

Stanisław BUDA

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

Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu

Historia filozofii jako pamięć

Streszczenie

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

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

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

W krótkiej części czwartej kreślę perspektywy dalszych rozważań.

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

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

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

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

Homo viator

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ Zob. np. Scheler 1988.

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

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

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

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

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

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

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

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

Pamięć jako „sanktuarium nieistnienia”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Philosophus viator

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pytanie o refleksję źródłową

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

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

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

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

Bibliografia

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

¹⁹ Por. nasze uwagi z zakończenia części II.

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

History of Philosophy as a Memory

Summary

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

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

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

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

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