

Justyna Jezierska

ORCID: 0000-0001-9153-8583

Uniwersytet Wrocławski

Między obowiązkiem pamięci a jej zdradą. Analiza rozważań Avishai Margalita i Paula Ricoeura

Abstrakt: Zarówno Avishai Margalit, jak i Paul Ricoeur są autorami niezwykle ważnych w badaniach pamięciologicznych monografiach dotyczących pamięci. Celem artykułu jest przedstawienie trzech płaszczyzn, które strukturyzują koncepcje pamięci u Margalita i Ricoeura. Obaj autorzy podejmują się szeroko zakrojonych rozważań nad pamięcią — indywidualną, zbiorową, nad narracjami dotyczącymi czasu. W efekcie ich badania prowadzą do pewnych przesunięć w rozumieniu tych pojęć — pamięć jest nie tylko zjawiskiem, lecz także pewnym zobowiązaniem etycznym, można ją zatem opisać również w języku etyki filozoficznej. Jest to pierwsza z trzech płaszczyzn, stanowiąca fundament pod konstrukcję obu monografiach. Drugą jest język religijny, po który sięgają obaj myśliciele, żeby odnieść się do nieodłącznego kontekstu pamięci — zapominania i wybaczenia. Trzecia stanowi zbiór odniesień do państwa i innych instytucji, które mają istotny wpływ na pamięć i sposoby jej kształtowania.

Słowa-kлючowe: pamięć, obowiązek pamięci, etyka pamięci, Avishai Margalit, Paul Ricoeur

1. Pamięć jest jak język, czyli czy warto zajmować się czymś więcej niż pamięcią?

Zarówno Avishai Margalit, jak i Paul Ricoeur są filozofami, którzy, sięgając do źródeł pojęć używanych na co dzień, w języku potocznym, potrafią całkowicie „rozbić” ich normalne znaczenie i ułożyć je na nowo. Ta zdolność wytrącania słów z ich utartych znaczeń nie wynika jedynie z użycia etymologii filologicznej. Obaj potrafią to zrobić, korzystając z różnorodnych narzędzi (filologicznych, filozoficznych), sięgając do socjologii, teorii społecznych czy psychologii społecznej. Biegłość, z jaką przychodzi im ta interdyscyplinarna praca na pojęciach, jest jedną z przyczyn, dla których obaj należą do grona najważniejszych myślicieli XX i początków XXI wieku. Dlatego warto zwrócić uwagę na fakt, że obaj zdecydowali się poświęcić jedne ze swoich najważniejszych prac rozważaniom dotyczącym pamięci.

Wagę tematu pamięci można ukazać poprzez przyrównanie jej do języka. Po pierwsze, najbardziej podstawową funkcją języka jest komunikacja, język bowiem tworzy przestrzeń komunikacyjną. Podobnie jest z pamięcią — dzięki niej powstaje obszar umożliwiający porozumiewanie się, opowiadanie, kształtowanie własnej tożsamości poprzez budowanie ciągłości z wcześniejszym obrazem siebie samej, snucie historii, ale i planów.

Po drugie, język jest elementem budowania tożsamości — zbiorowych i indywidualnych. Konstruuje wspólnotę i inne kategorie podmiotowe — jednostkę, społeczność, ale też wykluczonych, Innego, agonistów czy wrogów. Ta funkcja jest oczywiście wymieniana jako pierwsza w kontekście pamięci społecznej, ale i indywidualnej. Zanik pamięci traktowany jest jako zachwianie czy nawet utrata tożsamości — zarówno w przypadku jednostki, jak i na przykład narodów. Wyparcie, amnezja, świadome pominięcie są również formami budowania określonej wizji tożsamości.

Po trzecie zawładnięcie językiem jest sposobem sięgnięcia po władzę, jak również jej utrzymywania. Politycy — czy to opcji demokratycznych, czy autorytarnych, liberalnych, konserwatywnych — chcą na tyle zawładnąć językiem wyborców/poddanych, by inny wybór czy podważenie ich władzy stały się niewypowiadalne lub przynajmniej nienośne politycznie (opcja demokratyczna). Zarządzanie pamięcią zbiorową danej społeczności jest sposobem na osiągnięcie powyższego celu — przejęciem języka, a wraz z nim władzy.

Przedstawione porównanie pokazuje istotę i w konsekwencji popularność badań nad pamięcią. Jest ono zainspirowane lekturą tekstów dotyczących pamięci autorstwa Paula Ricouera (*Pamięć, historia, zapomnienie*) i Avishai Margalita (*The Ethics of Memory*).

W rozważaniach obu filozofów pamięć (czy to zbiorowa, czy indywidualna) stanowi trzon rozważań, kończących się jednak wspólnym dylematem dotyczącym zapominania i wybaczenia. Nim jednak obaj myśliciele przejdą do wspomnianych konkluzji (których porównawcze omówienie powinno stać się tematem kolejnego artykułu), swe rozważania prowadzą na trzech głównych płaszczyznach: etycznej, religijnej i politycznej. Wskazanie, w jaki sposób temat pamięci jest interpretowany, omawiany i analizowany na owych trzech polach, jest celem mojego tekstu.

2. Kogo pamiętamy, kogo zdradzamy? Pamięć — płaszczyzna etyczna

Avishai Margalit określa siebie jako filozofa przykładu, czyli takiego, dla którego przykłady nie są ilustracją, ale iluminacją¹. Swoją książkę rozpoczyna od

¹ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge MA-London 2004, s. IX.

napomknienia o przyczynie czy, jak to ujmuję, o własnej Proustowskiej magdalence, czyli o historii, która była bodźcem do przeprowadzenia badań nad pamięcią. Opowieść ta, będąca nie tylko przykładem ze wstępu, lecz także kanwą pierwszego rozdziału *The Ethics of Memory*, to historia z prasy codziennej dotycząca oburzenia wywołanego wywiadem z oficerem niepamiętającym imienia żołnierza, który zginął pod jego dowództwem. Margalit broni jednak pułkownika przed zarzutami o niemoralne zachowanie. Jego rozważania początkowo wydają się iść w innym kierunku — autor sięga do biblijnej obietnicy Boga, który przyrzeka eunuchom, czyli bezpotomnym, miejsce i imię, a więc pamięć. Konsekwencja śmierci i niepamiętania zmarłego jest niczym „podwójne morderstwo [...] zabicie człowieka i zniszczenie pamięci o nim”². A jednak porucznik nie popełnił występku przeciw etyce, zapominając imienia zabitego żołnierza. O ile bowiem „jeden z boków trójkąta łączy pamięć i troskę, drugi łączy troskę i etykę, a zatem tylko wtedy jesteśmy gotowi połączyć pamięć i etykę”³. Etyka obowiązuje, w ujęciu Margalita, wyłącznie w relacjach gęstych, jest nawet ich cementem. Troszczyć możemy się bowiem tylko o osobę, o której pamiętamy. W ten sposób domknięty zostaje trójkąt pamięć — troska — etyka. Ludzkość jako wspólnota zbudowana jest na szacunku do drugiego człowieka jako istoty ludzkiej, oparta jest na relacjach rozrzedzonych, odległych przestrzennie, kulturowo i historycznie, dlatego trudno tu o pamięć zbiorową.

Powróćmy do postaci pułkownika: złamał on jedynie zasady moralności. O ile obowiązywały go wobec żołnierza reguły i obowiązki przełożonego, którym zażądał, o tyle nie musiał się o niego troszczyć, ponieważ ich relacja nie była gęsta. Zapominając imienia, nie oddał mu należytego (jako istocie ludzkiej) szacunku, ale moralność ma to do siebie, że jest „szeroka geograficznie, ale krótka pamięciowo” (lub „moralności jest dużo w geografii, ale mało w pamięci” — *morality is long on geography and short on memory*)⁴.

Paul Ricoeur jest z pewnością filozofem wyjaśniającym, nie filozofem przykładu. Jednak w wywiadzie z Jackiem Żakowskim używa pewnej historii, oczywiście jedynie dla zobrazowania, wyjaśnienia swoich rozważań:

mam przyjaciela, który pół wieku żyje ze strasznym poczuciem winy. Nie potrafi dać sobie rady ze swoją pamięcią. Podczas okupacji Paryża jechał autobusem. Na jakimś przystanku wsiadł do tego autobusu francuski policjant pewnie wracający po służbie do domu. Był wieczór, więc zapewne wszyscy pasażerowie wracali z pracy do domów. I nagle ten policjant wypatrzył wśród pasażerów Żyda. Na oczach wszystkich wyciągnął go z autobusu. Reszty się można domyślić. Przez pół wieku mój przyjaciel nie może uwolnić się od pytania, dlaczego nic nie zrobił. Policjant był jeden, Niemców w pobliżu nie było. Jednak wszyscy milczeli i on także milczał. Nie jest winny prawdopodobnej śmierci tego człowieka. Winny jest policjant. Mój przyjaciel z pew-

² *Ibidem*, s. 21.

³ *Ibidem*, s. 27.

⁴ *Ibidem*, s. 8.

nością nie jest przestępcą. Nie był kolaborantem. Nie ponosi politycznej odpowiedzialności za los francuskich Żydów, ale ma udział w moralnej odpowiedzialności. I to go całe życie dręczy.

J.Ż.: Poradził mu Pan, żeby o tym zapomniał?

P.R.: Zapomnieć mu nie wolno.

J.Ż.: A co mu Pan radzi?

P.R.: Żeby obiecał sobie być odważniejszym na przyszłość. Bo od odpowiedzialności nie ma wprawdzie ucieczki, ale też nie chodzi przecież o to, żeby się wciąż oskarżać o brak odpowiedniej reakcji w przeszłości. Ważne jest, żebyśmy w przyszłości umieli się lepiej zachować⁵.

Historia ta ilustruje najważniejsze wyzwanie, jakie stawia przed nami pamięć jako wierność wobec przeszłości. Tuż po publikacji Ricoeurowskiego *opus magnum* we Francji w 2000 roku rozwinęła się debata nad „obowiązkiem pamięci”⁶ — sformułowaniem stosunkowo rzadko używanym przez samego francuskiego myśliciela, ponieważ „gwiazdą przewodnią całej fenomenologii pamięci [to jest *Pamięci, historii, zapomnienia* — J.J.] była idea pamięci fortunnej”⁷.

„Zapomnieć mu nie wolno” jest więc obowiązkiem pamięci, a w Ricoeurowskiej propozycji powinien on skutkować przestoczeniem się w pamięć fortunną. Nakaz ten jest tak naprawdę wymogiem etycznym, roszczeniem:

Wierność względem przeszłości nie jest daną, lecz życzeniem. Jak wszystkie życzenia może zostać ono zawiedzione, a nawet zdradzone [wyr. — J.J.]. Oryginalność tego życzenia polega nie na działaniu, lecz na przedstawianiu podejmowanym ponownie w serii aktów mowy konstytuujących deklaracyjny wymiar pamięci. Jak wszystkie akty mowy te, które wiążą się z pamięcią deklaracyjną, mogą być fortunate lub unfortunate. Z tego powodu życzenie to nie jest postrzegane przede wszystkim jako pragnienie, lecz jako roszczenie⁸.

Moim zadaniem nie jest rekonstruowanie tu myśli zwieńczającej całe to dzieło, taki projekt znacznie przekraczałby zamierzenia i możliwości tego artykułu. Warto jednak krótko dopowiedzieć, że pamięć fortuna oparta jest na wierności przeszłości, co jest elementem pracy pamięci (sformułowanie „praca pamięci” jest oczywiście nawiązaniem do Freudowskiej „pracy żałoby”). Praca pamięci, w której efekcie może dojść do powstania pamięci fortunnej, jest wyzwaniem etycznym. Aby ją wykonać, należy przecież przezwyciężyć pokusę wyobraźni, która, podobnie jak pamięć, przywołuje to, co nieobecne, jednak zawsze nierzeczywiste, podczas gdy wspomnienia sięgają również po nieobecne, lecz uprzednie. Kolejnym wyzwaniem jest uniknięcie „pozorów bezpośredniości, oczywistości i pewności”⁹, jakimi łudzi nas czasami pamięć. Całość pracy pamięci rozpięta jest na osi dialektyki uwalniania–zobowiązania, która ujawnia się w rozważaniach Ricoeura na skutek podjęcia przez niego problematyki wybaczenia.

⁵ *Większość była gapiami*, wywiad J. Żakowskiego z P. Ricoeurem, [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 27.

⁶ Zob. M. Bienenstock, *Is there a duty of memory? Reflections on a French debate*, „Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas & Experience” 2010, nr 3 (30).

⁷ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2012, s. 653.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, s. 655.

Praca pamięci i pamięć fortuna są wysiłkiem, roszczeniem czy życzeniem. Niepodjęcie się, niepodołanie temu zadaniu to pewne „ślepe zaułki”, na które natrafić mogą pamięć i pamiętający. Jednak w zacytowanym fragmencie (wyróżnienie) Ricoeur wymienia jeszcze jedno niefortunne zakończenie: zdradę. To pojęcie pozwala nam powrócić bezpośrednio do Margalita, u którego zdrada jest kluczowa dla zrozumienia charakteru więzi łączących ludzi. I o ile moralność charakteryzować będzie więzi rozrzedzone, czyli takie, w których winni jesteśmy innemu jedynie szacunek, natomiast postąpimy wbrew moralności, upokarzając go, o tyle w wypadku więzi gęstych wymogi stawia nam etyka, u której podstaw leży lojalność wobec osób nam bliskich. Przeciwna lojalności jest natomiast zdrada, która tę lojalność, choćby czasowo, znosi.

U francuskiego myśliciela można znaleźć analogiczną strukturę: pamięć indywidualna, będąca elementem naszej tożsamości, ma logiczne przełożenie, stanie się komplementarna z pamięcią zbiorową wówczas, gdy przedstawimy bliskim nasze wspomnienia. Ricoeur zgodnie ze swoimi wcześniejszymi zainteresowaniami zwraca uwagę, że zwrotność czasowników odnoszących się do pamięci (przypominać sobie itp.) jest potwierdzeniem „ściślej przyległości »kto« do »co« [która — J.J.] szczególnie utrudnia przeniesienie wspomnienia jednej świadomości do innej”¹⁰. Uzewnętrznienie własnej pamięci jest płaszczyzną rozciągającą się między pamięcią indywidualną a zbiorową. Pamięć indywidualna w momencie jej upublicznienia wyartykułowana zostaje w języku wraz z całym jego bogactwem typów narracji, słowników czy sposobów obrazowania, ale i ze stereotypami przezeń niesionymi, schematami. Rolą bliskich znajdujących się na osi ja–bliscy–inni jest zaaprobowanie „tego, co poświadczam: że bym mógł mówić, działać, opowiadać, przypisywać sobie odpowiedzialność za własne uczynki”¹¹, przy czym Ricoeur do grona bliskich włącza tych, „którzy są dla nas ważni i dla których my jesteśmy ważni”¹², ale również tych nieaprobujących naszych uczynków. Tak określone bliscy wydają się tą samą grupą, która w Margalitowym słowniku charakteryzowana jest przez relacje gęste i troskę. U Ricoeura trójkąt charakteryzujący atrybucję pamięci rozpięty jest między trzema punktami: samym sobą, bliskimi i innymi (zbiorowością).

Ricoeur nie stosuje Margalitowej, wiele wyjaśniającej, kategorii troski dla określenia, kim są bliscy, ale dla wyróżnienia, kim są inni (zbiorowość), używa tego samego co izraelski filozof określenia — szacunek: „Coś jednak jesteśmy winni winnemu. Można to nazwać szacunkiem, owym przeciwieństwem pogardy”¹³, „Oczekiwanie od winnego przyznania się pozostaje sprawą respektowania jego godności — okazania mu szacunku”¹⁴. Tę banalną, wydaje się, konstatację powtarzają obaj filozofowie: szacunek jesteśmy winni każdemu człowiekowi ze względu na jego przynależność do rasy ludzkiej. Pozorna banalność

¹⁰ *Ibidem*, s. 167.

¹¹ *Ibidem*, s. 174.

¹² *Ibidem*, s. 173.

¹³ *Ibidem*, s. 623.

¹⁴ *Ibidem*, s. 630.

tego stwierdzenia jest rzecz jasna zniesiona przez trud, jaki należy włożyć w jego urzeczywistnienie.

Przedstawione zestawienie kilku założeń i konstatacji Margalita i Ricoeura ma na celu nie tylko pokazanie zbieżności pewnych ich konstrukcji myślowych czy wniosków, lecz także podkreślenie, że budowane przez nich narracje mają charakter normatywny i można traktować je jako rozważania z zakresu etyki filozoficznej. A ponieważ „normatywność etyki filozoficznej polega przede wszystkim na tym, że etyka nie zadowala się wyłącznie analizą pojęć ani też sprawozdawczym opisem zjawisk moralnych”¹⁵, są to projekty budujące koncepcje etyczne (czy moralność w odniesieniu do więzi rozrzedzonych według Margalita) pamięci.

Czy rozważania Margalita nie są jedynie rozważaniami o charakterze dyrektyw celowościowych, czyli porad, co należy zrobić, żeby osiągnąć pożądaną cel, stan? Sam Margalit swoje odpowiedzi na pytanie, czy powinniśmy pamiętać etycznie, nazywa „zbliżonymi do medycznych powinności, takich jak »powinieneś unikać tłustego jedzenia«”¹⁶. I choć „nie ma żadnego obowiązku bycia zdrowym”¹⁷, to jeśli się zdecydujemy na zdrowy tryb życia, należy zrezygnować z tłustego jedzenia.

Jednak życie bez relacji gęstych jest prawie niemożliwe — pierwsze tego typu relacje zawiązujemy już z rodzicami. O charakterze tych związków będzie świadczyła etyka naszego postępowania opartego na trosce, troskliwej pamięci. Decyzja o wchodzeniu w kolejne relacje gęste należy do nas, zatem „bycie etycznym jest, co do zasady, dobrem [wartością — J.J.] nieobowiązkową”, lecz „bycie moralnym jest koniecznym dobrem”¹⁸, ponieważ moralność obowiązuje nas w każdej relacji z innym człowiekiem.

Trudno zatem uznać, że Margalit podaje nam jedynie recepty, przepisy, na których użycie można się zdecydować tylko wtedy, gdy chcemy osiągnąć zamierzony cel. Bycie etycznym w relacjach gęstych i bycie moralnym wobec każdego, czyli w relacjach rozrzedzonych, nie jest jedynie uporządkowaniem pewnego systemu normatywnego, ale filozoficznym obrazem moralnego i etycznego świata, którego nie tylko deskryptywną wizję przedstawia nam Margalit.

Dzięki Ricoeurowi i Margalitowi przestajemy rozumieć pamięć jako zjawisko, które nas kształtuje i któremu podlegamy, ale widzimy je również w perspektywie etycznej jako zobowiązanie etyczne i moralne. Podstawowym pytaniem, które pada, gdy podejmuje się tematykę etyki, jest oczywiście kwestia jej podstawy, pochodzenia. Zadaniem, jakie sobie stawiam w tym tekście, nie jest oczywiście rekonstrukcja etyki ani wyzwań normatywnych, które nakreślają filozofowie, tym bardziej nie będzie nim określenie podstaw etycznych ich rozważań¹⁹. Celem jest bowiem wskaza-

¹⁵ T. Siwiec, *Etyka filozoficzna jako normatywna refleksja krytyczna*, „Kultura i Wartości” 2012, nr 1, s. 38.

¹⁶ A. Margalit, *op. cit.*, s. 105.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Zastrzeżenie odnośnie do niepodejmowania przeze mnie tematu podstaw etycznych/moralnych w koncepcjach Ricoeura i Margalita zgłaszam tuż przed fragmentem o kontekście religijnym

nie wspólnych dla obu myślicieli, ale jednocześnie niezwykle odkrywczych w kontekście badań pamięciologicznych, płaszczyzn czy perspektyw. Pierwszą z nich było postawienie pamięci w płaszczyźnie etycznej, drugą zaś jest język religijny.

3. Wybaczenie, zapomnienie, ekonomia daru. O pamięci w języku religijnym

Czy o pamięci da się mówić bez wspomnienia o wybaczeniu i zapominaniu? Trudno znaleźć jakąkolwiek analizę — filozoficzną, społeczną, kulturową, historyczną — zajmującą się pamięcią, która nie domykałaby tego tematu zagadnieniami zapominania i wybaczenia lub przynajmniej nie wspominała o nich. Zapominanie, wypieranie jest rewersem pamięci, wybaczenie — sposobem rozliczania (indywidualnego, wewnętrznego, ale i instytucjonalnego) z pamiętanymi osobami, wydarzeniami z przeszłości, z traumą.

Skoro więc wybaczenie i zapominanie są nieodłącznymi elementami analizy zagadnień pamięci, to ani Margalit, współautor książki o bałwochwalstwie w judaizmie, ani Ricoeur, wychowany w tradycji protestanckiej i często się do niej odwołujący, nie mogli pominąć ich religijnego kontekstu. Wybaczenie i zapominanie są oczywiście głęboko osadzone w kulturze judeo-chrześcijańskiej, niezależnie zatem od osobistych uwarunkowań każdy z filozofów, czy to odwołujący się do tradycji analitycznej (Margalit), czy hermeneutycznej (Ricoeur), nie mógł uniknąć tych odniesień.

Margalit już we wstępie do *The Ethics of Memory* wspomina, że „łączenie etyki pamięci z religią jest jego pierwszym zmartwieniem”²⁰, by w rozdziale *Wybaczenie i zapominanie* podkreślić: „Wierzę, że pojęcie wybaczenia jest głęboko zakorzenione w religii i że odkrycie tych korzeni jest koniecznym krokiem wstępnym, zanim stawimy czoła ich [wybaczenia i zapominania — J.J.] analizie pojęciowej. Jednak moja etyka i moralność są humanistyczne, nie religijne”²¹.

Podobną diagnozę odnośnie do znaczenia tych pojęć stawia Ricoeur: „wybaczenie otacza aura religijna”²² i rozważa za Kantem: „Na tle tego filozoficznego

ich rozważań, aby uniknąć całkowicie błędnego założenia o prostym wynikaniu etyki z religii, które można by wnioskować z kolejności analizowanych płaszczyzn. Temat ten porusza zresztą Margalit, podkreślając, że etyka i moralność w jego ujęciu są wyłącznie humanistyczne, z takim jednak zastrzeżeniem, że według niego w humanizmie to człowiek jest jedynym źródłem wszelkiego uzasadniania/odniesienia (*justifying to*), ale niewystarczającym (*justifying that*). Dlatego filozof podkreśla, że etyka religijna jest negatywną lekcją w tym znaczeniu, że „sami w sobie” nie jesteśmy wystarczającym, dostatecznym źródłem uzasadnienia, zob. A. Margalit, *op. cit.*, s. 184.

²⁰ A. Margalit, *op. cit.*, s. 10.

²¹ *Ibidem*, s. 183.

²² P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 643.

odczytania [w *Religii w obrębie samego rozumu* Kanta — J.J.] zachodnich religii zarysowuje się zagadka wybaczenia w przestrzeni znaczeniowej tych religii²³.

Tę „przestrzeń znaczeniową” czy „głębokie zakorzenie” nazywam, zapewne nie całkiem fortunnie, badaniami nad pamięcią z użyciem/uwzględnieniem języka religijnego. Obaj myśliciele odwołują się tu do religii jako jednego z kontekstów kulturowych, do Biblii jako jednego z najważniejszych tekstów kultury, a także jej odczytań, reinterpretacji czy polemik, do całego dziedzictwa religijnego w jego aspekcie językowym. Dlatego określenie „język religii” jest zbyt wąskie, odnoszące się tylko do tych praktyk, które są realizacją danego wyznania. Przykładowo: rozważania dotyczące wybaczenia Margalit rozpoczyna od analizy obrazu obmywania rąk z krwi, który ma niezwykłą siłę (*powerful picture*). A jednak obraz ten już w obrębie samej Biblii zmienia swój sposób funkcjonowania: zamiast obmycia pojawia się oczyszczenie, które nie jest już równie metaforyczne jak poprzedni obraz — traci swą wieloznaczność, staje się martwą metaforą, której konwencjonalne odczytanie jest nawet silniejsze (ze względu na swoją powszechność) niż „żywej” metafory. Z okowów, jak to formułuje Margalit, martwej metafory trudno uciec, pytanie: „Jak inaczej?” nie jest już próbą innego odczytania, ale protestem²⁴.

Język religijny jest zatem źródłem obrazów wybaczenia i zapominania, po których utrwalone znaczenie sięgają filozofowie (od Majmonidesa po Kanta czy Hegla), Szekspir, antropolodzy, jak choćby Marcel Mauss, na których z kolei powołują się Margalit i Ricoeur. I choć żaden z nich nie posługuje się kategoriami metafizycznymi, pisząc o zapominaniu i wybaczeniu, powracają do języka religijnego — Biblii, jej odczytań, nawiązań do niej, leksyki używanej w obrębie poszczególnych wyznań, liturgii i teologii.

Jednocześnie dla autora *Pamięci, historii, zapomnienia* wybaczenie „jeśli ma sens i istnieje — wytycza wspólny horyzont dla pamięci, historii i zapomnienia”²⁵, co, na mocy przytoczonych inspiracji językiem religijnym, jest próbą konstrukcji eschatologii pamięci. Ricoeur eschatologię tę określa jako „sformułowaną w trybie życzenia”²⁶. Do kogo skierowane jest to życzenie? Pytanie to formułowane jest w obrębie trzeciej, po etycznej i religijnej, płaszczyźnie: społeczno-politycznej.

4. Czyj obowiązek, czyja zdrada? Pamięć wobec państwa, społeczeństwa, instytucji

Paul Ricoeur we wstępie do *Pamięci, historii, zapomnienia* pisze, że błędem badań pamięciologicznych jest zbyt szybkie przejście od pytania „co?” do pytania „kto?”. Efektem stał się rozdźwięk między badaniami nad pamięcią indywi-

²³ *Ibidem*, s. 651.

²⁴ A. Margalit, *op. cit.*, s. 184.

²⁵ P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 603.

²⁶ *Ibidem*, s. 605.

dualną a zbiorową. Dlatego Ricoeur pytanie o podmiot (czy raczej osobę, żeby użyć języka Ricoeura) umieszcza pod koniec swojej książki, a przez ten „labirynt poziomów instytucjonalnych”²⁷ decyduje się nas przeprowadzić między innymi śladem podziału winy na poszczególne kategorie (kryminalną, polityczną, moralną, metafizyczną) autorstwa Karla Jaspersa. Dlaczego pytanie o wspólnotowy wymiar pamięci, szczególnie w odniesieniu do kategorii moralnych, Ricoeur rozpoczyna od rozważań o winie? Otóż „sytuacje ryczałtem umieszczane pod hasłem instytucji — dalekiego innego — łączy to, że wina podpada pod społeczną regułę oskarżenia”²⁸. Dzięki podziałowi winy na kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną widocznych jest kilka rodzajów podmiotów, przed którymi odpowiadamy: instytucjami (sądem) sprawującymi władzę, społeczeństwem (narodem), bliskimi innymi, samymi sobą i ludzkością jednocześnie. W związku z tym nadsuwają się kolejne pytania: Czy w imię porządku publicznego państwo ma prawo wybaczać, na przykład w formie przedawnienia karalności lub amnestii? Czy tego rodzaju instytucje prawne faktycznie mają coś wspólnego z wybaczeniem? Czy ekonomia daru ma zastosowanie przy wybaczeniu? Czy winowajca jest nam (wybaczącym) winien coś w zamian? Czy nieprzedawnianie zbrodni przeciw ludzkości ma więcej wspólnego z niewybaczalnością, ze sprawiedliwością czy z bezwzględnym działaniem prawa, które zyskuje dzięki temu siłę stanowienia wbrew działaniom politycznym? Gdzie kończy się, a gdzie zaczyna zbiorowa odpowiedzialność polityczna? Czy instytucje, które przecież „nie mają świadomości moralnej”²⁹, mogą wybaczać przez swych przedstawicieli, nadających im swego rodzaju imię własne? Czy praktyki instytucji nie prowadzą przypadkiem do nadużyć zapomnienia, nie będąc do tego uprawnionymi?

Ricoeur z zasady nie wierzył w polityczne wyznania win i przeprosin ze względu na ich teatralizację, widowiskowość publicznej pokuty. A jednak potrafił zauważyć granicę między „wyśrubowanymi” wyzwaniem etyki filozoficznej i społecznej, które muszą ustąpić miejsca politycznej skuteczności:

Tu filozof powstrzyma się od potępiania kolejnych amnestii, które zwłaszcza Republika Francji często stosowała, ale podkreśli ich czysto użytkowy, terapeutyczny charakter. I wysłucha głosu pamięci niezapominającej, wykluczonej z areny władzy przez pamięć zapominalską zobowiązana do prozaicznej zmiany podstaw tego, co polityczne³⁰.

Wszystkie pytania, które zadaje sobie i nam Paul Ricoeur, wywieść można również z rozważań Avishai Margalit. Autor koncepcji przyzwoitego społeczeństwa, w którym instytucje państwa demokratycznego nie mogą upokarzać, wprost pyta o funkcję pamięci wspólnotowej w odniesieniu do „neurotycznego zachowania Francji po wojnie”³¹, unikającej tematu Vichy. Ale podnosi również

²⁷ *Ibidem*, s. 618.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 630.

³⁰ *Ibidem*, s. 661.

³¹ A. Margalit, *op. cit.*, s. 5.

temat charakteru pamięci zbiorowej służącej legitymizacji władzy, który to charakter różni się w zależności od ustroju — od totalitarnego po demokratyczny. Jednocześnie podkreśla, że instytucjonalne zapomnianie jest również elementem zakreślania polityczności w nowo powstałych demokracjach: „wspólnoty muszą podejmować decyzje i ustanawiać instytucje, które sprzyjają zapomnianiu równie bardzo jak upamiętnianiu”³², podając jako przykład wspólnotową decyzję o zapomnieniu przez zniszczenie teczek personalnych starej Stasi.

Pamięć zbiorowa jest przedmiotem zainteresowania państw, władców, rządzących (niezależnie od formy ustrojowej) — ta konstatacja jest oczywistym elementem pamięciologii i była równie oczywista dla obu twórców monografii o pamięci. O jej oddziaływanie obaj pytają w odniesieniu do kręgu bliskich osób, małych wspólnot, praktyk instytucjonalnych, rządów demokratycznych, autorytarnych i totalitarnych czy całych narodów.

W kontekście różnorodności tych odniesień do podmiotów zbiorowych działających na arenie politycznej nietrafiona wydaje się krytyka koncepcji Ricoeura przeprowadzona przez Myriam Bienenstock, której rekonstrukcję podaje za Joanną Tokarską-Bakir:

Dlatego też, zamiast wzorem Ricoeura szukać uzasadnienia dla obowiązku pamięci w czysto Kantowskich kategoriach indywidualno-moralnych [wyr. — J.J.], Bienenstock odnajduje je w tym, co za Heglem definiuje jako obowiązek obywatelski, obowiązek *par excellence* polityczny³³.

Płaszczyzna polityczno-społeczna pamięci jest jednym z najważniejszych tematów podejmowanych przez obu filozofów, co wprost napisał również we wstępie do swojej książki Paul Ricoeur: „Idea sprawiedliwej dystrybucji pamięci jest tutaj jednym z przyjętych przeze mnie tematów obywatelskich”³⁴.

5. Trzy płaszczyzny. Kilka zastrzeżeń własnych. Czy pojęcie pamięci uległo zmianie?

Zestawiając rozważania dotyczące pamięci, nie miałam na celu ukazania ich wspólnych punktów, ale wspólnych płaszczyzn, w których obrębie Margalit i Ricoeur problematyzują pojęcie pamięci. Nie jest to zatem ani próba rekonstrukcji obu koncepcji, ani ich analiza porównawcza.

Wskazane trzy płaszczyzny — etyczna, religijna, polityczno-społeczna — w rozważaniach Avishaia Margalita i Paula Ricoeura są oczywiście wzajemnie powiązane i się przenikają. Niektóre postulaty etyczne, formułowane z użyciem leksyki religijnej, co, rzecz jasna, nie pozostaje bez znaczenia, rzutują na kwestie

³² *Ibidem*, s. 13.

³³ J. Tokarska-Bakir, *Zbiorowe traumy, prywatne obowiązki*, „Znak” 2019, nr 5 (720).

³⁴ P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 7.

polityczne. Analizy filozofów mają charakter interdyscyplinarny, co jest immanentą cechą badań pamięciologicznych — *memory studies*.

Należy zapytać, czy analizowane rozważania o pamięci mają wspólne inne płaszczyzny. Zarówno Margalit, jak i Ricoeur byli świadkami, ale i uczestnikami wydarzeń rozgrywających się na przestrzeni XX wieku, tak więc można odnaleźć inne wspólne u nich wątki, omawiane są te same tematy — Holocaustu, traumy, roli świadka. Jednak nie strukturyzują one całego tekstu, nie układają całego myślenia o pamięci, tak jak dzieje się to w odniesieniu do nakreślonych trzech płaszczyzn: etycznej, religijnej i politycznej. A ponieważ występują one równolegle u obu filozofów, autorów monografii pamięciologicznych, to ich „wychwycenie”, „zlokalizowanie” wydaje się, jak mam nadzieję, warte uwagi, być może ułatwiające dalszą eksploatację.

Ricoeur i Margalit prezentują w swych pracach, o czym wspominałam już na początku tego artykułu, analizę kluczowych dla społeczeństwa pojęć. W konsekwencji pojęcia używane na co dzień, nad których znaczeniami się nie zastanawiamy, stają się nieprzezroczyste czy wręcz problematyczne. Przeszłość, jaka stoi za pewnymi kategoriami, doświadczenia, historie, jakie się z nimi wiążą, ujawnione w rozważaniach obu filozofów są oczywiście pracą demistyfikującą, ujawniającą wpływy, jakim te pojęcia podlegały i jak pod ich naporem zostały ukształtowane. Rozważania te można przyrównać do używania rentgena przy badaniu dzieła sztuki — obrazu. Dzięki niemu wiemy, który szkic był pierwszym, nadającym kształt całości; które linie, a wraz z nimi całe postacie, sytuacje zostały porzucone, zamalowane na rzecz innych; w którym momencie powstała całościowa kompozycja, stanowiąca dziś oś obrazu; które miejsca były wielokrotnie poprawiane, retuszowane, gdzie położono ostatnią warstwę. Te odkrycia ciekawia, budzą podziw. Pokazują, że pojęcia, którymi posługujemy się, są osadzone w historycznych wydarzeniach, użyciach, tekstach. Jednak w wypadku badań nad pamięcią autorstwa Ricoeura i Margalita³⁵ jedynym rezultatem nie jest zaciekawienie. Ich praca pozostaje bowiem nie tylko „ciekawostką” z domeny filozofii, ale rodzi też pewien niepokój, być może dlatego, że jej rezultaty mają konsekwencje praktyczne.

Katarzyna Liszka w tekście znajdującym się w niniejszym tomie „Prac Kulturoznawczych” pisze, że „Odsłanianie metafor tkwiących u podstaw ideologii, koncepcji filozoficznych, a także rozumienia zjawisk życia codziennego — przypadek po przypadku — charakteryzuje krytykę filozoficzną i społeczną Avishaia

³⁵ Oczywiście tę zdolność zarówno Ricoeur, jak i Margalit wykorzystali nie tylko w swoich książkach dotyczących pamięci, lecz także w innych pracach. Najwyrazistszym według mnie przykładem tego typu badań, w których odbiorca zostaje „wytracony” z utartych, konwencjonalnych sposobów myślenia i wartościowania, jest książka Margalita dotycząca zdrady — *On Betrayal*, Cambridge MA-London 2017.

Margalita”³⁶. Sam Margalit robi to z użyciem między innymi pojęcia obrazu (zaczepniętego z filozofii Wittgensteina), który Liszka charakteryzuje jako pewien rodzaj metodologii. Margalit pisze o obrazie, że „ma dwie typowe cechy: wydaje się zarazem naturalny i konieczny”³⁷. To właśnie w ten sposób — badając naturalne i konieczne obrazy, pojęcia, jak na przykład pamięć — Margalit i Ricoeur powodują, że zostają one wytracone z utartych znaczeń (o czym pisałam we wstępie). Samo ich badanie, czy raczej dogłębna wiwisekcja, powoduje, że tracą one swą „naturalność”, stają się czymś obcym, sztucznym. Znika jednak nie tylko ich „przezroczystość”, ale postawiona pod znakiem zapytania jest też ich „konieczna” forma; da się już, jak pisze Margalit, zadać pytanie: „Jak inaczej?”³⁸. I choć można nie zgadzać się z nowymi wizjami pamięci, zapominania i wybaczenia formułowanymi przez Margalita czy Ricouera, każda krytyka będzie już odpowiedzią na (postawione dzięki ich rozważaniom) pytanie: „Jak inaczej?”.

Between duty of memory and its betrayal. Analysis of considerations by Avishai Margalit and Paul Ricoeur

Abstract

Avishai Margalit and Paul Ricoeur are the authors of monographs about memory, which are extremely important in memory studies. The aim of the article is to present three planes that structure Margalit’s and Ricoeur’s conceptions of memory. Both authors undertake wide-ranging deliberations on memory — individual, collective, and time narratives. As a result, their research leads to some shifts in the understanding of these concepts — memory is not only a phenomenon but also a certain ethical commitment, so it can also be described in the language of philosophical ethics. This is the first of three planes constituting the foundation for the construction of both monographs. The second is the religious language used by both thinkers to refer to the inherent context of memory — forgetting and forgiving. The third refers to the state and other institutions that have a significant impact on memory and its shape.

Keywords: memory, collective memory, duty of memory, ethics of memory

³⁶ K. Liszka, *Avishai Margalit — słownik pojęć podstawowych*, „Prace Kulturoznawcze” 24, 2020, nr 1, s. 15.

³⁷ A. Margalit, *On Betrayal...*, s. 153.

³⁸ *Ibidem*.

Bibliografia

- Bienenstock M., *Is there a duty of memory? Reflections on a French debate*, „Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas & Experience” 30, 2010, nr 3.
- Liszka K., *Avishai Margalit — słownik pojęć podstawowych*, „Prace Kulturoznawcze” 24, 2020, nr 1.
- Margalit A., *The Ethics of Memory*, Cambridge MA-London 2004.
- Margalit A., *On Betrayal*, Cambridge MA-London 2017.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków 2012.
- Siwiec T., *Etyka filozoficzna jako normatywna refleksja krytyczna*, „Kultura i Wartości” 2012, nr 1.
- Tokarska-Bakir J., *Zbiorowe traumy, prywatne obowiązki*, „Znak” 2019, nr 5 (720).
- Większość była gapiami*, wywiad J. Żakowskiego z P. Ricoeurem, [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002.

Justyna Jezierska — doktorantka w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa na Uniwersytecie Wrocławskim, prawniczka i filolożka, członkini Centrum Edukacji Prawniczej i Teorii Społecznej (CLEST) Uniwersytetu Wrocławskiego. Przygotowuje pracę doktorską pt. *Koncepcja pamięci zbiorowej u Paula Ricoeura — aspekt prawny. Studium przypadku: Polska po 1989 roku*.
justyna.jezierska@uwr.edu.pl