Stąd już tylko krok do przy-

⁷ Ideologiczne lepiszcze: zbiór idei posiadających podobne składowe, które pozwalają na uwspólniony opis socjoprzestrzeni.

⁸ Stan pomiędzy – sytuacja człowieka w wieloczasie pomiędzy historią, przeszłością, pamięcią i przyszłością.

jęcia postawy outsidera. Tego, który buduje z przędzy przeszłości i pamięci egzystencjalny kokon, wchodzi w stan życiowej hibernacji, ogranicza się tylko do konsumpcji, nie dając nic od siebie. Biernie uczestniczy w procesach społecznych, jest unoszony na wezbranych falach cywilizacyjnych nowości. Podąża do bezpiecznego portu zbudowanego przy wielopłaszczyznowym *imaginarium* społecznym, które ma swoją historię, przeszłość i pamięć. Tam ponowoczesny żeglarz chętnie cumuje swoją łódź przy ideologicznej kei.

Od czego zaczęło się budowanie *imaginarium* społecznego? Jakie były składowe przeszłości i pamięci? Kiedy człowiek uświadomił sobie swoją egzystencjalną kruchość, zapragnął zrzucić z siebie odpowiedzialność za, na początku tylko, używając słowa zapożyczonego z nauk przyrodniczych, niszę wypełnioną prostymi znaczeniami. Zaczął wymyślać i umieszczać w niej siły, od których stał się zależny. Wytwory jego intelektu bardzo szybko wyalienowały się, zostały wyposażone przez swego stwórcę w moce sprawcze. Pojawiła się magia, a później religia.

Magia była aktywnością „elitarną”. Zajmowały się nią jednostki. Miała charakter działań okrytych zasłoną tabu. Ludzie parający się nią zazwyczaj znajdowali się na marginesie grupy. Odgrywali dla niej wielopłaszczyznową rolę usługową. Ich aktywność miała świadczyć o panowaniu nad siłami przyrody. Jarmarczne sztuczki, ukryte za zasłoną tabu, zapadały w pamięci i budziły poczucie strachu. Magia nie tłumaczyła niczego, nie była lepszym socjoprzestrzeni. Sytuacja zmieniła się diametralnie, kiedy pojawiła się religia. Od razu nabrała charakteru społecznego. Stała się siłą jednoczącą najpierw hordę, później plemię, a wraz z upływem czasu coraz bardziej skomplikowane organizmy społeczne, które pojawiły się w historii ludzkości. Dlaczego religia posiada tak dużą siłę sprawczą tworzenia oraz jednoczenia struktur społecznych? Co sprawia, że, jak napisał Henri Bergson, towarzyszy ona ludzkości na każdym etapie jej rozwoju? (zob. Bergson 1993, 105). Wydaje się, że można postawić tezę, bez większego niebezpieczeństwa popełnienia błędu, iż religia swoją moc jednoczącą czerpała i czerpie właśnie z tego, iż jest zjawiskiem społecznym, które korzeniami tkwi w przeszłości uatrakcyjnionej przeświadczeniami i pamięcią, nie potrzebuje do wodu prawdziwości, po prostu jest.

Religia organizowała i organizuje, najpierw umieszczając na aksjologicznym tle, prawie wszystkie formy aktywności społecznej i jednostkowej. Jest szablonem, dzięki któremu można zharmonizować przestrzeń egzystencjalną człowieka, poustawić hierarchicznie znajdujące się w niej rzeczy. Pozwala opisać je za pomocą właściwego sobie języka, porządkuje i ukierunkowuje wektor rozwoju ludzkiego świata. Wyjaśnia upływ czasu, sakralizuje go. Pozwala na dostrzeżenie w jego upływie i cykliczności porządku, mitologizuje dzieje. Teleologizowała, i robi to nadal, ludzkie wysiłki. Włącza je do przestrzeni *sacrum* lub *profanum*. Odślania tajemnice przeszłości, uzasadnia, racjonalizuje procesy, jakie miały

miejsce w historii, oraz te, które zachodzą współcześnie (zob. Eliade 2008, 17, 99–100), przenosi je do uświęconej pamięci⁹.

Religia stanowi centrum, jest źródłem, z którego emanuje uzasadnienie wszystkiego, w czym człowiek uczestniczy. Ciekawe jest, że to wiara, a nie wiedza wspomaga od wieków, staje się fundamentem społecznego rozumienia rzeczywistości oraz kierunków jej rozwoju. Nie musi być weryfikowana jej prawdziwość. A obecność w przestrzeni dyskursu społecznego legitymizowana jest przez skuteczność w kreowaniu wewnętrznie spójnej tożsamości grupowej.

Religia zakotwicza człowieka w fizycznej przestrzeni, organizuje ją, kreuje rzeczywistość ponadjednostkową. Powołuje do bycia społeczeństwo, *imaginarium* społeczne, którego członkowie budują wewnętrznie spójną grupę przez odwołanie się do bycia spadkobiercami historycznego doświadczenia przodków, które jest opisane językiem przeszłości. Gloryfikuje je i przekształcone przenosi do społecznej pamięci. Oswaja terytorium, wypełnia je symbolami, które pozwalają uznać je za swoje. Zdomowić się w nim. Zbudować wewnętrznie spójną socjoprzestrzeń. Oprzeć ją na społecznie uznanym kulcie, przekształcić go w zjawisko o charakterze religijno-politycznym. Klasycznym przykładem społeczno-politycznej funkcji religii są kultury i misteria starożytnego Rzymu i Grecji, gdzie przestrzeganie wymogów szeroko rozumianej religii miało charakter obowiązku obywatelskiego (zob. Jaczynowska 1990, 10–11). Państwo, władza, religia, w przeświadczeniu członków *imaginarium* społecznego na przestrzeni wieków były jednym albo tworzyły gęstą pajęczynę zależności. To dlatego Sokrates, który szukał na ateńskim rynku prawdy, został oskarżony nieprawdziwie o nieuznawanie¹⁰ społecznie akceptowanych bogów i w konsekwencji musiał wypić cykutę, ponieważ jego działanie zostało uznane za społeczne.

Z podobną sytuacją zależności, przenikania się religii oraz polityki spotykamy się w wyznaniach monoteistycznych, gdzie przedmiot kultu jest niedostępny, ukryty za zasłoną wiary, a składane ofiary mają charakter wydarzenia społecznego. Przypisuje mu się siłę kreowania zamkniętej tożsamości społecznej, która implikuje powstawanie w przestrzeni socjoświadomości przekonań, początkowo o charakterze nacjonalistycznym, aby z czasem przerodzić się w ich odmianę radykalizowaną, szowinistyczną. Czytając strony Tory, świętej księgi judaizmu, łatwo odkryć procesy społeczne, a może bardziej precyzyjnie – opowiadania o historii narodu wybranego przedstawione językiem przeszłości i zsubiektywizowanej pamięci. Jest to jednocześnie jaskrawy przykład ideologizacji politycznej religii. Pierwotny mozaizm pod wpływem potrzeb społecznych staje się judaizmem. Kiedy nie wystarczają same wersety świętych ksiąg, w których zapisano rdzeń dogmatów religijnych, wyznawcy judaizmu, a w zasadzie ich na-

⁹ Uświęcona pamięć – pamięć związana z przestrzenią sacrum, sakralnie zmitologizowana.

¹⁰ Warto wyjaśnić, że to nieuznawanie i głoszenie tego, że nie to samo co niewiara w Boga, bogów, w starożytnym Rzymie i Grecji nikt nikogo nie rozliczał z wiary lub niewiary (por. Jaczynowska 1990, 10).

uczyciele, spisują Talmud, dokładniej dwie jego wersje. W nich religia i polityka, przestrzeń *sacrum* i *profanum* przeplatają się ze sobą.

Podobną, chociaż bardziej skomplikowaną sytuację, gdzie religia jest opisana językiem przeszłości i pamięci, a współcześnie sprowadzona do roli skutecznej socjotechniki, spotykamy w chrześcijaństwie i islamie. W obu przypadkach religia wyrwa ponowoczesnego człowieka ze stanu uśpienia. Próbuje na nowo włączyć go do czynnego uczestnictwa w przestrzeni społecznej. Daje wskazówki, jak postępować. Legitymizuje relacje interpersonalne oraz zbudowaną na jej fundamentach multiwymiarową socjoprzestrzeń. Przedstawiciele hierarchicznej struktury wspomnianych wyżej konfesji, „posługując się wyznawcami”¹¹, wyszli poza przestrzeń sprawowania kultu.

Religie były i są obecne na wszystkich poziomach przestrzeni społecznej. Przyczyniają się, czasami są siłą sprawczą, ewolucyjnych i rewolucyjnych przemian. Pełnią funkcję pomostu pomiędzy społecznymi podprzestrzeniami *sacrum* i *profanum*¹². Przeszłość religii, zachowania związane z uczestnictwem w przestrzeni *sacrum*, tworzą religijną pamięć. Jest ona wypadkową, jak było krótko wspomniane wyżej, ewolucji społecznej roli religijnych ofiar oraz nabierania przez nie coraz bardziej socjotwórczego i politycznego znaczenia. Staje się budulcem ponowoczesnej podprzestrzeni społecznej i wewnątrz kulturowego pogranicza. Przeszłość i pamięć religijna są fundamentami, na których rozwija się tożsamość społeczna i jej jednostkowy odpowiednik. Kult – i szerzej – religijne tabu, ich zakorzenienie w przeszłości i pamięci są wykorzystywane przez inżynierów społecznych, którzy, podobnie jak wcześniej Mnemosyne, mozolnie, powoli i podstępnie budują dla człowieka zideologizowaną klatkę pamięci. Nie zdając sobie z tego sprawy, bezrefleksyjnie wchodzi on w pułapkę zastawioną przez przeszłość i pamięć oraz zdobycze nauki oraz techniki.

Ponowoczesna rzeczywistość została wypełniona cywilizacyjnymi wytworami. Pomijając ich strukturę fizyczną, są one wieloznacznymi kulturowymi artefaktami, które nie do końca porządkują rozedrganą aksjologicznie przestrzeń ludzkiej egzystencji. Żyjący w niej człowiek oddalił się od centrum świata, które stało się obecnie tylko pojęciem symbolicznym. Wraz z wpływem czasu, przemianami w kulturze oraz rozwojem cywilizacyjnym otworzyły się przed nim nowe przestrzenie. Świat, z jednej strony, rozszerzył się, z drugiej zaś, odległości pomiędzy oddalonymi punktami wydają się mniejsze. Rzeczywistość nabrała nowych wymiarów. Nauka dzięki technice spenetrowała nieprzebyte przestrzenie kosmosu oraz rozwiązała zagadki zakamarków świata. Wyjaśniła większość problemów,

¹¹ Posłużyć się wyznawcami – zbudowane w przestrzeni *sacrum* postawy aktywności w sferze *profanum*.

¹² Współcześnie do aktywności społecznej chrześcijan nawołują przedstawiciele teologii politycznej i teologii wyzwolenia. Koran pełny jest wskazówek, jak należy zorganizować przestrzeń społeczną. Mozaizm (judaizm) swoich wyznawców odsyła do Ksiąg Starego Testamentu oraz Talmudu.

które przez wieki ludzkiej wędrówki w czasie były dla człowieka tajemnicą. Technika stworzyła narzędzia pozwalające na łatwiejsze i wygodniejsze życie. Człowiek, kreator albo lepiej konstruktor, wynalazł protezy komunikacyjne¹³, które wprowadziły go w nową socjoprzestrzeń, gdzie uległ iluzji samowystarczalności. Poczuł swoją wielkość? Chociaż razem z odkryciami i twórczymi zwycięstwami pojawiła się niepewność wywołana poczuciem zagubienia wśród cywilizacyjnych gadżetów. Człowiek schował się w jaskini wypełnionej rzeczami. Zapragnął dzięki nim odnaleźć namiastkę spokoju, egzystencjalnej ciszy. W konsekwencji stał się tylko osamotnionym zbieraczem, który uświadomił sobie, że na tyle jest, ile posiada. Stał się i zapukał do bramy aksjologicznej pustki. Zagubiony wśród obcych mu przedmiotów zaczął poszukiwać przewodnika, który ma wyprowadzić go z meandrów cywilizacyjnego labiryntu opisanego językiem przeszłości i pamięci. Uzbrojony w odkrycia naukowe i zdobycze techniki, stanął na historycznym rozdrożu. Nie może się zdecydować, jaką opcję wybrać. Czy odrzucić przeszłość i pamięć? Wspiąć się na tron świeckiego pantokratora? Samotnie, ale z podniesionym czołem panować nad zimną, obojętną, a może wrogą w stosunku do niego rzeczywistością? Czy, używając języka Piotra Teilharda de Chardin, uduchowić materię? Przejsz na poziom *cultura animi*, sięgnąć do tradycji oraz pamięci, dokonać po raz kolejny redefinicji języka. Na nowo opisać socjoprzestrzeń? Odwołać się do historycznych mitów, światopoglądu i rytuałów. Ocieplić świat zbudowany z żelaza, betonu i szkła. Wyjść z przybytków konsumpcji. Odetchnąć pełną piersią powietrzem, w którym czuć zapach przeszłości i pamięci. Wrócić do porzuconych świątyń. Uporządkować na nowo wielowymiarową przestrzeń egzystencjalną. Oddać Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie. Od nowa zredefiniować światopoglądy. Do religijnego dodać jego polityczny odpowiednik, który uzupełni ten pierwszy i pozwoli rozwiązać nabrzmiałą, wielopoziomową światową szaradę, w której ukryły się przeszłość i pamięć.

Wielopoziomowość ponowoczesnego świata, postępujące jego komplikowanie się, jest wielkim wyzwaniem dla współczesnych przywódców religijnych oraz polityków i polityki. Uprawiana jest ona na poziomach o różnym skomplikowaniu organizacyjnym. Polityka i politycy, działając w wymiarze cywilizacyjnym, powinni dążyć do budowania wspólnotowej tożsamości. Jest to tym bardziej ważne, że świat jest dynamiczną rzeczywistością, która po negatywnych doświadczeniach przeszłości dąży do wykreowania przestrzeni pokojowego współegzystowania. Wydaje się, że procesy konsolidacji zachodzą z różnym natężeniem na wszystkich poziomach ponowoczesnego świata. Są one pochodne mniej lub bardziej skutecznym działaniom politycznym. Zaczynając od kreowania ekonomicznych i gospodarczych zjawisk o charakterze globalnym, przez pojawianie się współpracy na poziomach organizacji lokalnych i międzynarodowych.

¹³ Protezy komunikacyjne – pojęcie odnoszące się do zredefiniowanych kodów komunikacyjnych, które, opisując rzeczywistość, wyniosły człowieka na jej szczyt. Umieściły go na aksjologicznej górze, z której może on upajać się widokiem wypełnionym jego wytworami.

wych o charakterze rządowym i pozarządowym, na powolnym kształtowaniu ponadnarodowego społeczeństwa kończąc. Procesy, które doprowadziły do powstania naszkicowanego wyżej obrazu współczesnej rzeczywistości, świadczą, potwierdzają kierunek przemian zmierzających do uwspólnienia lokalnej i ponadnarodowej socjoprzestrzeni. Są dowodem na stosowanie skutecznych socjotechnik, dzięki którym zostaną wykreowane zwrotne relacje pomiędzy wszystkimi podprzestrzeniami będącego w stanie dynamicznego rozwoju świata. Nie wglębiając się w analizy politologiczne, należy skonstatować, że historyczne doświadczenia doprowadziły, stały się fundamentem wypracowanych, wydaje się, że na czas obecny, najlepszych form organizacji przestrzeni społecznej. Jest ona legitymizowana wewnętrznym i międzynarodowym prawem stanowionym. Nie znaczy to, że politykom i polityce grozi stagnacja. Wręcz przeciwnie. Rozwój cywilizacyjny, postępujące komplikowanie się świata, w którym egzystuje człowiek, są motorem napędzającym powstawanie nowych podprzestrzeni. Pojawiają się wraz z nimi potrzeby związane z wewnętrznym zharmonizowaniem powstającej rzeczywistością, umiejscowieniem jej na osi kulturowego rozwoju.

Polityka ma szeroki wachlarz zastosowań. Od arystotelesowskiego zarządzania państwem, przez poszukiwanie konsensusu pomiędzy grupami dążącymi do realizacji sprzecznych interesów, aż do wyartykułowanego przez Maksa Webera sprawowania władzy lub udziału w niej. Ponowoczesna, dynamiczna rzeczywistość polityczna jest miejscem, w którym realizować trzeba równocześnie wszystkie wymienione wyżej funkcje. Coraz bardziej otwarty świat, gdzie nabiera tempa migracja ludzi oraz immanentna jej dyfuzja kultur, poszukuje wzorców w przeszłości, szuka ich w pamięci społecznej, aby polityczne *imaginaria* społeczne, upolityczniona świadomość organizująca socjoprzestrzeń, mogły zachować się adekwatnie do zmieniających się w czasie sytuacji. Przestrzeń międzynarodowa, która powoli przekształca się w zglobalizowany rynek, staje się całodobowo otwartym marketem, gdzie sprzedawane są cywilizacyjne gadżety oraz wzorce kulturowe i polityczne idee. To wszystko wymaga skutecznych działań organizacyjnych. Poszukiwania sposobów, jak uzgodnić, zmniejszyć napięcie pomiędzy różnymi interesami, które występują na poziomach lokalnym, państwowym, międzynarodowym¹⁴ i cywilizacyjnym?¹⁵ Czy jest możliwe, aby sama polityka i politycy dali sobie radę z nakreślonymi wyżej problemami? Wydaje się, że odpowiedzi należy szukać w przestrzeni kultury, która jest wypadkową

¹⁴ Interesy o charakterze narodowym, jakie występują na arenie międzynarodowej, są dwojakiego rodzaju. Stanowią wypadkową polityki wewnętrznej, racji stanu oraz pochodną bardziej ogólnych uwarunkowań. Są konsekwencją zawartych umów bilateralnych i multilateralnych, przynależności do międzyrządowych organizacji o charakterze międzynarodowym.

¹⁵ Interesy o charakterze cywilizacyjnym (cywilizacja = technika i kultura) mogą być dwojakiego rodzaju. Związane z procesem globalizacji technologicznej i ekonomicznej – szukanie nowych rynków poza przestrzenią własnej cywilizacji; oraz interesy związane z rozprzestrzenianiem się wzorców kultury, która jest fundamentem przynależności cywilizacyjnej.

przeszłości, pamięci oraz bieżących działań twórczych. To ona jest nośnikiem symboli i kodów komunikacyjnych, którymi można w sposób zrozumiały dla wszystkich opisać ponowoczesną rzeczywistość, zaczynając od jej poziomu lokalnego, a na cywilizacyjnym kończąc. Sprawily one, że ponowoczesna lokalność¹⁶ nabrała nowego wymiaru. Wyszła poza ograniczenia, stała się integralną częścią przestrzeni cywilizacyjnej. Było to możliwe dzięki odkodowaniu i powolnemu ujednocnianiu zawartej w niej symboliki, potrzebny jest tylko „trybun”, który wszystko wyjaśni i porwie bezrefleksyjne tłumy (zob. Marciniak 2018, 80).

Politycy sięgnęli po najmniej represyjne, a jak się okazało najbardziej skuteczne środki do kreowania ponowoczesnej socjoprzestrzeni. Jej przyjaznej wielowymiarowości. Uaktualnienie i ujednoczenie opisu cywilizacyjnych wytworów pozwoliło na wypełnienie powstającej rzeczywistości jednoznacznie rozumianymi artefaktami. Dzięki umiejętnemu, delikatnemu wbudowaniu przeszłości i pamięci w rzeczywistość z betonu i szkła udało się ją „ocieplić”. Pierwotnie człowiek przekształcał i jednocześnie uduchowiał zastaną materię, w ponowoczesności uduchowiać musi to, co sam wytworzył. Przybliżył sobie nowe artefakty opisując je „starymi”, na nowo zdefiniowanymi kodami, którym nadał wielopredykatowe, atrakcyjne znaczenie.

We współczesnym, coraz bardziej otwartym *imaginarium* społecznym, które można określić globalnym plemieniem¹⁷, gdzie krzyżują się działania przywódców religijnych oraz polityków, zawarta jest wieloprzeszłość¹⁸ i wielopamięć¹⁹. Człowiek wędrujący przez świat chce być wszędzie u siebie. Napędza dyfuzję wzorców, kreuje proces globalizacji kulturowej²⁰. Buduje ideologiczny stół spotkań²¹. Czy uda mu się zapomnieć pamięć²², aby zbudować wolną od uprzedzeń przeszłości nową, społeczną rzeczywistość? Oczyszczyć pamięć z negatywnie zideologizowanych wspomnień? Wykreować świadomość nowego *imaginarium* wolną od uprzedzeń? Zlikwidować barykady niechęci, których budulcem jest zi-

¹⁶ Ponowoczesna lokalność – określenie dotyczące rzeczywistości, która dzięki cywilizacyjnym zdobyczom komunikacyjnym przestała odnosić się tylko do miejsca zamieszkania. Jej symbolika została uwspólniona i pozwala odnaleźć się w bardziej złożonych socjostrukturach.

¹⁷ Globalne plemię – świat jest areną przemieszczania się ludzi, społeczeństwa żyją we wspólnej przestrzeni medialnej, organizacje polityczne (państwa) wchodzą w bilateralne zależności; wielokulturowość to coraz szersze przestrzenie pogranicza – świat jest coraz bardziej uwspólniony.

¹⁸ Wieloprzeszłość – społeczeństwo światowe zbudowane z mniejszości narodowych, szeroka przestrzeń, gdzie dochodzi do wymiany doświadczeń z przeszłości – doświadczenia przeszłości uwspólniają się.

¹⁹ Wielopamięć – szeroka świadomość społeczna, która powstała z wymieszania pamięci członków *imaginarium* społecznego.

²⁰ Globalizacja kulturowa – proces zmierzający do powstania jednej światowej kultury, w której będzie miejsce na kulturowe „inności”.

²¹ Ideologiczny stół spotkań – rzeczywistość, w której dojdzie do pokojowej kohabitacji różnych ideologii.

²² Zapomnieć pamięć – umiejętność wyjścia ponad uprzedzenia społeczne, wyznaniowe, narodowe, związane z niechęcią opartą na zideologizowanej pamięci.

deologizowana pomieć o przeszłości? Wspiąć się ponad zamknięte religijne tożsamości grup wyznaniowych? Zbudować nową, aktywną tolerancję społeczną²³. Jest zbyt wiele niezwyfikowanych przesłanek, aby podjąć się odpowiedzi na postawione wyżej pytania, dlatego niech pozostaną retorycznymi.

Bibliografia

- Berger P.L. (2005), *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Wyd. Nomos, Kraków.
- Bergson H. (1993), *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski; przedm. B. Skarga, Wyd. Znak, Kraków.
- Beyer P. (2005), *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Wyd. Nomos, Kraków.
- Eliade M. (2008), *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa.
- Jaczynowska M. (1990), *Religie świata rzymskiego*, Wyd. PWN, Warszawa.
- Kołąkowski L. (2014), *Jezus ośmieszony*, Wyd. Znak, Kraków.
- Marciniak E.M. (2018), *Komunikacyjny wymiar przywództwa politycznego*, [w:] Marciniak E.M., Szczupaczyński J. (red.), *Przywództwo – Etyka – Polityka*, Wyd. Elipsa, Warszawa, 78–99.
- Ortega y Gasset J. (1992), *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz; wybrał i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Wyd. Spacja, Warszawa.
- Taylor Ch. (2010), *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Wyd. Znak, Kraków.

“In Mnemosyne’s Prison”. The Future between Religious and Political Past and Memory

Summary

The human world is in a state in statu nascendi. Man is emotionally suspended between history, past, memory and the future. His activity is always the result of the four pillars supporting his existence. He draws his energy from the social imaginarium of which he is a part. The foundations dynamic social space are religion and politics as well as the past and memory.

Keywords: history, past, memory, future, religion, politics, social imaginarium.

²³ Nowa aktywna tolerancja społeczna – tolerancja oparta na aktywności poznawczej, a nie zaniechaniu.

V

**PAMIĘĆ KULTUROWA – PAMIĘĆ W ROLI SPOIWA
SPOŁECZNEGO**

CULTURAL MEMORY – MEMORY AS A SOCIAL BINDER

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.22>

Magdalena RAGANIEWICZ

<https://orcid.org/0000-0003-4917-9702>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Pamięć jako budulec kształtujący tożsamość jednostki i wspólnoty – przypadek Edyty Stein

Streszczenie

Artykuł jest próbą ukazania roli, jaką odegrała pamięć w tworzeniu się wyjątkowej tożsamości duchowej Edyty Stein, która urodziła się i wzrosła w tradycji religijnej narodu żydowskiego, ale w wieku dojrzałym przyjęła chrzest w Kościele katolickim. Nietypowe w jej samookreślanu się jest to, że mimo swej konwersji, Edyta nadal czuła się Żydówką i otwarcie wyrażała swoje silne przekonanie o trwałej przynależności do narodu żydowskiego. Przyczyniło się do tego odkrycie, że Jezus Chrystus był pobożnym Żydem, gorliwie praktykującym święte obrzędy judaizmu oraz analiza kultu chrześcijan i Żydów, a zwłaszcza liturgii Eucharystii, która ujawniła głęboką więź łączącą chrześcijaństwo z judaizmem. Edyta Stein przypominała tym żywą w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jednakże zatartą później prawdę o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa, które jest głęboko zaszczerpione w wierze Starego Przymierza i czerpie wiele z bogactwa jego tradycji. Niewątpliwie to ważne przypomnienie Edyty Stein, przywołane również później przez oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego, dokonało się dzięki pamięci jej własnej tradycji religijnej, w której dorastała i którą w dzieciństwie wraz z rodziną pielęgnowała. Pamięć zatem stała się budulcem, który posłużył ukształtowaniu się jej własnej duchowej tożsamości, ale również przyczynił się do reinterpretacji tożsamości wspólnoty Kościoła.

Słowa kluczowe: judaizm, chrześcijaństwo, kult, pamięć, więź.

Pamięć i tożsamość ściśle się ze sobą łączą, albowiem istnieją bezpośrednio związki między wiedzą i pamięcią o przeszłości, a naszą samoświadomością oraz tożsamością. W zasadzie nasza tożsamość i poczucie wspólnoty są budowane na wiedzy i pamięci dotyczącej przeszłości, ponieważ to, co pamiętamy z przeszłości i co o niej wiemy, kształtuje bezpośrednio to, kim i jacy jesteśmy.

Niezwykły w tym kontekście jest casus Edyty Stein – świętej siostry Teresy Benedykty od Krzyża, której pamięć etnicznych i duchowych korzeni wpłynęła

na uformowanie się dość nietypowej samoświadomości i tożsamości religijno-duchowej. Pamięć tradycji i kultu religijnego, w jakim dorastała, stała się żyzną glebą, w której zakorzeniła się i wyrosła jej religijna tożsamość, myśl teologiczna i wynikająca z tego postawa życiowa.

Edyta Stein urodziła się 12 października 1891 roku we Wrocławiu jako jedynaste, ostatnie dziecko żydowskiej rodziny kupieckiej. Owdowiała przedwcześnie matka Edyty wychowywała wszystkie swoje dzieci w atmosferze pobożności i żydowskiej gorliwości, stając się dla swojego potomstwa wzorem siły, ideałem prawości i probierzem wartości, które należy w życiu przestrzegać. Niestety, pomimo dorastania w atmosferze kultu i przywiązania do wartości oraz tradycji judaizmu, młodzi Steinowie odsunęli się od wiary i tradycji mozaistycznej, wykazując w wieku dorosłym dużą obojętność religijną. Także i Edyta odeszła od praktyk religijnych judaizmu, gdy w czternastym roku życia całkiem świadomie i dobrowolnie przestała się modlić (Stein 2000, 109); nie zaprzestała jednak poszukiwać odpowiedzi na pytanie o sens życia i istotę ludzkiego bytowania.

Dzięki wierze można znacznie łatwiej odnaleźć odpowiedzi na pytania egzystencjalne, ale wzięwszy rozbrat z judaizmem Edyta Stein musiała zmienić obszar poszukiwań i przeniosła się na grunt nauki, gdzie spodziewała się uzyskać odpowiedzi na te zasadnicze pytania. Studiowała najpierw germanistykę, później historię i pedagogikę, by ostatecznie oddać się rozważaniom filozoficznym, które szczególnie umiłowała. Niemniej jednak satysfakcjonujących ją wyjaśnień dotyczących istoty życia tam nie odnalazła; dopiero wejście w osobistą relację z Jezusem Chrystusem zwieńczyło kilkunastoletni proces jej duchowych zmagania.

Wiara w Boga Trójjedynego otworzyła przed nią nowe horyzonty i spowodowała uciszenie serca, niestrudzenie poszukującego prawdy. Jej silna intymna relacja z Chrystusem wyraziła się we wstąpieniu do zgromadzenia zakonnego sióstr karmelitanek bosych, w którym nie dożyła jednak spokojnych lat starości, ponieważ została aresztowana podczas masowych zatrzymań katolików żydowskiego pochodzenia i zginęła 9 sierpnia 1942 roku w nazistowskim obozie zagłady Auschwitz II – Birkenau. W ocenie Kościoła katolickiego jej śmierć nacechowana była męczeństwem, a jej życie heroiczną cnotą, stąd 1 maja 1987 Edyta Stein wpisana została w poczet osób błogosławionych, 11 października 1998 zaliczono ją do grona świętych, a 1 października 1999 ogłoszono współpatronką Europy.

Koniec życia Edyty Stein może na pierwszy rzut oka nie budzić większego zainteresowania, gdyż zginęła w obozie koncentracyjnym zupełnie tak samo, jak miliony pozostałych Żydów zgładzonych w Auschwitz przed nią i po niej. Jednakże jej śmierć różni się od zgonów innych Żydów tam zamordowanych tym, że Edyta ginęła w Auschwitz jako ochrzczona Żydówka, która świadomie i dobrowolnie szła na miejsce swej kaźni z pragnieniem oddania swego życia w ofiarę za naród żydowski i wszystkie sprawy Kościoła (Stein 2000, 330). Unikatość jej śmierci wypływa z fenomenu jej postawy nacechowanej podwójną tożsamością: chrześcijańską i żydowską. Będąc bowiem katolicką neofitką, radykal-

nie przyłgnęła do Chrystusa i Jego kościoła, nie zrywając jednocześnie więzi z narodem żydowskim. Przyglądając się Edycie Stein, można wyraźnie zauważyć, że w aspekcie etnicznym Edyta zawsze postrzegała siebie jako Żydówkę, co ważniejsze jednak – ta jej narodowa łączność z Żydami zyskała także solidną podbudowę teologiczną, a p a m i ę ć odegrała w tym procesie rolę nie do przecenienia.

1. Jezus Chrystus Żyd

Konwersja na katolicyzm bez wątpienia stanowiła punkt zwrotny w życiu Edyty Stein. Niemniej jednak z punktu widzenia świętej ten rewolucyjny krok, pomimo swego dramatyzmu i radykalizmu, nie oznaczał odłączenia czy zerwania więzi z narodem żydowskim, ale wręcz wzmocnił jej poczucie przynależności do narodu wybranego. Postawa taka wynikała, między innymi, z lektury Nowego Testamentu, na kartach którego Edyta dostrzegła w Chrystusie nie tylko Odkupiciela człowieka, ale także wiernego Prawu Izraelitę:

Z Ewangelii wiemy, że Chrystus się modlił jak wierzący i wierny Prawu Izraelita. W dzieciństwie w towarzystwie Józefa i Maryi, a później razem z uczniami pielgrzymował w przepisane dni do Jerozolimy, by wziąć udział w nabożeństwach odprawianych w świątyni. Wraz z innymi w świętym uniesieniu ducha śpiewał na pewno w radości psalmy pielgrzymie, takie jak np. Psalm 121: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: pójdziemy do domu Jahwe!” (Stein 1999, 27).

Opisy ewangeliczne ukazały żydowskie pochodzenie Jezusa, przez co Stein rozpoznała w Chrystusie brata, z którym łączą ją więzy krwi oraz religijna tradycja. Natężenie emocji, jakie budził w Edycie ten fakt, ujawnia zdanie wypowiedziane do jednego z kapłanów:

Nie domyśla się ojciec, co to dla mnie znaczy, gdy wchodzę rano do kaplicy i patrząc na tabernakulum oraz na obraz Matki Bożej, mówię do siebie: Oni byli krwią z naszej krwi (Herbstrith 2002, 139).

Co więcej, żydowskie pochodzenie Jezusa ożywiło jej własne poczucie bycia Żydówką:

Zarzucałam praktykowanie mojej religii żydowskiej w wieku lat czternastu i poczułam się znowu Żydówką po moim powrocie do Boga (Chrostowski 1990, 192).

Nie mogło chyba stać się inaczej, skoro w postawie Jezusa Edyta dojrzała pobożnego Izraelitę, który świętował szabat, obchodził Paschę, nauczał w synagodze i w Świątyni Jerozolimskiej. Uzmysłowała sobie wtedy, że zarówno ona, jak i Odkupiciel należą do wspólnej tradycji religijnej Narodu Wybranego i przywołała na pamięć własne praktyki religijne, w których dorastała, będąc dzieckiem. Ich pamięć oraz podjęta pogłębiona refleksja teologiczna uformowała ostatecznie jej własną, osobistą tożsamość, ale także rzuciła światło na pochodzenie

Kościola, przypominając o jego korzeniach. Krótki opis zapamiętanych przez Edytę świąt żydowskich pozwoli lepiej wyjaśnić jej postawę.

2. Święte dni Żydów

Judaizm opiera się na wierze w jedynego Boga, który jest źródłem wszystkiego i stwórcą człowieka. Jedną z podstawowych prawd wiary tej wielkiej religii monoteistycznej jest to, że Bóg jest, istnieje i działa. Jest transcendentny, czyli przewyższa swą naturą wszystko, co istnieje, ale jest także immanentny, czyli daje się poznać i jest blisko człowieka, raz po raz wkraczając w jego historię. O Bogu nie naucza się w judaizmie poprzez dogmaty i nie opisuje się go abstrakcyjnie, ale ukazuje się Go właśnie jako tego, który jest aktywny, który się objawia, wchodzi z ludźmi w relacje, jest obecny, działa i poprzez działanie jest stale blisko swojego ludu. Bóg to Ten, który stworzył świat, wybrał sobie lud na własność, opiekował się nim, zawarł z nim przymierze, ratował od niebezpieczeństw i dbał o niego przez wieki (Brunner-Traut 2002, 120).

W judaizmie bardzo ważna jest zatem historia Narodu Wybranego, w którą się wierzy i której pamięć się kultywuje, przekazując ją z pokolenia na pokolenie. Stąd podstawą żydowskich uroczystości są najważniejsze momenty z historii ludu Izraela, którego losami Bóg cudownie kierował, ilekroć ów lud popadał w tarapaty. Obrzędowość żydowska opiera się zatem głównie na przypominaniu wielkich wydarzeń starotestamentowych, wychwalających liczne interwencje Jahwe stanowiące dowód Jego troski, bliskości i wierności we wszystkich decydujących momentach historii Ludu Przymierza (Pasięka 1994, 55).

Wyznawcy judaizmu za najważniejsze święta uznają: Jom Kippur, czyli Dzień Pojednania, w którym Żydzi pokutują za popełnione w minionym roku grzechy, Paschę, która przypomina o wyprowadzeniu Ludu Wybranego z niewoli egipskiej, oraz Rosz ha-Szana, czyli żydowski Nowy Rok. Do pomniejszych, ale równie chętnie świętowanych wydarzeń w żydowskim roku liturgicznym, należą Szawuot, zwane inaczej Świętem Tygodni, będące pamiątką nadania ludowi Izraela Tory, które miało miejsce na Górze Synaj; Święto Namiotów, tzw. Sukkot, ustanowione w trakcie wędrówki Izraela przez pustynię do Ziemi Obiecanej, oraz Chanuka przypominająca moment odrodzenia narodu żydowskiego, który dokonał się podczas powtórnego poświęcenia Świątyni Jerozolimskiej po zbezczeszczeniu jej przez pogan (Pasięka 1994, 59).

Warto jeszcze wspomnieć, że szczególnie ważnym świętem dla Żydów jest Purim, będące dniem radości z wybawienia społeczności żydowskiej od perskiej zagłady, której zapobiegła odwaga królowej Estery. Purim jest świętem mającym najbardziej świecki charakter, ale z racji na to, że jest bodaj najradośniejszym i najweselszym ze świąt żydowskich – nazywa się je nawet żydowskim karnawalem – jest jednym z najchętniej obchodzonych wydarzeń w roku, zwykle przez liczne, roześmiane rzesze ludzi (Unterman 2002, 188).

Kalendarz żydowski obfituje w liczne święta o różnym kolorycie religijnym, jednakże sposób praktykowania judaizmu zmieniał się na przestrzeni wieków ze względu na różne historyczne zawirowania, jakim ulegał Naród Wybrany. Okres tzw. niewoli babilońskiej jest tego najlepszym przykładem. Wygnanie Żydów z Judei uniemożliwiło dostęp do jedynego i głównego miejsca ich kultu, tj. Świątyni Jerozolimskiej, dlatego obowiązująca do tego czasu obrzędowość musiała ulec zmianie; wprowadzono nowe formy czci Boga, inicjując – między innymi – działalność synagogi jako żydowskiego domu nauki i modlitwy.

4 sierpnia 70 roku po Chrystusie to data bardzo smutnego dla Izraelitów wydarzenia. Wtedy to bowiem po nieudanym powstaniu żydowskim Rzymianie zburzyli Świątynię Jerozolimską, która była dla Żydów centralnym miejscem wysławiania Boga oraz jedynym miejscem ich ofiarniczego kultu. Zgodnie z żydowskim prawem, ofiary mogły być składane tylko w jednym miejscu i poza Świątynią w Jerozolimie nigdzie indziej nie można było sprawować rytuału ofiarnego. Dlatego też jedynie w jej wnętrzu znajdował się Wielki Ołtarz, będący tym jedynym miejscem, gdzie żydowski akt ofiarny mógł się dokonywać. Co więcej, tam znajdowało się miejsce Najświętsze ze Wszystkich, najważniejsze w całej budowli, w którym stała Arka Przymierza, a w niej trzy najcenniejsze dla Żydów rzeczy: dwie tablice z Dziesięcioma Przykazaniami, które Bóg dał Mojżeszowi, i Tora napisana przez Mojżesza pod dyktando Boga (Wj 31, 26). Było to miejsce tak ważne i święte, że tylko jeden raz w roku – w Jom Kippur – mógł tam wejść Najwyższy Kapłan.

Zburzenie Świątyni Jerozolimskiej zmusiło Żydów do zmiany form sprawowanego kultu i skłoniło do wypracowywania nowych sposobów praktykowania swej wiary, które ostatecznie sprawiły, że judaizm przetrwał wieki bez rytuału ofiarnego, a Żydzi bez własnej ziemi. Stworzono podwaliny nowej postaci życia religijnego, które umożliwiły zbudowanie zupełnie nowych struktur religijnych oraz nowych instytucji pozwalających na łatwiejszą adaptację do zmieniających się warunków życia. Stało się to możliwe głównie dlatego, że ceremonia świąteczna została zastąpiona obrzędami sprawowanymi w domu i w gminie (Unterman 2002, 121).

Odtąd centrum obrzędowości żydowskiej stanowił dom i rodzina. Synagoga jest nadal ważną instytucją w żydowskiej strukturze religijnej, będącą miejscem wspólnotowych modlitw i nabożeństw, jednak rodzina jest prawdziwą osią żydowskiego świętowania. W gruncie rzeczy modlitwa w synagodze oraz liturgia domowa wzajemnie się uzupełniają, stanowiąc dwie formy życia w służbie Bogu. Dlatego rodzina żydowska może w pełni urzeczywistniać swoje życie religijne podczas świąt także wtedy, gdy nie ma dostępu do synagogi. Jest to charakterystyczna cecha religii żydowskiej (Pasięka 1994, 63).

W domu rodziny Steinów, podobnie jak w każdej innej typowej rodzinie żydowskiej, celebrowano najważniejsze święta żydowskie, w tym Paschę, Nowy Rok czy Dzień Pojednania. Pamięć przeżywanych w dzieciństwie obrzędów

miała ogromny wpływ na późniejsze refleksje teologiczne Edyty Stein, prowadzące do uformowania się jej duchowej tożsamości.

3. Dzień Pojednania w ujęciu Edyty Stein

Największym świętem żydowskim obchodzonym w domu Edyty Stein było Jom Kipur, czyli Dzień Pojednania. Tradycja judaistyczna uznaje je za najbardziej uroczyste i kulminacyjne wydarzenie roku żydowskiego dlatego, że w czasach istnienia kultu ofiarniczego tylko w dniu tego święta Najwyższy Kapłan mógł wejść do najświętszego miejsca Świątyni Jerozolimskiej, aby złożyć ofiarę przebłagalną za grzechy ludzi i skropić to miejsce krwią ofiarną. Pokropienie krwią zwierząt złożonych w ofierze przedstawiało i ustanawiało w Starym Testamencie przymierze Boga z ludem. Jak czytamy w Księdze Wyjścia: „Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (Wj 24, 8).

Krew ofiar ze zwierząt w Starym Testamencie była zatem znakiem zawartego z Bogiem przymierza i stałej Jego łączności z człowiekiem, ale także wyrazem przebłagania za grzechy i pojednania z Bogiem. Jak mówi księga Kapłańska:

Izraelici będą przyprowadzać ofiary swoje, które składali dotychczas na polu; będą je przyprowadzać do Pana, przed wejście do Namiotu Spotkania, do kapłana, i będą je składać jako ofiary biesiadne dla Pana. Kapłan pokropi krwią ołtarz Pana przy wejściu do Namiotu Spotkania, a tłuszcz zamieni w dym jako miłą woń dla Pana. [...] Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie (Kpł 17, 5).

Najwyższemu Kapłanowi potrzebne były w Dniu Pojednania dwa kozły: z jednego składał krwawą ofiarę i podczas tego obrzędu wyznawał Bogu grzechy całego ludu, a drugiego symbolicznie nimi obarczał, by następnie jako ‘kozła ofiarnego’ wypędzić go na pustynię, aby w ten sposób oczyścić lud z win i pojednać z Bogiem (Pasięka 1994, 38).

Tak rytuały tego święta opisywała Edyta kontemplując wizję Jom Kipur:

Za siebie i za swój dom musiał arcykapłan ofiarować młodego cielca i baranka. Krwią cielca kropił Tron łaski i niewidziany przez żadne oko ludzkie modlił się za swój dom i za cały lud izraelski, po czym wychodził do oczekujących go na zewnątrz i kropił krwią ołtarz zewnętrzny [...]. Wielki i święty był dzień Pojednania. Wszyscy trwali w świątyni, modląc się i poszcząc. Wieczorem, gdy święte obrzędy były już dokonane, pokój i radość panowały w sercach, gdyż wierzono głęboko, że Bóg zdjął z nich ciężar win i udzielił im swej łaski (Stein 1999, 205).

Zburzenie Świątyni Jerozolimskiej uniemożliwiło sprawowanie tych obrzędów w ich biblijnym rycie, jednakże samo święto zostało zachowane w tradycji oraz wierze Izraela i do dziś Żydzi obchodzą Jom Kipur, skupiając się głównie na pokucie za wszystkie grzechy popełnione w roku poprzednim; godzą się z in-

nymi ludźmi, by wejść w nowy rok pojednani z Bogiem i z bliźnimi (Pasięka 1994, 38).

Edyta Stein, wzrastając w duchu judaizmu, nasiąknęła wiedzą i tradycją pielęgnowaną w jej rodzinie i tak scharakteryzowała sens tego święta w swojej autobiografii:

Najważniejszym żydowskim świętem jest Dzień Pojednania, dzień, w którym niegdyś najwyższy kapłan wchodził do Miejsca Najświętszego. Składał tam ofiarę pojednania za siebie i za cały lud, po czym wypędzał na pustynię kozła, obarczonego (symbolicznie) wszystkimi grzechami Izraela. Wprawdzie obrzędów tych już się dzisiaj nie sprawuje, jednak Dzień Pojednania obchodzi się zawsze modlitwą i postem, i jeśli ktoś ma choć trochę wiary, idzie na nabożeństwo do synagogi (Stein 2000, 58).

Pozbawienie Żydów ich ofiarniczego miejsca kultu wymusiło zmianę sposobu celebracji Dnia Pojednania, jednak święto to podtrzymało swój pokutny wymiar. Teraz wymaga się od wiernych przestrzegania surowego postu, powstrzymania się od wykonywania pracy, a najbardziej pobożni Żydzi spędzają cały dzień w synagodze, modląc się za siebie i za zmarłych. Obecnie bowiem pojednanie z Bogiem dokonuje się nie tyle przez ofiarę, ile przez modlitwę, której musi jednak towarzyszyć nawrócenie i pokuta, a to wyraża całodobowy bardzo ścisły post polegający na całkowitym powstrzymaniu się od przyjmowania pokarmów i napojów. W Jom Kipur obowiązuje ponadto zakaz mycia się, namaszczenia ciała, noszenia skózanego obuwia i podejmowania współżycia seksualnego (Untermyan 2002, 179). Wszystko to ma sprzyjać duchowemu oczyszczeniu i lepszemu przygotowaniu do pojednania.

W swych wspomnieniach Stein ujawnia, że przestrzegany w tym dniu bardzo ścisły post był czynnikiem, który najbardziej sobie upodobała:

Nigdy nie pogardzałam świątecznymi smakołykami, ale nie mniej pociągał mnie obowiązujący w to święto post: przez całą dobę bowiem nie przyjmowano żadnego posiłku ani napoju. Lubiłam to bardziej niż wszystko inne. [...] Post obowiązywał chłopców od ukończenia 13 roku życia, dziewczęta od 12. Chciałam go sumiennie wypełnić, jednakże gdy miałam 12 lat, uznano mnie za zbyt wątłą i pozwolono pościć tylko do południa. Od 13 roku życia nigdy postu nie zламаłam, ani się od niego nie dyspensowałam, nawet wtedy, gdy nie podzielaliśmy wiary naszej matki i poza domem nie przestrzegaliśmy rytualnych przepisów (Stein 2000, 59).

Z zapisków Edyty Stein wynika również, że poza przestrzeganiem ścisłego postu uczestniczyła także w nabożeństwie w synagodze, dokąd udawała się wraz z matką i pozostałym rodzeństwem, które obecność w domu modlitwy w tym dniu uznawało za swój honorowy obowiązek. Uroczystości synagogałne odbywające się w Dzień Pojednania gromadziły wielu Żydów, a cudowne stare melodie przyciągały także licznych innowierców (Stein 2000, 58).

Nic w tym dziwnego, bo liturgia tego dnia jest niezwykle barwna. Nabożeństwo w synagodze rozpoczyna się wieczorem od modlitwy *Kol Nidre* unieważniającej przysięgi religijne złożone zbyt pochopnie, nieświadomie lub pod przy-

musem. Później następuje błogosławieństwo, a po nim kazanie i wspólna pieśń na zakończenie wieczoru. Od rana kolejnego dnia trwają rozliczne modlitwy, które z upływem dnia nabierają coraz bardziej charakteru pokutnego, by na koniec dokonało się najpierw ciche, a później publiczne wyznanie grzechów z jednoczesnym uderzaniem się w piersi. Wznoszone modlitwy pokutne kończą hymny wyrażające ludzką niedoskonałość i wychwalające bezmiar boskiego miłosierdzia, przepełnione nadzieją, że Bóg okaże litość nad słabymi grzesznikami (Unterman 2002, 179).

Charakterystyczna dla Jom Kipur jest pamięć o zmarłych, której wyrazem jest zapalana przed rozpoczęciem postu długo paląca się świeca (Unterman 2002, 180). Rytuał ten Edyta Stein także zapamiętała ze swojego dzieciństwa:

Matka bardzo o to dbała, gdyż chciała wdrożyć w nas pamięć o naszym ojcu. W dzień i w noc paliła w domu na pamiątkę zmarłych dwie duże, grube, białe świece. Wieczorem jeden z mych braci przyprawdzał matkę do domu. Jakaż była radość, gdy cała rodzina znowu gromadziła się razem i gdy wszyscy dobrze ten dzień przeżyli (Stein 2000, 59).

Zarówno dla Edyty, jak i dla jej matki, Dzień Pojednania miał dodatkowy wymiar, albowiem najmłodsze dziecko w rodzinie przyszło na świat właśnie w tym najświętszym dla Żydów dniu i przez ten fakt stanowiło dla Augusty Stein specjalny dar pochodzący od Boga. Intuicja podpowiadała Edycie również, że to ów wyjątkowy dzień jej narodzenia wzbudzał w matce szczególną miłość, jaką darzyła swą najmłodszą latorośl:

Dla mnie ten dzień miał szczególne znaczenie: urodziłam się w Dniu Pojednania i moja matka obchodziła w nim zawsze moje urodziny, choć życzenia i prezenty składano mi także 12 października. [...] Przywiązywała do tego faktu wielkie znaczenie i sądzę, że on właśnie – bardziej niż wszystkie inne – zaważył, że najmłodsze dziecko było jej szczególnie drogie (Stein 2000, 59).

Dzień Pojednania miał dla Edyty Stein swoisty wydźwięk także i z innego powodu. Odkrywając Chrystusa jako Żyda, Edyta poczuła się na nowo Żydówką oraz odkryła ponownie judaizm. Przyjrzała się ważnym dla Narodu Wybranego wydarzeniom biblijnym i dostrzegła w nich figury lub zapowiedź wydarzeń zbawczych Nowego Testamentu, ale i poznając chrześcijaństwo, patrzyła nań przez pryzmat zdarzeń starotestamentalnych. Kontemplując więc wydarzenia paschalne Nowego Testamentu, doszła do przekonania, że to, co stało się w Wielki Piątek, jest mocno powiązane z obrzędami biblijnymi święta Jom Kipur, a w zasadzie sformułowała przekonanie, że Dzień Pojednania stanowi zapowiedź Wielkiego Piątku.

Dzień Pojednania w Starym Testamencie jest obrazem Wielkiego Piątku. Baranek zabity za grzechy ludzi jest figurą niewinnego Baranka Bożego (figurą jest również kozioł, wylosowany dla Jahwe, którego obarczano winami Izraela i wypędzono na pustynię). Najwyższy kapłan, pochodzący z rodu Aarona, jest cieniem Wiecznego i Najwyższego Kapłana – Chrystusa (Stein 1999, 33).

Według Stein, składane w Jom Kipur ofiary są obrazem ofiary Chrystusa, gdyż tak jak w Dzień Pojednania zabijano baranka na przebłaganie za grzechy, tak śmierć Chrystusa stała się doskonałą ofiarą odkupieńczą za grzechy ludzi, przelaną po to, aby raz na zawsze pojednać ich z Bogiem. W tym świetle ofiara baranka zabijanego w Jom Kipur była figurą doskonałej ofiary przebłagalnej złożonej przez Jezusa Chrystusa.

Sam Chrystus widział swoją śmierć w perspektywie kultu starotestamentowego, kiedy w trakcie Ostatniej Wieczerzy, podając kielich swoim uczniom, mówił: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). I rzeczywiście, od biczowania poprzez przebicie boku, aż po śmierć na krzyżu, Chrystus przelał całą swoją krew jako prawdziwy Baranek, ofiarowany na powszechne odkupienie.

O zbawczej wartości krwi Chrystusa Nowy Testament mówi w wielu miejscach, wystarczy jednak przytoczyć piękny fragment Listu do Hebrajczyków, w którym znajdujący istotę święta Jom Kipur obchodzonego na sposób biblijny ła-two odnajdują nawiązanie do obrzędów sprawowanych w trakcie tego święta:

Chrystus [...] nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego zdobywszy wieczne odkupienie. Jeśli bowiem krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, którymi skrapia się zanieczyszczonych, sprawiają oczyszczenie ciała, to o ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu (Hbr 9, 11–14).

Dla Edyty Stein wyrosłej w tradycji judaizmu powiązanie Dnia Pojednania z ofiarą Wielkiego Piątku wydawało się ewidentne. Święta poszła jednak jeszcze krok dalej, ponieważ dostrzegła w Chrystusie nie tylko doskonałą ofiarę odkupieńczą, ale także arcykapłana, który tę ofiarę z samego siebie składa. Zestawiając Wielkopiątkową modlitwę Jezusa z modlitwą Aarona – pierwszego arcykapłana Starego Testamentu – wznoszoną do Boga w Dzień Pojednania, Edyta wnioskuje, że Chrystus jest Arcykapłanem Nowego Przymierza, ponieważ podobnie jak arcykapłan Starego Testamentu staje przed Obliczem Boga, by złożyć ofiarę przebłagalną za odpuszczenie win całego ludu:

A kiedy już powiedział i uczynił wszystko, co tylko mógł im powiedzieć i dla nich uczynić, wniósł oczy ku niebu i w ich obecności modlił się do Ojca (J 17). Zwykliśmy tę modlitwę nazywać Arcykapłańską Modlitwą Chrystusa. I ona również ma swe potwierdzenie w Starym Testamencie. Raz w roku, w dzień największy i najbardziej święty – w Święto Pojednania – wchodził arcykapłan do miejsca „Świętego Świętych” i stał przed Obliczem Pana, by „modlić się za swój dom i za całe zgromadzenie Izraela” (Kpł 16, 17). Wówczas to opryskiwał przebłagalnie krwią młodego cielca i kozła, uprzednio zabitych, aby dokonać przebłaganie nad Miejscem Świętym za grzechy swoje i swego domu oraz za „nieczystości synów Izraela i za ich przestępstwa według wszystkich ich grzechów!” (Kpł 16, 16). „Żaden człowiek nie będzie obecny w Namiocie Spotkania od chwili, kiedy Aarona wejdzie, aby dokonać obrzędu przebłaganie w Miejscu Najświętszym” (Kpł 16, 17). Samotną modlitwę z Bogiem okrywa głęboka tajemnica (Stein 1999, 33).

To jednak jeszcze nie wszystko. Kontemplując zbawcze wydarzenia paschalne, Stein widzi w Chrystusie nie tylko najwyższego kapłana i ofiarę wielkiego dnia Jom Kipur, ale w Jego duchowym wnętrzu dostrzega także spełnienie tajemnicy owego najświętszego miejsca, do którego tylko raz do roku mógł wstąpić najwyższy kapłan. Stwierdza, że wewnątrz Chrystusa – jego dusza – była owym przenajświętszym miejscem, mieszkaniem Boga, do którego Chrystus tak naprawdę nie musiał wchodzić, czekając jak kapłan Starego Przymierza na oznaczoną godzinę spotkania, ponieważ był z Bogiem nierozdzielnie, trwale i istotowo zjednoczony.

Jak Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy uprzedził swą śmierć krzyżową, podobnie uprzedził swą Arcykapłańską Modlitwę. Nie potrzebował składać za siebie ofiary prześlągania, gdyż był bez grzechu. Nie musiał też czekać na oznaczoną Prawem godzinę, ani wchodzić do Najświętszego Miejsca w świątyni, stał bowiem zawsze i wszędzie przed obliczem Ojca, a Jego własna dusza była Miejscem Przenajświętszym. Była nie tylko mieszkaniem Boga, ale istotowo i nierozdzielnie z Bogiem zjednoczona (Stein 1999, 34).

O ile refleksje Edyty Stein na temat dwóch wielkich wydarzeń świątecznych dla Żydów i wyznawców Chrystusa: Dnia Pojednania oraz Wielkiego Piątku zapoczątkowały ideę powiązania judaizmu z chrześcijaństwem, to analiza paschy żydowskiej zestawiona z liturgią Eucharystii dopełniła ten obraz. I tu podobnie, jak w przypadku Jom Kipur, pamięć doświadczeń religijnych z dzieciństwa okazała się mieć niebagatelne znaczenie.

4. Pascha żydowska a Eucharystia

Kiedy Edyta Stein po raz pierwszy, jeszcze przed przyjęciem chrztu, wzięła udział w liturgii Eucharystii stwierdziła jednoznacznie, że „nic nie było jej obce” (Teresa Renata 1987, 61). Taka uwaga wynikała prawdopodobnie z tego, że – uczestnicząc w liturgii eucharystycznej – Edyta odnalazła w niej echa Paschy żydowskiej, zwanej także Świętem Przaśników, której obchody pamiętała ze swojego dzieciństwa. Jak wynotowała później:

Większości chrześcijan nie jest znane, że „Święto Przaśników”, będące pamiątką wyjścia dzieci Izraela z Egiptu, obchodzi się do dnia dzisiejszego w ten sam sposób, w jaki obchodził je Chrystus z uczniami, gdy podczas ostatniej, pożegnalnej wieczerzy ustanowił Najświętszy Sakrament Ołtarza (Stein 2000, 56).

Doskonała jasność wszystkich wykonywanych przez kapłana gestów i wypowiedzianych modlitw wpływała zatem stąd, że Eucharystia została ustanowiona w trakcie Ostatniej Wieczerzy, która *de facto* była przecież celebracją Paschy. Sprawując liturgię tego święta, Jezus czynił dokładnie to samo, co pobożni Żydzi czynią obecnie i czego Edyta była świadkiem w dzieciństwie.

Pesach jest wielkim świętem żydowskim upamiętniającym wyjście zniewolonych Żydów z Egiptu. Było to arcyważne wydarzenie w historii Izraela, ponie-

waż zapoczątkowało ono narodową historię Żydów; to po nim bowiem nastąpiło objawienie Bożych przykazań na górze Synaj oraz wędrówka do Ziemi Obiecanej. Właściwie cała historia wyjścia z Egiptu, teofania na Synaju oraz wędrówka Izraela po pustyni, aż do wejścia do Kanaanu – to podstawowe motywy zakorzenione w żydowskiej świadomości religijnej (Unterman 2002, 188). Wspominanie tych wydarzeń podczas corocznych obchodów święta paschy wiąże się z nkazem biblijnym i skłania do wielkiego świętowania narodu żydowskiego, zgodnie z tym, co wynotowano w dwunastym rozdziale Księgi Wyjścia:

Jest to pascha na cześć Pana [...] Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu świętować będziecie. [...] Przestrzegać będziecie Święta Przaśników, gdyż w tym dniu wyprowadziłem wasze zastępy z ziemi egipskiej. Przestrzegajcie tego dnia jako ustanowionego na zawsze we wszystkich waszych pokoleniach (Wj, 12, 11.14.17).

Wprowadzeniem do obchodów Paschy jest post obowiązujący wszystkich pierwородnych płci męskiej, który upamiętnienia ocalenie pierwородnych Żydów, gdy w czasie dziesiątej plagi egipskiej zostali uśmierceni pierwородni Egipcjanie. Bardzo ważną zasadą podczas świętowania Paschy jest przestrzeganie przez wszystkich zakazu spożywania, a nawet posiadania w jakiegokolwiek postaci chleba pieczonego na zakwasie (Wj 12, 15). Z zapisków Stein wynika, że jej rodzina pieczołowicie tych zakazów przestrzegała:

Przez cały dzień nie tylko nie spożywa się nic kwaszonego, lecz nawet dom musiał być uprzątnięty z kwasu (Stein 2000, 56).

Każdy współczesny żydowski dom sprząta się bardzo starannie, usuwając z niego chamec, czyli zakwas, a podstawowym pokarmem w tym okresie czyni się chleb prząsny, tzw. macę, sporządzaną z przechowywanej specjalnie w suchym miejscu mąki, którą miesza się z wodą i piecze 18 minut (Unterman 2002, 189). Oprócz tego, w czasie święta korzysta się ze specjalnych naczyń, ponieważ wszystkie używane przez pozostałą część roku zostały skażone przez zakwas. Obowiązek usunięcia z domu wszelkiego kwasu wiązał się z okresem wiosennych porządków, co także zapamiętała Edyta Stein ze swojego dzieciństwa:

W dniach przygotowań świątecznych dom bywał przewracany do góry nogami. Usuwało się wszelki kwas, a ostatnie kromki chleba wymiatało się i paliło. Na tym nie koniec. Usuwano również do magazynu albo do piwnicy wszystkie naczynia. W ich miejsce przynoszono inne, które wskutek całorocznego nieużywania musiały być gruntownie czyszczone. Tak było w moim dzieciństwie (Stein 2000, 56).

Pierwszy wieczór to najbardziej uroczysty moment tego święta. Rodzina zasiada wtedy do wieczornego posiłku zwanego *seder* i spożywa szczególną wieczerzę rytualną, która przebiega według ściśle przestrzeganego planu. Kolacja sederowa jest bowiem wzorowana na wieczerzach, jakie były urządzone przez zgromadzenia rodzinne w czasach Świątyni Jerozolimskiej dla spożywania banki paschalnego (Unterman 2002, 190).

W czasie sederu je się specjalne potrawy: chrzan i gorzkie zioła na pamiątkę cierpienia w niewoli, a także nać pietruszki lub rzodkiewkę, którą macza się w słonej wodzie symbolizującej łzy niewolników oraz trzy kawałki macy przypominające trzy grupy Żydów, które wyszły z Egiptu. Na pamiątkę ofiar składanych w podziękowaniu za wolność na talerzu znajduje się też kawałek pieczonego mięsa z kością i jajo upieczone w popiele (Unterman 2002, 190).

W swej autobiografii Stein odnotowała, że w jej rodzinie podczas uczyty spożywało się warzywa zanurzone w słonej wodzie, macę oraz gorzkie zioła – zazwyczaj chrzan lub sałatę:

Wprawdzie od czasów zburzenia Świątyni Jerozolimskiej, już nie zabija się baranka wielkanocnego, ale najstarszy członek rodziny, odmawiając przepisane modlitwy, nadal rozdziela domownikom niekwaszony chleb i gorzkie zioła, symbolizujące gorycz wygnania (Stein 2000, 56).

Nieodzownym rytmem sederu jest stawianie przez najmłodsze dziecko obecne na wieczerzy szeregu zapytań, dotyczących różnic między tym wieczorem a pozostałymi. Obowiązek udzielania odpowiedzi przypada głowie rodziny, która wyjaśnia historię i genezę tego święta (Unterman 2002, 180). Jako najmłodszemu dziecku w rodzinie to właśnie Edycie bardzo długo przypadała rola osoby pytającej o początek, sens, cel i znaczenie uczyty paschalnej.

Znając z własnego doświadczenia obrzędowość Paschy żydowskiej, Stein z łatwością odnalazła zatem jej echa w liturgii Eucharystii. Chrystus bowiem, obchodząc Ostatnią Wieczerzę, świętował przecież ze swoimi uczniami paschę żydowską, co natychmiast odnotowuje późniejsza święta:

Ta święta wieczerza pożegnalna, przeżyta wspólnie z uczniami, była jednocześnie wypełnieniem najświętszego obowiązku religijnego, uroczystą ucztą paschalną ustanowioną niegdyś na pamiątkę wyprowadzenia Żydów z niewoli egipskiej. Może zestawienie obu tych faktów pozwoli nam lepiej zrozumieć modlitwy Kościoła (Stein 1999, 27).

Dokonując następnie refleksji nad modlitwą Jezusa, jako punkt kulminacyjny przedstawia wieczerzę paschalną, dając wspaniałą paschalną wizję Eucharystii. Przeżywając niejako ponownie rytuał Ostatniej Wieczerzy celebrowany przez Jezusa, Stein wysławia całkowite spełnienie w Jezusie istotnych aspektów Paschy żydowskiej, które urzeczywistniły się w pełni w ofierze Chrystusa (Cervera 2000, 123).

Kontemplując słowa konsekracji chleba i wina Edyta zauważa, że Jezus odmawiał błogosławieństwa nad chlebem, winem i płodami ziemi, „tak jak się to dziś odmawia” (Stein 2000, 27). Dziś, czyli w trakcie wieczerzy sederowej.

W tekście Hagady paschalnej, zawierającej opis różnych modlitw odmawianych w trakcie wieczoru sederowego, znajduje się między innymi błogosławieństwo chleba i wina. Czytamy tam, że przed spożyciem wina głowa domu wypowiada następujące błogosławieństwo:

Bądź pochwalony, Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, stwórco owocu winnej macy (Hagada 1991, 36).

Natomiast przed spożyciem chleba, który łamie się na dwie części, pan domu mówi:

Bądź pochwalony, Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który chleb wyprowadzasz z ziemi (Hagada 1991, 37)

oraz:

Bądź pochwalony, Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który poświęciłeś nas Swoimi przykazaniami i poleciłeś nam jeść chleb niekiszony (Hagada 1991, 37).

Następnie sam spożywa kawałek chleba wielkości oliwki, po czym rozdaje każdemu z obecnych, którzy odmawiają przed jedzeniem takie same błogosławieństwa (Hagada 1991, 37).

Błogosławieństwa te brzmią bardzo podobnie do treści modlitw, jakie wypowiada kapłan podczas mszy świętej w momencie przygotowania darów eucharystycznych. Przygotowując chleb, bierze patenę z chlebem, unosi ją nad ołtarzem i cicho mówi:

Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb, który jest owocem ziemi i pracy rąk ludzkich; Tobie go przynosimy, aby stał się dla nas chlebem życia (Mszał 1993, 618).

W trakcie przygotowania wina kapłan wypowiada następujące słowa:

Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy wino, które jest owocem winnego krzewu i pracy rąk ludzkich; Tobie je przynosimy, aby stało się dla nas napojem duchowym (Mszał 1993, 618).

Podobieństwo między błogosławieństwem chleba i wina podczas uczty sedyrowej i w czasie uczty eucharystycznej nie jest przypadkowe. Jak zauważa Edyta Stein, zarówno błogosławieństwo, jak i rozdzielenie chleba i wina należały do rytu żydowskiej wieczerzy paschalnej i zostały powtórzone przez Chrystusa, z tą tylko różnicą, że w czasie Eucharystii otrzymały zupełnie nowy sens: dały początek życiu Kościoła (Stein 1999, 28). Podkreślić należy, że mimo iż Ostatnia Wieczerza wspólnie przeżyta z uczniami była ucztą paschalną ustanowioną na pamiątkę wyprowadzenia Żydów z niewoli egipskiej, to słowa wypowiedziane przez Chrystusa w jej trakcie nabrały nowego znaczenia, a chleb i wino stały się przez ożywczą moc słowa Ciałem i Krwią Chrystusa (Stein 1999, 28).

Według Edyty Stein Ostatnia Wieczerza Pańska bez wątplenia została wpisana w starotestamentową wieczerzę paschalną i wprowadza wieczerzę paschalną w Paschę Nowego Testamentu: w ofiarę Golgoty i ową ucztę przed Wniebowstąpieniem, w czasie której uczniowie poznali Pana po łamaniu chleba, oraz w ofiarę Mszy Świętej z Komunią (Stein 1999, 28). Przez to, jej zdaniem, kult świątynny składany w czasach Starego Testamentu nie ustał, bo dzięki Jezusowi Chrystusowi ma on swoje dopełnienie, ciągłość i kontynuację w kulcie Nowego Przymierza:

Widzieliśmy, jak Syn Boży brał udział publicznej i przepisanej Prawem służbie Bożej i jak ją związał nierozzerwalnie z własną Ofiarą i nadał jej sens dziękczynienia składanego Stwórcy przez stworzenie. W ten sposób liturgia Starego Testamentu przelała się w liturgię Nowego (Stein 1999, 32).

Mamy zatem, według interpretacji Edyty Stein, w liturgii Eucharystii kontynuację liturgii starotestamentalnej. Dzięki ofierze Chrystusa, której antycypacja nastąpiła podczas Ostatniej Wieczerzy, liturgia i modlitwa Starego Prawa przelała się w liturgię Nowego Przymierza; choć otrzymała ona nowy sens, to jednak została głęboko zakorzeniona w starej. Stało się to dzięki Jezusowi, który – będąc Żydem – nigdy nie odłączył swej misji od narodu, tradycji i wiary, z której się wywodził.

W tradycji liturgicznej i symbolice Kościoła Stein dostrzega wiele żydowskiego dziedzictwa, dlatego formułuje tezę o wywodzeniu się Kościoła z ludu Izraela. W *Dialogach nocnych*, szkicu poetyckim napisanym dla sióstr karmelitanek, kontemplując Kościół przedstawia go jako delikatny pęd wychodzący z mocnego pnia Izraela. Jedną z bohaterek poematu, królowa Estera, oświadcza tam:

Ujrzałam, jak rodzi się Kościół z łona mojego narodu. Potem ujrzałam, jak z jego serca wylania się jakby delikatny pęd kwitnący Niepokalany, Czysty, pochodzący z rodu Dawida (Slieman 2000, 170).

W innym tekście Edyta stwierdza ponownie, że to właśnie „podczas Ostatniej Wieczerzy następuje wszczęcie owej latorośli w krzew winny, co umożliwiło późniejsze wylanie się Ducha Świętego” (Stein 1999, 28).

W czasach sprzed Soboru Watykańskiego II refleksje takie mogły uchodzić za prekursorskie, gdyż żydowskie pochodzenie Jezusa i ściśle powiązanie chrześcijaństwa z judaizmem nie zajmowały poczytnego miejsca w świadomości większości katolików. Choć w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wiedza o więzi chrześcijaństwa z judaizmem była powszechnie znana, to jednak na skutek oddalania się Kościoła od synagogi na przestrzeni wieków stopniowo przygasała, aż zanikła praktycznie całkowicie, co sprawiło, że chrześcijanie XX wieku o tym związku właściwie już nie pamiętali. Dopiero dokumenty Soboru Watykańskiego II, a w ślad za nimi liczne dokumenty posoborowe, zaczęły jasno odwoływać się do więzi istniejących pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem, między innymi w kwestii liturgii żydowskiej i chrześcijańskiej (Weksler-Waszkinel 2003, 331).

Edyta żyła jednak w czasach, w których główną wykładnię na temat prawd o Eucharystii stanowiło nauczanie Soboru Trydenckiego, jej rozważania otwierają zatem bardziej wnikliwie rozumienie rzeczywistości Eucharystii. Dzięki temu, że uwydatniła szczególną rolę Starego Testamentu w liturgii eucharystycznej Edyta uczyniła znaczny krok naprzód w spojrzeniu na ten sakrament, zbliżając się w swych refleksjach do późniejszego nauczania Soboru Watykańskiego II, które stwierdza dobitnie, że istnieje ciągłość naszej wiary w stosunku do Starego Przymierza (Weksler-Waszkinel 2003, 331).

Posoborowe nauczanie Kościoła zaczęło więc zachęcać chrześcijan do zgłębiania elementów wspólnych obu religii, takich jak formuły modlitewne, święta, rytury czy święte księgi, wśród których Biblia zajmuje zasadnicze miejsce. Dokument *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego* stwierdza jednoznacznie, że dla Żydów i chrześcijan Biblia stanowi samą treść liturgii: poprzez głoszenie słowa Bożego odpowiedź na to słowo, modlitwę uwielbienia i wstawiennictwa za żywych i zmarłych, uciekanie się do Bożego Miłosierdzia. Liturgia Słowa w swojej specyficznej strukturze ma swoje źródło w judaizmie; również modlitwy eucharystyczne są inspirowane wzorcami tradycji żydowskiej (Weksler-Waszkineł 2003, 343).

Dostrzegając owo zakorzenienie liturgii Nowego Przymierza w Starym, Edyta Stein, będąc już katoliczką, nie wahała się podjąć wraz ze swoją matką modlitwy w synagodze (Teresa Renata 1987, 115). Widząc wspólne teksty modlitewne obu religii i ową ciągłość wiary chrześcijańskiej w stosunku do judaizmu śmiało uczestniczyła z matką we wspólnym nabożeństwie w żydowskim domu modlitwy. Zdziwiona postawą swej córki Augusta Stein zaobserwowała, że „Edyta doskonale potrafiła się modlić wraz ze wszystkimi ze swojej książeczki” (Adamska 1989, 80). Wspomnianą książeczką był niewątpliwie brewiarz, w którym Edyta z łatwością odnajdywała intonowane przez kantora słowa psalmów. Wspólnota tekstów modlitewnych przekonała Edytę o wspólnym ich adresacie.

Taka postawa Edyty także i w tej kwestii okazała się pionierska. Dokument z 1985 roku *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego* wyraźnie wskazuje na związek między modlitwą brewiarzową i innymi modlitwami katolickimi, ponieważ w judaizmie znajdujemy teksty paralelne do brewiarza oraz innych tekstów i zbiorów modlitw, tak jak i formuły naszych najświętszych modlitw, jak na przykład *Ojczy Nasz* (Weksler-Waszkineł 2003, 343). Edyta dokonała takiego rozpoznania kilkadziesiąt lat przedtem i śmiało je realizowała.

Ktoś, kto urodził się w judaizmie i w nim dorastał, jest świadom wielkiego dziedzictwa z tym związanego, które dla osób z zewnątrz najczęściej pozostaje ukryte, stąd osobista znajomość obu obrzędowości predestynowała Edytę Stein do teologicznej analizy modlitwy chrześcijańskiej i żydowskiej. Dokonana refleksja ukazała jej istnienie silnych więzi między obiema religiami i choć chrześcijaństwo nie jest judaizmem, to jest w nim jednak głęboko zakorzenione. Swoimi spostrzeżeniami Edyta wyprzedziła późniejsze oficjalne nauczanie Magisterium Kościoła, uwypuklając jednocześnie naukę św. Pawła, który pisał przecieź o chrześcijaństwie, że zostało wszczepione w judaizm, niczym dziczka oliwna, w stary korzeń drzewa oliwnego (Rz 17–180). Chrześcijanie są z owym świętym korzeniem mocno związani, ponieważ to oni czerpali z niego soki potrzebne im do wzrostu i to ów korzeń ich podtrzymuje, a nie oni jego (Rz 17–180).

Przypomnienie żydowskich korzeni chrześcijaństwa i całego duchowego dziedzictwa łączącego tradycje modlitewne judaizmu i chrześcijaństwa oraz ich

opublikowanie było nie tylko wyrazem geniuszu Edyty Stein, ale również jej odwagi i hartu ducha. Dokonało się bowiem w momencie szczególnym dla narodu żydowskiego – w czasie potęgującej się nienawiści do Żydów, która na początku lat czterdziestych XX wieku osiągnęła swoje apogeum, a jej druzgocącym wyrazem stały się komory gazowe i krematoria.

5. Kwintesencja życia ochrzczonej Żydówki

Druga wojna światowa, jak również trwające przed jej wybuchem nazistowskie prześladowania, pochłonęły wiele milionów istnień ludzkich, głównie pochodzenia żydowskiego. Nieliczni Żydzi uniknęli zagłady dzięki wyjazdowi za granicę bądź dzięki pomocy Sprawiedliwych wśród Narodów Świata, zdecydowana większość zginęła jednak w niemieckich krematoriach zagłady bez żadnej swojej osobistej winy – z tego tylko powodu, że byli Semitami. Tragiczny los dwudziestowiecznych Żydów podzieliła także Edyta Stein, jednak jej śmierć w Auschwitz miała trochę inny wymiar niż mord wielu jej żydowskich współbraci.

W zasadzie Edyta Stein, będąc osobą ochrzczoneą, a do tego jeszcze zakonnicą, mogła się odciąć od narodu żydowskiego i starać się ratować swoje życie, wykorzystując do tego chrześcijańską pomoc. Jednakże, gdy próbowano użyć wpływów, by uchronić ją przed śmiercią, mocno zaoponowała, twierdząc, że – gdyby nie podzieliła losu swoich braci – jej życie byłoby zmarnowane (Stein 1977, 282). Dla Stein bowiem, podobnie jak dla pierwszych Żydów Kościoła pierwotnego, pójście za Chrystusem nie oznaczało zerwania z narodem żydowskim, a wiara w Niego nie była zdradą wiary Ojców. Dlatego nigdy nie przestała czuć się Żydówką i nawet po swej konwersji na katolicyzm nie czuła się odłączona od narodu żydowskiego; choć nie podzielała już w pełni jego wiary, to jednak uważała, że przynależy do niego mocno na zasadzie wspólnych więzów krwi, ale i na podstawie duchowych więzi, które – jak dowodziła – łączą ludzi Kościoła z narodem Izraela. Wobec tego w dramatycznym momencie dziejów jej narodu nie mogła zachować się inaczej, jak w pełni podzielić ich los, stąd od momentu pierwszych prześladowań Edyta odczuwała wewnętrzną jedność i głęboką solidarność z dręczonym narodem żydowskim, wyrażając przekonanie, że jego losy muszą się stać tożsame z jej własną dolą. Wyrazem tego była jej reakcja na informację o rozpoczętych wobec Żydów represjach: „Stało mi się nagle jasne, że Bóg kładzie ciężką rękę na swoim narodzie i że los tego narodu jest także moim losem” (Teresa Renata 1987, 105) oraz jej późniejsza uwaga, poczyniona po utracie pracy w szkolnictwie: „Doznałam niemal ulgi, że oto powszechny los Żydów spotkał i mnie” (Teresa Renata 1987, 107).

Zagłębiając się w przyczyny rozgrywającego się na jej oczach gwałtu na narodzie żydowskim, Edyta dostrzegła w atakach na Żydach coś więcej, aniżeli tylko chęć wytępienia jednego narodu przez drugi. W nienawiści Niemców do

Żydów dojrzała nienawiść Szatana do Narodu Wybranego, więc rozgrywający się terror interpretowała w kategoriach walki dobra ze złem, Chrystusa z antychrystem, i finalnie doszła do przekonania, że musi do niej stanąć osobiście, choć była w pełni świadoma, że walka ta może kosztować życie. W zasadzie oddanie życia było w tym starciu nieuniknione, gdyż za swój oręż Edyta obrała sobie krzyż, który oznaczał ofiarę całopalną oraz ekspiację. Skoro przeciwnikiem w bitwie był szatan, to jej walka z nim musiała wyrazić się w dobrowolnej śmierci, po to, by uzyskać konkretne dobro. Poprzez swoją ofiarę, złączoną ze zbawczą ofiarą Chrystusa, Edyta pragnęła podobnie jak On oddać swe życie w ofierze za wielu, aby wielu ocalić.

Odtąd przyjmuję z radością śmierć, którą Bóg dla mnie przewidział, podporządkowując się w pełni Jego świętej woli. Proszę Pana, by zechciał przyjąć moje życie na swoją cześć i chwałę za wszystkie sprawy Najświętszego Serca Maryi, za Święty Kościół, szczególnie w intencji zachowania, uświęcenia i doskonałości naszego świętego Zakonu, za Karmel w Kolonii i w Echt, w duchu ekspiacji za niewiarę ludu żydowskiego, aby Pan został przez swoich przyjęty, aby nadeszło Jego chwalebne królestwo, na uproszenie ratunku dla Niemiec, o pokój dla świata, wreszcie za moich bliskich, żywych i umarłych, za wszystkich, których mi Bóg dał, aby nikt z nich nie zginął (Stein 2000, 330).

Ofiarę Edyty można określić jako ofiarę dobrowolną, świadomą i całkowitą, a więc jako *holocaustum*, czyli ofiarę całopalną. Holocaust Edyty był jej bezpośrednim starciem z szatanem i miał charakter ekspiacji – przebłagania za prawdziwy pokój i za przerwanie panowania szatana, który niszczy człowieka, jego miejsce we wszechświecie, jego kulturę i godność.

Ofiara Edyty Stein dokonała się 9 sierpnia 1942 roku w Auschwitz, dokąd trafiła w wyniku aresztowania, będącego formą odwetu nazistów w stosunku do Kościoła katolickiego za publiczną krytykę łapanek Żydów. Warta podkreślenia jest postawa Edyty w momencie aresztowania. Zwróciła się ona bowiem wtedy do swej rodzonej siostry Róży słowami: „Chodź, idziemy za nasz naród”, które wydają się stanowić istotę jej duchowej tożsamości. Będąc zakonnicą, została skazana na śmierć dlatego, że miała pochodzenie żydowskie, i jako Żydówka, choć w habitcie karmelitańskim, wyruszyła na miejsce swojej zagłady, niosąc w sercu intencję ratowania narodu żydowskiego – swojego narodu.

W Auschwitz została zamordowana jako Żydówka, wraz z milionami innych Żydów, i umarła tak, jak wszyscy pozostali Żydzi zgładzeni przez nazistów, z tą tylko różnicą, że umierała jako *ochrzczona* Żydówka, osoba o podwójnej tożsamości, przepełniona miłością zarówno do narodu żydowskiego, jak i do Kościoła katolickiego. Umierała z intencją przebłagalną za Żydów, ale i za Kościół, dlatego właśnie jej śmierć została wyróżniona wyniesieniem na ołtarze. Dostrzeżono bowiem jej głębokie pragnienie zaakceptowania jej podwójnej tożsamości, ale również mocną chęć zbliżenia i pojednania chrześcijańsko-żydowskiego.

Jak zobaczyliśmy zatem, przywołanie na pamięć dziecięcych doświadczeń w wierze wywołało brzemiennie skutki. Po pierwsze, przyczyniło się w istotny

sposób do ukształtowania się owej podwójnej osobistej tożsamości Edyty Stein, ale i odegrało niemałą rolę w procesie reinterpretacji tożsamości Kościoła katolickiego. Wiedza i pamięć o przeszłości, zwłaszcza o własnych duchowych korzeniach, ma ogromny wpływ przede wszystkim na kształtowanie się indywidualnej tożsamości jednostki, ale oddziałuje również na postrzeganie tożsamości całej grupy, a nawet społeczności.

Bibliografia

- Autor nieznany (1991), *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Bibliofiliska Edycja Reprintów, Wydawnictwo BGW, Warszawa.
- Adamska I. (1988), *Błogosławiona Edyta Stein*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków.
- Adamska I. (1989), *Prawda o miłości: Edyta Stein*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Brunner-Traut E. (2002), *Pięć wielkich religii świata*, przeł. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Cervera C. (2000), *Modlitwa Kościoła. Lektura w duchu teologicznym*, [w:] A. Grzegorzczak (red), *Nowa rzeczywistość. Filozofia i świadectwo Edyty Stein*, przeł. H. Flieger, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań, 117–138.
- Herbstrith W. (2002), *Edyta Stein. Żydówka i chrześcijanka*, przeł. L. Mohort-Kopaczyńska, Wydawnictwo eSPe, Kraków.
- Chrostowski W., Rubinkiewicz R. (1990) *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, Wydawnictwo ATK, Warszawa.
- Mszal z czytaniem* (1993), [oprac. Tadeusz Loska; red. książki Barbara Głodek], Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2014), Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Pasieka M. (1994), *Żydzi i judaizm*, Wydawnictwo TAU, Wrocław.
- Sleiman J. (2000), *Edyta Stein, męczennica Chrystusa za swój naród*, [w:] A. Grzegorzczak (red.), *Nowa rzeczywistość. Filozofia i świadectwo Edyty Stein*, przeł. H. Flieger, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań, 163–190.
- Stein E. (1977), *Światłość w ciemności*, t. 1, przeł. I.J. Adamska, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków.
- Stein E. (1977), *Światłość w ciemności*, t. 2, przeł. I.J. Adamska, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków.
- Stein E. (1999), *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości. Wybór pism duchowych*, wyd. II poprawione, przeł. I.J. Adamska, Flos Carmeli, Poznań.

- Stein E. (2000), *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny. Autobiografia Edyty Stein*, t. 1, wydanie II poprawione, przeł. I.J. Adamska, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Stein E. (2000), *Autobiografia w listach 1916–1942*, t. 2, wyd. 2, przeł. I.J. Adamska, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Teresa Renata od Ducha Świętego (1987), *Edyta Stein. Filozof i Karmelitanka*, Éditions du Dialogue, Paris.
- Unterman A. (2002), *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”, Warszawa.
- Weksler-Waszkineł R.J. (2003), *Zgłębiając tajemnicę Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Memory as a Constituent Shaping the Identity of the Individual and the Community – the Case of Edith Stein

Summary

The article attempts to show how memory influenced the formation of the unique spiritual identity of Edith Stein, who was born and grew up in the religious tradition of Judaism, but as an adult became the member of the Catholic Church. What seems to be unusual in her religious self-perception is the fact that despite conversion, Edith permanently regarded herself as a Jew and firmly claimed that she constantly belonged to the Jewish community. Her mind-set was immensely influenced by the image of Jesus as a devout Jew portrayed in the New Testament, zealously practicing the sacred rites of Judaism, as well as her later analysis of the Christian and Jewish ways of worship. Her study exposed a deep bond linking Christianity with Judaism and by revealing this bond Edith Stein evoked the forgotten truth about the Jewish roots of Christianity which is deeply rooted in the faith of the Old Testament and draws a lot from the richness of its tradition. Undoubtedly, this important link reminded by Edith Stein, raised and developed later by the official teaching of the Catholic Church, was possible because she remembered the religious tradition in which she grew up and which she experienced in her childhood. Memory, therefore, became the constituent that shaped her own spiritual identity, but also contributed to the reinterpretation of the identity of the Christian community.

Keywords: Judaism, Christianity, worship, memory, bond.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.23>

Anna FALANA-JAFRA

<https://orcid.org/0000-0002-9901-1791>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Zapomnienie a niepamięć. Przykłady niepamięci na płaszczyźnie prawa

Streszczenie

W języku potocznym, a także w językach niektórych nauk (na przykład medycyny i psychologii) niepamięć traktowana jest jako synonim zapomnienia, a więc jako zwięźczenie procesu zapominania polegającego na usuwaniu określonych informacji z pamięci. Autorka stara się wykazać, że niepamięć jest istotowo różna od zapomnienia, gdyż nie wyczerpuje się w procesach zachodzących w umyśle ludzkim, lecz wykracza poza nie, ostatecznie manifestując się w otaczającej człowieka rzeczywistości. Celem artykułu jest ukazanie istnienia tak rozumianej niepamięci na gruncie powszechnie obowiązującego prawa, a także przybliżenie wybranych instytucji prawnych z zakresu polskiego prawa karnego, cywilnego i publicznego na niej bazujących.

Słowa kluczowe: pamięć, zapomnienie, niepamięć, prawo.

1

Jak się wydaje, istnieje wyraźna różnica pomiędzy zapominaniem (prowadzącym finalnie do zapomnienia) a niepamięcią. Dla jej zrozumienia konieczne jest jednak najpierw podjęcie próby zdefiniowania samej pamięci. *Słownik języka polskiego* określa pamięć jako

naszą zdolność przechowywania i odtwarzania w umyśle minionych zdarzeń oraz osób, rzeczy i miejsc widzianych lub słyszanych w przeszłości (Bańko 2007, 433).

Pamięć jest więc jedną ze sprawności ludzkiego umysłu, dzięki której człowiek może pozostawać w kontakcie ze swoją przeszłością. To właśnie pamięć pozwala ją ocalać i przechowywać w swoim bezpiecznym „opakowaniu”. „Opakowanie” to nie jest jednak hermetycznie zamknięte, bowiem człowiek bezustan-

nie do niego zagląda, by kreować swoją tożsamość. Świadomość przeszłości umożliwia odnoszenie się do niej i wyciąganie z niej wniosków na przyszłość. Na pamięć składają się zatem dwa niezależne od siebie procesy – rejestrowania zdarzeń i ich odtwarzania.

Pamięć rozumiana jako umysłowa zdolność do rejestrowania zdarzeń sama w sobie jest procesem niezależnym od ludzkiej intencjonalności. Można przyrównać ją do oddechu, którego człowiek nie kontroluje, a który po prostu „się dzieje”. Istota ludzka jest zanurzona w czasie, bezustannie się z nim styka i całkowicie bezwiednie „zamyka w sobie” wydarzenia, które w nim zaistniały. Nie jesteśmy świadomi procesu zapamiętywania, choć bez przerwy on się w nas dokonuje. Zdziwiające jest, że obiekty, wydarzenia lub cechy charakterystyczne przedmiotów, z którymi w chwili z nimi styczności zdawaliśmy się w ogóle nie liczyć, potrafimy odtworzyć z pamięci w razie zaistnienia takiej konieczności. Jako przykład podać można zeznania świadków proszonych przez organy wymiaru sprawiedliwości o złożenie możliwie najdokładniejszych wyjaśnień w trakcie procesów. Nierzadko ludzie ci są zaskoczeni, jak wiele szczegółów z otaczającej ich rzeczywistości bezwiednie zdołali zapamiętać.

Odtwarzanie zdarzeń jest natomiast niczym innym jak „szperaniem” w naszych pamięciowych „szufladach” w poszukiwaniu informacji. O ile proces rejestrowania wypadków uznać możemy za nieintencjonalny, o tyle proces odtworczy cechuje – świadoma lub nieświadoma – intencjonalność. Człowiek zagląda do swego pamięciowego „opakowania”, by wydobyć z niego to, co jest mu akuratnie potrzebne. Potrzeby generujące sięganie do pamięci są różnorodne i dyktowane mogą być przez czynniki emocjonalne, praktyczne czy moralne. Gdy człowiek chce ponownie zbliżyć się do bliskiej mu zmarłej osoby, świadomie „wyłuskuje” z pamięci obrazy ją przedstawiające. Obrazy te potrafią zachwycać swą wspaniałością, bo są dynamiczne; pamięć przechowuje nie tylko bodźce, które docierają do istoty ludzkiej przy udziale zmysłu wzroku, lecz również słuchu, zapachu, a nawet smaku.

Człowiek zwraca się ku swej pamięci także po to, by swobodnie obcować z otaczającą go rzeczywistością. Gdy chcemy, dla przykładu, ugotować obiad i nachylamy się nad kuchenką, by ją uruchomić, również korzystamy z informacji zachowanych przez naszą pamięć. W tym wypadku korzystanie z pamięci jest nieświadomione, mechaniczne, ale mimo to pozostaje intencjonalne. Naszą intencją jest bowiem odszukanie sprawdzonych schematów tego, czego się w przeszłości nauczyliśmy, by sprawniej wykonać stojące przed nami zadanie. Pamięć jest zatem fundamentem procesów szeroko rozumianego uczenia się – tak teoretycznego, jak i praktycznego.

Jedną z przypadłości, której instynktownie obawia się człowiek, jest utrata zdolności do zapamiętywania i odtwarzania zdarzeń. Choroba Alzheimera czy amnezja powypadkowa w powszechnej świadomości utożsamiane są z najbardziej dotkliwymi niedomaganiem. Na czym jednak polega owa dotkliwość? Wy-

daje się, że pamięć jest czymś więcej niż „programem” wgranym w ludzki umysł, ukierunkowanym na umożliwienie człowiekowi orientacji w świecie. Dzięki pamięci człowiek po prostu wie, kim jest. Pozbawienie istoty ludzkiej tej fundamentalnej dla niej wiedzy z konieczności łączyć się musi z cierpieniem. Powiedzieć „nie wiem, kim jestem” oznacza „nie istnieję”, „nie ma mnie”, jest „ktoś inny”, ale nie „ja”. „Ja” ugruntowane być musi bowiem w trzech odniesieniach czasowych – w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Człowiek żyje więc w czasie „trójwymiarowym”, podobnie jak funkcjonuje w trójwymiarowej przestrzeni. Pozbawienie istoty ludzkiej jednego z owych wymiarów czyni z niej karykaturę samej siebie, nieuchronnie słyca jej istnienie, degraduje ją do pojęcia bezprzymiotnikowej istoty. Wyobraźmy sobie fotografię rzeźby, która ze swej natury jest przestrzennie trójwymiarowa. Odebranie rzeźbie jej pierwotnej wymiarowości czyni z niej byt innego rodzaju, przekształca jej istotę. Podobnie człowiek, pozbawiony możliwości uczestniczenia w przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości, zmuszony jest wyzbyć się części swego jestestwa.

Trójwymiarowość czasowa ludzkiej egzystencji nie stoi w sprzeczności z faktycznym „zamknięciem” człowieka w momencie obecnym. Doskonale stan ten oddaje metafora zaproponowana przez Michała Hellera:

Co byś powiedział [...], gdyby Cię zamknęto w pomieszczeniu o powierzchni metra kwadratowego, wysokiego na metr osiemdziesiąt, bez perspektywy rychłego uwolnienia? Dusisz się na samą myśl o czymś takim? A właśnie w taki sposób jesteśmy uwięzieni w chwili teraźniejszej. Wprawdzie ta chwila – jak sądzimy – nieustannie płynie ku przyszłości, ukazując coraz to nowe krajobrazy świata, ale w niczym nie zmienia to faktu, że nie możemy się z niej wydostać; ani wstecz – bo przeszłości już nie ma; ani naprzód, bo przyszłość jeszcze się nie narodziła, ani w bok, bo „boki czasu” są czymś bezsensownym. Co więcej, tak przyzwyczailiśmy się do naszego więzienia, iż sama myśl, że czas się kiedyś dla nas skończy, przejmuje nas strachem (Heller 2018, 13).

Prawdą jest, że człowiek fizycznie istnieje tylko w chwili teraźniejszej, jednak dzięki swojej duchowości nieustannie przekracza ją, wychylając się ku przeszłości i przyszłości. Obie – przeszłość i przyszłość – pozostają zatem dostępne i otwarte już w teraźniejszości, są niezbędnymi punktami odniesienia, „latarniami” wyznaczającymi kierunki ludzkiej egzystencji. Już św. Augustyn pisał o pamięci:

[...] a przecież jest to moc mojego ducha, należąca do mojej natury! Oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego, czym jestem! [...] Nie wdychając żadnego zapachu, odróżniam woń lilii od woni fiołków. I niczego nie kosztując, niczego nie dotykając, mocą samej pamięci mogę uznać, że wołę smak miodu od smaku wytrawnego wina, a powierzchnię gładką od szorstkiej. Wszystko to rozpoznaję wewnątrz siebie, w olbrzymim domu mojej pamięci (św. Augustyn 207, 402).

Dążenie do zachowania pamięci jest zatem niczym innym jak pragnieniem zatrzymania w sobie swego człowieczeństwa.

2

Przyszła pora na podjęcie próby zrozumienia, czym jest zapominanie. Spróbujmy raz jeszcze wyobrazić sobie pamięć pod postacią opakowania. Jak każde opakowanie, posiada ono granice przestrzenne, choć przez cały czas pozostaje otwarte – gotowe do współpracy z „właścicielem”. „Opakowanie” pamięciowe ze swej natury ma zatem ograniczone możliwości przechowawcze. Egzystencja bezustannie dorzuca do niego nowe informacje, co wymusza konieczność systematycznego pozbywania się starszych.

Istnieją dwa zasadnicze kryteria, przy pomocy których dokonywana jest selekcja pamięciowych informacji – kryterium ich znaczenia dla podmiotu oraz kryterium upływu czasu. Kryteria te stosowane są przez umysł ludzki łącznie, co znaczy, że nawet wydarzenia uznawane przez człowieka za szczególnie doniosłe wraz z upływem czasu blakną, stają się niewyraźne, odległe.

Zapominanie jest więc procesem odwrotnym do zapamiętywania i, podobnie jak ono – nieintencjonalnym. Wydarza się i jest niezależne od ludzkiej woli. Wszystko, co możemy zrobić, sprowadza się jedynie do spowolnienia tego procesu. Chcemy jak najdłużej przechowywać w pamięci piękne chwile z przeszłości, ale jesteśmy niczym kontemplatorzy sztuki muzealnej, którzy z każdym dniem oddalają się od podziwianych przez siebie dzieł o kilka metrów. Przedmioty naszych estetycznych uniesień stają się coraz trudniejsze do uchwycenia, z czasem nie potrafimy już wyróżnić w nich interesujących nas szczegółów, a jedynie przywołać ogólne ich zarzysy.

Proces zapominania wieńczy zapomnienie, a więc całkowite wymazanie z pamięci określonych faktów. Zapomnienie nie angażuje intencjonalności podmiotu, bowiem – by przejawiać względem czegoś jakiejś intencje – trzeba najpierw o tym pamiętać.

Zapomnienie samo w sobie jest zatem zapomnianym faktem.

3

Skoro zostało wykazane, czym są pamięć i zapominanie, należy zastanowić się nad istotą niepamięci. Na wstępie sformułowana została teza o istnieniu zasadniczych różnic pomiędzy zapominaniem a niepamięcią. Niepamięć definiovana zatem będzie przeze mnie w opozycji do zapominania, a nie do pamięci.

W języku potocznym, a także w językach niektórych nauk niepamięć traktowana jest jako synonim zapomnienia, czyli ukończonego procesu zapominania. Medycyna operuje pojęciem amnezji jako jednostki chorobowej, określając ją inaczej mianem „niepamięci następowej” lub „niepamięci wstecznej” (Sitek 2011). Współczesna psychologia posługuje się terminem „wyparcia” jako szczególnego rodzaju reakcji obronnej psychiki ludzkiej, ukierunkowanej na osiągnię-

cie stanu niepamięci o przykrych zdarzeniach z przeszłości (Radny 2009–2011). W moim przekonaniu istota niepamięci jest jednak dla niej jedynie charakterystyczna, w związku z czym nie może ona być traktowana analogicznie do zapominania czy zapomnienia.

Niepamięć jest więc – w przeciwieństwie do zapominania – aktem intencjonalnym, ukierunkowanym poza pamięć, a więc na zewnątrz względem umysłu ludzkiego. Niepamięć kieruje się ku rzeczywistości, przekraczając granice procesów umysłowych. Celem niepamiętania nie jest faktyczne zapomnienie, lecz jedynie zmanifestowanie jego pozorów w świecie. Nie jest możliwe manifestowanie zapomnienia, ponieważ negowałoby to jego istotę, prowadząc do logicznej sprzeczności. A zatem ktoś, kto nie pamięta, różni się od kogoś, kto zapomniał. W pierwszym przypadku nie mamy do czynienia z zatraceniem informacji na skutek upływu czasu bądź małej wagi dla pomiotu, ale ze świadomym zwróceniem się ku światu z wiadomością: „nie będę o kimś / o czymś przypominał, choć pamiętam”.

Niepamięć ze swej istoty jest zatem określonym działaniem, wyrażanym poprzez gesty, zaniechania, poprzez pismo lub mowę. Niepamięć nie dokonuje się bez aktywnego udziału człowieka, który poprzez swoje zachowania ją demonstruje, a więc przenosi ze sfery umysłu ku otaczającemu go światu. Tak rozumiana niepamięć zaktualizować się może zarówno w aktach moralnie dodatnich (na przykład w akcie przebaczenia), jak i moralnie ujemnych (na przykład celowe niepamiętanie o potrzebach bliskiej, chorej osoby). Niepamięć jest zatem również jednym z podstawowych sposobów urzeczywistniania wskazań sumienia.

Poza sferą indywidualnej moralności człowieczej niepamięć stanowi ważne narzędzie walk politycznych. Manifestowana może być poprzez świadome, intencjonalne ignorowanie pewnych faktów (uroczystości, obchodów itp.) bądź ludzi. W przestrzeni publicznej niepamięć przeważnie posiada wydźwięk negatywny, a jej celem jest ukazanie ignorancji, lekceważenia lub po prostu – usunięcie określonych zjawisk bądź osób z przestrzeni politycznego „ringu”.

Niepamięć – na każdej płaszczyźnie, na jakiej się ona obawia – należy więc rozpatrywać w kategoriach czynów, a nie procesów zachodzących w umysłach ludzkich.

4

Tak rozumiana niepamięć przejawia się także na płaszczyźnie prawa, pod postacią rozmaitych konstrukcji normatywnych. Pomyślenie zapomnienia na gruncie legislacyjnym i wykonawczym w ogóle nie może mieć racji bytu, ponieważ ze swej istoty zapominanie jest procesem „zamkniętym” w ramach konkretnego ludzkiego bytu.

Niepamięć na gruncie prawa najczęściej służyć ma realizacji celów praktycznych, użytecznych, głównie zaś stabilizacji obrotu prawnego (Gniewek 2018).

Wprowadzenie przez ustawodawcę rozmaitych konstrukcji opartych na niepamięci ułatwia bowiem stosowanie prawa oraz funkcjonowanie instytucji i organów za stosowanie to odpowiedzialnych. Choć prawo polskie operuje licznymi konstrukcjami bazującymi na niepamięci, w artykule przedstawionych zostanie tylko kilka wybranych, posiadających doniosłe znaczenie dla życia obywatelskiego. Wyczerpanie tematu nie jest bowiem możliwe ze względu na oczywiste ograniczenia w zakresie rozmiarów tekstu.

Jedną z instytucji opartych na niepamięci w przedstawionym powyżej rozumieniu jest instytucja przedawnienia. Przedawnienie jako forma dawności funkcjonuje zarówno na gruncie polskiego prawa karnego, jak i cywilnego. Przyjrzyjmy się najpierw pierwszemu z wymienionych porządków prawa dogmatycznego.

Obowiązujący obecnie Kodeks karny z 6 czerwca 1997 roku wyróżnia dwa rodzaje przedawnienia – przedawnienie karalności przestępstwa i przedawnienie wykonania kary. Pierwszy z nich określa upływ czasu, po którym nie można wszcząć postępowania przeciwko osobie odpowiedzialnej za popełnienie przestępstwa, a w konsekwencji – doprowadzić do jej skazania, czyli poniesienia odpowiedzialności prawnej za dokonany czyn. Zgodnie z treścią art. 101 par. 1 Kodeksu karnego:

Karalność przestępstwa ustaje, jeżeli od czasu jego popełnienia upłynęło lat:

- 1) 30 – gdy czyn stanowi zbrodnię zabójstwa;
- 2) 20 – gdy czyn stanowi inną zbrodnię;
 - 2a) 15 – gdy czyn stanowi występki zagrożony karą pozbawienia wolności przekraczającą 5 lat;
- 3) 10 – gdy czyn stanowi występki zagrożony karą pozbawienia wolności przekraczającą 3 lata;
- 4) 5 – gdy chodzi o pozostałe występki.

Czas, jaki musi upłynąć, by można było uznać przedawnienie karalności czynu, w sposób oczywisty powiązany jest z wagą popełnionego przez sprawcę przestępstwa. Im jego ciężar gatunkowy jest większy, tym dłużej będzie musiał wyczekać sprawca na „łaskę niepamięci” przejawioną przez organy ścigania. Niepamięć przewidziana przez ustawodawcę jest obowiązująca dla wykonawców prawa – są zobligowani do puszczenia sprawcy wolno, choć towarzyszy im w takich wypadkach bez wątpienia wewnętrzny głos: „wiemy, że to zrobiłeś, pamiętamy o tym, choć w świetle prawa zmuszeni jesteśmy do zmanifestowania względem ciebie niepamięci”.

Konstrukcja prawna przedawnienia wykonania kary dotyczy natomiast sytuacji, w której sprawca został już ujęty i prawomocnie skazany, a niepamięć normatywna kierowana ku niemu objawia się odstąpieniem od ukarania go. W tym wypadku czas, jaki musi minąć, by sprawca doznał „łaski niepamięci”, uwarunkowany jest surowością wymierzonej przez sąd kary. Zgodnie z art. 103 par. 1 Kodeksu karnego:

Nie można wykonać kary, jeżeli od uprawomocnienia się wyroku skazującego upłynęło lat:

- 1) 30 – w razie skazania na karę pozbawienia wolności przekraczającą 5 lat albo karę surowszą;
- 2) 15 – w razie skazania na karę pozbawienia wolności nieprzekraczającą 5 lat;
- 3) 10 – w razie skazania na inną karę.

Niepamięć odnosząca się do popełnionego przestępstwa odnosi się zatem również do braku możliwości wykonania kary. Przedstawiciele wymiaru sprawiedliwości także w tym wypadku zobligowani są do zmanifestowania niepamięci poprzez odstąpienie od jej wykonania, a więc poprzez puszczenie sprawcy wolno.

Ciekawa, choć całkiem inna pod względem treściowym, jest konstrukcja przedawnienia funkcjonująca na gruncie polskiego prawa cywilnego. Zgodnie z treścią artykułu 118 Kodeksu cywilnego:

Jeżeli przepis szczególny nie stanowi inaczej, termin przedawnienia wynosi sześć lat, a dla roszczeń o świadczenia okresowe oraz roszczeń związanych z prowadzeniem działalności gospodarczej – trzy lata.

Niepamięć odnosząca się do roszczeń cywilnych polega zatem na niemożności ich dochodzenia na drodze sądowej, a tym samym – na niemożności ich zaspokojenia. Wierzyciel nie jest zmuszany do zapomnienia o posiadanej wierzytelności oraz o osobie swego dłużnika, jednak ciąży na nim obowiązek niepamiętania o tych faktach. Różnica pomiędzy niepamięcią a zapomnieniem jest więc oczywista i we wszystkich powyższych wypadkach sprowadza się do odstąpienia od podjęcia działań, które, gdyby nie przewidziany przez prawo upływ czasu, stanowiłyby asumpt do niezwłocznego wszczęcia postępowań sądowych.

Kolejną instytucją z zakresu prawa cywilnego bazującą na niepamięci jest instytucja zasiedzenia. Upływ czasu jest tutaj czynnikiem, który nakazuje niepamiętanie o właścicielu rzeczy i, w konsekwencji, przeniesienie jego własności na inną osobę. Zgodnie z treścią art. 172 par. 1 i 2 Kodeksu cywilnego:

Posiadacz nieruchomości niebędący jej właścicielem nabywa własność, jeżeli posiada nieruchomość nieprzerwanie od lat dwudziestu jako posiadacz samoistny, chyba że uzyskał posiadanie w złej wierze; po upływie lat trzydziestu posiadacz nieruchomości nabywa jej własność, choćby uzyskał posiadanie w złej wierze.

W odniesieniu do rzeczy ruchomych Kodeks cywilny stanowi natomiast:

Posiadacz rzeczy ruchomej niebędący jej właścicielem nabywa własność, jeżeli posiada rzecz nieprzerwanie od trzech lat jako posiadacz samoistny, chyba że posiada rzecz w złej wierze.

Niepamięć zakotwiczona w instytucji zasiedzenia stanowi wyraz wzajemnego przenikania się dwóch systemów regulujących ludzkie zachowania: systemu prawnego i systemu moralnego. Nabycie drogą zasiedzenia rzeczy ruchomej przy istnieniu złej wiary faktycznego posiadacza jest całkowicie wykluczone; w odniesieniu do nieruchomości jest natomiast miarkowane odpowiednio dłuższym czasookresem.

Na zakończenie wskazać warto na jeszcze jedną sytuację, w ramach której dochodzi do manifestowania niepamięci na gruncie prawa. Jest nią tak zwana dekomunizacja, polegająca na systemowym „rozliczeniu się” państwa polskiego z totalitarnym systemem komunistycznym. Rozwiązania z tego zakresu zostały przyjęte między innymi w ustawie z dnia 1 kwietnia 2016 roku o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego poprzez nazwy jednostek organizacyjnych, jednostek pomocniczych gminy, budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej oraz pomniki. Na mocy tego aktu prawnego Naród polski manifestuje swą niepamięć poprzez nadawanie elementom publicznej infrastruktury odmiennych od dotychczasowych nazw. Niepamięć względem indywidualum „rozrasta się” zatem do niepamięci uniwersalnej, odnoszącej się do wszystkich aspektów systemu totalitarnego, w którym Polakom przyszło żyć aż do 1989 roku. Poprzez niepamięć dochodzi do rozliczenia się z przeszłością, umyślnego i planowego zamanifestowania jej marginalnej roli, ale nigdy – do zapomnienia.

5

W zaprezentowanym w artykule rozumieniu niepamięć porównać można do tkwiącej głęboko w każdej istocie ludzkiej, a także – być może – w każdym narodzie, „woli zapomnienia”. Związki człowieka z przeszłością bywają zarówno wspaniałe, jak i bolesne, skomplikowane. Każdy z nas przechowuje w swoim pamięciowym „opakowaniu” wspomnienia, które wolałby czym prędzej wymazać. Podobnie każdy naród najpewniej pragnąłby dokonać przynajmniej częściowej rekonstrukcji własnej historii. Czasu nie można cofnąć; można jednak z powodzeniem pozorować, że nie zaistniał w kształcie, w jakim faktycznie miał miejsce. Wspólne narzędzie tej gry stanowi system prawny, który nie pamięta często i któremu przychodzi to – z racji jego systemowości, a nie istotowo ludzkiej konstrukcji – znacznie łatwiej niż każdemu jednostkowemu bytowi człowieczemu.

Bibliografia

Monografie

- Bańko M. (red.) (2007), *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gniewek E., Machnikowski P. (2018), *Zarys prawa cywilnego*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa.
- Heller M. (2018), *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Św. Augustyn (2007), *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków.

Artykuły w czasopismach

- Radny A. (2011), *Wpływ traumy na psychikę. Psychoterapia ofiary*, [w:] Kojder I. (red.), *Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu 2009–2011. Sympozja 1*, „Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie”, 106–119.
- Sitek E.J., Sołtan W. (2011), *Zespoły amnestyczne – neuropsychologia i diagnostyka kliniczna*, „Psychiatria po Dyplomie” 3, 43–47.

Akty normatywne

- Ustawa z dnia 1 kwietnia 2016 roku o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego przez nazwy jednostek organizacyjnych, jednostek pomocniczych gminy, budowli i obiektów i urządzeń użyteczności publicznej oraz pomniki, Dz.U., poz. 744.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 roku – Kodeks karny, Dz.U., nr 88, poz. 553.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 roku – Kodeks cywilny, Dz.U., nr 16, poz. 93.

Forgetfulness and Oblivion. Examples of Oblivion on the Legal Plane

Summary

In colloquial language, as well as in the languages of some sciences (for example, medicine and psychology), oblivion is treated as a synonym of forgetfulness, and thus as the final phase of the process of forgetting – removing specific information from memory. The author tries to show that oblivion is essentially different from forgetfulness, because it is not exhausted in the processes taking place in the human mind, but goes beyond it, eventually manifesting itself in the surrounding reality. The aim of the article is to demonstrate the existence of such oblivion in the universally binding law, as well as the approximation of selected legal institutions in the field of Polish criminal, civil and public law based on it.

Keywords: memory, forgetfulness, oblivion, law.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.24>

Anna GŁADKOWSKA

<https://orcid.org/0000-0002-7190-6278>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Pamięć o przeszłości buduje ludzką przyszłość. Wady narodowe Polaków w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia

Streszczenie

Człowiek jako członek danego narodu skupia w sobie jego przeszłość, przyczynia się do formowania terażniejszości, a przez to tworzy jego przyszłość. Pamięć o przeszłości, w której obecne były wady Polaków, ma decydujący wpływ na kształtowanie obrazu naszego narodu w przyszłości.

Słowa kluczowe: pamięć, wady narodowe, przyszłość.

Pamięć o przeszłości – słów kilka

Jacques Le Goff w swojej książce *Historia i pamięć* postrzega pamięć jako zdolność zapamiętywania oraz przechowywania informacji. Jest to przede wszystkim funkcja psychiczna, dzięki której człowiek jest w stanie przywoływać informacje z przeszłości. Ludzka pamięć – zwraca uwagę Autor – jest niestała i plastyczna, różne wydarzenia w zależności od czasu, jaki od nich upłynął, są odmiennie interpretowane. W zależności od kultury, jak i panującego okresu ludzie różnie postrzegali i odbierali wydarzenia. Dla jednych dane czasy były złotym wiekiem pełnym cnót, wrażliwości, epoką wielkich przodków, a dla innych stanowiły czasy zacofania i barbarzyństwa. Wskutek przyspieszenia historii ludzkość w czasach współczesnych zaczęła coraz bardziej sięgać do przeszłości w poszukiwaniu własnych korzeni i dziedzictwa. Przeszłość ponownie stała się ważnym elementem zarówno kulturowym, jak i emocjonalnym w tworzeniu tożsamości narodowej (por. Le Goff 2007, 102).

Adam Mickiewicz w jednym ze swych wykładów w Collège de France w roku 1843 powiedział, że w życiu każdej ludzkiej społeczności „przeszłość nieustannie poprzez terażniejszość styka się z przyszłością” (Sarkowska 2004, 21). Człowiek jako członek danego narodu skupia w sobie jego przeszłość, przyczynia się do formowania terażniejszości, a przez to tworzy jego przyszłość. Świadomość „narodowa i historyczna ukształtowana na podłożu wspólnych losów dziejowych narodu są jednym z elementów tworzących narodową więź. Dzięki świadomości i pamięci historycznej kształtują się losy danej społeczności ludzkiej i jej tożsamość” (Sarkowska 2004, 21).

Ewaryst Estkowski, wielkopolski pedagog i działacz oświatowy, a także rzecznik oświaty ludu XIX wieku pisał, że „każdy uczciwy Polak, pomimo tylu w życiu narodowym przeszłego stulecia zagęszczonych zdrożności, czuje w sobie silny pociąg ku tym skażonym wprawdzie, ale narodowym obrazom i gdyby Opatrzność Boska dziś wreszcie nam pozwoliła odbudować Ojczyznę, rozpatrywałby się z większym jeszcze upodobaniem i pilnością w przeszłości swego narodu” (Sarkowska 2004, 23).

Diagnoza współczesnego świata dokonana przez Pasterza narodu polskiego

Paweł Skibiński, dyrektor muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego w Centrum Bożej Opatrzności, podkreślił, że do rzadko podejmowanych tematów związanych z posługą kardynała Stefana Wyszyńskiego należy jego krytyczna refleksja na temat wad narodowych Polaków, która była jednym z elementów budowania narodowej solidarności (por. Bortkiewicz 2001, 31).

Na przestrzeni wieków Kościół za pośrednictwem kapłanów, z których należy wspomnieć wybitnego kaznodzieję Piotra Skargę i biskupa Marcina Kromera, a także osób świeckich, nauczycieli, wychowawców, myślicieli i reformatorów społecznych roztaczał przed oczyma polskiego Narodu obraz trawiących go bolączek. Żyjący w XII wieku błogosławiony Wincenty Kadłubek, autor Kroniki Polski walczył o praworządność Polski, zwalczał nadużycia prawa i uczył miłości Ojczyzny. W prakseologii moralnej kardynała Stefana Wyszyńskiego próżno szukać precyzyjnej definicji wad narodowych. Będąc przede wszystkim duszpasterzem polskiego Narodu, w swoim nauczaniu Prymas odwoływał się do powszechnego ich rozumienia, które wzbogacał osobistą refleksją. Oprócz tego przytaczał szereg przykładów, za pomocą których starał się wytłumaczyć, czym są wady narodowe Polaków (por. Bortkiewicz 2001, 31).

Powojenna rzeczywistość przyniosła ze sobą kryzys norm i wartości moralnych, spowodowany konfrontacją tradycji chrześcijańskich z administracyjnie narzuconym Polsce socjalizmem. Wyrazem kryzysu były zmiany, jakie zaszły zarówno w życiu jednostek, jak i społeczności (por. Bortkiewicz 2001, 31).

[...] Z wojny powrócił stary, zbiedzony, załęczniony, spłoszony człowiek, ze zranioną duszą, z nerwami roztrojonymi, zubożniony na wszelkie zło, którego tyle doznał. Potępia on wprawdzie demoralizację wojenną, gwałty i okrucieństwo, ale sam sprzyja [...] wadom i nałogom. To ruina człowieka, [...], niezdolnego do walki z nabytymi nałogami (Romaniuk 1994, 338)

– pisał Prymas.

Powojenna rzeczywistość przedstawiała negatywny obraz polskiego społeczeństwa, w którym dominowały ateizacja i laicyzacja, stanowiące – zdaniem kardynała Wyszyńskiego – zasadniczą przyczynę dezorganizacji życia narodowego. Powyższe czynniki implikują lub umożliwiają zaistnienie takich patologii społecznych, jak: programowa walka klas, znieczulica społeczna i indyferentyzm religijny (por. Bortkiewicz 2001, 35–36). Swoboda obyczajów lansowana przez środki społecznego przekazu, pornografia i panseksualizm paraliżowały życie społeczne. Brak rzetelności i uczciwości w pracy, wystawność życia, a także rozrzutność administracji państwowej pomniejszały dobro wspólne społeczeństwa. Powyższe zjawiska cechujące polskie społeczeństwo końca lat sześćdziesiątych, w przekonaniu Prymasa Wyszyńskiego i Episkopatu, były jasnym i czytelnym znakiem pogłębiającego się procesu zanikania moralności w Narodzie (por. Bartnik 1982, 7). Laicyzacja i ateizacja deformują zarówno osobę, jak i społeczność. Z jednej strony, pozostają one wierne tradycyjnym wartościom, będąc świadome konieczności dawania o nich świadectwa. Z drugiej, będąc przeniknięte skrajnym indywidualizmem, subiektywizmem i liberalizmem moralnym, odrzucają obiektywnie istniejące normy. W konsekwencji dokonuje się relatywizacja postawy moralnej człowieka (por. Bartnik 1982, 7).

Według ks. Pawła Bortkiewicza uczestnictwo społeczeństwa w uroczystościach religijnych było wyrazem braku koherencji pomiędzy wiarą a praktyką życia. Zaangażowanie religijne członków Narodu polskiego stanowiło czysto zewnętrzną postawę, a deklarowana wiara nie była weryfikowana przez czyny moralne. Na społeczną dezaprobatę norm i wartości moralnych zwrócił uwagę kardynał Wyszyński, kiedy pisał o patologiach szerzących się w Narodzie, wzajemnej wrogości i nienawiści, jako skutkach duchowego rozdwojenia organizmu narodowego.

Zjawiska laicyzacji i ateizacji oddziałują w obszarze życia indywidualnego i narodowego, tworząc rzeczywistość grzechu społecznego (por. Mariański 1998, 25). Kościół, piętnując jako grzechy społeczne sytuacje lub zachowania grup społecznych, narodów lub państw, wskazuje, że takie przejawy są wynikiem nagromadzenia grzechów indywidualnych osób (por. Mariański 1993, 59–60). Grzechy społeczne, wpływając na mentalność poszczególnych jednostek, prowadzą do wytworzenia w nich postawy zniewolenia (por. Mariański 1998, 25).

Porządek życia społecznego wymaga, oprócz przestrzegania zasad moralnych, istnienia struktur społecznych funkcjonujących zgodnie z wymogami moralności. Bez sformalizowanych prawem lub zobiektywizowanych obyczajami

struktur nie może istnieć społeczność ludzka. Struktury moralnie złe Kościół określa pojęciem struktur grzechu. Rozumie przez to psychiczne środowiska grzechu wywierające negatywny wpływ na jednostki i grupy społeczne, rodzące niesprawiedliwość i ludzką krzywdę, a tym samym utrudniające lub wręcz uniemożliwiające prowadzenie życia moralnie dobrego (por. Olejnik 2000, 65–66).

Próby zmiany struktur grzechu mogą nie przynieść oczekiwanych rezultatów, jeśli nie będą połączone z nawróceniami poszczególnych osób odpowiedzialnych za ich powstanie. Na priorytet osoby w odniesieniu do struktur grzechu zwrócił uwagę Prymas Polski, wołając, że – aby odnieść zwycięstwo jako społeczność ludzka – należy zacząć od zmiany swojego serca, myśli i pragnień (por. Wyszyński 1987, 138), ponieważ w każdym człowieku istnieją wady lub skłonności do czynienia zła. Duchowe zwycięstwo nad samym sobą jest – według kardynała Wyszyńskiego – początkiem chwały na ziemi i w niebie (por. Wyszyński 1991, 86).

Jako przyczynę zaistniałej rzeczywistości, obok laicyzacji i ateizacji, Prymas Wyszyński wymienił demoralizację narodu. Moralność narodu – według księdza kardynała – wyznaczała praxis życia chrześcijańskiego. Poziom moralności w życiu narodowym zależy od tego, czy czyny obywateli są zgodne z normami moralnymi. W wyniku demoralizacji nastąpiło odejście członków społeczeństwa od przestrzegania i zachowywania zasad i norm, co skutkowało obniżeniem poziomu życia moralnego, rodząc zagrożenie dla dziejowej egzystencji polskiego narodu. Dewaluacja akceptowanych do tej pory wartości przynosi szkody m.in. w dziedzinie pracy człowieka, prowadząc do marnotrawstwa sił w rozwiązłości i rozpuście; pieniędzy, czasu i energii przez pijaństwo, a także błędnego rozumienia samej pracy, czemu towarzyszy lenistwo i lekkomyślność, mające w pogardzie jej owoce (por. Bortkiewicz 2001, 40–41).

„Lekarstwo” zaproponowane przez kardynała Stefana Wyszyńskiego w kontekście narodowych bolączek

W kontekście zagrożeń, na które zwrócił uwagę Prymas Polski, wołanie o uzdrowienie życia moralnego narodu jawiło się jako realizacja obowiązku odpowiedzialności społecznej. Jedynie świadomość zdrowej moralności i ukierunkowanie działania na realizację płynących z niej zasad, w wymiarze jednostkowym i narodowym, było szansą przewyciężenia zagrożeń. Osobisty trud nawrócenia przybiera charakter zmagania się ze sobą, a w środowiskach, w których panuje grzech społeczny, jawi się jako duchowa walka ze światem grzechu ogarniającym społeczność ludzką. Tak jak każdy grzech, tak też nawrócenie grzesznika ma odniesienie społeczne i może mieć charakter zjawiska społecznego, jeżeli jest realizowane we wspólnocie (por. Góralczyk 1984, 3). Osobista odnowa każdego człowieka miała przyczynić się do duchowej odnowy Narodu, a w szerszym wymiarze do odnowy i zwycięstwa całego Kościoła (opr. Wyszyński 1991, 350–351).

Prymas Stefan Wyszyński, jako wychowawca Narodu polskiego, musiał wiedzieć o istnieniu właściwego Polakom charakteru narodowego. Jego interpretacje oparł nie na socjologii, ale na danych pochodzących z historii Polski, na programach pedagogicznych i ogólnych opiniach polskich uczonych (por. Wasilewski 1962, 123–205). W literaturze narodowej od czasów bł. Wincentego Kadłubka nie brakowało prób opisu polskiego charakteru, zarówno w aspekcie pozytywnym, jak i negatywnym. Podobnie jak Długosz, Modrzewski, Skarga, Kromer, Sarbiewski, Konarski, Staszic, Kołłątaj, Brzozowski, Prus, Irzykowski, Sienkiewicz, Wańkiewicz, Suchodolski i wielu kaznodziejów narodowych przełomów wieków kardynał Wyszyński, używając słów gorzkich, ostrych i karcących, uderzał z ojcowską pokorą i troską w główne grzechy i wady Polaków. Miał odwagę, której towarzyszyła nuta nadziei i optymizmu, wskazywać społeczeństwu bolączki i klęski narodowe (por. Bartnik 1982, 206).

Próba ratowania zagrożonego Narodu przyjęła – pod przewodnictwem Prymasa Polski – charakter programowego działania Kościoła w celu odnowy moralnej społeczeństwa. Szczególnym wyrazem tej działalności były Śluby Jasnogórskie, Wielka Nowenna Tysiąclecia i Milenium Chrztu Polski. Przygotowany przez Prymasa program duszpastersko-społeczny zmierzał nie tylko do obrony Narodu przed zagrożeniami, ale również wskazywał drogi jego rozwoju na wielu płaszczyznach życia. W Jasnogórskich Ślubach Narodu kardynał Stefan Wyszyński umieścił przyrzeczenie stoczenia pod sztandarem Pani Jasnogórskiej „najświętszego i najcięższego boju z naszymi wadami narodowymi”, do których zaliczył: lenistwo, lekkomyślność, marnotrawstwo, pijaństwo i rozwiązłość. Walka z wadami narodowymi i rozwijanie cnót miała wpłynąć na poprawę współżycia różnych warstw społecznych, a także podnieść poziom etyki zawodowej (por. Wyszyński 1999, 327–328).

Ósmy rok Wielkiej Nowenny – od 3 maja 1964 do 3 maja 1965 roku – został poświęcony walce z wadami narodowymi, której celem była odnowa sumień i wypracowanie w narodzie zdrowej moralności. Ksiądz Prymas nie cofał się przed stawianiem przed oczami Polaków ich wad i słabości umysłowych, charakterologicznych, uczuciowych, działaniowych, moralnych i społecznych. Wśród wad umysłu wymienił: niedostrzeganie wartości wiedzy i nauki, brak pasji badawczej i twórczości, brak potrzeby wznoszenia zakładów naukowych i bibliotek oraz powiększania ich zbiorów. Towarzyszyła temu ospałość intelektualna, brak umiejętności przewidywania i planowania, opieranie się na ślepych losie i przypadku, niewiara w przyszłość i lenistwo (por. Bartnik 1982, 207).

Zwalczamy lenistwo w naszej postawie duchowej, by nie poprzestawać na małym, by stawiać sobie wymagania coraz to nowe, coraz to większe (Wyszyński 1995, 84).

– mówił kardynał Wyszyński.

W naturę osoby ludzkiej wpisane jest dążenie do rozwoju i doskonalenia siebie. Lenistwo będąc deformacją psychiczną, zniekształca rozum i wolę czło-

wieka, pozbawiając go chęci do pracy i związanego z nią wysiłku (por. Wyszynski 1990, 454).

W sferze emocjonalnej i działaniowej Prymas Wyszynski dostrzegł szkodliwą ambicjonalność, wyniosłość, pychę, chowanie urazy, brak silnej woli, wytrwałości, cierpliwości, odpowiedzialności i konsekwencji, umiejętności organizacji, apatię w działaniu, krnąbrność, niedbalstwo, powierzchowność, beztroskę i hedonizm (por. Bartnik 1982, 207).

Wśród negatywnych postaw moralno-społecznych ksiądz kardynał wymienił brak zbiorowej dyspozycyjności, chęci do pracy zespołowej, niesumienność w wypełnianiu obowiązków, nieuczciwość, niedotrzymywanie zobowiązań, lekceważenie prawa, kręctwo, zakłamanie, cwaniactwo i łapówkarstwo (por. Wyszynski 1995, 146).

Kardynał Wyszynski wezwał do walki z przekleństwami, wyzwiskami, grubiańskimi i obelżywymi słowami, którymi wypełnione są codzienne rozmowy, do nieulegania modzie głoszącej, że brutalność jest świadectwem charakteru, mocy i pewności siebie, do przewyciężenia nieuprzejmości i niegrzeczności, rzucających cień na opinię narodu polskiego wśród cudzoziemców (por. Romaniuk 2001, 252). Pomimo zmian ustrojów państwowych, programów społecznych, oczekiwań i tęsknot obywateli nadal mają oni te same wady i nałogi (por. Wyszynski 1986, 62). Wśród wad wyrosłych na gruncie długotrwałej niewoli, wojen, klęsk i nieszczęść narodowych Prymas Wyszynski wymieniał: niewierność obowiązkom wobec Boga, Jego łaski, własnej duszy i rodziny; karierowiczostwo, kradzieże, rozrzutność, nieposzanowanie dobra publicznego i autorytetów, brak miłości społecznej i pokory, wygodnictwo, indywidualizm, egoizm i pijaństwo (por. Wyszynski 1988, 360–362).

Ksiądz Stefan Wyszynski zanim został Prymasem Polski i wypowiedział walkę wadom narodowym, wiele miejsca w swoich artykułach poświęcał problemowi nadużywania alkoholu przez masy społeczne. W jednym z numerów „Słowa Kujawskiego” z 1925 roku, w artykule zatytułowanym *Na dzień wstrzeźliwości i ofiary* pisał, że praca nad zwalczaniem alkoholizmu musi być pracą, której towarzyszy trud i wysiłek całego narodu, bowiem w przeciwnym razie nie wywrze ona zadowalającego wpływu na ogół społeczeństwa. Praca ta, powinna stać się częścią składową życia jednostek i grup społecznych (por. Romaniuk 1997, 79). W marcowym numerze „Ateneum Kapłańskiego” z 1928 roku ksiądz Wyszynski omówił przebieg VIII kongresu Przeciwalkoholowego w Lublinie (8–9 III 1928), zwracając uwagę na możliwości, jakie otwiera przed ludźmi prasa, w walce z plagą alkoholizmu. Zachodzi konieczność rozsądnego pokierowania tym środkiem społecznego przekazu ta, aby artykuły propagujące wstrzeźliwości tryb życia docierały do rąk jak najszerszej grupy czytelników (por. Romaniuk 1997, s. 85).

W wydawanym w Poznaniu „Przewodniku Społecznym” opublikował artykuł pt. *Bądź oszczędnym i wstrzeźliwym*, w którym wskazał na obowiązek za-

chowania umiaru zarówno w jedzeniu, jak i w picciu, zwłaszcza napojów alkoholowych. Dzięki temu społeczeństwo zyskałoby gwarancje zdrowego i długiego życia. Poza tym wstrzeźliwość kształtuje charakter człowieka i wzmacnia siłę jego woli, w sytuacji, gdy powinien on odmówić sobie wypicia alkoholu, co sprzyja zachowaniu równowagi duchowej. Na łamach październikowego zeszytu „Ateneum Kapłańskiego” pod pseudonimem dr Zuzelski ksiądz Wyszyński zamieścił artykuł zatytułowany *Dwa Kongresy Przeciwalkoholowe w Warszawie (XXI Międzynarodowy Kongres Przeciwalkoholowy i I Międzynarodowy Katolicki Kongres Przeciwalkoholowy 12–17 IX 1937)*, w którym napisał, że

Trzeźwość to warunek postępu duchowego, abstynencja to symbol ascezy nowoczesnej (Romaniuk 1997, 110).

2 lutego 1948 roku biskup Wyszyński wydał odezwę do duchowieństwa i wiernych diecezji lubelskiej *Wezwanie do pracy na rzecz trzeźwości*, w której napisał, aby pieniądze zaoszczędzone na alkoholu zostały przeznaczone na pomoc dla bliźnich, którzy znaleźli się w potrzebie materialnej (Romaniuk 1997, 123).

Wymienione przez kardynała Wyszyńskiego wady narodowe łączą się ze sobą. Uleganie jednej prowadzi do przyjęcia kolejnych, a każda z nich stanowi zagrożenie dla życia duchowego człowieka (por. Wyszyński 1986, 150). Walka z lenistwem pozwoli na stawianie sobie nowych, wysokich wymagań. Dzięki temu każdy z członków Narodu przyczyni się do zaprowadzenia ładu w środowisku, w którym żyje, przez co będzie się zmieniał narodowy charakter i wyrażała odpowiedzialność za Ojczyznę. Taka postawa pozwoli dostrzec w marnotrawstwie i pijaństwie przyczyny niszczenia sił fizycznych i duchowych, majątku osobistego i narodowego. Mówiąc o tym, Prymas Tysiąclecia przypominał o odpowiedzialności za byt polskich rodzin. Tłumaczył, że rozwiązłość ogranicza rozwój, znieprawia serca i odbiera siły fizyczne (por. Wyszyński 1985, 174, 178).

Kardynał Wyszyński zdawał sobie sprawę z tego, że takie zagrożenia, jak laicyzacja, ateizacja czy demoralizacja, nie muszą doprowadzić do upadku życia społecznego, istnieje bowiem płynąca z Ewangelii możliwość ich przewyciężenia. Ukazywał tkwiące w Narodzie ambicje i pragnienie wolności, honor i poczucie własnej godności jako sprzymierzeńców w walce z wadami narodowymi. Największą zaś pomocą w boju jest dla wierzących w Chrystusa łaska uświęcająca, będąca źródłem mocy ducha, mocy sumienia, serca i charakteru. Ta właśnie moc potrzebna jest, aby nie ulec pokusie rezygnacji i ucieczki od świata, obojętności, zwątpieniu. Wszystko to pozwala na przeciwstawienie się alkoholizmowi, narkomanii i nadużyciom seksualnym. Odniesienie zwycięstwa nad wadami wymaga także właściwej oceny grzechu, czyli nazwania zła po imieniu. Kardynał Wyszyński zdefiniował grzech jako obrazę Boga, a wadę nazwał chorobą duszy spowodowaną skłóceniem ze Stwórcą. Osoba ludzka musi zdiagnozować główną wadę, która zniewoliła ją duchowo i skłania do popełniania kolejnych grzechów. W tym celu podczas wieczornej modlitwy człowiek powinien dokonać rachunku sumienia, połączonego z pokorną prośbą o siłę pomocną w wytrwaniu w podjętej

walce i niezniechęcanie się w obliczu przeciwności. W oparciu o rachunek sumienia poznana wada powinna skłonić osobę do podjęcia szczerego żalu, dobrej spowiedzi i owocnego nawrócenia – tłumaczył Prymas Tysiąclecia.

W swoim nauczaniu kardynał Wyszyński wskazywał, że Polacy są grupą społeczną żyjącą na ziemi danej przez Boga, mówiącą językiem polskim i związaną pokrewieństwem ducha, kultury dziejowej, literatury, a także wspólnej historii. Mają oni prawo ufać, że Bogurodzica jest Wspomożycielką nie tylko Kościoła w Polsce, lecz także całego Narodu. Matce Boga – Człowieka zależy na tym, aby każdy cieszył się wolnością od jakichkolwiek zagrożeń duchowych. Ona to została dana ku obronie polskiego Narodu. Kochająca Matka, tłumaczył Prymas zatroskany o każdego Polaka, nigdy nie zastanawia się nad tym, czy pomóc choremu dziecku, tylko śpieszy mu na ratunek (por. Wyszyński 1959, 177–178). Obowiązkiem chrześcijanina było ofiarowanie swojej pomocy i wysiłku, stanie się pomocnikiem Maryi, która stawiała zadania i zobowiązywała, ale jednocześnie dawała siłę w walce z klęskami społecznymi.

Zamiast zakończenia

Program duszpasterski Prymasa Polski miał charakter masowy, co oznacza, że jego zadaniem było dotarcie do wszystkich ludzi i do każdego człowieka poprzez odwołanie się do kręgu skojarzeń tradycyjnej kultury ludowej i związanej z nią wrażliwości religijnej (por. Cywiński 2002, 38). Prymas Tysiąclecia był przekonany, że jedynie rozwagą i sumiennością w pracy, poszanowaniem dobra wspólnego i życiem zgodnym z zasadami moralnymi można zdobyć tę ziemię, czyniąc ją zdolną do zamieszkania. Człowiek, który chce prowadzić życie zgodne z zasadami proponowanymi przez chrześcijaństwo, musi przekraczać samego siebie, celując w naturę zepsutą przez grzech pierworodny. Wymaga to nieustannego wysiłku, samowychowania i kształtowania woli. Odrodzenie duchowe i społeczne Narodu polskiego miało na celu nie tyle uniknięcie wszelkich słabości, przestępstw i grzechów, co nie będzie nigdy możliwe do zrealizowania, ale zwrócenie uwagi społeczeństwa na istnienie wad i wolitywną walkę z nimi (por. Bartnik 1988, 237).

Biskup Ignacy Tokarczuk, który aktywnie uczestniczył w obchodach milenijnych, podkreślił, że gdyby nie idea Wielkiej Nowenny i związane z nią obchody Tysiąclecia Chrztu Polski, których owocem było obudzenie się narodu z moralnego odrętwienia, obecna sytuacja w Polsce byłaby „o wiele trudniejsza i bardziej niebezpieczna” (Tokarczuk 1981, 99).

Z walk duchowych wieku dwudziestego wyrósł powinien nowy człowiek, z człowieczeństwem nieokaleczonym, z człowieczeństwem uporządkowanym, człowiek pełny, wolny, z inicjatywą, z obowiązkami i prawami złączony ze swym Odkupicielem i jego prawem, złączony z Duchem Świętym i jego łaską. A więc nie mechaniczny, elektryczny, bez-

duszny robot w zamienionym na fabrykę świecie techniki, lecz prawdziwy władca świata, pan siebie samego, a sługa Boży.

– pisał Prymas August Hlond.

Wypełniając testament swego poprzednika kardynał Stefan Wyszyński za pośrednictwem Wielkiej Nowenny przygotował ducha Narodu do odnowienia oblicza polskiej ziemi.

Wspomnienie przeszłości pozwala odróżnić sprawy ważne od błahych. Każda ludzka epoka, każde pokolenie może nadać przeszłości nowy sens. Dlatego też człowiek poprzez interioryzację powinien utożsamiać się z losem dziejowym narodu. Pamięć o przeszłości jest tym czynnikiem, którego odrzucenie uniemożliwi narodowi przetrwanie. Tak więc ludzkie poznanie staje się podstawą świadomości wspólnoty narodowej, która utożsamia się z przeszłością i teraźniejszością i uczestniczy w odpowiedzialnym formowaniu przyszłości.

Bibliografia

- Bartnik C. (1982), *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Bartnik C. (1986), *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, [w:] C. Bartnik (red.), *Polska teologia narodu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 185–242.
- Bartnik C. (2001), *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Bartnik C. (1986), *Problematyka teologii narodu*, [w:] C. Bartnik (red.), *Polska teologia narodu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 11–42.
- Czackowska E.K. (2009), *Kardynał Wyszyński, Soli Deo*, Warszawa.
- Fortuniak Z. (1971), *Chrześcijańska koncepcja pracy w nauczaniu Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, [w:] B. Bejze (red.), *W kierunku człowieka*, PAX, Warszawa, 15–103.
- Le Goff J. (2007), *Historia i pamięć*, przekł. Anna Gronowska, Joanna Stryczyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Góralczyk P. (1984), *Spoleczny wymiar grzechu*, „Communio”, R. 4, nr 5, 3–5.
- Iwan R. (2002), *Prawa, obowiązki i zagrożenia narodu według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Krawczyk T. (2002), *Millenium polskie. Walka o rząd dusz*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Myszor J. (2001), *Prymasa Wyszyńskiego spór o przeszłość i przyszłość Polski*, [w:] B. Wójcik (red.), *Polska Prymasa Wyszyńskiego. Materiały z sesji nau-*

- kowej zorganizowanej w ramach obchodów roku Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Tarnów, 42–61.
- Myszor J., Wójcik J (2006), [w:] J. Myszor (red.), *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. III, PAX, Warszawa, 263–265.
- Nitecki P. (2008), *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego 1917–1946*, Soli Deo, Warszawa.
- Olejniki S. (2000), *Teologia moralna życia społecznego*, t. 3, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek.
- Wyszyński S. (1995), *Dziela zebrane 1953–1956*, t. II, Soli Deo, Warszawa.
- Wyszyński S. (1999), *Dziela zebrane 1956–1957*, t. III, Soli Deo, Warszawa.
- Wyszyński S. (2002), *Dziela zebrane 1958*, t. IV, Soli Deo, Warszawa.
- Wyszyński S. (2006), *Dziela zebrane 1959*, t. V, Soli Deo, Warszawa.
- Wyszyński S. (2007), *Dziela zebrane 1960*, t. VI, Soli Deo, Warszawa.
- Wyszyński S. (1984), *Głos z Jasnej Góry*, PAX, Warszawa.
- Wyszyński S. (1987), *Kimże jest człowiek?*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa.
- Wyszyński S. (1957), *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu. Czytania na maj*, PAX, Warszawa.
- Wyszyński S. (2001), *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika „Pro memoria” z lat 1965–1967*, Soli Deo, Warszawa.
- Wyszyński S. (2006), *Zapiski więzienne*, Soli Deo, Warszawa.

The Memory of the Past Builds the Human Future. National Faults of Poles in Teaching the Primate of the Millennium

Summary

Man, as a member of a given nation, brings together his past, contributes to the formation of the present and thus creates his future. The memory of the past, in which the faults of Poles were present, has a decisive influence on shaping our nation's image in the future.

Keywords: memory, national defects, future.

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.25>

Zuzanna SOKOŁOWSKA

<https://orcid.org/0000-0002-0947-5796>

Uniwersytet Śląski

Estetyka, czyli ciało jako nośnik pamięci

Streszczenie

Przedmiotem artykułu są zmysły w sztuce współczesnej. Autorka stara się odnaleźć uniwersalną, obejmującą wszystkie aspekty definicję estetyki zmysłów, która jest całkowicie nowym doświadczeniem w sztuce współczesnej. Bardzo istotne miejsce zajmuje także w tym artykule ciało, które jest rozumiane, zwłaszcza przez artystów, jako nośnik pamięci, ponieważ ciało to nic innego jak fenomenologiczna obecność.

Słowa kluczowe: zmysły, sztuka współczesna, estetyka.

Wyobraźmy sobie, że jesteśmy pozbawieni wszelkich doświadczeń zmysłowych. Nie możemy dotykać, patrzeć, słuchać, smakować i wąchać. Pozostaje tylko bicie serca i oddech. Wyłączenie cielesnych doświadczeń równoznaczne jest z nieistnieniem, niebytem, przypominającym głęboki letarg, w którym niedostępne są nawet sny. Johann Gottfried Herder trafnie zauważył, że bez ciała nasza dusza jest bezużyteczna (Herder 2002, 113). To właśnie ono umożliwia analizę doświadczeń napływających ze świata zewnętrznego. Dotyk, smak, węch, słuch i wzrok stanowią główne bodźce, za których pomocą można nawiązać głęboki fizyczny dialog z rzeczywistością. Dzięki zmysłom wiemy, że istniejemy. To one kształtują tożsamość i mają moc przywoływania najodleglejszych wspomnień oraz wrażeń. Jednakże potrafią jednocześnie mamić i oszukiwać, pozwalając dostrzegać złudzenia, które mogą wpływać na nieprawidłową interpretację otaczających zjawisk. Dzieje się tak najczęściej, kiedy emocjonalność spowodowana nadmiarem wrażeń zmysłowych przesłania racjonalne zdolności umysłu. Sztuka jest jedną z tych dziedzin, która łączy w sobie doświadczenie wszystkich rodzajów percepcji naraz. Tworzy intymny język, dzięki któremu można opisywać i wizualizować niewyraźne. A do takiego grona zaliczają się cielesne do-

świadczenia. Kiedy pojawia się trudność w ich definiowaniu, po omacku poszukuje się odpowiednich słów w morzu nieokreślonej przyjemności i podniecenia (Ackerman 1994, 19). Artyści potrafią opowiadać o ludzkiej zmysłowości w sposób niezwykle lekki, miejscami brutalny, ale zarazem niesłychanie przyjemny. Pozwalają odkrywać tajemne rytuały doświadczania własnej fizyczności, które stanowią swoiste zwierciadło jaźni. Umożliwiają również odzyskanie zapomnianego, archetypicznego języka ciała, bo sztuka to nic innego jak najważniejszy afrodyzjak dla receptorów zmysłowych.

1. Wzrok, czyli pieczenie oczu

Karolina Żyniewicz to artystka, która w swoich działaniach wykorzystuje anatomiczne elementy ciała, nie tylko ludzkiego. Igra ze zmysłem wzroku, pozwalając mu przeniknąć do najbardziej odrzucających wizualnie struktur fizyczności. Kiedy spogląda się na jej prace, pierwszym odruchem jest chęć odwrócenia wzroku. Jednakże uczucie wstrętu jest na tyle intensywnym doświadczeniem, że kieruje ono wzrok ponownie ku działaniom Żyniewicz, która nie boi się podejmować dyskusji z widzem, stawiającym sobie pytanie o granice *abjectu*. Swoje działania określa mianem artdycyny, który stanowi autorskie, medyczo-artystyczne badania fizjologii. Żyniewicz eksperymentuje z ludzką krwią, którą zbiera delikatnie na waciki, tworząc z nich unikatowe obrazy. Fascynują ją ślady przypadkowych i celowych zranień, bo uwielbia pracować z „żywym”, jak i „martwym” materiałem. Stworzyła własne laboratorium, pełne strzykawkę i próbek, gdzie eksperymentuje z tkankami najróżniejszego pochodzenia. I tak powstały napisy ze zwierzęcych wnętrzości, jak i cykl „Ile bólu zniesie piękno” (2013), dotyczący chirurgicznych interwencji w celu poprawienia własnego wyglądu. Składa się on głównie ze zwierzęcych tkanek, pomimo iż konsekwentnie mięso i jego pochodne budzą w artystce niechęć, zwłaszcza jako pokarm.

Neustannie jednocześnie fascynuje mnie w roli tworzywa, medium. Praca z „martwym” daje specyficzne odczucie demiurgicznej porażki. Niby tworzy się coś nowego, buduje z materii organicznej, a jednak powstaje jedynie ersatz, symulacja życia poprzez śmierć. Jest w tym pewien rodzaj magii, iluzji chwilowego „posiadania” żywego. Pojawia się nieopisany rodzaj energii, doza agresji podparta bezwolnością „relikwii” (Żyniewicz, wpis na blogu z: 04.08.2013).

– pisze o swoim cyklu artystka, która naciągnęła zwierzęcą skórę na kawałek drewna, by dokonać artystycznego „lifingu”.

Wszelkie pomarszczenia, załamania, tak charakterystyczne dla skóry, zostały wygładzone, poprawione, pozbawione swojego pierwotnego kształtu, nadanego przez intensywność życia. Dla artystki chęć chirurgicznej interwencji budzi sprzeciw, który kojarzy się z utratą witalności i intymnej historii, zapisanej na ciele. Żyniewicz podkreśla tym samym element rozkładu, który jest obecny

w wykorzystywanych przez nią tkankach. Jej działania głęboko zapadają w strukturę oka, które zaczyna łzawić i swędzieć od nadmiaru wizualnych wrażeń, jakie w przeciwieństwie do banalnego, bezrefleksyjnego doświadczania piękna zostają w świadomości na bardzo długo.

A jak reagują ludzkie zmysły, jeśli chodzi o wzrokowe doświadczenie śmierci? Martwe ciało wzbudza ambiwalentne uczucia – od obrzydzenia, mdłości drażniących żołądek oraz przerażenia, aż po fascynację, ciekawość i ekscytację. Innymi słowy, wizualne doświadczenie śmierci jest jednym z najbardziej granicznych wrażeń, które całkowicie redefiniuje symboliczne wyobrażenie martwego ciała. Pomimo silnego ładunku destrukcji trup jest tworem bardzo delikatnym, powoli rozpadającym się w otchłani nieuchronnego unicestwienia. Jak trafnie zauważył Maurice Marois, martwota jest nowym wyrażeniem protoplazmy. Przeciwnostawia się ona żywej tkance, rozpadając się, topniejąc i wysychając, drażniąc najgłębsze struktury ludzkiego oka. Według Georges'a Bataille'a „erekcja i słońce gorszą tak samo jak trup i mrok piwnic. «Ludzkie oczy nie znoszą ani słońca, ani kopulacji, ani trupa, ani zmroku, różnie jednak na ich widok reagują»” – podkreśla filozof.

W sztuce temat śmierci eksplorowany jest na najbardziej różne sposoby, począwszy od oczywistych wizerunków rozkładu, na pracach związanych z eksperymentami na żywym ciele skończywszy. Jedną z najbardziej wyrazistych artystek dotykających granicy życia i śmierci jest meksykańska twórczyni Teresa Margolles. Jej prace posiadają wzrokowo uchwytłą obecność rozkładu, którą artystka stara się znumifikować w swoich niezwyklej realizacjach, głęboko związanych z uwarunkowaniami społecznymi i politycznymi, wykluczającymi bezpośrednio obecność zwłok. Trzeba przyznać, że Margolles jest mistrzynią w definiowaniu śmierci. Bez wątplenia pomogła jej w tym znajomość meandrów medycyny sądowej, z której zrobiła dyplom. Jest także absolwentką sztuki na Dirección de Fomento a la Cultura Regional del Estado de Sinaloa (DIFOCUR). W trakcie swojej artystycznej działalności poświęciła się patomorfologicznym badaniom, zakładając w 1990 roku razem z Arturo Ángulo Gallardo, Juanem Luisem Garcíą Zavaletą oraz Carlosem Lópezem Orozco grupę SEMEFO. Czym wyróżniają się jej prace? Na pewno doskonałą znajomością ludzkiego ciała, jakiej może jej pozazdrościć każdy artysta, który ledwie liznął wiedzy z dziedziny anatomii w trakcie trwania swoich studiów. Prace Margolles tak silnie działają na ludzką wyobraźnię, ponieważ zawierają pierwiastek namacalnie doświadczanej śmierci. Co ciekawe, pytana o swoje dzieła artystka ma problem z wyrażaniem się na temat nieuchronności ludzkiego życia. W jej przypadku definicje śmierci wymykają się werbalizacji. Czy można zresztą naprawdę zdefiniować martwość, która sama w sobie przekracza granice niebytu? Czy język jest w stanie oddać sens nieistnienia? Znacznie łatwiej posługiwać się nim w kontekście bytów obecnych w rzeczywistości. Kiedy zaczynają znikać, razem z nimi umyka także język, który ma problem z nazywaniem tego, co niewyraźne. A śmierć jest wła-

śnie takim zjawiskiem. Opowiadanie o niej znacznie lepiej wychodzi Margolles za pomocą prac.

Przez 12 albo 13 lat pracowałam z konceptem ciała. Na początku zajmowało mnie ciało w kostnicy, martwe ciało. Na początku próbowałam zbadać, co dzieje się z ciałem jako bytem społecznym po jego śmierci. Wtedy zrozumiałam, że kostnica jest barometrem społecznym. To, co dzieje się w miejskiej kostnicy, dzieje się również poza nią (Margolles, 2003, s. 32, tłum. własne).

– tak opowiada o własnej twórczości artystka, przenosząca swoje anatomopatologiczne zainteresowania na grunt sztuki. Mroczna aura prosektorium niemal w każdej jej pracy odbija się głośnym echem. Jednakże w jej realizacjach chodzi o coś więcej niż tylko o definicje zwłok. Margolles chce pokazać społeczny wymiar śmierci, podkreślić, że ciało jest elementem porządkującym, określającym, nawet po zgonie, jego status. W jednej ze swoich rzeźb artystka używa wody, obmywając nią ciała ofiar gangsterskich porachunków, biedoty czy osób, których tożsamość nie została zidentyfikowana. Jest to realizacja o opływowych, niemalże doskonałych kształtach, zachwycająca oko precyzją wykonania. Na dodatek ona jest niezwykle gładka i błyszcząca. Wszelkie nierówności nie mają w przypadku tej pracy racji bytu. Nad jej powierzchnią zostaje umieszczony kran, z którego kapie woda – nośnik pierwiastka śmierci. Co ciekawe, okazuje się, że gładka rzeźba artystki rozgrzana jest do wysokiej temperatury. Kiedy woda zaczyna na nią opadać, można usłyszeć mrozący krew w żyłach, głośny syk. Jak zauważa Anna Theiss, rzeźba artystki podkreśla anonimowość śmierci, ale – wbrew kulturowym stereotypom – nie prowadzi do wniosku, że zrównuje ona ludzi.

Rytuály, które ją otaczają, zmieniają się w zależności od statusu, wykształcenia, różnic społecznych. Ciała osób, które były marginalizowane, poddawane są innym procedurom w innych miejscach, niż ciała osób z wyższych klas (tamże, s. 54, tłum. własne)

– podkreśla Theiss.

W podobnym tonie utrzymana jest inna praca Margolles, „W powietrzu” (2003). Artystka wytworzyła bańki mydlane, które pękały wraz z ruchem widzów. Pozornie mogłoby się wydawać, że za pomocą tej realizacji Margolles chce odpocząć od natrętnie prześladowującej ją śmierci. Nic bardziej mylnego – woda, która została użyta do produkcji baniek, pochodzi z prosektorium. Praca nasuwa skojarzenia z obrazem Fransa van Mierisa z 1663 roku, na którym można oglądać chłopca puszczającego bańki mydlane z okna. Stanowi on bezpośrednie nawiązanie do ulotności, kruchości życia. Człowiek to *homo bulla*, jego przemijanie jest równie gwałtowne, jak pęknięcie mydlanej bańki. Jednakże artystka, w przeciwieństwie do Mierisa, próbuje precyzyjniej zweryfikować obecność przeczcucia śmierci w ludzkim życiu, dodając cząstkę martwej cielesności, którą staje się użyta przez nią woda. Substancja ta jest także obecna w filmie Margolles, „El Agua en la Ciudad de Mexico” (2001). Obraz pokazuje proces obmywania zwłok ciepłą wodą przed pośmiertnym badaniem. Wzrok widza wędruje po instytucie kryminalistyki, obserwując, jak woda, pochłaniająca właściwości jeszcze niez-

stygłej do końca żywotności, spływa powolnym nurtem do kanalizacji. Trudno ogląda się ten film, będący metaforą ludzkiego ciała, które, będąc żywe, codziennie poddawane jest czynności mycia, pozbawiającego go fragmentów przyrodzonej fizjologii, doznań i przeżyć osiadających na skórze.

Podobnie dzieje się w przypadku zwłok, z których należy zmyć pozostałości życia, ostatecznie nadając im status martwoty. Jedną z najbardziej przerażających w swoim przekazie realizacji, która była pokazywana w toruńskim CSW podczas trwania wystawy „Nie patrz prosto w słońce” w 2009 roku, jest praca „Trepanacja. Dźwięki kostnicy” (2003). Wystarczy założyć słuchawki, by usłyszeć dźwięk kości pękających pod wpływem elektrycznej pilarki. Odgłosy te na długo pozostają w pamięci.

Większość ciał ofiar w kostnicy w Meksyku to zwłoki przedstawicieli niższych klas. Biedaków nie stać na odbieranie ciał, więc je tam pozostawiają, na nich potem uczą się lekarze. Ta sytuacja pokazuje rozmiar ubóstwa, wiele rodzin nie może pozwolić sobie na odbieranie z kostnicy ciał swoich bliskich (tamże, s. 21, tłum. własne).

– tak opowiada o swojej pracy Margolles, podkreślając po raz kolejny społeczne różnice ujawniające się po śmierci. Margolles eksploruje w swojej działalności także ludzkie tkanki. W pracy „Papeles” (2003) nasącza cienkie arkusze bibuły krwią, tłuszczem i innymi substancjami organicznymi, będącymi pozostałościami po sekcji zwłok, tworząc coś w rodzaju portretów anonimowych, niezidentyfikowanych ciał, równocześnie nadając im status obecności, pośmiertnego istnienia. Podobnie dzieje się w przypadku realizacji „Entierro” (1999), przekraczającej granice między tym, co reprezentowane i przedstawione. Artystka tworzy grób płodu, w którym znajdują się prawdziwe tkanki, podejmując w ten sposób dyskusję na temat ontologicznego statusu rozwijającego się w ciele matki dziecka, które w momencie poronienia definiowane jest jako „odpad medyczny”. Margolles chce w ten sposób upomnieć się o prawo płodów do takiego samego traktowania jak w pełni ukształtowane ciała, zasługujące na szacunek i godny pochówek. Dlatego też grób artystki, wykonany z betonu, jest niesłychanie gruby, przypomina pancierz, który ma chronić malutki, bezbronny płód przed nieludzkim podejściem.

Twórczość Margolles, w swojej dosłowności niezwykle brutalna, jeśli nie ekstremalna, świadczy o głębokim zaangażowaniu. Artystka nie chce szokować, lecz uświadamiać istnienie problemu związanego z ciałem, któremu odbiera się po śmierci wszystko, co identyfikowało je jako ludzkie. Margolles pokazuje środowisko Meksyku, gdzie zwłoki traktowane są po macoszemu, bez szacunku. Dzieje się tak najczęściej w przypadku przedstawicieli najbiedniejszych warstw społecznych. Być może dlatego rytuał ucztování na grobach i pogrzebach w tym regionie świata jest tak niezwykle popularny. Zawiesza on w próżni lęk przed własną śmiercią, umieszczając go w kontekście niczym nieskrępowanej zabawy, podczas której można wyprzeć ze swojej świadomości wszelkie nieprzyjemne procesy związane z odejściem najbliższej osoby. Europejskiemu odbiorcy

prac Margolles pozostaje tymczasem konfrontacja z własnym strachem przed nieubłaganiem płynącym czasem, który – kiedy dobiega końca – rozszerza źrenice, mogące spoglądać już tylko w niebyt.

2. *Sybarycy powonienia – węch*

Węch jest zmysłem trudnym do zwerbalizowania. Doświadczenia zapachowe gubią się w językowych opisach, nie dając się łatwo klasyfikować. Zapach działa podniecająco i odurzająco, wywołuje seksualne pragnienia, jak i odrzuca, jednakże to on ma moc przywoływania zdarzeń, które na co dzień skazane są na zapomnienie. Jak twierdzi Diane Akerman, „różne wonie okrywają nas, wirują wokół [...] wnikają w nasze ciała i emanują z nich. Przebywamy stale w kąpielii zapachów, ale gdy próbujemy opisać któryś z nich, brakuje nam słów” (Akerman 1994, 19). Bez wątpienia zdolność do odczuwania zapachów jest jednym z najważniejszych i najbardziej plastycznych zmysłów, podarowanych człowiekowi na drodze ewolucji. Może wywoływać wspomnienia, jak i emocje, wpływa na wyobraźnię i poziom erotycznego podniecenia, stymuluje pamięć oraz procesy uczenia się. Marcel Proust stworzył swoje wielotomowe dzieło *W poszukiwaniu straconego czasu* w wyniku olfaktorycznego doznania, zanurzając smakowitą magdalenkę w herbacie. Zyskał tym samym miano „sybaryty powonienia” i „tropiciela śladów zapachowych, wiodących przez dżunglę przepychu i wspomnień” (tamże, 30). Jak zauważa Diane Ackerman, to właśnie węch jest najbardziej bezpośrednim ze zmysłów, mającym zdolność odradzania się co trzydzieści dni w wyniku obecności neuronów, które sterczą i poruszają się w nosie, jak ukwiały na rafie koralowej (tamże, 23). Również Susan Sontag podkreśla wyjątkowość węchu, za który odpowiada największa i zarazem pierwotna część mózgu.

Bardzo potężny, lecz niewyraźalny – nie da się z nim nic zrobić (można tylko nazywać).
Sam akcent, brak składni. Wąchanie powoduje wrażenie zmysłowe, które wydaje się
oczyszczone z myśli (w przeciwieństwie do słuchu i wzroku) (tamże).

– trafnie definiuje olfaktoryczne zdolności człowieka Sontag.

Powonienie, pomimo swojego niepodważalnego znaczenia, jest wyparte przez wizualność. Dobrym przykładem stają się reklamy perfum, które tak naprawdę nie mają wyłącznie na celu sprzedania samego zapachu, ale zaproponowanie stylu bycia i życia, obiecującego szybkie zawładnięcie płcią przeciwną w wyniku używania markowego aromatu. A wszystko to podane jest w wyjątkowo zmysłowej, wizualnej formie, która z samym zapachem i jego znaczeniem ma niewiele wspólnego. Oko zastąpiło węch, spychając go na margines doświadczenia rzeczywistości. Zupełnie niesłusznie. Bez wątpienia doceniają zmysł powonienia astronauty, którzy tracą go, będąc w stanie nieważkości. Co ciekawe, zapach rzadko jest utożsamiany ze zdolnością oddychania. Gdyby nie czynność

wdechu i wydechu, nie można by było poczuć strumienia pachnącego powietrza, niezbędnego przecież do przeżycia.

Justyna Gruszczyk to niezwykła, olfaktoryczna artystka, która kolekcjonuje i tworzy własne zapachy, pozwalając na dowolne skojarzenia i wrażenia. Dla artystki drogą do osiągnięcia pełnej refleksji jest angażowanie niedocenianych na co dzień węchowych umiejętności. Gruszczyk niejednokrotnie aranżowała niewidoczny dla zmysłów artystyczny spektakl, w którym główną rolę odgrywał węch. Jej ekspozycja „Oddech”, prezentowana w 2013 roku w krakowskim Bunkrze Sztuki, miała na celu uruchomienie zapachowej wyobraźni. Artystka w różnych punktach galerii rozmieszczała zapachy, które miały wpływać na nastrój odwiedzających ekspozycję. Pojawiały się one w zakamarkach Bunkra, jak i w newralgicznych miejscach, które definiowały wrażenia widzów tworzących nowe narracje, jak i interpretacje dzieł sztuki oraz otaczającej ich przestrzeni. Gruszczyk poprzez swoje działania stara się uzmysłowić znaczenie zapachu, który wpływa na odbiór i interpretację rzeczywistości w równie dużym stopniu co wzrok. Jej zapachowe praktyki poszerzają perspektywy doświadczenia, nadają kształt niewidzialnemu, jak i uczą trudnego, lingwistycznego opisu własnych emocji.

Tymczasem prawdziwą ekspertką od węchu, która wodzi nos na pokuszenie, staje się bez wątpienia norweska badaczka olfaktologii i kolekcjonerka zapachów Sissel Tolaas. Jej wykształcenie i umiejętności robią ogromne wrażenie – włada dziewięcioma językami, a jej edukacja łączy ze sobą sztukę, lingwistykę, matematykę i chemię. Olfaktoryczna przygoda tej niezwyklej Norweżki zaczęła się od wybuchu śmierdzących oparów podczas jednego z laboratoryjnych eksperymentów. Tolaas uświadomiła sobie, że definiowanie zapachów ulega pewnemu uproszczeniu. Określa się je w kategoriach antynomii – aromat może być albo piękny, albo po prostu brzydki. Tolaas zaczęła nadawać zapachom nowe znaczenie, stąd też istotnym celem jej działalności jest nauka wąchania. W jednym ze swoich wywiadów trafnie zauważyła, że komunikacja międzyludzka została sprowadzona do sztucznie wygenerowanego zapachu, czyli do perfum, które stały się wejściem w społeczny schemat, narzucający nie tylko piękny wygląd, ale także i woń ludzkiego ciała.

Tolaas niejednokrotnie w swoich wypowiedziach cytuje George'a Orwella, który twierdził, że prawdziwym źródłem różnic klasowych jest przekonanie, że niższe klasy śmierdzą (Gawęcka 2013). Zatem, aby dodać sobie animuszu i poczucia luksusu, człowiek wędruje do perfumerii, oblewając się drogimi zapachami, które odzierają go, według badaczki, z indywidualności. Przemysł perfumeryjny pozbawia tym samym cielesnego, unikatowego aromatu, obezwładniając działanie ludzkich feromonów. Oczywiście Tolaas nie zachęca do zaprzestania pielęgnacji własnego ciała, próbuje tylko uświadomić potęgę indywidualnego zapachu człowieka, który może być bardziej podniecający niż wyrafinowane, najdroższe perfumy. Trzeba przyznać, że jej lekcje wąchania są niezwykle. Tolaas próbuje zamknąć w swoich zapachowych flakonach emocje – strach, nie-

pewność, radość, opierając się na aromacie potu i skóry. Obsesyjnie zbiera i zamyka w swoich fiolkach pachnące cząsteczki, tworząc oflaktoryczną bibliotekę. Badaczka w swojej kolekcji ma już ponad 7000 zapachów. Wącha wszystko, co stanie na jej nosowej drodze – kłamki, drzwi, zgniłe owoce i warzywa, dzieła sztuki, książki, ściany, miasta, lampy i kanapy. Dla tej artystki nie ma aromatów obrzydliwych czy pięknych – każdy z nich zawiera wyjątkową historię, którą trzeba zapisać w postaci pachnidła.

„Jedni piszą pamiętniki, ja zbieram zapachy” – mówi o swoich działaniach Tolaas. Stworzyła nawet charakterystyczne zapachy Berlina, które tworzą oflaktoryczną mapę. Projekt ten pokazywany był w nowojorskiej MoMie. Artystka zrekonstruowała w swoich butelkach każdy obszar tego miasta w specjalnych flakonach z atomizerami, wskazującymi ich geograficzne położenie. Wąchała najdalsze zakątki, próbując otaczające ją wtedy aromaty odtworzyć w hermetycznym laboratorium. Żadna zapachowa cząsteczka nie umknęła jej czujnemu nosowi. Razem z Richardem Bransonem pracuje nad najnowszym projektem – wygenerowaniem zapachu przestrzeni kosmicznej. Co istotne, w trakcie swoich badań wymyśliła także nosowy język, który nazwała „nosalo”. Służy jej on do opisywania aromatów, tak trudnych do uchwycenia w sensowną, lingwistyczną całość. Jednym z jej ostatnich oflaktorycznych wynalazków stał się zapach przemocy, który przywodzi na myśl piżmo. Jednakże woń ta jest na tyle silna, że ludzki nos może obcować z nią jedynie przez parę sekund. Co ciekawe, wywołuje on uczucie strachu i przygnębienia. Jej najnowsze działania można właśnie wąchać w warszawskim Centrum Nauki Kopernik w ramach ekspozycji „Zapach – niewidzialny kod”, gdzie Tolaas po raz kolejny odkrywa aromatyczny potencjał miasta i formy komunikacji społecznej, na które wpływa bez wątpienia węch.

Trzeba przyznać, że eksperymenty artystki budzą ciekawość, jak i podskórny niepokój. Z jednej strony, aż chce się uczestniczyć w doznaniach zafundowanych przez Tolaas, z drugiej, trudno jest sobie wyobrazić blisko własnego nosa zapach obsikanej klatki schodowej czy rozkładających się warzyw. Ludzki węch nie akceptuje aromatów, które bezpośrednio kojarzą się ze śmiercią, agresją i powolnym rozkładem. Tolaas chce przekroczyć w swoich działaniach naturalne bariery węchowe, które mogą odbierać zewnętrzne bodźce tylko do pewnego stopnia. Pytana o losy węchu twierdzi, że przyszłością przemysłu perfumeryjnego jest indywidualny zapach (Gawęcka, 2013). Miałby on być bazą, do której będzie można dodawać kolejne molekuly, tworzące określony aromat. Trzeba przyznać, że wyobraźnia oflaktoryczna kreatorów pachnidła sięgnęła już bardzo daleko – na rynku są dostępne perfumy o zapachu deszczu, burzy, śniegu czy zawierające cząsteczki indywidualnie rozwijające się na skórze użytkownika. Przed nami, już niedługo, zapach kosmosu. Pytanie tylko, jak my sami odważymy się pachnieć i czy zaczniemy w końcu doceniać węch, dzięki któremu materializują się najbardziej odległe wspomnienia, będące, podobnie jak i zapach, nieodłączną cechą naszej tożsamości.

3. Przyjemność jedzenia – smak

O tym, że jedzenie jest sztuką, nikogo specjalnie przekonywać nie trzeba. Jednakże co tak naprawdę sprawia, że różnorodne pokarmy umieszcza się w artystycznych kontekstach? Smak? Wygląd? Sposób podania? A może relacja społeczna, jaką wywołuje wspólny posiłek? Okazuje się, że składają się także na to inne czynniki, głównie filozoficzne. David Hume w swoim eseju *Sprawdzian smaku* podkreśla niezwykłość ludzkich zmysłów, wyostrzonych na różnorakie doświadczenia wizualne i smakowe, przytaczając opowiadanie z *Don Kichota* o dwóch wyjątkowych znawcach wina. Dysponowali oni niezwykłym zmysłem smaku, pozwalającym im odróżnić wszystkie składniki wina. Hume konstatuje, że podobna wrażliwość rządzi zarówno oceną kulinarną, jak i estetyczną, która niewątpliwie przynależy do świata sztuki (Hume 1955, 199).

Kevin Sweeney w swoim słynnym eseju *Can Soup Be Beautiful?* docenia estetyczny, a co za tym idzie także i filozoficzny aspekt jedzenia, zauważając, że potrawy mają charakter mimetyczny, czyli naśladowający, podobnie jak inne media sztuki. A na czym to naśladowanie się opiera? Mianowicie na wykorzystywaniu elementów natury, czyli otaczającej rzeczywistości. Według Sweeneya jedzenie jest zanurzone w tym samym świecie, co jego wzorzec, dlatego należy przywiązywać większą uwagę do tego, co się je i jak się je (Sweeney, 2009).

Tymczasem amerykański filozof David Monroe zauważa, że skoro jedzenie jest doświadczeniem estetycznym, to jednocześnie jest wrażeniem krótkotrwałym, jednorazowym, nie do ponownego odtworzenia. Filozof podaje przykład rzeźby, którą można podziwiać niejednokrotnie, przez wiele lat i wieków. Tymczasem pokarm, cieszący ludzkie oko i podniebienie, skazany jest na znikanie, pochłonięcie, co tym samym neguje jego estetyczną wartość, która rozciągnięta jest w czasie (tamże).

W 1967 roku Daniel Spoerri utworzył termin „Eat Art”, który w tłumaczeniu oznacza po prostu „jeść sztukę” (Sweeney, 2009). Spoerri zaczął się zastanawiać, co tak właściwie nadaje się do jedzenia. Jego wątpliwości i skupienie uwagi na podstawowych zasadach ludzkiej diety doprowadziły do otwarcia restauracji, a potem galerii w 1970 roku w Düsseldorfie, która wprowadziła kuchnię w dostojną przestrzeń sztuki. Trzeba przyznać, że z bardzo apetycznym skutkiem. Wystarczy przypomnieć w tym miejscu jedną z prac Anyi Gallaccio, „Pociągnięcie” (2011), zaprezentowanej na wystawie „Eat Art” w Stuttgarcie. Gallaccio wykorzystała do swojej instalacji małą przestrzeń galerii, której ściany pokryła czekoladą. Widzowie nie mogli się powstrzymać od dotykania palcami ścian i lizania (tamże). Tymczasem polską specjalistką od artystycznego pichcenia jest na pewno Elżbieta Jabłońska, która bardzo często gotowała dla widzów galerii.

Kuchenne wystawy robiłam z myślą o wielu kobietach, które codziennie wykazują się niesłychaną kreatywnością i charakterystycznym kuchennym bohaterstwem (tamże).

– opowiada artystka.

Współczesna kultura lubuje się w pięknie wszelkiego rodzaju, ulegając również kontemplacyjnemu urokowi jedzenia, o którym wspominał Anthelme Brillat-Savarin w swojej książce *Fizjologia smaku*. Jak zauważa Liliana Religa, te-
raźniejszość stała się kulturą wymagającą, która oczekuje dostrzeżenia wszelkich niuansów rządzących rzeczywistością, jak i podkreślania obszarów właściwych dla jedzenia i codziennego życia (Sweeney, 2009).

4. Ulica dwukierunkowa – dotyk

Ciało doznaje przyjemności, kiedy się je dotyka, [...]. Ciało jest zdolne do doznawania przyjemności, ponieważ zostaje wycofane, rozpostarte w oddaleniu i w ten sposób ofiarowane na dotyk. Dotyk sprawia radość i ból, nie ma jednak nic wspólnego z trwogą (trwoga nie uznaje progu dotyku [...]). Samo doznawanie przyjemności [...] jest samym dotykiem w spowolnieniu wszystkich swych odczuć [...] (Nancy 2002, 105).

– pisał Jean-Luc Nancy w swojej książce *Corpus*. Umiejętność dotyku kojarzy się z chwytaniem, braniem w posiadanie. Może on być czuły, delikatny, jak i brutalny, zachłanny. To dzięki niemu można dokonać symbolicznego „uścisku” z zewnętrznym światem, którego można dotknąć, poczuć na własnej skórze. Jolanta Brach-Czaina, zauważyła, że dotykanie jest obcowaniem najbardziej bezpośrednim, tym bliższym, im mniej widocznym. Jedną ze struktur, która sprawia estetyczną przyjemność ludzkiej skórze, są włosy. Działają one na niemal wszystkie zmysły – mają kolor, połysk, fakturę, pachną i poruszają się, łaskocząc delikatnie ramiona. Artystką, która uczyniła z włosów główny element swoich eksploracji, jest Alice Anderson. Jej włosowe instalacje aż kuszą, by dotykać, ciągnąć, rozplatać, czesać. Jej najsławniejszą realizacją jest praca „Rapunzel” (2008), która powstała całkowicie z włosów lalek, liczących około 3000 metrów długości. Ognisty rudy kolor włosów wykorzystany w tej instalacji zmienia co chwilę swoją strukturę – raz są proste, raz kręcone, by ostatecznie straszliwie się splatać w taki kształt, który przypomina ludzkie jelita. Jej realizacja wzbudza ambiwalentne uczucia – od przyjemności, obecnej gdzieś głęboko pod skórą, aż po wstręt, kiedy widz uświadamia sobie martwość włosowej tkanki, odciętej od naturalnego środowiska, czyli ludzkiej głowy. Ścięte włosy niemal zawsze wywołują obrzydzenie. Jako osobny twór, polegający powolnemu rozkładowi, zwiastuje jednocześnie nieuchronnie zbliżającą się śmierć. Działania Anderson zachęcają do dotykowej penetracji własnych, cielesnych struktur, która powinna sprzyjać oswojeniu własnej seksualności, niemal zawsze sprowadzającej się do tematu tabu.

5. Słyszę, więc jestem

Słuch jest zmysłem, który potrafi zdefiniować rzeczywistość za pomocą dźwięków, towarzyszących człowiekowi niemal na każdym kroku. Również

ludzkie ciało jest kopalnią najróżniejszych melodii – bicie serca, burczenie w brzuchu, miarowy oddech to codzienny rytm życia. Dźwięk ma moc wywołania najróżniejszych nastrojów – od euforii, szczęścia i radości, aż po strach, przygnębienie i agresję, choć istnieją również zakazane dźwięki, jest nim tryton. W dawnej muzyce kościelnej używanie trytonu było zakazane, ponieważ interwały te wydawały się takimi dysonansami, że uznawano je za stworzone przez diabła, nazywając je z łaciny *diabolus in musica*, czyli diabeł w muzyce (Wikipedia, hasło: tryton). Współcześnie można zaobserwować nadmiar ekspresji dźwiękowej, zwłaszcza w dużych aglomeracjach i galeriach handlowych, które przyprawiają o ból głowy.

Jednym z artystów, który wybierał się na poszukiwanie upragnionej ciszy był John Cage, który w 1951 roku wszedł do komory bezechowej na Uniwersytecie Harvarda. „Spodziewałem się, że nie usłyszę nic. Ale usłyszałem dwa dźwięki, jeden wysoki, drugi niski” (*Głośno!/Loud!*, ulotka wystawy 2013, 4). Poszukując wyjaśnień tego dziwnego zjawiska, usłyszał, że dźwięki wysokie pochodzą z układu nerwowego człowieka, a niskie to efekt pulsowania serca i przepływu krwi (tamże). Wsłuchując się w siebie, można usłyszeć znacznie więcej, niż można by było się tego spodziewać. Doświadczenie słyszalności jest zmysłem łączącym ze sobą również widzialność. Potrząsając w dłoniach małym pudełeczkiem, można usłyszeć, a nie tylko zobaczyć jego strukturę, pukając subtelnie w jego dno. Słuch zatem potrafi wykreować nastrój, którego nie będzie w stanie oddać ludzkie oko.

6. Jedność ciała i umysłu

Oswald Spengler w swojej książce *Zmierzch Zachodu* pisał:

Z ogółu zmysłowych i zachowanych pamięci elementów powstaje nagle i z kompletną pewnością świat, który się pojmuje, świat dla każdego z osobna, jedyny w swoim rodzaju. (Spengler 2014, 56).

I nie sposób nie zgodzić się z tym stwierdzeniem. To dzięki własnej zmysłowości możemy tworzyć równoległe światy. Co najważniejsze, nie należy zapominać, że jesteśmy przede wszystkim ciałem, bo to właśnie cielesność jest głównym receptorem służącym analizie otaczających zjawisk. O tym, że ciało przeżywa prawdziwy renesans w sztuce współczesnej, nikogo specjalnie przekonywać nie trzeba. Wybitna historyczka i krytyczka sztuki Maria Poprzęcka trafnie zauważyła, że ciało zostało dziś brutalnie wywleczone na światło dzienne i poddane szczegółowej ocenie, nieustannie znajdując się pod ostrzałem krytycznego spojrzenia, rejestrującego wszelkie zmiany, niedoskonałości, starzenie się, chorobę. Ciało nie ma dziś łatwo – to brzydkie, niedoskonałe jest natychmiast stygmatyzowane i spychane na margines; nie jest godne łaskawej oceny i łagodnego, pełnego empatii spojrzenia. O tym, że kultura masowa lubuje się w natrętnym

kreowaniu nowych kultów piękna, którym nie mogą sprostać biologiczne predyspozycje ciała, mówi się oczywiście wiele, jednakże ludzie oko jest trudne do obłąskawienia, ujarznienia. Instynktownie zachwyca się pięknem młodego, dojrzewającego ciała, które ulega wszechobecnej presji, by się nie zestarzeć. Simone de Beauvoir w książce *Starość* pisała, że niemal u wszystkich ludów pierwotnych istniały obrzędy inicjujące wkraczanie w dorosłość, jednakże nie zarejestrowano żadnych, które miałyby wprowadzać w jesień życia. Starość jest czymś na tyle przeraźliwym i trudnym do zaakceptowania, że lęk przed nią potrafi wybudzić wrażliwego delikwenta w środku nocy i doprowadzić go na skraj ciężkiej nerwicy. De Beauvoir przytacza pewną legendę:

Budda, jeszcze jako książę Siddartha, żył zamknięty przez swojego ojca we wspaniałym pałacu. Jednak wymykał się stamtąd nieraz na spacer powozem po okolicy. Pewnego razu napotkał bezzębnego i całkiem siwego kalekę, który przygarbiony, podparty na lasce trząsł się i mamrotał coś niezrozumiale. Zauważywszy zdumienie księcia, woźnica wyjaśnił, że to zwykły starzec. „Jakież to nieszczęście – wykrzyknął książę – że istoty słabe i nieświadome, zaślepione pychą młodości nie widzą starości. Wracajmy szybko do domu. Na co mi oczy i na co mi radość życia, skoro me ciało stanie się kiedyś przybytkiem starości” (de Beauvoir 2011, 5).

Jednakże należy pamiętać o tym, że ciało to nie tylko przemijanie i związana z nim udręka. Ciała nie należy obłąskawiać w imię obowiązujących trendów, bo ono rządzi się swoimi, naturalnymi prawami. Dzięki artystom, którzy poruszają w swoich dziełach zagadnienia związane z estetyką zmysłów, możemy mówić o powolnym odzyskiwaniu własnej cielesności, powracaniu do tego, co duchowe, jak i instynktowne. Bo ciało to fenomenologiczna obecność.

Bibliografia

- Ackerman D. (1994), *Historia naturalna zmysłów*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Beauvoir de S., *Starość*, Znak, Kraków.
- Głośno!/Loud! (2013), ulotka wystawy, Katowice.
- Herder J.H. (2002), *Dziennik mojej podróży z roku 1769*, Borussia, Olsztyn.
- Hume D. (1955), *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Margolles T. (2003), *Exhibition Catalogue Kunsthalle Wien*, Vienna.
- Nancy J.-L. (2002), *Corpus*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria Gdańsk.
- Religa L. (2012), *Jedzenie inspiracją artystyczną. O food designie*, [w:] „Filozofia i Antropologia”, 1 (43), 18–38.
- Sontag S. (2013), *Jak świadomość związana jest z ciałem*, Wydawnictwo Karakter, Kraków.
- Spengler O. (2014), *Zmierzch Zachodu*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

Źródła internetowe

Gawęcka M. (2013), *Sissel Tolaas*, <http://en.devel2011.inspiracje.art.pl/index.php/Media/The-Artists/Sissel-Tolaas> [dostęp: 23.06.2019].

<http://hotpinkmanolos.files.wordpress.com/2012/04/yamasaki-comps-final-draft.pdf>

Sweeney K.W. (2009), *Can a Soup Be Beautiful? The Rise of Gastronomy and the Aesthetics of Food*, <http://escarabajoescriba.com/4056/ks.pdf> [dostęp: 23.06.2019].

Żyniewicz K. (blog), <http://artdycyna.blogspot.com/>

The Senses Aesthetics, in other Words Body as a Storage Medium

Summary

The subject matter of the article is focused on the senses in contemporary art. The author tries to find universal (or all-embracing) theory of senses aesthetics, which is totally new experience in contemporary art. Very important place in this article takes also body, which is understand, especially by the artist, as a storage medium. Because body is as phenomenological presence.

Keywords: senses, contemporary art, aesthetics.

VI

VARIA

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.26>

Jacek FILEK

<https://orcid.org/0000-0003-1518-3092>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Włoska filozofia dialogu. Przegląd

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę ukazania, iż włoska filozofia „dialogu” (Guido Calogero, Aldo Testa) z lat 50–60 wieku XX nie jest „filozofią dialogu”, pojętą jako „nowe myślenie”, jako radykalne porzucenie kartezjańskiej perspektywy egologicznej. Recepcja owego „nowego myślenia” z lat 20. zeszłego wieku (przede wszystkim: Martin Buber i Franz Rosenzweig) jest we Włoszech znacząco spóźniona i polega zasadniczo na uproszczeniach i na przeoczeniu, że oto mamy do czynienia z radykalnie nowym paradygmatem myślowym. Filozofowie włoscy, jak sami to określają, poszli „własną drogą”. Oznacza to jednak, że w ogóle nie otworzyli się na autentyczną filozofię dialogu.

Słowa kluczowe: filozofia dialogu, dialog, odpowiedzialność, Guido Calogero, Aldo Testa.

Filozofia dialogu jest nie dość adekwatną nazwą ruchu filozoficznego, zainaugurowanego niemal jednocześnie przez kilku myślicieli w latach pierwszej wojny światowej i tuż po niej. Ów ewenement, iż nowa myśl zaprezentowana zostaje nie przez jednego protagonistę, lecz przez działających po części niezależnie od siebie myślicieli z różnych krajów, tłumaczy się wspólnotą doświadczenia, na które składają się, z jednej strony, doświadczenie „końca świata”, jakim dla wielu była pierwsza wojna światowa, z drugiej zaś – wypalaniem się paradygmatu kartezjańskiego, paradygmatu subiektywności, który rozpoznany został jako egologia, jako filozofia imperialistycznego „ja”.

W okopach pierwszej wojny światowej na niespotykaną dotychczas skalę doszło do zabijania się wręcz, a podstawowa zasada instrukcji żołnierskiej brzmiała: nie patrzeć w twarz zabijanego człowieka, bo „twarz – jak to później wyraził Emmanuel Levinas – mówi: ty mnie nie zabijesz”. O owej „wojnie na wyczerpanie”, jak określa się wojnę z lat 1914–1918, mówią nawet historycy włoscy, iż

„jej punktem centralnym była tragiczna rzeczywistość okopów”¹. Okopy były paradoksalnie szczególnym doświadczeniem bliskości, bliskości ciepłych i umierających „swoich”, jak i bliskości zabijanych „obcych”.

Masywny udział w pierwszej wojnie światowej mieli również Włosi. Dość przypomnieć, iż w samej bitwie pod Caporetto 265 tysięcy żołnierzy włoskich zostało wziętych do niewoli, zaginionych było 350 tysięcy, a ogólną liczbę poległych w wojnie Włochów szacuje się na 600 tysięcy. Można by zatem pomyśleć, że również we Włoszech pojawiają się ślady myślenia dialogicznego. Tymczasem wśród około dziesięciu nazwisk filozofów dialogu z lat dwudziestych minionego wieku nie znajdziemy żadnego włoskiego nazwiska. Również obszerna kwerenda, jaką ostatnio miałem okazję przeprowadzić w głównych bibliotekach Rzymu, tj. skrupulatne przeglądanie niemal wszystkich włoskich czasopism filozoficznych z lat 1918–1939, nie dała pozytywnego rezultatu. Mało tego, pojawiający się po drugiej wojnie światowej włoscy dialogicy, Guido Calogero i Aldo Testa, w swych książkach nie tylko nie wspominają o pierwszych dialogikach z okresu międzywojennego, ale sprawiają wrażenie, jakby w ogóle o nich nie słyszeli. Zaczynają niby od nowa.

Jednakże to, co książki publikowane we Włoszech od roku 1950 prezentują jako filozofię dialogu, nie ma, moim zdaniem, wiele wspólnego z owym radykalnie „nowym myśleniem”, z jakim wystąpili pierwsi dialogicy. Jak to możliwe?

Uwikłani we własną historię i we własne wewnątrzwłoskie dyskusje (zmaganie się z neoidealizmem, z cieniami Giovaniego Gentilego i Benedetta Crocego) nie dostrzegli poruszenia, jakim było wystąpienie Bubera, Rosenzweiga i innych z radykalnie „nowym początkiem” filozofowania. Przez niemal pół wieku trudno mówić w ogóle o jakiejś recepcji myśli dialogicznej we Włoszech. Wprawdzie już w artykule z 1926 roku pojawia się nazwisko Bubera, ale nie jako filozofa dialogu (por. Lattes 1926). W roku 1958 ukazuje się włoski wybór pism Martina Bubera pt. *Il principio dialogico*, gdzie pomieszczony został m.in. traktat dialogiczny *Ja i Ty* (Buber 1958). Wkrótce ukazują się też pierwsze prace poświęcone Buberowi, jednakże o minimalnym zasięgu². I choć w roku 1974 Andrea Poma publikuje niewielką monografię *La filosofia dialogica di Martin Buber* (Torino 1974, 151), to jeszcze w roku 1986 włoski znawca filozofii dialogu, Emilio Baccharini, w zbiorze *Lessico della persona umana*, pod redakcją Armando Rigobello, publikując tekst pt. *Soggetto, soggettività, intersoggettività* (253–313), w którym pięć stron poświęca Buberowi, pisze m.in.:

Filozofia jego [tj. Bubera], określana upraszczająco *dialogizmem*, wniosła wkład do antropologii w ogromnej mierze jeszcze nieprzemyślany, przynajmniej we Włoszech, gdzie prócz nazwiska jest on prawie nieznanym (*Lessico della persona umana* 1986, 303).

¹ Por. rozdz. o pierwszej wojnie światowej w 12. tomie kilkunastotomowej *La Storia* (2004); cytata za wyd. pol. *Historia powszechna / Historia Polski* (2008: 69).

² W porządku chronologicznym wymienić tu należy następujące pozycje: Cohen (1961); Babolin (1964); Babolin (1965); Lizzio (1968).

W roku 1991, w piątym tomie (956 stron!) monumentalnego dzieła *Novecento filosofico e scientifico. Protagonisti*, pod redakcją Antima Negriego, znajduje się rozdział zatytułowany *Filozofowie żydowscy*, a w nim trójka „protagonistów”: Franz Rosenzweig, Martin Buber i Emmanuel Levinas. Autorem podrozdziału o Buberze (213–235) jest wspomniany wyżej Emilio Baccarini, który pisze o nim jako o badaczu chasydyzmu, jako o badaczu judaizmu, a dialogice poświęca ledwie trzy strony. Warto dodać, iż do podrozdziału o Rosenzweigu jego autor, Massimo Cacciari, dodał tłumaczenie „*Nowego myślenia*” (II „*Nuovo pensiero*”) – to wedle mojego rozeznania pierwsze napomknięcie we Włoszech o „nowym myśleniu”. Dopiero w roku 2009 pojawia się poważniejsza publikacja, mianowicie: *Fra Atene e Gerusalemme. Il „nuovo pensiero” di Franz Rosenzweig* (Ciglia 2009).

Natomiast w kolejnej monumentalnej (dwa tomy, łącznie 1400 stron) *Storia dell’antropologia filosofica* Battisty Mondina z lat 2001–2002 znajdujemy trzydziestoparustronicowy rozdział zatytułowany *Personalisti żydowscy: Martin Buber, Abraham Joshua Heschel, Hans Jonas, Emmanuel Levinas*, w którym autor pisze:

Personalizm filozofów żydowskich jest specyficznym relacyjnym, gdzie akcent położony jest raczej na Ty bądź na Innym niż na Ja. Jest to zatem personalizm, który implikuje pewną *nową antropologię*, zdolną, by dać podstawę „człowiekowi całkowitemu” (Mondin 2002, 622).

To dość typowe we Włoszech zaszeregowanie myśli Martina Bubera, jest on postrzegany jako „filozof żydowski” i jako personalista. Niemal nigdy jako ktoś, kto występuje z radykalnie nowym programem filozoficznym.

Tymczasem wbrew upraszczającym opiniom, iż owo „nowe myślenie” – ta nazwa, pochodząca od Rosenzweiga, wydaje się bardziej adekwatna – ma proveniencję judaistyczną, warto w tym miejscu przypomnieć, że chronologicznie pierwszym, który wystąpił z dialogicznymi ideami, był austriacki nauczyciel Ferdinand Ebner, katolik. Katolikiem był też wczesny dialogik francuski Gabriel Marcel. Jednym z pierwszych dialogików (lata 1921–1922) był też Eberhard Grisebach, protestant, którego myślenie pozostawało jednak całkowicie laickie. Protestantem był też przejęty ideami filozofii dialogu Dietrich Bonhoeffer. Faktem jest, iż największą popularność uzyskali filozofowie pochodzenia żydowskiego, mianowicie: Martin Buber i Franz Rosenzweig. Nie upoważnia to jednak do formułowania tezy, iż filozofia dialogu wyrasta z judaizmu.

Z tradycją judaistyczną niewiele ma też wspólnego artykułowana we Włoszech od lat pięćdziesiątych XX wieku *la filosofia del dialogo*. Jednak niewiele ma ona też wspólnego z reprezentowanym przez Bubera i Rosenzweiga „nowym myśleniem”. Symptomatyczne jest zatem to, iż 2006 roku, w nowej edycji reprezentatywnej, dwunastotomowej *Enciclopedia filosofica*, w haśle „Buber Martin”, któremu poświęcono cztery kolumny, w ogóle nie pada określenie „filozofia dialogu” – tak, jakby nazwa ta była już zastrzeżona dla tego, co filozofią dialogu

nazywają Włosi³. Głównymi „winowajcami” są tu wspomniani już Guido Calogero i Aldo Testa.

Calogero publikuje w roku 1950 rozprawę pt. *Logo e dialogo*, którą – z poprawkami – włącza później jako część podstawową do zbioru zatytułowanego *Filosofia del dialogo*, wydanego w 1962 roku. Książka ta cieszy się popularnością i jest wznawiana. Jednakże już sam podtytuł: *Esej o duchu krytycznym i wolności świadomości* pokazuje, że nie mamy tu do czynienia z „nowym myśleniem”, lecz właśnie ze „starym”. Calogero głosi „ducha tolerancji” i „wolę dialogu”. Zamiast alternatywy egoizm – altruizm, która według niego jest konstrukcją głównie logiczną, gdzie obie postawy występują na tym samym poziomie, proponuje przeciwstawienie woli zrozumienia innych, otwarcia się na ich idee oraz ich wymogi, z jednej strony, egoistycznemu zamknięciu się, ignorowaniu innych i braku woli ich rozumienia z drugiej strony. Zasadą staje się *la volonta del dialogo* – wola dialogu. Punktem wyjścia jest przeto ego i jego wola, która w tym przypadku jest wolą dialogu, a naprzeciw są inni, nie Buberowskie Ty, które „wypełnia cały horyzont”, lecz mnodzy inni.

W nowym wydaniu z 2015 roku autor przedmowy, Stefano Petrucciani, podkreśla, iż dla Calogero owa „zasada dialogiczna [*il principio del dialogo*], czyli powinność rozumienia innych, jest nawet bardziej pierwotna niż ta, którą nazywa on «zasadą logo» [*il principio del logo*], czyli zasada niesprzeczności” (Calogero 2015)⁴. Argument Calogero na rzecz filozofii dialogu ma charakter moralny, a nie ściśle filozoficzny, nie sięga on wymiaru ontologiczno-egzystencjalnego i niczego nie zmienia w tradycyjnej wykładni człowieka.

Bardziej imponującą jest działalność Aldo Testy. W 1957 roku publikuje on *La dialogica universale* i *Il dialogo sociale* oraz *Somma dialogica*. Równocześnie zakłada pismo „Il Dialogo”, którego jest redaktorem naczelnym i które ukazuje się regularnie przez kilkadziesiąt lat. W 1958 roku publikuje *La scuola del dialogo*, a w roku 1960 zakłada w Rzymie Akademię Dialogu. W 1962 publikuje *Meditazioni su Rousseau. Dal contratto sociale al dialogo sociale*, a w 1964 publikuje *Dialogica*. Jego też zasługą było powstawanie tzw. „domów dialogu” [Casa del dialogo]. To jednak daleko nie wszystko. Przyznaję, że nie potrafiłem zapanować nad tym całym bogactwem publikacyjnym i wielowymiarowością działalności Aldo Testy. Oto człowiek z misją: światu dramatycznie potrzebny jest dialog, dialog między kulturami, dialog między religiami, dialog między

³ Por. *Enciclopedia filosofica* (2006), autorem hasła „Buber Martin” jest późniejszy autor wspomnianej już z książki o Rosenzweigu – Francesco Paolo Ciglia (2009).

⁴ Tamże, S. Petrucciani, *Introduzione. Attualità della filosofia del dialogo*, s. IV. W tym miejscu trzeba odnotować, iż w trzecim tomie polskiego *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod redakcją Barbary Skargi (Warszawa 1995) znajduje się omówienie *Filosofia del dialogo* Guida Calogero autorstwa właśnie Stefano Petrucciniego (tłum. J. Ugniewska, ss. 56–62) i że oba teksty, tj. jego wprowadzenie do wydania oryginalnego i owo omówienie w polskim *Przewodniku*, choć dzieli je 20 lat, to myślowo są tożsame.

ideologiami, dialog między narodami, między zwaśnionymi stronami – wniosek: trzeba uczyć dialogu. To bezsprzecznie godna uznania inicjatywa, jednakże z punktu widzenia filozofii dialogu jako „nowego myślenia” inicjatywa ta ma w sobie coś z nieporozumienia. To trochę tak, jakby uczyć dialogu Pana Cogito, który ciągle pozostaje tym samym kartezjańskim Panem Cogito. Włosi jakby nie wiedzieli albo wiedząc, nie przyjmowali do wiadomości, że filozofia dialogu z lat dwudziestych minionego wieku odesłała Pana Cogito do lamusa historii filozofii.

Włoska filozofia dialogu jest jeszcze jedną *filosofia speciale*, gdzie obowiązuje ten sam tradycyjny sposób myślenia, a zmienia się jedynie przedmiot rozważania, wedle schematu *filozofia X*, gdzie za X podstawić można rozmaite fenomeny. Jest więc ona ciągle tym samym paradygmatem myślowym. Owa Calogeriańska „wola dialogu” jest aktywnością odpodmiotową, tzn. poczyna się z Ja. Włoscy filozofowie nie potrafią zerwać z dominacją ego. Ich „dialog” jest inicjatywą Ja.

Traktat dialogiczny Martina Bubera *Ja i Ty* jest otwarciem nowej perspektywy, któremu i tak brak radykalizmu Grisebacha czy Levinasa, a nawet brak mu konsekwencji. Wymowny jest już sam fakt, iż tytuł brzmi *Ja i Ty* miast *Ty i Ja*, nie mówiąc o tym, iż Buberowskie Ja (*das Ich*), jak i Ty (*das Du*) to gramatycznie trzecie osoby. Natomiast włoscy filozofowie, miast posunąć się dalej, cofają się wstecz – ich dialogika osuwa się w egologikę.

Nie może tedy dziwić, iż opublikowana we Florencji w roku 1960 przez Stelio Zeppiego monografia *Problem dialogu we współczesnej myśli włoskiej (Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo, 336 stron)* musi rozczarować każdego, kto poszukuje jakiegoś rozwinięcia zainicjowanych przez pierwszych dialogików badań. Nie może dziwić też, iż nie znajdziemy tam nic o ideach Ebnera, Rosenzweiga i innych. Buber wspomniany jest tylko raz i to jako „twórca personalizmu oraz inaugurujący przeciwstawienie pomiędzy abstrakcyjną i uprzedmiotawiającą świadomością, która degraduje «Ty» [...], a miłością, która otwiera się na osobę innego, na «Ty», na podmiot” (Zeppi 1960, 278). Dziwne natomiast jest, iż najwięcej stron autor poświęca nie Guido Calogero, lecz Gabrielowi Marcelowi, bądź co bądź filozofowi francuskiemu.

Pewnym potwierdzeniem przedkładanej tu interpretacji włoskiej filozofii dialogu może być rozumienie czy raczej nierozumienie podstawowej kategorii „nowego myślenia”, jaką jest odpowiedzialność. To bowiem głównie zasługa filozofów dialogu, iż pojęcie odpowiedzialności awansowało w XX wieku z raczej marginalnej pozycji pojęcia moralnego oraz prawnego na pozycję podstawowego pojęcia ontologiczno-egzystencjalnego, charakteryzującego w sposób istotowy bycie człowiekiem. Odpowiedzialność zajęła miejsce, jakie w paradygmacie egologicznym zajmowała wolność. Dla Grisebacha czy Levinasa to odpowiedzialność jest niejako warunkiem wolności, a nie wolność odpowiedzialności. Nic z tego nie znajdujemy jednak u włoskich autorów. Pojęcie to w ogóle

nie skupia ich uwagi. Przez całe lata we Włoszech obowiązuje jej prawnej proveniencji rozumienie jako odpowiedzialności za uczynione zło, czyli odpowiedzialności negatywnej.

Wybitni skądinąd filozofowie włoscy, tacy jak Benedetto Croce (1943, 126–127), Enzo Paci (1957) czy Nicola Abbagnano⁵, utrwalają stereotyp rozumienia odpowiedzialności, która pojawia się dopiero w wyniku jakiegoś działania bądź jego zaniechania. Sytuacja mogłaby się nieco zmienić po publikacji tłumaczenia *Zasady odpowiedzialności* Hansa Jonasa⁶. Jednakże ontologiczną teorię odpowiedzialności, jaką Jonas obszernie wykląda w swej książce, jakby przeoczono i zakwalifikowano jego propozycję jedynie jako etykę ekologiczną⁷. W trzecim, uzupełnionym przez Giovanniego Fornero wydaniu *Dizionario di filosofia* (1960), hasło *Abbagnano* zostaje uzupełnione przez dodanie paru zdań o Jonasie i Levinasie. Jonasa zasada odpowiedzialności zostaje określona jako „zasada ekologiczna”, a Levinas zakwalifikowany jako autor „*sui generis* etyki odpowiedzialności”⁸. Włosi się ciągle bronią również przed nowym rozumieniem odpowiedzialności.

Indagowani przeze mnie włoscy specjaliści od filozofii dialogu, na pytanie: dlaczego w ogóle nie przyjęli nawet do wiadomości owego nowego otwarcia dialogicznego z lat dwudziestych XX wieku? – albo czuli się wręcz dotknięci pytaniem, albo odpowiadali, że oni poszli własną drogą. Kiedy argumentowałem, że w ten sposób w ogóle nie otworzyli się na owo „nowe myślenie”, już nie odpowiadali. Jest to dla mnie coś niezrozumiałego: włoska filozofia dialogu jako zasłonięcie i uniknięcie rzeczywistej filozofii dialogu. Wspomniany tu dwukrotnie profesor Emilio Baccarini pisał w liście do mnie:

Myślenie dialogiczne jest pewnym rozdziałem specyficznym dla filozofii języka niemieckiego. Z teoretycznego punktu widzenia w całości się z Panem zgadzam, lecz we Włoszech filozofia dialogu wędruje własnymi drogami⁹.

Pytanie: dlaczego? pozostaje otwarte.

Bibliografia

Babolin A. (1965), *Essere e alterità*, Gregoriana, Padova.

Babolin A. (1964), *La relazione come l'apriori dell'essere in Martin Buber*, „*Studia Patavina*” 11(3), 415–452.

⁵ Por. hasło *Responsabilità*, [w:] *Dizionario di filosofia* (1960).

⁶ Pierwsze wydanie włoskiego tłumaczenia *Zasady odpowiedzialności* Hansa Jonasa ukazało się w 1990, a następne w 1993 i 2002.

⁷ Por. np. Maiorca (1990), monografia mająca ambicję bycia sumą wiedzy o odpowiedzialności. Autor odnotowuje *Zasadę odpowiedzialności*, pisząc o Jonasie w przyp. 70 na s. 564 jako o tym, który łączy etykę odpowiedzialności z ekologią i w ogóle nie wnika w jego teorię odpowiedzialności.

⁸ *Dizionario di filosofia* (1998, 930).

⁹ Z listu Emilio Baccariniego z 3 maja 2019 r.

- Buber M. (1958), *Il principio dialogico*, tłum. P. Facchi i V. Schnabel, Milano.
- Calogero G. (2015), *Filosofia del dialogo*, Morcelliana, Brescia.
- Croce B. (1943), *Etica e politica*, Laterza, Bari.
- Historia powszechna / Historia Polski* (2008), Biblioteka Gazety Wyborczej, t. 18, Warszawa.
- Enciclopedia filosofica* (2006), t. II, Bompiani, Milano.
- Ciglia F.P. (2009), *Fra Atene e Gerusalemme. Il „nuovo pensiero” di Franz Rosenzweig*, Genova – Milano.
- La Storia* (2004), Massimo L. Salvadori (red.), Roma.
- Lattes D. (1926), *Poeti e pensatori ebrei contemporanei*, „La Parola” (Ottobre).
- Levi Cohen E. (1961), *Logica, linguaggio e comunicazione nel pensiero di Martin Buber*, „Atti XII Congresso Internazionale di Filosofia”, vol. XII, Firenze, 273–279.
- Lizzio M. (1968), *Il „Grundwort” di Martin Buber*, [w:] *Dialettica e dialogo*, Catania.
- Maiorca C. (1990), *I Fondamenti della responsabilità*, Giuffrè, Milano.
- Lessico della persona umana* (1986), A. Rigobello (red.), Studium, Roma.
- Mondin B. (2002), *Storia dell’antropologia filosofica*, t. II, Bompiani, Bologna.
- Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku* (1995), B. Skarga (red.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Zeppi S. (1960), *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo*, Firenze.
- Paci E. (1957), *Responsabilità e personalità*, [w:] tegoż, *Fondamenti di una sintesi filosofica*, Milano.
- Responsabilità* (hasło), [w:] *Dizionario di filosofia* (1960), N. Abbagnano (red.), Torino.

Italian philosophy of dialogue. Overview

Summary

The article attempts to show that the Italian philosophy of “dialogue” (Guido Calogero, Aldo Testa) from the 1950s and the 1960s is not a “philosophy of dialogue”, understood as “New Thinking”, as a radical abandonment of the Cartesian egological perspective. The reception of that “New Thinking” of the 1920s (mainly: Martin Buber and Franz Rosenzweig) in Italy is significantly belated and essentially consists of simplifications and overlooks that we are dealing with a radically new thinking paradigm. Italian philosophers, as they themselves define it, went “their own way”. It means, however, that they have not at all opened themselves to the authentic philosophy of dialogue.

Keywords: philosophy of dialogue, dialogue, responsibility, Guido Calogero, Aldo Testa.

VII

ANEKS

Informacja o zmianie tytułu czasopisma

W związku ze zmianą nazwy Uczelni w 2018 r. (z Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie na Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie) pojawiła się konieczność zmiany tytułu czasopisma.

Czasopismo „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” w 2017 r. było zarejestrowane na liście B poz. 1963, ISSN: 2080–2005 i przyznana mu była punktacja: 5 pkt.

Zgodnie ze współczesnymi tendencjami (wzmocnienie rangi czasopisma, potrzeba poprawy widzialności czasopisma, większe otwarcie na umiędzynarodowienie, wpływ na ewaluację działalności naukowej) Redakcja postanowiła od 2019 r. zmienić tytuł na: „Philosophical Discourses. Prace Naukowe Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie”. Pierwszy tom (zmiana tytułu wymusza zmianę numeracji) sygnowany jest datą 2019 r. Zestawienie zmian w tytułach zawiera poniższa tabelka.

Filozoficzne Zeszyty Naukowe w UJD

Tytuł	Lista B pkt.
<i>Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Seria: Seria Humanistyczna. Część II. Filozofia. Psychologia. Socjologia. Pedagogika</i>	
1978 – Filozofia. Psychologia. Socjologia. Pedagogika, nr 1 (red. serii Z. Zimny)	
1979 – Filozofia. Psychologia. Socjologia. Pedagogika, nr 2	
1980 – Filozofia. Psychologia. Socjologia. Pedagogika, nr 3	
1981 – Filozofia. Psychologia. Socjologia. Pedagogika, nr 4	
1982 – Filozofia. Psychologia. Socjologia. Pedagogika, nr 5 (1/1982)	
<i>Rozgałęzienie serii (1): Prace Naukowe WSP w Częstochowie (podział na trzy serie: 1. Filozofia. Socjologia; 2. Psychologia; 3. Pedagogika)</i>	
<i>Seria: Filozofia. Socjologia</i>	
1987 – Filozofia. Socjologia, t. I (red. serii S. Folaron)	
1991 – Filozofia. Socjologia, t. II (red. serii S. Folaron)	
1995 – Filozofia. Socjologia, t. III (red. serii S. Folaron)	
1997 – Filozofia. Socjologia, t. IV (red. serii S. Folaron)	
1997 – Filozofia. Socjologia, t. V (red. serii W. Anasz, R. Miszczyński, A. Olech)	

Tytuł	Lista B pkt.
<i>Rozgałęzienie serii (2):</i>	
<i>Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Filozofia</i>	
<i>Seria: Filozofia</i>	
1999 – Filozofia, t. I (red. serii R. Miszczyński, A. Olech)	
2000 – Filozofia, t. II (red. serii R. Miszczyński)	
2001 – Filozofia, t. III (red. serii R. Miszczyński, H. Mikołajczyk)	
2003 – Filozofia, t. IV (red. serii R. Miszczyński)	
Zmiana nazwy Uczelni	
<i>Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia</i>	
2008 – Filozofia, t. V (red. serii R. Miszczyński, współpraca A. Olech, M. Perek)	
2009 – Filozofia, t. VI (red. serii R. Miszczyński)	
2010 – Filozofia, t. VII (red. serii R. Miszczyński)	
2011 – Filozofia, t. VIII (red. serii R. Miszczyński)	2
2012 – Filozofia, t. IX (red. serii R. Miszczyński)	2
2013 – Filozofia, t. X (red. serii R. Miszczyński)	4
2014 – Filozofia, t. XI (red. serii R. Miszczyński)	4
2015 – Filozofia, t. XII (red. serii R. Miszczyński)	5
2016 – Filozofia, t. XIII (red. serii R. Miszczyński)	5
2017 – Filozofia, t. XIV (red. serii R. Miszczyński, M. Płóciennik)	5
2018 – Filozofia, t. XV (red. serii R. Miszczyński, M. Płóciennik)	
Zmiana nazwy Uczelni	
<i>2019 – Philosophical Discourses. Prace Naukowe Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana. Długosza w Częstochowie, t. I – (red. serii R. Miszczyński, M. Płóciennik)</i>	

Częstochowa, I-VI 2018 r.

Apel do Autorów

Instytut Filozofii UJD w Częstochowie ma przyjemność zaprosić do udziału w projekcie pt.

Pamięć – zapomnienie/zapominanie – niepamięć. Konteksty filozoficzne

organizowanym przez Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie.

Pamięć należy do źródłowych składników ludzkich form bycia. Od Symonidesa aż po Leibniza wiązano ją głównie z pomocniczym zagadnieniem retoryki – sztuką zapamiętywania, mnemoniką. Dopiero wiek XX odkrył, że przenika ona do fundamentalnych struktur poznawczych, egzystencjalnych i społecznych człowieka. Naszą intencją jest, aby rozmaite *topoi* problematyzowania pamięci spotkały się ze sobą. Wymieńmy zatem najważniejsze lokalizacje uobecniania się pamięci w dyskursach badawczych.

Pamięć w zagadnieniach gnozeologicznych. Pierwotnym (w sensie genetycznym i strukturalnym) obszarem poznawczej eksploracji pamięci jest nurt badań kognitywistycznych. Problematyka pamięci jest nieusuwalnym elementem w filozoficznych teoriach umysłu i w poszukiwaniach sztucznej inteligencji. Zdolność zapamiętywania ma korzenie ewolucyjne. W przypadku *homo sapiens* jest ona zrosnięta z funkcjami umysłowymi i naszym życiem psychicznym.

Pamięć jako jedno z centrum refleksji nad jednostką. Tożsamość Ja wyrasta z gleby pamięci przez nieuniknione odwołania do swej zapamiętanej przeszłości. Zależności od pamiętanego są wspólnym węzłem refleksji antropologicznej i egzystencjalnej nad człowiekiem. Wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi analiza temporalna ludzkiego bycia (jak choćby u Bergsona, Heideggera i Barbary Skargi), pamięć i jej korelaty stanowią jedną z ważniejszych materii badawczych.

Pamięć w roli spoiwa społecznego. Inny koryguje pamięć Ja swoją pamięcią i swoją interpretacją. Klasyka inspiracji dotyczącej pamięci zbiorowej pochodzi od Maurice'a Halbwachsa, określającego społeczne ramy pamięci (w Polsce analizę funkcji pamięci zbiorowej przedstawiła Barbara Szacka). Podstawowe du-

chowe artefakty (mity, literatura) i znaczną część dyskursu naukowego można uznać za eksterioryzację pamięci, za formy upamiętnienia.

Pamięć kulturowa. To jeden z podstawowych wyznaczników funkcjonowania społeczeństw (Jan Assmann, Pierre Nora). Już same przychodzące wspomnienia i trud niezapominania są głębią mitów literackich i pozaliterackich form ekspresji artystycznej, ale i też na wyższym poziomie ogólności tego, co jest nazywane tradycją czy wspólnotą kulturową. Część dyskursu naukowego to kulturowe Formy Pamięci. Pamięć zobowiązuje pamiętać, jest zasadą funkcjonowania kultury.

Wojna o przeszłość. Historia zinstytucjonalizowana *versus* pamięć świadków. Przeszłość wraz z nadchodzącą przyszłością zmienia swą perspektywę. To arcyważne miejsce w naszych polach namysłu nad pamięcią. W różnych zakresach (tradycyjnej historiografii, form ekspozycji muzealnictwa, debat światopoglądowych oraz przyziemnych sporów politycznych) rozgrywa się wojna o przeszłość, zawsze obciążona celami i przesadami współczesności.

Modi pamięci. Pamięć przejawia się w trudnym do rozwikłania splocie czterech jej momentów procesualnych: zapamiętywania, przypominania, zapominania i przemieniania zapamiętanego, z których każdy ma własne upostaciowanie i konsekwencje w różnych obszarach obecności pamięci. Istotne są tu aktywne (świadome i nieświadome) zapominania, tłumienia i wypierania pamiętanego, należące do najbardziej skrytych, a wszechwładnych żywiołów pamięci, o których mówił Nietzsche i Freud. Wpływowe zapośredniczenie bytu ludzkiego pamięcią, przejawiającą się w węzle gordyjskim jej czterech momentów, czyni z niej tak ważny, trudny i fascynujący przedmiot dociekań.

Zapraszamy do wspólnej debaty filozofów, kulturoznawców, literaturoznawców, historyków, socjologów, przedstawicieli kognitywistyki i innych specjalności nad jednym z najważniejszych fenomenów wyposażenia człowieka.

W imieniu Komitetu Organizacyjnego Projektu

dr hab. Maciej Woźniczka prof. UJD
Instytut Filozofii UJD w Częstochowie
m.wozniczka@ujd.edu.pl

www.filozofia.czyst.pl

<http://filozofia.net.pl>

www.ifsp.ajd.czyst.pl

<https://philajd.wordpress.com>

Instytut Filozofii

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie
42-202 Częstochowa
al. Armii Krajowej 36A

Nota o Autorach

mgr Adam Mateusz Brożyński – Wyższy Instytut Teologiczny im. NMP Sto-
licy Mądrości w Częstochowie

dr Stanisław Buda – Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa
w Nowym Targu

dr Stanisław Ciupka – Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna
w Bielsku-Białej

mgr Maksymilian Czaja – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie,
doktorant

mgr Anna Gładkowska – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, In-
stytut Teologii Duchowości, doktorantka

mgr Anna Falana-Jafra – Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana
Długosza w Częstochowie

prof. dr hab. Jacek Tadeusz Filek – Uniwersytet im. Jana Długosza w Często-
chowie, Wydział Filologiczno-Historyczny, Instytut Filozofii, Zakład Histo-
rii Filozofii; e-mail: t.filek@ujd.edu.pl

dr hab. Maciej Janik – Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Dłu-
gosza w Częstochowie, Instytut Historii

mgr Anna Kotowicz – Uniwersytet Gdański, Instytut Historii

mgr Jagoda Kryg – Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filologii Romańskiej

mgr Paweł Lechowski – Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana
Długosza w Częstochowie, Wydział Filologiczno-Historyczny, Instytut Filo-
zofii, II rok filozofii, studia magisterskie

mgr Bogusław Maryniak – Publiczne Liceum Ogólnokształcące Uniwersytetu
Łódzkiego im. Sprawiedliwych wśród Narodów Świata

dr Paweł Milcarek – Brwinów

dr hab. Mirosław Murat – Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych
i Amerykanistyki w Warszawie, Instytut Edukacji i Innowacji w Gdyni

dr Marek Perek – Uniwersytet im. Jana Długosza w Częstochowie, Wydział Filologiczno-Historyczny, Instytut Filozofii, Zakład Historii Filozofii; e-mail: m.perek@ujd.edu.pl

dr Maria Pleskaczyńska – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

dr Magdalena Raganiewicz – Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. J. Długosza w Częstochowie, Wydział Filologiczno-Historyczny, Instytut Filologii Obcych; m.raganiewicz@ujd.edu.pl

prof. dr hab. Adam Regiewicz – Uniwersytet im. Jana Długosza w Częstochowie, Wydział Filologiczno-Historyczny, Instytut Filologii Polskiej, Zakład Teorii Literatury; e-mail: a.regiewicz@ujd.edu.pl

dr hab. Wiesława Sajdek – Uniwersytet im. Jana Długosza w Częstochowie, Wydział Filologiczno-Historyczny, Instytut Filozofii, Zakład Historii Filozofii; e-mail: w.sajdek@ujd.edu.pl

mgr Zuzanna Sokołowska – Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, doktorantka

dr Anna Szklarska – Uniwersytet Jagielloński, Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych; e-mail: anna.cychner@doctoral.uj.edu.pl

dr hab. Andrzej Tarnopolski – Uniwersytet im. Jana Długosza w Częstochowie, Wydział Filologiczno-Historyczny, Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa; e-mail: a.tarnopolski@ujd.edu.pl

dr Grzegorz Trela – filozof, Jordan University College, Morogoro, Tanzania

dr Jan Wasiewicz – Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu, Wydział Edukacji Artystycznej i Kuratorstwa; e-mail

dr Marta Winkler – Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

dr hab. Maciej Woźniczka – Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie, Wydział Filologiczno-Historyczny, Instytut Filozofii, Zakład Etyki i Estetyki; e-mail: m.wozniczka@ujd.edu.pl

Informacje dla Autorów

I. Wymagania podstawowe

1. Dokument powinien zostać dostarczony w postaci elektronicznej, w pliku typu „doc” (program Word).
2. Format: A4 standardowego maszynopisu (marginesy: 25 mm), czcionka Times New Roman, 11 punktów, odstęp 1,5 wiersza.
3. Stopień pisma w materiałach uzupełniających (tabele, przypisy, podpisy) powinien być o 2 punkty mniejszy od stopnia pisma tekstu głównego (9 pkt). Maksymalna szerokość tabeli to 12,5 cm przy układzie pionowym i 18 cm przy układzie poziomym.
4. Imię i nazwisko autora w lewym górnym rogu, poniżej numer ORCID i afiliacja; tytuł tekstu wyśrodkowany i wytłuszczony.
5. Przy wykorzystaniu jakichkolwiek materiałów pochodzących z innych publikacji należy stosować się do przepisów wynikających z prawa autorskiego.

II. Tekst główny

1. Akapity należy rozpoczynać wcięciem ustawionym jednakowo dla całego dokumentu (za pomocą linijki górnej bądź w oknie formatowania akapitu).
2. Dokładne **cytaty** wprowadza się za pomocą cudzysłowów „drukarskich”. Cytat w cytacie oznacza się cudzysłowem «francuskim». Cudzysłów francuski należy wstawiać z tabeli znaków (polecenie: wstaw symbol). Można też stosować oddzielny akapit o mniejszym stopniu pisma.
3. Odmianą pochyłą (*kursywą*) zapisuje się ponadto: tytuły dzieł drukowanych (*O dobrej i złej polszczyźnie*, *Kamienie na szaniec*), wtrącenia obcojęzyczne (*a propos*, *ex lege*), łacińskie nazwy systematyczne (*Corvus corvus*), włoskie terminy muzyczne (*legato*).
4. Partie tekstu można wyróżniać poprzez **pogrubienie** lub **r o z s t r z e l e n i e**. Nie stosuje się wyróżnienia poprzez podkreślenie. Należy również unikać łączenia **kilku rodzajów** wyróżnień. Wyróżnienia powinny być stosowane jednolicie i konsekwentnie w obrębie danej pracy.

III. Streszczenie, słowa kluczowe

1. Do artykułu należy dołączyć: jego streszczenie w języku polskim i angielskim oraz słowa kluczowe (maksymalnie 5 terminów) w języku polskim i angielskim.
2. Streszczenie w języku angielskim autor przygotowuje we własnym zakresie. Powinno ono stanowić skróconą wersję artykułu. Objętość tekstu załączonego streszczenia nie powinna przekraczać 200 wyrazów. Nad tekstem streszczenia należy podać przetłumaczony tytuł artykułu.

IV. Zasady podawania informacji bibliograficznej

1. Należy stosować tzw. oxfordzki system informacji bibliograficznej, to znaczy, że w tekście umieszcza się odsyłacze bibliograficzne, na końcu artykułu natomiast – bibliografię.
2. Odsyłacz bibliograficzny w tekście składa się z umieszczonego w nawiasie okrągłym nazwiska autora i daty wydania źródła, np. (Maruszewski 2005). W przypadku dokładnych cytatów podaje się też numer strony oddzielony od roku wydania przecinkiem, np. (Maruszewski 2005, 18–20). Odsyłacz można uzupełnić dodatkowymi krótkimi komentarzami, np. (cyt. za: Maruszewski 2005, 18; zob. Maruszewski 2005; por. Maruszewski 2005, 19).

V. Przykłady opisu bibliograficznego

Tytuły publikacji zwartych oraz artykułów należy formatować kursywą, tytuły czasopism ująć w cudzysłów. Tomy, numery, zeszyty należy zapisywać cyframi arabskimi, roczniki rzymskimi.

1. Monografia

Berne E. (2013), *Dzień dobry... i co dalej?*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.

2. Artykuł w pracy zbiorowej lub wydawnictwie nieperiodycznym

Maruszewski T. (2005), *O dwoistości pamięci autobiograficznej*, [w:] E. Chmielnicka-Kuter, M. Puchalska-Wasył (red.), *Polifonia osobowości. Aktualne problemy psychologii narracji*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 13–31.

Hallett M. (2010), *Frege and Hilbert*, [w:] M. Potter, T. Ricketts (ed.), *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge University Press, New York, 425–434.

Liptow J. (2009), *Zur Rolle der Sprache in „Sein und Zeit“*, [w:] B. Merker (Hrsg.), *Verstehen nach Brandom und Heidegger*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 27–46.

3. Artykuł w czasopiśmie lub serii wydawniczej

Schütze F. (1997), *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, przeł. M. Czyżewski, „Studia Socjologiczne” 1, 11–56.

Miszczyński R. (2011), *Stanisława Leśniewskiego drugie rozwiązanie antynomii Russella*, [w:] R. Miszczyński (red.), „Prace Naukowe Akademii i im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 8, 163–172.

4. Praca zbiorowa

Tesser A., Felson R.B., Suls J.M. (2004), *Ja i tożsamość*, przeł. A. Karolczak, Wydawnictwo GWP, Gdańsk.