

Pochwała zapomnienia (od Platona do Bernharda).

Aleksandra Ubertowska

Aleksandra UBERTOWSKA

Pochwała zapomnienia (od Platona do Bernharda)

I.

Książkę Haralda Weinricha *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*¹ (*Lethe. Sztuka i teoria zapomniania*) należałoby usytuować w obrębie jednego z najistotniejszych i najbardziej ekspansywnych dyskursów współczesnej humanistyki, skupionego wokół zagadnienia pamięci. Wykształcił on cały słownik pojęć memorialnych, które precyzują zakres znaczeniowy pamięci i czynią z niej kategorię przydatną dla akademickiego opisu zjawisk². Mówimy więc o „pamięci” i „postpamięci” (Marianne Hirsch³, James E. Young⁴), o przestrzeniach pamięci (*lieux memoire* Pierre’a Nora), pamięci indywidualnej, zbiorowej, kulturowej (Mieke Bal⁵), pamięci zranionej

1/ H. Weinrich *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 2000.

2/ W polskim literaturoznawstwie prace poświęcone pamięci stanowią znaczącą literaturę przedmiotu. Warto wymienić tu następujące rozprawy i tomy: J. Błoński *Widzieć jasno w zachwyceniu. Szkic literacki o twórczości Prousta*, Kraków 1985; M. Zaleski *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa 1996; P. Czapliński *Wzniośle tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Kraków 2001; poświęcone zagadnieniom pamięci i zapomnienia monograficzne numery czasopisma „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury, etnografia, sztuka” (2003 nr 1-2 i 3-4).

3/ M. Hirsch *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 1997.

4/ J.E. Young *At Memory's Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven, London 2000.

5/ M. Bal *Introduction*, w: *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, ed. M. Bal, J. Crew, L. Spitzer, London 1999.

(Paul Ricoeur⁶). Namysł nad pamięcią obecny jest bowiem w wielu dziedzinach humanistyki: estetyce, historii sztuki, filozofii i, zwłaszcza, historiozofii (a raczej refleksji nad naturą historyczności, czyli sposobami objawiania się przeszłości). Wielką pochwałą pamięci wygłasza Frank Ankersmit⁷, widząc w niej figurę przeciw-historii. W refleksji holenderskiego narratywisty tylko pamięć pozwala uniknąć intelektualnego zawłaszczenia przeszłości, przybierającego formę racjonalizacji deformującej jej naturę. W przeciwieństwie do obiektywizujących roszczeń historii „pamięć respektuje autentyczność”⁸, to znaczy tworzy warunki do wyłaniania się prawdy lokalnej, niestabilnej, zawistej od wielu zmiennych, rozproszonych kontekstów. Weinrich również zdaje się myśleć, że „jesteśmy tym, co utraciliśmy”; patronat Ankersmita wydaje się tu więc oczywisty. Nieprzypadkowo jeden z rozdziałów *Lethe* został poświęcony literaturze świadków Shoah (wspomnienia Elie Wiesela, Primo Leviego) i wywiedzionemu z żydowskiej tradycji nakazowi pamięci o doznanych krzywdach, a zatem zdarzeniu historycznemu, wokół którego koncentruje się współczesne myślenie o przeszłości.

Książka Haralda Weinricha sytuuje się w samym centrum wspomnianego dyskursu, choć zarazem wypracowuje sobie dostęp do tego ważnego nurtu współczesnych debat od nieoczekiwanej strony, niejako włamując się doń i zadając gwałt jego wewnętrznej logice. Projekt, do którego przymierzył się niemiecki historyk literatury, był wszak przedsięwzięciem wielce ryzykownym. Czyniąc przedmiotem swoich rozważań „niepamięć” i „zapominanie” musiał on dokonać wielu istotnych przegrupowań w obrębie silnie ugruntowanej tradycji memorialnej. Tradycja ta każe widzieć w zapomnieniu zaledwie rewers „pamięci”, kategorię, która pozwala się pomyśleć jedynie jako część dychotomii, nierozdzielnej pary pojęć. Weinrich pozbawia „zapominanie” pojęciowej negatywności i w sposób przekonujący pokazuje, że stanowi ono odrębny nurt w sztuce i filozofii, obejmujący swoiste zagadnienia, kontytuujący własną „lethopoetykę”. Argumentów wspierających koncepcję książki niemiecki autor szuka u źródeł, w piśmiennictwie starożytnej Grecji, wskazując na fakt, że byt samoistny dyskursowi niepamięci nadaje już Hezjod, który jako pierwszy w *Teogonii* przeciwstawił sobie *Mnemosyne*, boginię pamięci, bliską Apollinowi, a więc słonecznej sferze świata i *Lethe* boginię zapomnienia, spokrewnioną z mroczną stroną bytu. Pięknego i niezwykle wymownego argumentu na rzecz autonomicznego charakteru „niepamięci” dostarcza

6/ P. Ricoeur *Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymywana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona*, przeł. W. Bońkowski, „Konteksty” 2003 nr 1-2.

7/ F. Ankersmit *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, przeł. A. Aischlet i in., w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2000; tegoż *Wzniośle odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, „Konteksty” 2003 nr 3-4. Obydwa artykuły przedrukowano w tomie F. Ankersmit *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Kraków 2004.

8/ Tamże, s. 165.

okładka książki Weinricha. Widnieje na niej zdjęcie przedstawiające instalację Christo – opakowany przez artystę paryski most Pont Neuf. Owinięta w złocistą, karbowaną materię budowla konstituuje odrębną rzeczywistość, znoszącą tradycyjne opozycje pomiędzy obecnością i brakiem, przeszłością i teraźniejszością. Powstaje wrażenie, że most niejako wystaje ponad powierzchnię kartki, tworzy relief, przypominający wypukłość perforowanego papieru, a zatem zostaje wyniesiony w sferę jakiejś przetworzonej, wysublimowanej beczasowości. Można dopatrywać się tu dyskretnej analogii do tytułowej *Lethe* Weinricha – i ona ustanawia inny wymiar istnienia, swoistą niszę ontologiczną, w której uchylony zostaje linearny bieg czasu.

Zapominanie w ujęciu Weinricha ani nie zawiera się w pamięci, ani nie stanowi jej antynomii. Z „pamięcią” i „przypominaniem” łączy je relacja zawikłana i aporetyczna, a przede wszystkim chwiejna, kształtująca się w zależności od zmiennych okoliczności. Rozmontowanie tradycyjnych hierarchii wystawia dyskurs memorialny na ryzyko gwałtownych przemieszczeń: w ujęciach najbardziej radykalnych, przywoływanych przez autora *Lethe* (Platon, Nietzsche), tradycyjna hierarchia ulega odwróceniu – to „pamięć” zostaje pozbawiona swojej uprzywilejowanej pozycji, bowiem zapomnienie w pewnym stopniu poprzedza ją i warunkuje.

Niedogodność innego rodzaju wiąże się z potocznym pojmowaniem zapomnienia jako gestu automatycznego, odruchu niemal, który nie musi być wspomagany wysiłkiem świadomości czy sztuką (czyli, analogicznie do mnemotechniki – jakąś hipotetyczną „lethotechniką”). Píše o tym Martin Heidegger, wyjaśniając zarazem nieporozumienia związane z tym zawężonym rozumieniem niepamięci.

Dla potocznego sposobu przedstawiania zapominanie łatwo nabiera pozorów zaniedbania, braku, czegoś godnego ubolewania. Przyzwyczajeni jesteśmy brać zapominanie i zapominauczość wyłącznie jako rodzaj zaniechania [...] Tymczasem zapomnienie nie tylko o g a r n i a istotę bycia (*das Wesen des Seins*) jako coś od niej na pozór odrębnego. Należy ono do sprawy samego bycia, rządzi jako zrządzenie jego istoty.⁹

Tak pojmowane zapomnienie zyskuje niekwestionowany walor ontologiczny i epistemiczny, staje się właściwością bytu i, co istotniejsze – z perspektywy książki Weinricha, metaforą poznania, która – w przeciwieństwie do figur epistemicznych opisanych przez współczesnych metodologów: Clifforda Geertza, Martina Jaya – nie skrywa swojego figuratywnego charakteru. By pokazać, że „niepamięć” należy do samego rdzenia myśli filozoficznej Zachodu, Weinrich sięga do etymologii słowa, zajmującego centralną pozycję w greckiej filozofii (*aletheia*). Najbardziej rozpowszechnione, podjęte później przez Heideggera, znaczenie tego terminu (prawda jako nieskrytość) rozwija semantykę cząstki słowotwórczej *-lethe-*, oznaczającą to, co ukryte, schowane, utajone. Cząstka ta występuje jednak również w nazwie mitycznej rzeki i bogini zapomnienia *Lethe*, co odsłania słabo dotychczas rozpoznany wymiar presokratycznej prawdy: objawia się ona teraz jako t o

^{9/} Cyt. za J. Derrida *Ostrogii. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997, s. 89.

co niezapomniane, a raczej to, co nie pozwala o sobie zapomnieć. Heideggerowska perspektywa, na co warto zwrócić uwagę, uchyla naiwnie antropocentryczne rozumienie zapomnienia; ujmuje je zaś jako oderwany od podmiotu żywość, jeden z fundamentów bycia, który dopiero wyłania z siebie samą możliwość zaistnienia „ja”.

Problematyka epistemologiczna stanowi ważną oś konstrukcyjną książki niemieckiego autora, wyznaczaną przez odwołania do myśli Platona, Nietzschego, Freuda. U źródeł filozoficznego dyskursu, osnutego wokół motywu „zapomnienia” sytuuje Weinrich Platońskiego *Menona* i zawarty w nim wykład o istocie *anamnesis*. Koncepcja ta, zakładająca, że wszelka wiedza pochodzi z okresu przed narodzinami, kiedy to dusza nieskrępowana cielesnością dokonuje oglądu wiecznych idei i zostaje wtajemniczona w prawdziwą naturę rzeczy, w istocie nobilituje zapomnianie. Okazuje się ono wszakże „krypta”, otwierającą dostęp do transcendentального wymiaru zjawisk, podczas gdy *anamnesis* to ziemskie, skażone niedoskonałością, mozolne przypominanie sobie wcześniej doznanej prawdy.

Od Platońskiego ujęcia zapomnienia jako „uśpionej wiedzy” prowadzą w rozprawie Weinricha ważne myślowe i kulturowe „linki”, przede wszystkim do myśli Freuda i Nietzschego. W psychoanalizie Freudowskiej to zapomnianie jest semantycznie wyróżnione i uprzywilejowane; w nim bowiem ogniskuje się praca hermeneutyczna, zorientowana na odkrywanie głębinowych znaczeń biografii chorego. Weinrich odsłania ten wymiar zapomniania w pismach wiedeńskiego filozofa, eksponując językowe powinowactwa pomiędzy niepamięcią (*vergessen*) a czynnościami omyłkowymi (*sich verhören, verschreiben, etwas verlieren*). Wspólny prefiks *ver-* świadczy o tym, że wszystkie one ufundowane są na, pozornie przypadkowym, zapomnianiu. Freud w interesujący sposób rozwija też źródłowe, antyczne imaginarium, wyprowadzone z problematyki memorialnej. W kulturze antycznej pamięć przedstawiana była często jako pejzaż (miała więc charakter, w dosłownym znaczeniu, topiczny); w krajobrazie tym zapomnienie przybierało postać piaszczystych bezdroży, pustkowiec, lochów, studni, piwnic i, oczywiście, spichlerzy. Freud dokonuje ciekawego przesunięcia w owej sferze wyobraźniowej, osadzając ją w silnie zakorzenionej w tradycji mieszczańskiej topografii „salonu” i „korytarza”. Salon jest oczywiście przestrzenią świadomego, sferą *ratio*, podczas gdy w korytarzu „klebią” się beładnie treści nieświadome. Obydwie figury przestrzenne okazują się kategoriami memorialnymi, bowiem „nieświadome” jest w rozważaniach Freuda tożsame z tym, co zostało zapomniane. Nie jest więc niewiedzą, ale wiedzą uprzednią, która nie zanikła, lecz utworzyła latentną warstwę psychiki (w życiu psychicznym bowiem nic nie ginie, nie zamiera).

Wraz z Freudem zapomnianie utraciło swoją niewinność. Od tego momentu każdy, kto o czymś zapomniał albo będzie chciał zapomnieć, musi się z tego zamiaru usprawiedliwić przed samym sobą; i to im silniej jest przekonany o tym, że ten akt zapomnienia był czymś przygodnym, pozbawionym znaczenia i że [...] nie domaga się rozrachunku.¹⁰

Ubertowska Pochwała zapomnienia (od Platona do Bernharda)

Ważkim projektem filozoficznym afirmującym niepamięć – o największej bodaj sile oddziaływania, znajdującym swoje przedłużenie we współczesnej refleksji o historii, zwłaszcza tej spod znaku narratystów, jak H. White, F. Ankersmit oraz historyków z kręgu *History&Memory School*, D. LaCapry, P. Vidal-Naqueta i Y. Yerushalmiego – staje się w książce Weinricha myśl Fryderyka Nietzschego. Apologia niepamięci zostaje tu ujęta jako utajony, podskórny nurt nietzscheańskiej antropologii, zmierzającej do reaktywowania dionizyjskich źródeł kultury. Nietzsche w analizowanych przez autora pismach (wykładach z retoryki, wygłoszonych na Uniwersytecie w Bazylei w semestrze zimowym 1872/1873 i drugich *Narodzinach tragedii...*) z pasją podważa założenia postawy, którą nazywa „historycyzmem”, czy „historyczną chorobą”, utożsamiając ją z balastem skostniałej, martwej wiedzy o przeszłości, potęgującej poczucie wyobcowania człowieka z własnego środowiska kulturowego. Fundamentem nietzscheańskiej *gaya scienza* (wiedzy ludycznej, akcyjnej, cielesnej, porównywanej do tańca) okazuje się więc nobilitacja historycznej niepamięci. Dopiero osłabienie siły motywacyjnej, która płynie ze strony pedantycznie przechowywanych treści memorialnych umożliwić może zbudowanie nowej, wyprowadzonej z żywiołu życia i afirmacji przyszłości.

2.

Była już mowa o tym, że jedna z osi porządkujących materiał zgromadzony w książce związana jest z epistemicznym walorem „niepamięci” (zagarnia on niemal wyłącznie zagadnienia z zakresu filozofii, od Platona, poprzez Rousseau, Kanta, Nietzschego). W nieco innym porządku należałoby umieścić pozostałe rozdziały, poświęcone narracjom o zapomnieniu, gatunkom i konwencji narracyjnym, i – w mniejszym stopniu – swoistej „lethopoetyce” (poezja S. Mallarmégo, P. Valery, P. Celana). Obydwie osie – epistemiczna i narratologiczna – wielokrotnie jednak nakładają się na siebie, tworząc kunsztowne i zaskakujące sploty, lethejskie „miej-sca wspólne”.

Jednym z najbardziej zagadkowych „motywów wędrujących” o niepamięci wydają się sekwencje, w których zapomnianie przybiera formę utraty przytomności (fatalny w skutkach epizod z biografii młodego Casanovy), porażającej eklipsy lub narkotycznego odurzenia.

W takiej konwencji stan zapomnienia opisuje Nietzsche w wierszu z cyklu dytyrambów dionizyjskich, zatytułowanym *Die Sonne sinkt*. W antropologii, którą poetycko wyklada Nietzsche, (słodkie) szczęście zapomnienia można osiągnąć tylko w stanie głębokiego „zmatowienia” bytu, zawieszenia i wyczerpania życia. Zapomnienie byłoby więc doświadczeniem zbliżonym do śmierci lub głębokiego snu. Podobne treści antropologiczne kryją sceny zapomnienia w *Odysei* Homera, która urasta tu do rangi lethejskiej „opowieści założycielskiej”. Lethejskie *pharmaka* stanowią znaczące rekwizyty, wokół których osnuwa się homerycki epos. Tajemne mikstury, sporządzone z kwiatów lotosu, wina, miodu, mąki, powodujące utratę pamięci o ojczystej Itace podają Odysowi i jego kompanom Lotofagowie, piękna

Kirke i Kalipso. Epizody te zaznaczają (by nie powiedzieć – szyfrują, maskują, tak jakby niepamięć należała do sfery niewyraźnego) szczególne stany nieświadomości, przerwy, prześwity egzystencji i momenty zstępowania do jej głębinowych warstw. W porządku opowieści, wyłaniającej się zresztą z rozbudowanej retrospekcji (*Pieśń VI*), epizody narkotycznego upojenia pełnią funkcję retardacji, zaburzających tok narracji (o czym pisał Erich Auerbach w klasycznej już dziś *Bliźnie Odyseusza*). Niepamięć jawi się tu jako „pusta sekwencja”, miejsce zawieszenia linearnego porządku opowieści i wybicia z rytmu potoczystej gawędy. Widziane z tej perspektywy epizody zapomnienia zdają się zawierać w sobie projekt egzystencji, będący zaprzeczeniem losu homeryckiego herosa, bohatera nomadycznego – a zatem wzorzec życia medytacyjnego, kontemplacyjnego. Epizody te tworzą również swoisty wymiar metatekstualny, w którym homerycka opowieść rozpoznaje samą siebie i utwierdza w tym, co stanowi o jej gatunkowej odrębności.

Domena zapomnienia w optyce, jaką zarysowuje Weinrich, okazują się formy wypowiedzi, marginalizowane przez naukę o literaturze: anegdota, nowela, często o parabolicznej konstrukcji, aluzyjnie odsłaniająca i skrywiająca swój sens. Opowieści o zapomnieniu nie tworzą spójnej poetyki (w takim rozumieniu, w jakim o poetyce nostalgicznej pisał niegdyś Przemysław Czapliński¹¹); dlatego też rozprawa Weinricha obywa się bez typologii, tak jakby analizowane przez niemieckiego literaturoznawcę utwory okazywały się niepodatne na praktyki porządkujące i scalające. Zamiast typologii otrzymujemy obszerny rozdział *Przypadki i wypadki zapomnienia. Mała kazuistyka niepamięci*. Złożyły się na nią streszczenia, parafrazy i interpretacje najbardziej wyrazistych (w mniemaniu autora) opowieści rozwijających motyw zapomnienia: od antycznej anegdoty Valeriusa Maximusa o Karneadesie, filozofie, który stał się prototypem „roztargnionego profesora”, poprzez przewrotną historię zapomnianej piękności z haremu kalifa Haruna al-Raszida ze zbioru *1000 i jednej nocy*, po opowiadanie *Funes el memorioso* Jorge L. Borgesa i minipowieść Milana Kundery *Powolność*. Powstała oto antologia opowieści dziwnych, osobliwych, sytuujących się na marginesie historii literatury (określenie „wypadki” z tytułu rozdziału sugeruje zresztą, że narracje lethejskie są w jakimś sensie dewiacyjne czy patologiczne wobec tego, co skłonni byłibyśmy uznać za normatywny tok narracji, że stanowią swoiste literackie *panopticum*). Wprawdzie, jak powiedziałam, nie konstytuują one wspólnej poetyki, ale wydają się rozwinięciem wspólnego wzorca. Opowieść lethejska sytuowałaby się w opozycji do narracji nostalgicznej, zwłaszcza modelu Proustowskiego, z jej rytmem zstępującym w miejscach uruchomienia pamięci mimowolnej (*memoire involontaire*), przemierzającej następnie archeologiczne przekroje, warstwy, złogi zapomnienia. Narracje lethejskie są nieciągłe, mgławicowe, jak gdyby punktowo oświetlające zdarzenie i odwzorowujące tym samym momentalną, „ekliptyczną” naturę zapomnienia. To konstatacja autorki niniejszego omówienia – sam Weinrich unika teore-

11/ Por. P. Czapliński *Wznoszenie biografii*, w: tegoż *Wzniośle tęsknoty...*, s. 13-42.

tycznych rozstrzygnięć, a jego metaliterackie zabiegi odwzorowują poniekąd politykę „punktowego” uobecniania tekstów, lub ich konfiguracji.

Czytam *Lethe* z poczuciem jej niebywalej aktualności. Zapominanie, niepa-
mięć doskonale wpisują się bowiem w ponowoczesne zaciekawienie nieobecno-
ścią (sensu), pustką (empirycznie rozumianego podmiotu), brakiem (referencji)
czy doświadczaniem szeroko rozumianej różnicy – a zatem rewersami pojęć, kon-
stytuujących tradycję filozoficzną Zachodu. I Weinrich, i filozofowie postmoder-
nistyczni – to wrażenie narzuca się w trakcie lektury – przemierzają podobne ścież-
ki, czerpią z tego samego słownika. Rozwijanie swoich rozważań wokół *pharmako-
nu*, marginesów, metafor obrazujących znikliwość pisma (woskowa tabliczka, pło-
nąca biblioteka, „wymazywanie” z powieści T. Bernharda), ryzykowne spekulacje
etymologiczne wydają się czymś więcej niż tylko przypadkowymi zbieżnościami.

Książka Weinricha ma jednak wyraźną skazę, która jest, jak się zdaje, skut-
kiem uwikłania w sieć sprzecznych intencji i kontekstów. Jej autor obmyślił roz-
prawę, która w sposób oczywisty wyrasta z duchowego klimatu ponowoczesności,
a zarazem zadbał o zatarcie tego rodowodu, nie tematyzując go, nie wyprowadza-
jąc z niego żadnych konsekwencji istotnych dla kształtu swojej pracy. Wśród oma-
wianych dzieł zabrakło ważnych rozpraw współczesnych, a o zapomnieniu pisał
przecież i J. Derrida, i G. Vattimo. Poszerzenie perspektywy interpretacyjnej umoż-
liwiłoby wreszcie ukazanie dyskursu niepamięci jako „cienia”, mrocznej strony
historii nowoczesności, stanowiącej podskórny nurt formacji poświeceniowej,
demaskującej jej uroszczenia, zwłaszcza iluzję przejrzystego dla siebie podmiotu,
egzystującego w świecie przyjaznym, poznawczo stabilnym, możliwym do oswoje-
nia. Gdyby autor *Lethe* zechciał podążyć tym tropem, znalazłby się w (dobrym)
towarzystwie myślicieli, którzy, by zacytować Jürgena Habermasa

szukają ślepej plamki, gdzie to, co nieświadome, zagnieżdża się w świadomości, zapo-
mnienie wkrada się we wspomnienie, gdzie regresja stroi się w piórka postępu¹²

pozytywnie wartościując to rozbijanie monolityczności oświecenia. Ale wówczas
Lethe musiałaby stać się w większym stopniu historią zapomnienia o zapomina-
niu – co, ze względu na rozległość materiału, nieuchronnie zaowocowałoby odręb-
ną książką.

^{12/} J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000,
s. 71.