

Pisarstwo filozofów jako świadectwo pamięci. Próba rozpoznania

Pamięć to pojęcie niebezpieczne. Ze względu na swoją workowatość i łączliwość skłania do pochopnych użyć (by nie powiedzieć: nadużyć), do ich inflacji, do ześlizgiwania się w naukowy kicz. Wystarczy przypomnieć, że metaanaliza badań dotyczących pamięci wskazuje 256 jej rodzajów wyodrębnionych przez specjalistów. Jeśli dodać do tego różnorodność ujęć dokonywanych z perspektywy różnych obszarów humanistyki, mamy już istną klęskę urodzaju. Pamięć bowiem łączy to, co jednostkowe z kolektywnym, naturę (czy raczej biologię) z kulturą, psyche z somą, wreszcie: dotyczy i dotyka (także w Gombrowiczowskim znaczeniu) każdego z nas. To pojęcie łączliwe, bo z jednej strony wchodzi w relację z kategorią doświadczenia, tożsamości, czasu i miejsca, emocji / uczuć / afektów, wyobrażeń i mitów, a z drugiej przylega do niej kwestia reprezentacji, narracji, świadectw właśnie, co z kolei pozwala na analizę rozmaitych barier (psychologicznych, komunikacyjnych), opresji kulturowych i wyparć. Wspomniana podatność na związki sprawia, że „pamiętliwość” tropić można w różnych dyskursach.

Niniejszy artykuł jest próbą rozpoznania, w jaki sposób pisarstwo filozofów – przede wszystkim to mniej rygorystyczne dyskursywnie, nieakademickie, eseistyczne – stanowi świadectwo pamięci. Odwoływać się będę przede wszystkim do pism Leszka Kołakowskiego, Barbary Skargi, Józefa Tischnera oraz Antoniego Kępińskiego – niefilozofa wprawdzie, ale bez wątplenia filozofującego psychiatry. Będzie to raczej naszkicowanie

mapy zagadnień, hasłowe nieraz wskazanie obszarów możliwej eksploracji niż uważna analiza szczegółowych kwestii.

Na myśl i pisarstwo Kołakowskiego wpłynęło niewątpliwie jego zaangażowanie w ideologię komunistyczną w latach 40. i 50. XX w., co później skutkowało postawą dystansu do wszelkich skrajności światopoglądowych. W pismach Tischnera pojawia się wielokrotnie odwołanie do zbiorowej pamięci o walkach partyzantów „Ognia” (Józefa Kurasia) tuż po wojnie, które to doświadczenie, istotne dla Podhalan, przez długie lata nie mogło ze względów politycznych być artykułowane publicznie. Skarga, mniej lub bardziej wprost, odwołuje się do swoich doświadczeń łagrowych, choć czyni to dopiero po 1989 roku; nawiązania dotyczą zaś przede wszystkim trzech kwestii: godności człowieka, problemu przemocy oraz różnic kulturowych między Wschodem a Zachodem. U Kępińskiego natomiast pojawiają się odwołania do jego doświadczeń z hiszpańskiego obozu koncentracyjnego Miranda de Ebro.

Na wstępie wyrazić można zasadniczą teoretyczną wątpliwość: czy w przypadku filozofii i pamięci nie mamy do czynienia z nieusuwalnym konfliktem? To, co dyskursywne, jest przecież odindywidualizowane, zdepersonalizowane, podczas gdy pamięć pierwotnie nosi znamię indywidualności i prywatności – niezależnie od swoistych „wtórnych systemów pamięciowych” jak zbiorowy czy kulturowy jej wymiar. Z tej perspektywy filozofia byłaby skazanym nieuchronnie na porażkę balansowaniem pomiędzy jednostkowym doświadczeniem i pamięcią o nim a dyskursywnym, intersubiektywnym porządkiem. Dyskurs emancypuje to, co w nas ponadindywidualne, wyzwalaając tym samym z idiosynkratycznej izolacji, zaś jednostkowość przeżycia zakotwicza abstrakcyjne reguły dyskursywne w konkretności, przy czym ta sylleptyczna sytuacja nigdy nie pozwala na zadowalający kompromis.

Poza tym w filozofii mamy do czynienia z daleko idącym prze-filtrowaniem wspomnień: nie tylko sam tekst staje się reprezentacją pamięci, ale w grę wchodzi dyskursywizacja wraz z całym bagażem „porządku dyskursu”, kontekstów i intertekstualnych odniesień w ramach tradycji filozoficznej. Stwarza to jednocześnie szansę na indukcyjne niejako wykorzystanie wspomnień, ale zarazem umożliwia ich daleko idące maskowanie czy deformację. Świadectwo okazuje się przyzmatycznie

zakrzywione, niewierne wobec tego, co zaświadcza, odnosi się nie wprost zarówno do samych wspomnień, jak i do dawnych zdarzeń; rzecz jasna dotyczy to wszelkich form zaświadczenia, ale w przypadku jego postaci dyskursywnych poziom komplikacji rośnie. Filozofia to zatem destylacja pamięci poprzez dyskursywizację – filozof musi (?) jednocześnie żywić się pamięcią, jak i od niej abstrahować.

Zasadniczą część rozważań warto zacząć od uwagi podstawowej: pamięć jest źródłem refleksji. Myślenie zakłada wycofanie się ze świata zjawisk (według klasycznej już formuły Hannah Arendt¹), zatem jest ona obok wyobraźni podstawową władzą umysłu, która umożliwia rodzenie się myśli. Z jednej bowiem strony pamięć w jakimś stopniu zakotwicza nas w rzeczywistości, w doświadczeniach, ale z drugiej – co oczywiste – powoduje ich deformację. Praca pamięci to przetwarzanie, konceptualizacja przeszłości ze względu na terażniejszość; być może podlega ona podobnym prawom jak praca snu u Freuda. I tu pojawia się myślenie właśnie jako abstrahowanie, uogólnianie, swobodne łączenie różnych sfer, pojęć, zjawisk – a to wymaga dystansu, choć jednocześnie myśl nie jest w stanie oderwać się całkowicie od rzeczywistości (tu wraca stary, jeszcze Parmenidejski problem: czy można pomyśleć niebyt?).

Pamięć jest punktem wyjścia dla jednej z podstawowych metod myślenia: indukcji. Stosuje się ją wprawdzie przede wszystkim w życiu codziennym i naukach przyrodniczych, ma też rozumowanie to swoje słabości², ale i filozofia od niego nie stroni. Warto podkreślić, że ten indukcyjny etap, oparty na własnych doświadczeniach i ich pamięci, zwykle jest w tekstach filozofów „zatarty” czy głęboko ukryty. Zacierają oni niejednokrotnie zarówno subiektywizm własnej perspektywy, jak i językowy charakter rozważań (pisał o tym B. Lang³). Odwoływanie się do własnych przeżyć pojawia się jednak jawnie w późnych tekstach Tischnera czy Skargi, rzadziej u Kołakowskiego. Ale można się ich doszukiwać nawet w świadomości religijnej i więzi kościelnej, skupionej na analizie losów

¹ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 45.

² Zob. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 117 i nast.

³ Zob. B. Lang, *Towards a Poetics of Philosophical Discourse*, „Monist” 1980, vol. 63 (October); tegoż, *The Anatomy of Philosophical Style. Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*, Cambridge, Mass., 1990.

i poglądów siedemnastowiecznych heretyków, gdzie ostatni z wymienionych filozofów rozważa stosunek herezji do ortodoksji. Wywody te dadzą się interpretować (tak przynajmniej odczytywano tę książkę) jako przemyślenia nad własnym, oglądanym już z dystansu, zaangażowaniem partyjnym.

Ale też warto pamiętać (!), że pamięć doskonała, wierna, uporczywa potrafi być dla myślenia przeszkodą – jak było to w przypadku pamiętliwego Funesa z opowiadania Jorge L. Borgesa⁴. Zanurzenie w niezliczonym mrowiu czasoprzestrzennych konkretów uniemożliwia abstrahowanie, uogólnianie, a także – być może – dawanie świadectwa, choć narrator opowiadania o tym aspekcie akurat nie wspomina. Pamięć prywatna, indywidualna, zamyka nas też w naszym idiosynkratycznym świecie, niedostępnym, a być może nawet niezrozumiałym dla innych – taki los stał się przecież udziałem Funesa. Filozof (myśliciel) zatem jednocześnie żywi się pamięcią, jak i czerpie korzyści z zapominania.

Wreszcie presja osobistych doświadczeń bywa tak silna, że trudno uwolnić się od nich, co ogranicza zdolność do refleksji. Tischner przywołuje Kartezjusza i wstrząs, jakim był dla niego udział w wojnie trzydziestoletniej, wstrząs, z którego wyrosła jego filozofia. Można w tym kontekście uznać, że kartezjański sceptycyzm, wątpienie w zasadność poznania zmysłowego i potrzeba szukania niepodważalnego gruntu dla naszej wiedzy wynikały z wagi traumatycznych wspomnień wojennych⁵. Jednocześnie przywołanie biografii Descartesa stanowić może sygnał dla czytelnika, aby w ten sam sposób (przez pryzmat osobistych doświadczeń autora) czytać teksty Tischnera – też filozofa, bardzo świadomego swego zakorzenienia w góralszczyźnie i często się do niej odnoszącego. U Kołakowskiego z kolei pamięć doświadczeń związanych z zaprowadzaniem komunizmu w Polsce wyraźnie obecna jest w jego dyskusjach z europejską lewicą

⁴ „Podejrzewam, że nie umiał myśleć. Myśleć to zapominać o różnicach, to uogólniać, tworzyć abstrakcje. W przeładowanym świecie Funesa były tylko szczegóły, prawie bezpośrednio” (J. L. Borges, *Pamiętliwy Funes*, przeł. S. Zembrzuski, w: tegoż, *Historie prawdziwe i wymyślone*, Warszawa 1993, s. 251–252). Odnosząc się do Borgesowskiego bohatera, P. Ricoeur zapytuje: „I czy ta właściwa pamięć ma coś wspólnego z wyrzeczeniem się totalnej refleksji?” (P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 548).

⁵ J. Tischner, *Szukajcie*, Kielce 1982, s. 4 i nast.

(np. w znanym eseju *Moje słuszne poglądy na wszystko*⁶) – filozof polemizował tam z zachodnioeuropejskimi socjalistami, powołując się na swoje życie w kraju komunistycznym, a jednocześnie dawał poznać, jak bardzo jest to nieprzekładalne i niekomunikowalne, jak trudno w światopoglądowych sporach powoływać się na osobiste doświadczenia, choć one czasem stanowić mogą kluczowy argument w sporze. Z jednej więc strony można powiedzieć, że własne przeżycia to błogosławione piętno, bo filozofia odezwana od życia może ugrzęznąć w mieliznach abstrakcji i na manowcach dążeń do uporządkowania i ustrukturyzowania rzeczywistości, ale z drugiej – ciężar pamięci krępuje wolność myśli, nieuchronnie zakotwicząc ją w określonym „tu i teraz” filozofa.

Dlatego też – a może przede wszystkim – filozofów zdaje się dotyczyć natręctwo pamięci, niemożność uwolnienia się od doświadczeń i wspomnień, choć zarazem dyskurs może działać wyzwalająco. Niewykluczone, że źródłem i pożywką dyskursu jest właśnie jego przemieszczeniowy wobec przeżyć i uczuć charakter. Nie tyle „ucieczka od wolności”, błogi stan podporządkowania się dyskursywnym wymogom, radość z bierności, ale raczej swoista hipokryzja dyskursu – pozory obiektywizmu skrywające w istocie jego przemieszczeniowy charakter, funkcję maskującą.

Natręctwo pamięci może być również inspirujące. Wymownego przykładu pozytywnego jej wpływu dostarcza pisarstwo Barbary Skargi z lat 80. XX w. i nieco późniejsze. Mamy tu do czynienia z dyskursywnym przemieszczeniem doświadczenia⁷ (można dodać: i pamięci). W jej piśmarstwie zauważyć można zmianę kierunku zainteresowań filozoficznych po publikacji wspomnień łagrowych pt. *Po wyzwoleniu...*⁸. Autorka przez wiele lat, także ze względów politycznych, zwlekała ze spisaniem swoich doświadczeń, choć opowiadała o nich znajomym. Po wydaniu książki wspomnieniowej zainteresowała się refleksją nad czasem, nad trwałością pewnych problemów filozoficznych, nad doświadczeniem wreszcie. Kilka

⁶ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, w: tegoż: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2000.

⁷ Zob. M. Michalski, *Filozof jako pisarz. Kołakowski – Skarga – Tischner*, Gdańsk 2010, s. 92 i nast.

⁸ B. Skarga, *Po wyzwoleniu... (1944–1956)*, Paryż 1985.

lat później dodane zostały do tego zestawu problemowego rozważania o przemocy – z bezpośrednimi odwołaniami do przeżyć obozowych – oraz o różnicach kulturowych między Wschodem a Zachodem (obecne także w *Po wyzwoleniu...*, lecz napisane w tonie, który dziś zapewne poddilibyśmy krytycznemu oglądowi z postkolonialnej perspektywy).

Pamięć, także filozofów, ulega zewnętrznej presji i blokadom w artykulacji. Można przywołać tu przykład Tischnerowskich odwołań do historii „Ognia”, dowódcy grupy partyzanckiej, która działała na Podhalu w czasie wojny i tuż po niej. Władze brutalnie rozprawiły się z „Ogniem” i jego żołnierzami, o czym ze względów cenzuralnych nie można było przez lata opowiadać. W książce *Idzie o honor*⁹ Tischner przywołuje tę historię, wskazując, że losy partyzantów – tak ważne dla Podhala – wciąż domagają się ujawnienia prawdy i stosownego upamiętnienia¹⁰. Ta sytuacja jest dla Tischnera okazją do rozważań nad samą potrzebą prawdy i upamiętniania oraz negatywnymi skutkami przeszkód w jej realizacji. Mamy tu do czynienia z mechanizmem podobnym do kształtowania post-pamięci (M. Hirsch pisze o blokadach kulturowych i politycznych w dyskursywizacji traumy¹¹).

Kwestia doświadczenia, a szczególnie przeszkód w jego artykulacji, stawia problem etycznych uwarunkowań świadectw. W jakim stopniu pamięć przeżyć zobowiązuje do filozoficznego zaświadczenia? W jakiej mierze obciążający moralnie filozofów, także polskich, jest fakt zapoznania holokaustu w ich pracach? A szerzej: czy istnieje etyka filozoficznych świadectw pamięci¹² lub czy działają światopoglądowe ograniczenia czy też obowiązuje *decorum* w tym względzie? Czy filozof ma prawo czy nawet powinien przyznawać się do pamięci – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym? Wszak „zemsta ręki śmiertelnej” staje się także udziałem filozofa. A jego ręka jest wyjątkowo ciężka, bo obciążona powa-

⁹ To wprawdzie zbiór kazań, ale o filozofującym charakterze.

¹⁰ J. Tischner, *Idzie o honor*, Kraków 1994, s. 33. (Autor odwołuje się zresztą do tych zdarzeń i ich pamięci w innych swoich tekstach).

¹¹ Interesująco referuje to J. Tokarska-Bakir, *Nędza polityki historycznej*, w: *Pamięć jako przedmiot władzy*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2008, s. 27.

¹² O filozofii jako dawaniu świadectwa pisze B. Lang, „*Ja sam szedłem, by ci o tym donieść*”, czyli *filozoficzne dawanie świadectwa*, przeł. A. Ziębińska-Witek, „Teksty Drugie” 2009, nr 3, s. 163–175.

gą dyskursu, mocą tradycji filozoficznej i instytucjonalną pozycją filozofii w kulturze europejskiej.

To oczywiście rozległy temat, w znacznym stopniu niepodlegający naukowej refleksji, już prędzej etycznej ocenie. Kwestia nie dotyczy tylko bezpośrednich świadków, jak pisze bowiem Berel Lang, samo myślenie o holokauście (i myślenie holokaustu) może się stać również formą zaświadczenia¹³.

Taka perspektywa zakłada, że świadectwo pamięci jest nie tylko regresywne, retrospektywne, ale prospektywne, jeśli nie profetyczne. Świadczenie miałoby tu wymiar performatywny, nastawiony na przyszłość – bliższą lub dalszą, to kwestia drugorzędna – a nie na przeszłość. Filozofia nie byłaby zatem przepracowaniem przeszłości, ale „zapracowaniem” na przyszłość. Tak przedstawia filozofię Lévinasa Jeffrey Dudiak, wskazując na obecny w niej wymiar zarówno świadectwa, jak i prorocstwa¹⁴.

Jeśli zgodzić się z założeniem, że dyskurs filozoficzny bywa świadectwem łączącym różne porządki czasowe, należy rozważyć kolejną kwestię: pamiętanie (i pamięć – pomijam w tej chwili to rozróżnienie) filozofów to konstruowanie, a nawet zapożyczanie, pamięciowe pasożytnictwo, co powoduje, że analizowana tu odmiana pisarstwa ma swoiście palimpsestowy charakter.

Kwestię swoistego pasożytnictwa, zapożyczania pamięci odnieść można do wszelkiej refleksji filozoficznej, w której myśliciel odwołuje się do cudzych relacji – jak w przypadku rozważań o holokauście (np. G. Agambena czy B. Langa). Na problem ten naprowadzają przywołane niżej określenia pamięci, choć odnoszą się do innych nieco kwestii: pamięć protetyczna – ale to określenie Alison Landsberg stosuje się

¹³ B. Lang, *Philosophical Witnessing: The Holocaust as Presence*, University Press of New England 2009.

¹⁴ J. Dudiak, *The Intrigue of Ethics: A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press 2001, s. 394: filozoficzny dyskurs Lévinasa jest świadectwem / prorocstwem chwały nieskończonego (*glory of the infinite*), s. 411: to świadectwo pokoju, otrzymanej łaski. Filozofia Lévinasa nie jest świadectwem tego, jakie rzeczy są naprawdę, świadectwem prawdy, ale łaskawości (*graciousness*), która nie może być narzucona, lecz jedynie zaświadczana. Autor *Inaczej niż być* oferuje nam filozofię jako „duchową” autobiografię, jako świadectwo, jako prorocstwo, jako gest pokoju, łaskę otrzymaną za sprawą pracy Lévinasa, a nawet ostatecznie świadectwo Pracy, która nie należy do tego filozofa (s. 411). „Moje świadectwo jest już profetyczne w tym, że jest świadectwem świadectwa innego dotyczącym chwały nieskończonego” (s. 346).

do kultury masowej, pamięć zastępcza czy nieobecna – ale ta ma związek z dziedziczeniem traumy, a nie refleksją osób niezwiązanych rodzinnie (to zresztą osobne zagadnienie¹⁵). Dotyczy to w jakiejś mierze innych dyskursów – np. u Kępińskiego w jego rozważaniach opierających się na pracy terapeutycznej z więźniami obozów koncentracyjnych. Czy przypadkiem w takiej sytuacji filozof nie pasożytuje na cudzej pamięci, nie wdzierając się w obszar dla siebie niedostępny, który próbuje w pewien sposób zawłaszczyć? Zresztą nie odnosi się to tylko do sfery dyskursywnej – wystarczy przywołać sprawę Binjamina Wiłkomirskiego¹⁶, który niezwykle sprawnie naśladował narracje holokaustowe.

Warto zwrócić uwagę na zjawisko, które można nazwać kontaminacjami pamięciowymi, tworzącymi zresztą interesujące palimpsesty. Chodzi o sytuacje, kiedy dokonuje się swoista fuzja różnych perspektyw za sprawą przeniesienia lub przemieszczenia, gdzie ma miejsce skontaminowanie pamięci zbudowanej na doświadczeniach (indywidualnych lub przynależnych zbiorowości, której częścią jest filozof) z koncepcjami lub zdarzeniami dotyczącymi innych realiów, innych ujęć. Wymienię trzy przykłady. Tischner w swoim zbiorze esejów *Nieszczęsny dar wolności*¹⁷ z 1993 roku interpretuje niektóre zjawiska społeczne i zachowania Polaków za pomocą Frommowskiej koncepcji ucieczki od wolności. Dochodzi tu do interesującego połączenia koncepcji wyjaśniającej źródła nazizmu w Niemczech z rozważaniami polskiego filozofa opierającymi się zarówno na jego obserwacjach dotyczących polskiej współczesności, jak i na pamięci czasów komunistycznych (również indywidualnych, bo Tischner odwołuje się do swoich spostrzeżeń i tekstów, oraz zbiorowych, ponieważ filozof szuka przyczyn zachowań Polaków w kolektywnych doświadczeniach z czasów komunizmu). Autor *Nieszczęsnego daru wolności* buduje

¹⁵ Marianne Hirsch określa to jako post-pamięć (*post-memory*), James E. Young – „pamięć pamięci świadków” tworzącą „przeszość zastępczą/ pośrednią” (*vicarious past*), Nadine Fresco – „pamięć nieobecna” (*absent memory*) lub „dziurę w pamięci” (*hole in memory*), a Henri Raczymow – jako „pamięć podziurawioną” (*mémoire trouée*) czy też przestrzeloną (pomijam tu istotne – ale nie w kontekście niniejszych rozważań – różnice między tymi pojęciami). Post-pamięć pozostaje procesem niedokończonym i efemerycznym.

¹⁶ Zob. na ten temat interesujący tekst S. R. Suleiman, *Problems of Memory and Factuality in Recent Holocaust Memoirs: Wilkomirski/ Wiesel*, „Poetics Today” 2000, vol. 21, no. 3, s. 543–559.

¹⁷ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

w ten sposób analogię między przedwojennymi Niemcami a postkomunistyczną Polską, zarazem niejako retroaktywnie konstruując określony obraz polskiej komunistycznej przeszłości – właśnie jako analogicznej do niemieckich postaw i doświadczeń (choć niekoniecznie losów).

Drugi przykład to zastępcza dyskusja o odpowiedzialności filozofów, której zapis przynosi 6 numer „Znaku” z 1974 roku¹⁸. Nie można w niej było ze względów cenzuralnych przywoływać realiów PRL-owskich i sytuacji myślicieli w realiach komunistycznych, opierała się więc głównie na przykładzie zaangażowania Heideggera w nazizm¹⁹. Posłużono się tu analogią między nazizmem a komunizmem, przy czym nie została ona przeprowadzona jawnie i dosłownie, lecz pozostawiono ją domysłowi czytelnika, umieszczono na poziomie niejako parabolicznym. I znów mamy do czynienia z nakładaniem się zdarzeń i doświadczeń, które z kolei stają się okazją do rozważań ogólniejszej natury – odpowiedzialności filozofów w ogóle, a nie tylko w określonych realiach historycznych. W ten sposób najlepiej uwidacznia się indukcyjny charakter filozoficznych rozważań.

Wreszcie *Świadomość religijna i więź kościelna* (1965) Kołakowskiego to w istocie filozoficzny palimpsest, w którym, jak w powyższych przykładach, nakładają się historie siedemnastowiecznych niderlandzkich herezyków z historiami polskich intelektualistów uwikłanych w komunizm, a następnie z niego wywikłanych. Tutaj filozofia (a dokładnie wywód historyczno-filozoficzny) staje się inwencyjną rekonstytucją przeszłości i reaktywacją pamięci, dobudowującą niejako dodatkowe piętro do świeżych wspomnień.

Palimpsestowość świadectw, czyli problematyka relacji między intertekstualnością a pamięcią, to zresztą szeroka i interesująca kwestia. Tu chciałbym jedynie zwrócić uwagę na zjawisko, które roboczo nazwać można pamięcią dyskursu.

Otóż do pewnego stopnia każdy dyskurs obciążony jest swoistą odmianą utekstowionej pamięci kulturowej. W jakiejś mierze pisarstwo filozoficzne jest świadectwem zbiorowej pamięci²⁰ filozofów, pamięci o tek-

¹⁸ Tenże, *O odpowiedzialności filozofa*, „Znak” 1974, nr 6.

¹⁹ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 212–213.

²⁰ M. A. Cichocki, *O potrzebie pamięci i grozie pojednania*, w: *Pamięć jako przedmiot*

stach, koncepcjach, ale też biografiach (czy wolno rozprawiać o Sokratesie, pomijając okoliczności śmierci filozofa, lekceważąc fakt, że jego życie stało się świadectwem – za sprawą Platona – jego poglądów?). Choć również ta pamięć może być dywersją – jak bowiem oceniać stoików (Senekę), którzy żyli w dostatku, lub Schopenhauera rozprawiającego o cierpieniu znad pełnych półmisków?

Istnieje zatem, jak się wydaje, pamięć fundacyjna (pojęcie J. Assmanna²¹) dyskursu filozoficznego, pewien mit założycielski, na który składają się oczywiście dzieje i pisarstwo filozofów starożytnych z Sokratesem na czele.

Wspomniana pamięć dyskursów dotyczy również poziomu gatunkowego, bowiem bez genologicznego wsparcia także filozofia nie może się obyć²², a też sfery pojęć czy swoistych dyskursywnych miejsc pamięci (jeśli przenieść pojęcie P. Nory na obszar tekstów). W pewnej mierze każde pojęcie filozoficzne byłoby tego rodzaju mnemotopią, a szczególnie dotyczy to pojęć węzłowych, spetryfikowanych filozoficznych metafor (także tych dotyczących pamięci²³), oraz powracających tematów. Czy da się bowiem mówić o podmiocie czy *cogito* bez wspomnienia Kartezjusza, używać określenia „transcendentalny” bez choćby fakultatywnego odwołania do Kanta czy posługiwać się pojęciem egzystencji bez uruchomienia nawiązań do całego szerokiego nurtu filozofii egzystencjalnej?

władzy, red. P. Kosiewski, Warszawa 2008, s. 10–11. Autor omawia różnicę między ujęciem M. Halbwachsa, według którego ciągi pamięci trwają trzy pokolenia (pradziadków już nie pamiętamy). J. Assmann nie zgadza się z takim zawężeniem – jego zdaniem pamięć jest substancją kultury i trwa dłużej niż przekazywana pokoleniowo. Z kolei H. Arendt w *Kondycji ludzkiej* twierdzi, że jedynie wspólnota polityczna umożliwi człowiekowi utrzymanie i kultywowanie pamięci. Małgorzata Dziekanowska (*Pamięć a tożsamość zbiorowa*, w: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości społecznej*, red. J. Styka, M. Dziekanowska, Lublin 2012) powołuje się na J. Assmanna, który stwierdza, że zadaniem kultur pamięci jest dochowanie zobowiązania społecznego – tworzenie pamięci kulturowej jest fundamentem tożsamości zbiorowej (s. 34).

²¹ J. Assmann, *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa 2008, s. 66–71. Assmann wyróżnia pamięć komunikatywną (dotyczącą najbliższej przeszłości) i pamięć kulturową (opartą na zinstytucjonalizowanych nośnikach pamięci i obejmującą długie okresy, a w przypadku pamięci fundacyjnej – zmitologizowane początki grup).

²² Zob. J. Marias, *Gatunki literackie w filozofii*, przeł. A. Labuda, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 2.

²³ D. Draaisma, *Machina metafor. Historia pamięci*, przeł. R. Pucek, Warszawa 2009.

I wreszcie prawdopodobnie najbardziej frapujący temat: zapominanie. Być może szczególnie interesujące jest właśnie to, co pominięte, zapomniane, nieuobecniane, jak np. holokaust czy łagry. Intryguje też sam fakt wykluczenia z dyskursu pamięci niektórych obszarów doświadczenia. Oprócz innych przyczyn takich pominięć nie należy wykluczyć, że filozofia jak Hegłowska sowa Minerwy, która zawsze wylatuje o zmierzchu, musi być spóźniona w sposób konieczny i długo zwleka z refleksją nad doświadczeniem. Może chodzi tu o moc zapominania, może trzeba zapomnieć, zatrzeć prywatność pamięci, aby w ogóle móc pomyśleć – jeśli to, co pomyślane, ma być intersubiektywne i trwałe.

Być może więc wychwalać należy radość zapominania, a dyskurs filozoficzny to jego świadectwo, pragnienie anihilacji rzeczywistości – jak literatura w Blanchotowskim ujęciu. Wszak Borgesowski pamiętliwy Funes nie jest w stanie myśleć przez swoje zanurzenie w konkretności i każdej bieżącej chwili. Świadectwa pamięci – pewnie nie tylko filozoficzne – muszą zatem być niewierne, zwichrowane, nawet kłamliwe, bo tylko wtedy coś sensownego może z nich wynikać. I czy nie jest tak, że właśnie kiedy oderwiemy filozofię (podobnie jak literaturę) od zdarzeniowego kontekstu, od pamięciowego wymiaru, dopiero wtedy zyska ona znaczenie w szerszej intersubiektywnej perspektywie? A może raczej przeciwnie: należy się cieszyć, że filozof pamięta i że jego pisarstwo wyrasta z indywidualnych doświadczeń – bo wtedy dopiero uświadamiamy sobie bogactwo i wagę znaczeń – tyle że stają się one idiosynkratyczne, sprywatyzowane, choć może właśnie dlatego istotne. Niewykluczone, że rację ma Nietzsche, zarzucając dominującemu w kulturze europejskiej sposobowi myślenia nihilistyczny charakter – nihilistyczny, bo ignorujący świat, w nominalistycznej wizji filozofa składający się jedynie z konkretności, jednostkowych bytów. Filozofia wierna rzeczywistości musiałaby być zatem „pamiętliwa” jak Funes: ocalająca konkret w każdej chwili jego istnienia, z osobna. A zatem byłaby to filozofia, która nie mogłaby być dyskursem, ale zmetaforyzowaną, zindywidualizowaną i zsubiektywizowaną narracją – zgodnie z intuicją Alberta Camusa, który pisał: „Chcesz być filozofem, pisz powieści”²⁴.

²⁴ A. Camus, *Notatniki 1935–1959*, przeł. J. Guze, Warszawa 1994, s. 11.

Philosophical writing as a testimony of memory

The paper is an attempt to examine how the writings of philosophers – especially their non-academic essays – are testimonies of memory. The issue is discussed with reference to the texts by Leszek Kołakowski, Barbara Skarga, Józef Tischner and Antoni Kępiński, a philosophizing psychiatrist. These texts are not only testimonies of the authors' individual experiences, but also reveal their attitudes towards the philosophical discourse. However, the relationship between philosophy and memory is problematic because the philosophical discourse shows a tendency to generalize, is discursively conditioned, and because of problems with the articulation of an experience. Philosophical writing can also be seen as a specific form of collective memory, the memory of discourse resulting from its intertextuality.

Maciej Michalski – dr hab., pracuje na Uniwersytecie Gdańskim. Autor książek: *Dyskurs, apokryf, parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej* (2003), *Filozof jako pisarz: Kołakowski – Skarga – Tischner* (2010).