

Pamięć, interpretacja, tożsamość

Wojciech Kalaga

Wojciech KALAGA

Pamięć, interpretacja, tożsamość

Wszystkie trzy pojęcia wymienione w tytule tego szkicu odnoszą się do zagadnień na tyle kluczowych dla współczesnej kultury, że właściwie już banalnych. Każde z nich z osobna zgromadziło wokół siebie pokaźną literaturę, omawiane także były obszernie – szczególnie pamięć i tożsamość – jako pary pojęć pozostających w istotnych wzajemnych związkach. W moim mniemaniu jednak niedostatecznie wiele uwagi – szczególnie uwagi teoretycznej – poświęcono dotychczas ich relacjom w trójkącie obejmującym wszystkie te trzy pojęcia jednocześnie, a zwłaszcza roli interpretacji w związkach pamięci i tożsamości. Na tych właśnie zależnościach skupię się w dalszej części rozważań, a by zawęzić nieco problematykę, potraktuję sferę tożsamości jako obszar, w którym dwie pozostałe tytułowe bohaterki: pamięć i interpretacja, spotykają się we wspólnym działaniu.

Mam oczywiście świadomość, iż przywołując kategorię tożsamości, przywołuję jednocześnie całą ogromną debatę nowoczesności i ponowoczesności wokół zagadnień podmiotu i podmiotowości. Nie musimy jednak w tę debatę się tutaj angażować, faktycznie bowiem nasze w niej stanowisko nie zmienia istoty rzeczy: niezależnie od tego, czy rozumiemy tożsamość jako twardo istniejące jądro (podmiot kartezjański), czy jako koherentną, uporządkowaną chronologicznie i fabularnie narrację (Paul Ricoeur), czy – jak chce Bergson – śnieżną kulę, powiększającą i zmieniającą swój kształt, gdy toczy się, zbierając nowe warstwy siebie, czy jako mgławicę, czy też jako fragmentaryczny, pełen pęknięć konglomerat niejednorodnych, a czasem przeciwstawnych tendencji i momentów, to możemy się zgodzić, iż pamięć i interpretacja niezmiennie uczestniczą w tak wielorako rozumianej tożsamości. Oczywiście w efekcie refleksji nad związkami pamięci i interpretacji w konstruowaniu naszej tożsamości z konieczności wyłoni się pewna koncepcja podmiotu, ale potraktujmy ją jako punkt dojścia, a nie wyjściową przesłankę.

Interpretacja

Rozpocznę od stwierdzenia, które stanowi podstawowe założenie tego wywo-
du: interpretacja jest sposobem naszego istnienia. Nie mam tu jednak na myśli
interpretacji cudzej, kiedy to – jako konstrukt dyskursywny czy produkt różnych
technologii władzy, wiedzy i dyskursu – interpretowani jesteśmy z zewnątrz, przez
osoby pośród których się obracamy czy też przez system kultury „interpretujący”
naszą pozycję, rolę i znaczenie. Taka interpretacja zapewnia nam oczywiście ist-
nienie społeczne, ale nie stanowi, a przynajmniej nie bezpośrednio, o naszym we-
wnętrznym jestestwie. Mówiąc o interpretacji jako sposobie ludzkiego istnienia
mam na myśli to, co wyraża Charles Taylor nazywając człowieka – być może nieco
oksymoronicznie – samointerpretującym się zwierzęciem (*self-interpreting animal*)¹:
to, co wyróżnia egzystencję ludzką spośród innych sposobów istnienia, to nieustan-
ne interpretowanie siebie i naszych uwikłań w to, co nas otacza. To w ten sposób
rozumiana interpretacja jest istotą naszej egzystencji.

Możemy powyższe stwierdzenie wesprzeć i uzasadnić, sięgając do Martina
Heideggera, który – wychodząc od różnicy ontyczno-ontologicznej – sytuuje rozu-
mienie, a zatem i interpretację², pośród tzw. egzystencjałów, czyli uwarunkowań
autentycznej egzystencji Dasein. Rozumienie i interpretacja, obok położenia (czy
raczej samoznalezienia się, *Befindlichkeit*) i mowy (*Rede*), stanowią podstawowy
ontologiczny warunek ludzkiego bycia w świecie: „Istnieć – powiada Heidegger –
to przede wszystkim, jeżeli nie jedynie, rozumieć”³, a więc i interpretować. Inter-
pretujące rozumienie utożsamia się z egzystencjalną konstytucją człowieka: wszelka
struktura sensu „zakorzenion[a] jest w egzystencjalnym ukonstytuowaniu jeste-
stwa, w wykładającym [interpretującym] rozumieniu”⁴.

Można też podążyć zblizonymi, ale nieco odmiennymi tropami Hansa-Georga
Gadamera i Paula Ricoeura, z których każdy na swój sposób poszerza ontologicz-
ny wymiar interpretacji o wymiar epistemologiczny, czy też raczej, po radykal-
nym zwrocie Heideggerowskim, przywraca jej ten wymiar, podporządkowując go
jednocześnie ontologii: interpretacja nie tylko tego, co nam wewnętrzne i najbli-
ższe, ale i tego, co dalej na zewnątrz – szczególnie zaś tekstów kultury – jest drogą

¹ Ch. Taylor *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 45.

² „W niej [wykładni, interpretacji, *Auslegung*] rozumienie rozumiejąco przyswaja
sobie to, co przez nie rozumiane. W wykładni rozumienie nie staje się czymś
innym, lecz sobą samym” (M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN,
Warszawa 1994, s. 210-211).

³ M. Heidegger *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter, Indiana
University Press, Bloomington 1982, s. 276. Por. „Rozumienie jest egzystencjalnym
byciem własnej możliwości bycia samego jestestwa [...]” (M. Heidegger *Bycie i czas*,
s. 205).

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 218.

do samoświadomości. Gadamer uhistorycznia interpretację i łączy ją z hermeneutyką tekstów; Ricoeur proponuje „drogę okrężną” przez metodologię i praktykę interpretacji do ostatecznego telosu, którym jest samozrozumienie⁵; dla obydwu jednak interpretacja w końcowym rozrachunku pozostaje sposobem istnienia.

Możemy też pójść zupełnie inną drogą – drogą Charlesa Peirce’a, utożsamiającego człowieka ze znakami, którymi ten się posługuje w poznawaniu świata i siebie: „słowo lub znak, którego człowiek używa, to sam ten człowiek”; „mój język jest całościową sumą mnie samego”⁶. Ponieważ zaś wszelka myśl i poznanie mogą istnieć jedynie w znakach, dla Peirce’a i umysł ludzki, i sam człowiek są złożonymi znakami; filozof stwierdza to zresztą *verbatim*: „umysł jest znakiem rozwijającym się zgodnie z prawami wnioskowania”⁷; „*man is a sign*” („człowiek jest znakiem”)⁸. Skoro zaś traktujemy samego człowieka jako wielowymiarowy znak, to interpretacja niejako strukturalnie i w sposób konieczny wpisuje się w jego jestestwo, jest ona bowiem sposobem istnienia każdego znaku, w tym i osoby ludzkiej. Powrócę jeszcze do tego zagadnienia i rozwinę je w dalszej części artykułu.

Niezależnie od tego, z jakiego źródła czerpiemy i na co chcemy położyć nacisk, interpretacja jawi się jako budowniczy naszej tożsamości. Jednocześnie jednak, jako sposób istnienia nie może być interpretacja procesem pustym – czystą kategorią ontologiczną; przeciwnie, jest ona zawsze wypełniona treścią poznawczą i wartościującą – zapewniając nam istnienie, jednocześnie wypełnia je sensem i znaczącą zawartością. Świadomość siebie, tego, kim jesteśmy, co absorbujemy z zewnętrznego świata i z otaczających nas innych, wybory etyczne, hierarchie wartości – to wszystko jest rezultatem interpretacji jako ontologicznego warunku ludzkiej egzystencji.

⁵ „Zrozumieć siebie to zrozumieć siebie w wyniku spotkania z tekstem, to otrzymać odeń warunki dla jaźni innej niż ta, która podejmowała czytanie” (P. Ricoeur *On Interpretation*, w: *After Philosophy. End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman, Th. McCarthy, MIT Press, Cambridge Mass., London 1989, s. 376; „[...] interpretacja w technicznym sensie interpretowania tekstów nie jest niczym innym jak rozwinięciem i ustanowieniem tego ontologicznego rozumienia, rozumienia nierozdzielonego od bytu, który został początkowo rzucony w świat” (tamże, s. 373); „Jest droga krótka [którą wybrał Heidegger] i droga długa, której przebycie proponuję. [...] Droga długa [...] ma także ambicję umieszczenia refleksji na poziomie ontologii” (P. Ricoeur *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, w: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Pax, Warszawa 1985, s. 185).

⁶ Ch.S. Peirce *Collected Papers*, vol. 1-6, ed. C. Hartshorne, P. Weiss; vol. 7-8, ed. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1931-1958. We wszystkich cytatach z *Collected Papers* Peirce’a (skrót CP) pierwsza liczba zwyczajowo oznacza tom, druga numer paragrafu; CP 5, 314.

⁷ CP 5, 313.

⁸ CP 5, 314.

Tożsamość i pamięć

To jednak, co powiedzieliśmy o interpretacji – iż jest sposobem naszego istnienia – można także odnieść do pamięci: ona w równej mierze jest warunkiem naszej tożsamości; jak pisze Barbara Skarga, przywołując Heideggera, przeszłości nie da się odrzucić jak starego płaszcza⁹. Każdy moment terażniejszy naszej tożsamości zakorzeniony jest w materiale pamięci: „Pamięć jest sposobem mojego bycia, należy do jego struktury”¹⁰; „Moja przeszłość to ja”¹¹. Tę kluczową rolę pamięci jako fundamentalnego komponentu tożsamości ze znakomitą zresztą intuicją wykorzystuje kultura popularna: utrata lub brak pamięci oznacza w istocie utratę tożsamości lub nawet zanegowanie człowieczeństwa – wystarczy przypomnieć tutaj kilka filmowych tytułów: *Pamięć absolutną* Paula Verhoevena, *Tożsamość Bourne’a* Douga Limana czy *Łowcę androidów* Ridleya Scotta.

Zachodzi jednak zasadnicza różnica między ontologiczną rolą interpretacji i rolą pamięci. Jeżeli, jak stwierdziliśmy, nieustanna interpretacja i autointerpretacja jest budowniczym tożsamości, to pamięć jest jej budulcem – zarówno ta pamięć sięgająca w zakamarki naszego dzieciństwa, młodości i całego przebiegu życia, jak i ta najświeższa, sprzed kilku dni, minut czy sekund. Pozornie bowiem interpretujemy każdy moment terażniejszy otaczającego nas świata i siebie w tym świecie, ale owe momenty są terażniejszością złudną, jak powiedziałby Bergson, bowiem już z chwilą zaistnienia stają się przeszłością i przechodzą w sferę pamięci. Istotą tożsamości nie jest terażniejszość – ona jest jedynie doświadczeniowym przebłyskiem; to przeszłość i pamięć stanowią materię naszego ja. Znowu doskonale wyraża to Heidegger: „Jestestwo egzystując nie może nigdy ustalić siebie jako obecnego faktu [...], stale jest już byłe. Pierwotny egzystencjalny sens faktyczności tkwi w przeszłości”¹².

Dodajmy jeszcze – i tutaj sprawa nieco się komplikuje – iż ów pamięciowy budulec to nie tylko nasza sprawa indywidualna, nie tylko wytwór naszych działań i naszego życia. Jako niepowtarzalne indywidua, jesteśmy też częścią społeczności i na różne sposoby uczestniczymy w pamięci zbiorowej: i tej lokalnej, i tej narodowej, i tej cywilizacyjnej. Ta heterogeniczność dotyczy zresztą nie tylko pamięci. Tak jak pamięć jako budulec jest rezultatem doświadczenia zbiorowego i indywidualnego, tak interpretacja jest naszym osobistym działaniem, ale uwarunkowanym regułami interpretacyjnego uniwersum, w którym funkcjonujemy. W rozważaniach dotyczących relacji pamięci i interpretacji musimy zatem wziąć pod uwagę i to, co jednostkowe, i to, co zbiorowe.

Powróćmy jednak do głównego wątku: ta relacja interpretacji i pamięci jako budowniczego i budulca nasuwa jeden przynajmniej oczywisty wniosek – który

⁹ B. Skarga *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 222.

¹⁰ Tamże, s. 223.

¹¹ Tamże, s. 222.

¹² M. Heidegger *Bycie i czas*, s. 460.

Kalaga Pamięć, interpretacja, tożsamość

na razie postawię jako hipotezę – a mianowicie, że nie ma czegoś takiego jak pamięć obiektywna, wspomnienie skostniałe w idealnej, obiektywnej formie. Pamięć zawsze ubrana jest w kształt interpretacji. Niezależnie od tego, czy przypominamy sobie coś świadomie – celowo przywołujemy jakieś wspomnienia – czy one same nam się nasuwają, zawsze trafiają do naszej świadomości w postaci zinterpretowanej, a wraz z upływem czasu i narastaniem owej „kuli śnieżnej” naszego jestestwa w postaci po wielokroć zreinterpretowanej. „Każdy moment czasowy – pisze filozofka – przynosi coś nowego, co scala się z moim istnieniem i przez to powoduje w nim zmianę”¹³, dodajmy: reinterpreterując w ten sposób stare sensy pamięci i kreując nowe.

Tu jednak pojawia się istotny problem: otóż sposób, w jaki pojmuje się czy metaforyzuje pamięć w naszej kulturze, stwarza trudności w powiązaniu relacji między pamięcią a interpretacją; właściwie można by powiedzieć nawet radykalnie: dominujące w Zachodniej kulturze ujmowanie pamięci właściwie wyklucza interpretację.

Archiwum

Owym powszechnie obowiązującym w naszym kulturowym kręgu modelem pamięci jest metafora archiwum jako przechowalni rzeczy pamiętanych. Ten model przybiera dwie postaci: albo – bardziej dosłownie – postać przestrzeni archiwalnej, w której umieszcza się i przechowuje przeszłe wydarzenia, albo też nie-skażonej powierzchni, na której nasze wspomnienia zostają odcisnięte.

Jeżeli spojrzymy na pisma zajmujące się pamięcią – od Platona przez Arystotelesa i Locke’a po dzień dzisiejszy – dostrzeżemy, iż ten archiwalny model w swej istocie pozostaje niezmienny. W Platońskim *Teajecie* Sokrates mówi o obecnej w naszej duszy woskowej tabliczce – podarunku od bogini Mnemosyne – na której niczym pieczęć odciskają się nasze postrzeżenia i myśli¹⁴; o pamięci jako woskowej tabliczce pisali także Arystoteles (w *De memoria et reminiscencia*)¹⁵, Cicero i Kwintylian, który w *Institutio oratoria* przekonuje, iż „umysł przyjmuje pewne

¹³ B. Skarga *Tożsamość i różnica*, s. 219.

¹⁴ „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” (Platon *Parmenides. Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002). Dostęp online: <http://pracownicy.uwm.edu.pl/jstrzelecki/biblio/platon.pdf>, 30.11.2011.

¹⁵ „The process of movement (sensory stimulation) involved the act of perception stamps in, as it were, a sort of impression of the percept, just as persons do who make an impression with a seal” (Aristotle *On Memory and Reminiscence*, trans. J.I. Beare, eBooks@Adelaide 2007). Dostęp online: <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/memory/>, 30.11.2011.

odciśnięcia, analogiczne do tych, które pieczęć wyciska w wosku”¹⁶. W rozmowie z duchem swego ojca Szekspirowski Hamlet zapewnia go, iż z tabliczki swej pamięci¹⁷ wymaże wszelkie pospolite zapiski. Kiedy zaś zajrzemy do wiersza pt. *Pamięć* znakomitego XX-wiecznego poety Williama Butlera Yeatsa, znajdziemy tam dokładnie tę samą jak u starożytnych metaforę, przy czym miejsce odcisku w wosku zajmuje tu odcisk w trawie.

John Locke z kolei obrazuje pamięć jako pustą gablotkę, gdzie umieszczamy nasze idee, które możemy potem wydobyć i „postrzegać”:

Zmysły wpuszczają najpierw poszczególne idee i wypełniają pustą na razie gablotkę; wskutek zaś tego, iż umysł stopniowo zapoznaje się z niektórymi z nich, zostają one złożone w pamięci [*lodged in memory*]. [...] jeżeli są jakieś [...] idee, w umyśle, o których umysł akurat nie myśli, muszą one być złożone w pamięci.¹⁸

Pamiętanie jawi się tu jako forma percepcji czegoś, co zostało w archiwum (w owej gablotce) zmagazynowane. Wcześniej metaforą zamkniętej przestrzeni – pałacu – jako przechowalni wspomnień obrazował pamięć Św. Augustyn: „Oto dochodzę do rozległych pól, do przestronnego pałacu mojej pamięci, gdzie się przechowują niezliczone obrazy najróżniejszych rzeczy, przyniesione przez zmysły. Tam się odkłada też to, co sobie wyobrażamy [...], jak też inne rzeczy, które oddajemy tam na przechowanie”¹⁹. Augustyn dopełnia to wyobrażenie istotną metaforą sięgania do archiwum i wydobywania zeń wspomnień: „To wszystko przyjmuje na przechowanie wielki zbiornik pamięci, aby w razie potrzeby można było z niego każdą rzecz wydobyć”²⁰. Gablotka czy pałac mogą zostać zastąpione biblioteką, archiwum z cymeliami²¹ czy szafką z kartkami katalogowymi²², ale idea archiwalnej przestrzeni pozostaje niezmienna.

Przytoczę w tym miejscu dwa krótkie, ale trafnie ujmujące tę ideę archiwum fragmenty. Oto pierwszy z nich: pamięć „polega na przechowaniu w umyśle treści, słów i [ich] układu”²³. I drugi: „Pamięć obejmuje przyswajanie, magazyno-

¹⁶ Kwintylian *Institutio oratoria*, cyt. za: A.F. Yates *Sztuka pamięci*, PIW, Warszawa 1977, s. 48.

¹⁷ „Yea, from the table of my memory / I'll wipe away all trivial fond records” (W. Shakespeare *Hamlet*, akt I, scena V, w. 98-99, w: *The tragedies of Shakespeare*, London 1931, s. 650).

¹⁸ J. Locke *An essay concerning human understanding*, London 1976 (1690), s. 27.

¹⁹ Święty Augustyn *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Pax, Kraków 1987, s. 226.

²⁰ Tamże, s. 227.

²¹ B. Skarga *Tożsamość i różnica*, s. 231.

²² Zob. S. Rose *The Making of Memory. From Molecules to Mind*, Bantam Books, London, New York, Toronto, Sydney, Auckland 1992, s. 78.

²³ [Cicero] *Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, with an English translation by Harry Caplan, Harvard University Press, London,

Kalaga Pamięć, interpretacja, tożsamość

wanie i przechowywanie informacji²⁴. Obydwa mówią niemal to samo i nie ma w nich nic nadzwyczajnego, poza tym, że dzieli je dwa tysiące lat – pierwszy pochodzi z anonimowego tekstu łacińskiego *Ad Herennium* z lat osiemdziesiątych p.n.e. (82-86 p.n.e.), drugi zaś ze współczesnego, wydanego w latach osiemdziesiątych, ale XX wieku *Słownika etologii*. Trudno chyba o lepsze potwierdzenie hegemonii i trwałości archiwalnego modelu pamięci w naszej (tj. zachodniej) kulturze; zresztą zapewne i dla większości czytelników ów model archiwum i przypominania jako wydobywania z archiwum pobrzmiwa naturalnie i swojsko.

Jak napomknąłem już jednak, koncepcja pamięci jako archiwum stwarza problem, bowiem nie pozostawia miejsca na interpretację jako integralny moment pamiętania; w najlepszym razie wypycha interpretację poza siebie – poza archiwum – stanowiąc ją jako czynność wobec pamięci zewnętrznej (najpierw wydobywamy wspomnienie, a potem ewentualnie je interpretujemy). W archiwum rzeczy może nieco blaknąć, może nieco się podniszczają i starzeją, ale w swej identyczności pozostają niezmiennie. Tekst pamięci wydobyty z archiwum, tekst odcisniętej pieczęci jakiegoś wydarzenia, to – może trochę przykurzony – ale nadal ten sam, zastygły tekst. Ta niezmienna identyczność powoduje, że – chociaż rozpowszechniony – archiwalny model pamięci jest zupełnie nieprzydatny dla rozważań nad współdziałaniem i współzależnością pamięci i interpretacji.

Bergson/Deleuze

Niejako w opozycji wobec archiwalnego wzorca pamięci stoi koncepcja Henri Bergsona, którą przedstawił w *Matière et mémoire* (1896), a która w inspirujący sposób została rozwinięta przez Deleuze'a w niewielkiej książce *Le Bergsonisme* (1966). Warto tę koncepcję w tym miejscu przypomnieć, bowiem – pomijając fakt, iż jest sama w sobie fascynująca – nadto przewycięża niektóre trudności stawiane przez pamięć archiwalną.

Bergson opiera swą teorię na założeniu zaskakującym, bowiem podważającym ową znaturalizowaną w zachodniej świadomości ideę pamięci jako archiwum. Otóż twierdzi on, iż pytanie o to, gdzie przechowywane są wspomnienia, jest pytaniem od początku źle postawionym, bowiem zakłada, iż wspomnienia są w ogóle gdzieś (np. w jakimś archiwum czy na jakiejś woskowej tabliczce) przechowywane. W zamian proponuje Bergson tezę równie zaskakującą: otóż według

Cambridge Mass. 1964; „Memory is the firm retention in the mind of the matter, words, and arrangement” (s. 7); „Memoria est firma animi rerum et verborum et dispositionis perceptio” (s. 6). Cicero pojawia się jako domniemany autor; obecnie uznaje się tekst za anonimowy.

²⁴ R. Harré, R. Lamb *The Dictionary of Ethology and Animal Learning*, MIT Press, Cambridge Mass. 1986, s. 99.

niego wspomnienia, jako coś, co należy do przeszłości, przechowują się w sobie²⁵. Jak to jest jednak możliwe?

Nie wchodząc we wszystkie zawikości Bergsonowskich rozważań, ale idąc tropem filozofa, musimy w tym miejscu przeformułować utarte poglądy na relacje teraźniejszości i przeszłości. Otóż, to, co naprawdę istnieje (i co w istocie tożsame jest z byciem), to zdaniem Bergsona przeszłość, natomiast to, co w istocie nie istnieje, to teraźniejszość: „Nic nie jest mniej niż moment obecny, jeżeli rozumie się przez to tę niepodzielną granicę, która oddziela przeszłość od przyszłości. Kiedy myślimy o tej teraźniejszości, jako mającej nastąpić”, powiada Bergson, „nie istnieje ona jeszcze; kiedy zaś myślimy o niej jako istniejącej, jest ona już przeszłością”²⁶. Ta relacja przeszłości do teraźniejszości – a inaczej to, co Deleuze nazywa „najgłębszym paradoksem pamięci” – polega na tym, że „przeszłość jest ‘jednoczesna’ z teraźniejszością, którą była”²⁷. Inaczej niż w potocznym mniemaniu, przeszłość zatem nie następuje po teraźniejszości – nie jest to relacja następstwa – a przeciwnie: przeszłość koegzystuje z każdym momentem teraźniejszości, jest z nią czasowo równoległa. A jeszcze dokładniej: przez nieustannie istniejącą przeszłość przechodzą wszystkie momenty teraźniejszości:

Przeszłość i teraźniejszość nie oznaczają dwóch następujących po sobie momentów, a dwa elementy, które współlistnieją. Jednym jest teraźniejszość, która nie przestaje przemijać, drugim jest przeszłość, która nie przestaje być, ale przez którą przeminąć [*pass*] muszą wszystkie teraźniejszości. [...] Przeszłość nie następuje po teraźniejszości, a przeciwnie, jest przez nią zakładana jako czysty warunek, bez którego nie mogłaby przemijać [*pass*].²⁸

²⁵ H. Bergson *The Creative Mind*, trans. M.L. Andison, Westport, Connecticut 1946, s. 87. Także G. Deleuze *Bergsonism*, trans. H. Tomlison, B. Habermas, Zone Books, New York 1991, s. 54: „Recollection is preserved in itself”. Wspomnienie przechowuje się w sobie, jako należące do przeszłości, której istotą jest trwanie w sobie; Deleuze wyjaśnia ontologiczny charakter przeszłości w sposób następujący: „Zrozumienie przetrwania przeszłości w sobie sprawia nam wielką trudność, ponieważ uważamy, że przeszłości już nie ma, że przestaje ona istnieć. Pomyliliśmy Bycie z byciem-obecnym-teraz. A jednak teraźniejszości nie ma; jest raczej czyste stawanie się, zawsze poza sobą. Nie ma jej, ale działa. Jego właściwym żywiołem jest nie bycie a aktywność lub użyteczność. Przeszłość natomiast zaprzestała działania i bycia użytecznym. Ale nie zaprzestała bycia. Bezużyteczna i nieaktywna, pasywna, JEST w pełnym sensie tego słowa: jest identyczna z byciem w sobie. [...] O teraźniejszości musimy w każdym momencie mówić, że «była», zaś o przeszłości, że «jest», że jest wiecznie, na cały czas” (tamże, s. 59, 58).

²⁶ H. Bergson *Matter and Memory*, trans. N.M. Paul, W.S. Palmer, The Macmillan Company, London, New York 1929, s. 193. I dalej: „Każde postrzeżenie jest już pamięcią. Praktycznie postrzegamy jedynie przeszłość, czysta teraźniejszość polega zaś na niewidocznym postępie przeszłości wgrzającej się w przyszłość” (s. 194).

²⁷ G. Deleuze *Bergsonism*, s. 58.

²⁸ Tamże, s. 59.

Kalaga Pamięć, interpretacja, tożsamość

Ta wszechogarniająca przeszłość, „przeszłość ogólna”, jak nazywa ją Bergson, jest właśnie wirtualną przestrzenią pamięci – odwiecznej lub ontologicznej Pamięci, w której wirtualnie współistnieją wszelkie momenty byłej terażniejszości, wszelkie „wspomnienia”; jest ona „przeszłością, która jest wieczna i na cały czas, warunkiem przemijania każdej konkretnej terażniejszości. To właśnie przeszłość ogólna czyni możliwymi wszelkie przeszłości”²⁹. Jest to przestrzeń rzeczywiście wirtualna, nie mająca nic wspólnego z psychologią czy indywidualną świadomością – ona istnieje poza jakimkolwiek jednostkowym umysłem. Dopiero zagłębienie się w tą wirtualną przestrzeń jest aktem naszej psychiki – Bergson nazywa to „skokiem w ontologię”, skokiem w samo bycie – i dopiero wtedy wspomnienie „przechodzi ze stanu wirtualnego w [stan] aktualny”³⁰. Nasze przypomnienie, konkretne indywidualne wspomnienie, jest aktualizacją tej wszechobecnej wirtualności.

Nawet ten znakomity i fascynujący model pamięci zaproponowany przez Henri Bergsona nie zostawia jednak miejsca na interpretację. Jest wprawdzie w tym modelu pewien moment interpretacyjny, ale dotyczy on poziomu zagęszczenia wirtualnej pamięci, który aktualizujemy. Bergson przedstawia bowiem wirtualną pamięć w postaci stożka, w którym współgęzystują wszystkie momenty przeszłości³¹. Zagłębiając się w ową wirtualność zawsze wchodzimy w jej totalność, w przeszłość jako istniejącą, pasywną globalność. Zawsze też jednak wchodzimy w nią na jakimś konkretnym poziomie uszczegółowienia; w zależności, czy dokonamy „skoku w ontologię”, czy „wejdziemy” w ten stożek bliżej jego szerszego lub ostrego końca, możemy ten sam moment pamięci wirtualnej aktualizować w dużej rozciągłości, szczegółowo, nawet z wielokrotnością czasu pamiętania w stosunku do czasu wydarzenia, jak czyni to na przykład bohater Marcela Prousta, ale możemy też skondensować długotrwałe wydarzenie w jeden zwięzły fakt³². Ten sposób aktualizacji polega jednak, jak już wspomniałem, na stopniu zagęszczenia wspomnienia, a nie na jego semantycznej interpretacji.

Bergsonowski model ma jednakże jedną istotną przewagę nad modelem archiwum. O ile bowiem archiwum pamięciowe czy odcisk pieczęci są sprawą jednostkową, dotyczącą pamięci indywidualnej, to koncepcja pamięci jako przestrzeni wirtualnej pozwala teoretycznie uzasadnić istnienie pamięci zbiorowej: sięgamy przecież we wspólną wirtualną sferę i dopiero – mówiąc językiem dzisiejszym – uzyskawszy dostęp, aktualizujemy w indywidualnym doświadczeniu. Ale i tu – przypominając sobie (czyli aktualizując byt wirtualny) – docieramy do czegoś, co już tam jest w swym niezmiennym wirtualnym stanie.

²⁹ Tamże, s. 56-57.

³⁰ H. Bergson, *Matter and Memory*, s. 171.

³¹ Tamże, s. 211; por. G. Deleuze *Bergsonism*, s. 60.

³² Bergson nazywa to ekspansją lub kontrakcją.

Peirce

Żaden więc z tych modeli pamięci – ani archiwum, ani przestrzeń wirtualna w wydaniu Bergsonowskim – nie pozwalają teoretycznie uzasadnić ścisłego związku pamięci i interpretacji. Chciałbym zaproponować inny model, pokrewny Bergsonowskiemu, ale odwołujący się do pansemiotycznej wizji Charlesa Sandersa Peirce’a, ojca pragmatyzmu i amerykańskiej semiotyki. Sam Peirce o pamięci pisał niewiele i nie miał jej rozwiniętej koncepcji, jednak jego idea semiozy – czyli tego procesu, który nieustannie zachodzi między znakami i pośród znaków – daje podstawy do twórczego rozpatrzenia relacji pamięci i interpretacji.

Zacznijmy od niezbędnych podstaw teoretycznych, od tego, co stanowi istotę semiotycznej wizji Peirce’a. Z naszej perspektywy najważniejszy w tej wizji jest sam sposób istnienia znaku. Otóż znak niekoniecznie musi istnieć materialnie, bowiem może być też ideą, myślą, fikcją, jakością lub uczuciem. A więc to nie właściwości nośnika znaczenia decydują o sposobie istnienia znaku – one są właściwie nieistotne. Dla zrozumienia tego faktu przydatne będzie przypomnienie struktury znaku Peirce’owskiego: składa się on ze współzależnych i w sposób konieczny powiązanych trzech nieodzownych korelatów: reprezentamentu (nośnika lub wehikułu), przedmiotu (zwanego bezpośrednim), który jest przedstawieniem w znaku reprezentowanej zewnętrznej rzeczywistości (tzn. przedmiotu dynamicznego), oraz interpretanta, czyli znaczenia – elementu, który jest najistotniejszy dla naszych rozważań. Interpretant bowiem nie tylko wyjaśnia znak, nie tylko jest znaczeniem znaku, ale sam jest równoprawnym znakiem i jako taki posiada swego interpretanta, który, będąc znakiem, także ma swego interpretanta, który to „interpretant także okazuje się znakiem, i tak dalej *ad infinitum*”³³.

Znak zatem istnieje nie dlatego, że jest aktualnie przez kogoś używany czy odczytywany, ale dlatego, że jest interpretowany przez inne znaki i w tej interpretacji znajduje swoje bytowe ugruntowanie: żaden znak „nie może funkcjonować jako taki, jeżeli nie jest interpretowany w innym znaku. [...] Chcę przez to powiedzieć, że jeżeli jest znak, to będzie także interpretacja w innym znaku”³⁴; „Znak nie jest znakiem, jeżeli nie przekłada się na inny znak”³⁵. Domeną ontologiczną znaku jest zatem myśl rozumiana nie-mentalistycznie, w kategoriach Trzeciości (*Thirdness*), zaś podstawowym sposobem istnienia znaku jest jego interpretacja w innych znakach, przy czym jeszcze raz należy podkreślić, że interpretacji nie rozumiemy tutaj jako czynności podmiotu wykonywanej na znakach, a jako aktywność samych znaków³⁶. Inaczej mówiąc, znaki nie są odrębnymi bytami, a prze-

³³ C.S. Peirce *Wybór pism semiotycznych*, s. 162.

³⁴ CP 8, 225, przypis.

³⁵ CP 5, 594.

³⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz *Sign and continuity*, „Ars Semeiotica” 1978 nr 2, s. 3-15.

ciwnie, są wzajemnie w sobie zakotwiczone z tej racji właśnie, że jeden interpretuje drugi, ten zaś kolejny i tak dalej w nieskończoność. Interpretacja, co istotne dla dalszych rozważań o pamięci i tożsamości, jawi się tutaj jako kategoria i ontologiczna, i epistemologiczna: jest gwarantem poznania i istnienia jednocześnie: „‘poznawalność’ (w najszerszym sensie) i ‘być’ są nie tylko metafizycznie tym samym, ale są też terminami synonimicznymi”³⁷.

To, co ważne – i tu znajdujemy pewną analogię do odwiecznej pamięci Bergsona – to fakt, iż ten proces wzajemnego interpretowania znaków nie zachodzi w żadnym konkretnym umyśle ani w żadnym konkretnym akcie myślowym; zachodzi on pomiędzy samymi znakami, w całym ogarniającym świat uniwersum znakovym, uniwersum „potencjalnego Umysłu”³⁸. Wyobraźmy sobie ten świat – choć to analogia znacznie upraszczająca – jako ogromny, przestrzenny, wszechogarniający słownik, w którym każdy wyraz interpretowany jest (czy inaczej: objaśniany) przez wyrazy tego samego słownika, te zaś wyrazy przez inne wyrazy i tak właśnie w nieskończoność.

Oczywiście, ten proces znakowej interpretacji jest także naszym udziałem wtedy, kiedy myślimy, czytamy, rozmawiamy, oglądamy rzeczywistość, albo ogólniej, kiedy działa nasza świadomość. Ale to właściwie jest sprawa wtórna wobec wirtualnej międzyznakowej interpretacji, która zachodzi tak czy inaczej poza naszymi umysłami³⁹. Nasze konkretne działanie interpretacyjne jest jedynie realizacją wirtualnych możliwości, wyborem i podążaniem jedną z wielu możliwych wirtualnych ścieżek interpretacyjnych (przy czym, kiedy używam słowa „wybór”, niekoniecznie mam na myśli wybór świadomy, a raczej intuicyjne działanie naszej świadomości). By powrócić do analogii słownika: ten konglomerat nieustannych interpretacji znaków przez znaki istnieje niezależnie od tego, czy do słownika zaglądamy, czy nie; a kiedy zaglądamy, aktualizujemy tylko cząstkę oferowanych przez słownik możliwości. Winniśmy tu jeszcze dostrzec moment Nietzscheański, choć wywiedziony z semiotyki: jako iż znak zawsze ujmuje i interpretuje rzeczywistość z jakiejś perspektywy, eksponując niektóre jej właściwości i pomijając inne, nasz

³⁷ C.S. Peirce *Wybór pism semiotycznych*, red. H. Buczyńska-Garewicz, przeł. R. Mirek, A.J. Nowak, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997, s. 70.

³⁸ Znak „determinuje [*determines*] jakiś aktualny lub potencjalny Umysł [*Mind*], a efekt tego działania nazywam interpretantem wytworzonym przez znak” (CP 8, 178).

³⁹ W technicznych kategoriach semiotyki Peirce’a wyjaśniałem tę różnicę wcześniej w *Mgławicach dyskursu*: „Relację między aktualnością i możliwością (lub ogólniej potencjalnością) można przyrównać do relacji między Peirce’owskim interpretantem dynamicznym i interpretantem bezpośrednim: ten pierwszy zachodzi w konkretnym akcie poznawczym w umyśle konkretnej osoby, ten drugi zaś jest wiązką znaczących relacji (znakiem) w tzw. *quasi*-umyśle, a inaczej w semiotycznym universum nie związanym z żadnym konkretnym umysłem czy mózgiem, w semiotycznym kosmosie” (W. Kalaga *Mgławice dyskursu*, Universitas, Kraków 2001, s. 225-226, przypis 47).

ogląd świata przez znaki jest z konieczności perspektywiczny – nie ma czegoś takiego jak obiektywna interpretacja rzeczywistości.

Odnieśmy teraz ten pansemiotyczny obraz uniwersum do problemu pamięci, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej. Mamy więc, podobnie jak u Bergsona, wirtualną przestrzeń „pamięci ogólnej”, ale teraz już wypełnioną znakami i łączącą je nieskończenie gęstą siecią interpretacyjnych relacji czy, mówiąc metaforycznie, interpretacyjnych ścieżek. Każde wydarzenie mające swój teraźniejszy moment – czy to osobiste doznanie, czy społecznie doświadczany fakt – wchodzi w tę wirtualną przestrzeń jako znak przeszłości i wiąże się z obecną już w niej siecią znaków, poddaje się ich interpretacji, a jednocześnie w jakimś stopniu ją modyfikuje.

Nisze i portale. Pamięć i interpretacja

To ogólne pan-uniwersum pamięci nie jest oczywiście w pełni dostępne każdemu: wykrawają się w nim lokalne uniwersa – nisze właściwe konkretnym społecznościom i kulturom, w których zbiorowej pamięci tradycja ukształtowała hierarchie i właściwe jej interpretacje. I podobnie w przypadku pamięci jednostkowej, indywidualnej, dostępność doświadczeń-wspomnień ograniczona jest do przeżywającego podmiotu, osoby która doświadczała. Tak jak każda lokalna społeczność, tak i każdy z nas ma w tej przestrzeni własną niszę wirtualnych wspomnień. Jednostkowa pamięć jest więc w sposób oczywisty heterogeniczna: każdy z nas partycypuje w tym wycinku pan-uniwersum, który stanowi zbiorową pamięć jego społeczności, i w tym, który ogranicza się do jego najgłębszej, niedostępnej dla innych prywatności.

Jak zatem docieramy do owych nisz wirtualnej pamięci? Można by sucho odpowiedzieć – przez znaki, a bardziej poetycko – przez „ślady pamięci”⁴⁰; ja jednak wolałbym użyć metafory p o r t a l u, który daje nam dostęp do przestrzeni wirtualnej, i który umożliwia jej aktualizację; inaczej mówiąc, portal jest progiem między wirtualnością pamięci a aktualnością naszych wspomnień⁴¹. Takim znakiem-portalem może być jakaś rzecz: ciasteczko, jak u Prousta, fotografia, pomnik, nagrobek, zasuszony kwiatek, stara zabawka, ale też zapach, fragment melodii, a często także myśl, która otwiera furtkę do przeszłości. Sami z pewnością doświadczamy czasem, iż to, co wydawałoby się już kompletnie zapomniane, przywołane zostaje jakimś nieoczekiwanym znakiem, na który przypadkiem natrafiamy, portalem, który każe nam wejść na ścieżkę wspomnień. Zauważmy jednak, iż ten sam znak-portal może w różnych momentach naszego życia otworzyć różne ścieżki interpreta-

⁴⁰ P. Ricoeur *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 221.

⁴¹ Dodajmy na marginesie, iż z perspektywy ontologicznej portal jest obiektem niezwykle interesującym, łączy bowiem w sobie materialność z wirtualnością.

cyjne, pojawia się bowiem w stale reinterpretowanym kontekście nowych wydarzeń i przeżyć.

W zaproponowanym tu modelu pamięci jako znakowej przestrzeni wirtualnej pamiętanie nie jest już prostym sięganiem do archiwum i wydobywaniem zeń skrawka niezmiennego i ustalonego tekstu. Nie jest „skokiem w ontologię”, zagłębianiem się w niezinterpretowanej przestrzeni Bergsonowskiej odwiecznej pamięci. Akt pamiętania jest jednocześnie aktem interpretacji – wyborem tej a nie innej ścieżki interpretacyjnej, tej a nie innej perspektywy i jednocześnie swego rodzaju zapominaniem – pomijaniem innych perspektyw i innych możliwości interpretacji. Nie należy oczywiście przyjmować, iż to podążanie ścieżkami interpretacyjnymi ma charakter logicznego ciągu wnioskowań; przeciwnie – jest, jak powiedziałby właśnie logik – entymematyczne, tzn. fragmentaryczne, zawierające luki, przeskoki i pominięcia. Jednakże ta fragmentaryczność czytania znaków pamięci w niczym nie zmienia jej interpretacyjnego charakteru.

Pamiętanie i interpretacja są więc w istocie dwoma nierozłącznymi aspektami tego samego działania; nie ma pamięci niezinterpretowanej, podobnie zresztą jak nie ma niezinterpretowanej historii, o czym już przed kilkoma dekadami pisał Hayden White. W tym miejscu nasuwa się refleksja natury etycznej: o ile bowiem historia może być kłamliwa, to pamięć zdawałoby się nie podlega etycznemu osądowi. Tu jednak musimy dokonać rozróżnienia między pamięcią indywidualną a zbiorową.

W przypadku pamięci indywidualnej, podążanie ścieżkami pamięci nie jest w istocie – choć umownie używałem tego słowa – wyborem tych interpretacji w sensie świadomej decyzji, a raczej aktualizowaniem ich w sposób określony przez wiele niezależnych od nas czynników: osobowość, doświadczenie, uwarunkowania kulturowe, stan psychiczny, fizjologię. Nie mówimy przecież: to będę pamiętała, a tego nie (nawet pragnienie wyrażone słowami: „Chcę o tym zapomnieć” to nieskuteczna interpretacja pamięci). Z racji tego niewoluntarystycznego charakteru, indywidualna interpretująca pamięć nie podlega w zasadzie kwalifikacji etycznej. Inaczej rzecz się ma z pamięcią zbiorową, która jest dosyć łatwym polem interpretacyjnych manipulacji. Łatwo tu eksponować ścieżki interpretacyjne, łatwo też zapominać. Zbiorowe zapominanie jest nierzadko świadomą próbą wymazania lub zepchnięcia w niebyt tych interpretacji, które w lokalnym uniwersum winny stanowić ważny moment tożsamości, ale które dla tej tożsamości mogą być bolesne lub destruktywne. Jak w słynnym eseju zauważa Ernest Renan, zapominanie jest warunkiem tożsamości narodu⁴², a dodać możemy: narodu, lokalnej społeczności lub grupy. Takie zapominanie nie jest już niczym innym jak podlegającą moralnemu osądowi interpretacją, której głównym mechanizmem jest przemilczenie.

⁴² „Forgetting, and I would even say, historical error, are essential in the creation of a nation” (E. Renan *What is a nation?*, trans. M. Thom, w: *Nation and narration*, ed. H. Bhabha, Routledge, London 1990, s. 11).

Tożsamość

Powróćmy na koniec do problemu od którego rozpoczęliśmy, tj. do związków pamięci, interpretacji i tożsamości. Współdziałanie pamięci i interpretacji rozwija – moim zdaniem sprzeczność bycia tym samym i coraz to innym. Jeśli tożsamość traktować za Humem jako coś niezmiennego – jako stałe „bycie tym samym”, to, jak zauważa słusznie Paul Ricoeur, nieuchronnie popadamy w aporię lub przekonanie, iż tożsamość osoby jest złudą. Taką właśnie niezmienną tożsamość proponuje nam zakorzeniony w myśleniu zachodnim model pamięci jako archiwum⁴³, model nieuwzględniający ustawicznej reinterpretacji. Można by zaryzykować twierdzenie, którego jednak nie będę tu rozwijał, iż model ów ma swe głębsze źródło w ciężącym na zachodnim myśleniu rozdziale poznawanego przedmiotu i poznającego podmiotu.

Dopiero ustanowienie nierozzerwalnego związku pamięci i interpretacji w kategoriach znaku triadycznego (*nota bene*, przewyżczającego wspomniany rozdział) pozwala konsekwentnie i w sposób teoretycznie ugruntowany wyjaśnić i zaakceptować tożsamość opartą na dialektyce tego samego i zmiennego. Można tę dialektykę ująć w formę paradoksu: „tożsame jest zmienne”, ale będzie to tylko paradoks pozorny. Tożsamość zawiera się w powiązanych nierozzerwalnie relacjach i tropach znaków pamięci, inherentnie zawierających interpretacje, re-interpretacje i reinterpretacje tych reinterpretacji. Zamiast więc postrzegać tożsamość jako Bergsonowską „śnieżną kulę”, należałoby widzieć ją jako nieustannie trwający proces semiozy, a inaczej, niezwykle złożony i stale ulegający przemianom znak. Jeżeli by więc chciał traktować pamięć jako tekst, jak to się czasami czyni⁴⁴, to musiałby to być tekst w nieprzerwanym działaniu, tekst niestały, niestabilny, dostępny jedynie w swych kolejnych interpretacjach, pozbawiony jakiegokolwiek esencjalnego bytu od interpretacji niezależnego.

Powróćmy w ostatnim zdaniu do naszej początkowej metafory: jeżeli pamięć jest budulcem naszej tożsamości, zaś interpretacja jej budowniczym, to jawią się one nie jako z jednej strony gotowy materiał – pamięć – i z drugiej formujący go podmiot (nasza interpretacja), ale jako nierozdzielne i jednoczesne kształtowanie się tego budulca w postaci zawsze już zinterpretowanej. Wytworem zaś tego procesu budowania – i tutaj doprecyzowuje się wynikająca ze współdziałania pamięci i interpretacji idea podmiotu – nie jest stabilny gmach, a ulegający nieustannym zmianom labirynt, labirynt w ciągłej przebudowie i fluktuacji, którego jedne ścieżki zamieniają się miejscami, inne zanikają, a jeszcze inne czynią miejsce dla nowych.

⁴³ Należałoby tu wprowadzić pewne uściślenie: jest to tożsamość o tyle zmienna, że narasta o nowe doświadczenia-wspomnienia; jednak to, co już w „zbiorniku pamięci” zgromadzone – ów budulec tożsamości – pozostaje niezmiennie, bowiem wolne od interpretacji.

⁴⁴ Np. B. Skarga *Tożsamość i różnica*, s. 229.

Kalaga Pamięć, interpretacja, tożsamość

Abstract

Wojciech KALAGA
University of Silesia (Katowice)

Memory, interpretation, identity

The article investigates complex relations between memory, interpretation and identity, with special emphasis on the role of memory as a building material and of interpretation as a constructor of human identity. Construed as an ontological condition of subjectivity interpretation seems to be inevitably involved in the workings of memory, both individual and collective. However, the archival model of memory dominant in the Western culture effectively excludes interpretation as a mechanism of (re)constructing memory because it depicts the latter as a stable and unchangeable imprint of an experience. Likewise, the Bergsonian model, which portrays memory as a virtual space, leaves little room for interpretation. It is only when Bergson's model is supplemented with the pansemiotic vision of C.S. Peirce – or, in other words, when the virtual space is filled with an infinite network of interpretive sign relations – that the inextricable connection between interpretation and memory in shaping human identity becomes theoretically validated.