

Piotr Schollenberger

Rola pamięci w filozofii Waltera Benjamina

Nigdy nie zdołamy całkowicie odzyskać tego, co zapomniane. I może to dobrze. Szok towarzyszący przywracaniu zapomnianego byłby tak niszczycielski, że w mgnieniu oka nieuchronnie przestalibyśmy rozumieć naszą tęsknotę. A tak rozumiemy ją, i to tym lepiej, im głębiej pogrążyło się w nas to, co zapomniane. Jak utracone słowo, które dopiero co mieliśmy na wargach, mogłoby dać językowi demostenesowskie skrzydła, tak to, co zapomniane, lśni ciężkim balastem całego przeżytego życia, którego jest obietnicą¹.

Walter Benjamin

Remembrance is like Rembrandt, dark but festive.

Vladimir Nabokov

Pamięć stanowi obszar, w którym – jak w żadnym innym – daje o sobie znać problem interpretacji, odnajdywania sensu całości pośród, zmieniających stale konfigurację, elementów tę całość tworzących. Próba odnalezienia prawdy zawartej we własnej pamięci, a więc próba odnalezienia w tym, co najbardziej indywidualne, tego, co konieczne i uniwersalne, jest usiłowaniem ogłoszenia werdyktu w sporze pomiędzy nimi. Istotą tego werdyktu jest jednak jego nierozstrzygalność, pamięć możliwa jest bowiem jedynie jako ruch pomiędzy jednostkowym i uniwersalnym, jedynie przez oscylację pomiędzy tymi dwoma biegunami sens pamięci nabiera mocy wyrażenia, może się stać źródłem wiedzy i poznania. W tym duchu interpretuje pamięć Walter Benjamin – pisząc o swym berlińskim dzieciństwie, nie pisze wspomnień, przywoływanie minionego doświadczenia objawia sens pewnej całości, której doświadczenie jest elementem, a tym samym jednostkowe doświadczenie staje się źródłem prawdy o świecie. Poszukiwanie prawdy o świecie

¹ Walter Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, w: „Literatura na Świecie”, nr 8–9/2001, przeł. A. Kopacki, s. 105.

cie w obrazie wspomnienia oznacza poszukiwanie prawdy jako wydarzenia. Prawda pamięci jest prawdą interpretacji i właśnie z tym problemem usiłuje się zmierzyć, według mnie, Walter Benjamin.

W pochodzących z 1934 roku *Notatkach ze Svendborga*² odnajdujemy krótką notkę, będącą świadectwem dyskusji pomiędzy Benjaminem a Bertoldem Brechtem, związanej z interpretacją paraboli Franza Kafki zatytułowanej *Das nächste Dorf* (*Sąsiednia wioska*). Warto przytoczyć tę miniaturę, by się przekonać, co tak naprawdę było przedmiotem tej dyskusji i w jakich kierunkach poszły interpretacje Brechta i Benjamina. Kafka pisze:

Mój ojciec mawiał: *Życie jest wprost niesłychanie krótkie. Gdy spoglądam na nie wstecz, życie wydaje mi się tak znikome, że ledwie mogę zrozumieć, w jaki na przykład sposób młody człowiek może się zdecydować na podróż do sąsiedniej wioski, nie obawiając się przy tym – nie mówiąc oczywiście o wypadkach, które mogą mu się po drodze przytrafić – że nawet krótki okres zwykłego, szczęśliwego życia może się okazać niewystarczający ze względu na czas, jakiego ta podróż wymaga*³.

Brechtowska analiza tej miniatury szła w kierunku spojrzenia na nią jako na trawestację znanego paradoksu Zenona z Elei: Achilles i żółw. Kafka miałby tu zdaniem niemieckiego dramaturga dowodzić, że nie tylko nieskończona podzielność odcinka, po którym odbywałaby się podróż, doprowadza nas do rozpadu tego, co określamy mianem „drogi do przebycia”. Także życie podróżnika jest nieskończenie podzielne, tak więc nie jest możliwa nie tylko sama podróż, lecz także tożsamość tego, który miałby tę podróż odbyć. Benjamin ze swej strony przytacza całkowicie odmienną interpretację, pisze:

[...] prawdziwą miarą życia jest pamięć. Spoglądając wstecz, przemierza ona całe życie z prędkością światła. Równie szybko, jak ktoś przerzucający parę kartek, powraca ona z sąsiedniej wioski do miejsca, z którego wyruszył podróżnik. Ktoś, czyje życie przemieniło się w pismo, jak to się dzieje w przypadku starych ludzi, lubi przerzucać wstecz karty tego pisma. Jedyne w ten sposób może spotkać samego siebie i jedynie w ten sposób – wychodząc od teraźniejszości – jego życie może zostać zrozumiane⁴.

Możemy wysnuć kilka wniosków z przytoczonej tu interpretacji. Po pierwsze, gromadzone w pamięci wspomnienia sprawiają, że doświadczenie czasu ulega modyfikacji, na starość czas staje się jedynie chwilą, ponieważ podlega błyskawicznej pracy pamięci, która zawładnęła już całym minionym życiem. Po drugie, pamięć kieruje się zawsze ku źródłu, ku punktowi wyjścia, pamięć, by odna-

² Walter Benjamin, *Notes from Svendborg*, w: Walter Benjamin, *Selected Writings* t. II, ed. M. Jennings, H. Eiland, G. Smith, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, s. 783–791.

³ Parabole Kafki przytaczam za angielskim tłumaczeniem, znajdującym się w książce Roberta Altera, który wnikliwie interpretuje Benjaminowską wypowiedź o tym tekście. Por. Robert Alter, *Necessary Angels*, Harvard University Press 1991, s. 95–118.

⁴ Walter Benjamin, *Notes from Svendborg*, wyd. cyt., s. 788.

leżć swą prawdę, spogląda zawsze wstecz. Po trzecie wreszcie, natura pamięci jest analogiczna, zdaniem Benjamina, do natury języka i pisma. By rozjaśnić te twierdzenia, przyjrzyjmy się bliżej Benajminowskiemu rozumieniu kategorii pamięci.

Przystępując do analizy kategorii pamięci w dziele Waltera Benjamina, wpadamy od razu w wir przynajmniej pięciu, rządzących całą Benjaminowską myślą pojęć – wir, który pojęcia te wzajemnie zapętla i nawzajem od siebie uzależnia w taki sposób, że chcąc mówić o jednym z nich, nie możemy pominąć pozostałych. Do tych filarów, na których opiera się myśl niemieckiego filozofa, z całą pewnością należą: *język*, *doświadczenie*, *podobieństwo*, *pamięć* oraz *historia*. Jeśli pragniemy dokonać opisu jednej z nich, z koniecznością musimy się najpierw przyjrzeć pozostałym, które do niej prowadzą i wraz z nią się rozwijają. Jeżeli zatem stwierdzamy, że pamięć jest kategorią podstawową w koncepcji Benjamina, będziemy musieli jednocześnie przyjąć, że jest to pamięć, która operuje w określonym środowisku współtworzonym przez pozostałe kategorie – to znaczy: dany w doświadczeniu językowym świat rządzony zasadą podobieństwa i zanurzony w żywiole historii. Rozpocznę od przedstawienia wczesnej koncepcji zdolności mimetycznej, która wiąże się z zagadnieniem istoty języka oraz pisma, wskazując następnie na kategorię „przywołania” – „odzyskania tego, co utracone”, która bezpośrednio wiąże się z pracą pamięci, podkreślając na końcu istotną funkcję tej ostatniej w odniesieniu do żywiołu historii.

Analiza tego, co Benjamin określa mianem zdolności mimetycznej, wiąże się z problemem przekładu języka znaków i symboli na język człowieka, a więc z przejściem od danego modelu symbolicznego do jego interpretacji, do jego dyskursywnego opisu. Przejście to jest koniecznym elementem Benjaminowskich analiz, ponieważ autor mówi o wrodzonej, czyli filogenetycznej, zdolności człowieka do dostrzegania i reagowania na podobieństwa. Kategoria podobieństwa związana jest z poziomem relacji między znakiem a nadawanym mu poprzez język sensem. Wszelkie doświadczenie łączy się u Benjamina z wymiarem językowym – miejscem konstytucji sensów, dlatego pisze on: „Doświadczenia są przeżytymi podobieństwami”⁵. Oznacza to, że poziom czystej empirii zawsze związany jest z doświadczeniem jakiegoś sensu, którego istota jest „idealna”, językowa. Wyrunkiem tego, że jesteśmy zdolni, twierdzi Benjamin, coś postrzegać i zdać z tego sprawę, jest dostrzeżenie podobieństwa, odpowiedniości łączącej dwa światy – świat czystej empirii oraz świat idealnych sensów. Dostrzec podobieństwo oznacza wypowiedzieć dane słowo, a każde wypowiedzenie jakiegoś słowa ugruntowuje się w jakimś podobieństwie, przy czym nie sposób jest inaczej wyrazić tego podobieństwa jak jedynie poprzez wypowiedane słowo.

⁵ Walter Benjamin, *Experience*, w: Walter Benjamin, *Selected Writings* t. II, ed. M. Jennings, H. Eiland, G. Smith, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, s. 553.

Benjaminowskie doświadczenie jest *zakorzenione* w języku i kulturze, lecz nie jest *zapośredniczone* przez język. Oznacza to, że nie jest czymś odrębnym od języka jako systemu semantycznego – w poznaniu rzeczy Benjamin zakłada bezpośredniość. Znaczenie słów jest nadawane w sposób bezpośredni jako „wyrażenie duchowej istoty rzeczy”. Koncepcja ta w bezpośredni sposób odwołuje się do takich romantycznych teorii języka – jak chociażby tej wypracowanej przez braci Friedricha i Augusta Wilhelma von Schleglów, która, mówiąc najogólniej, utożsamiała doświadczenie czegoś z daniem wyrazu temu doświadczeniu i przekazaniem go w języku. Podmiot jest tu zakorzeniony w językowym kontakcie z przedmiotem, istnieje pomiędzy nimi współzależność.

Mimetyczny charakter słów, ich źródłowy związek z rzeczami, z których język niemal samodzielnie wydziela się w akcie pierwotnego zachowania mimetycznego, sprawia, że nazwy rzeczy nie są zwykłymi przedstawieniami tworzonymi przez autonomiczny rozum w świecie zjawisk. Nazwa, jako odpowiedź człowieka na jawiący się świat, należy *do siły działającej zarówno w naturze, jak i w kulturze*. Siła ta zapewnia źródłowe współodniesienie nazwy i nazywanej rzeczy i leży u podstaw innych, później ukształtowanych zachowań językowych. Benjamin twierdzi, że to, jak współcześnie pojmujemy podobieństwo, nie może stanowić właściwego punktu wyjścia do rozważenia problemu. Wymóg racjonalności każe od razu powiedzieć, co jest konkretnie podobne do czego; kategoryzujący opis daje co prawda jasność wypowiedzi, lecz zaciera to, co w tym wypadku wedle Benjamina najistotniejsze, źródłowe poczucie – nie ma chyba dokładniejszego terminu opisującego tę sytuację – objawiającej się w słowach współprzynależności człowieka i świata. Autor podąża tym samym podobną drogą, co niektórzy z antropologów czy historyków religii, przeciwstawiający się pozytywizmującemu podejściu w badaniach kultur pierwotnych, które wpisane w schematy myślowe stworzone przez nowożytność traciły, ich zdaniem, najistotniejszą dla nas część przekazywanej przez nie „irracjonalnej” prawdy. Jak należy to rozumieć, autor wyjaśnia w innym eseju, gdzie cytuje Lévy-Bruhla:

Ponieważ wszystko sprowadza się tutaj do wyrażania pojęć obrazowych [...], słownik tych „prymitywnych” języków ma dostęp do skarbu, o którym nasz język może nam dać jedynie bardzo odległe pojęcie⁶.

Zasięg pojęcia podobieństwa był dawniej, twierdzi Benjamin, o wiele szerszy – dostrzeganie podobieństw rozciągało się na makro- i mikrokosmos. Z czasem ta pierwotna zdolność znalazła wyraz w języku. I to jest główną tezę autora.

Warto zauważyć, że model zachowania mimetycznego nie ma u Benjamina nic wspólnego z Platonską *mimesis*. Nie chodzi w nim o odtwarzanie wygląków

⁶ Cyt. za: R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, New York 1982, s. 241–242.

rzeczy. Odnosi się raczej do pojęcia naśladowania z okresu, gdy *mimesis* traktowana była jako wyraz kultowych czynności kapłana takich jak taniec, muzyka, czy mimika⁷. Oznacza wtedy nie tyle *naśladowcze odtwarzanie rzeczywistości*, ile *wyrażanie rzeczywistości wewnętrznej*. Ekspresja tego aktu jest właśnie reakcją na dostrzeganie w rzeczywistości podobieństwa między życiem człowieka a przejawami natury. Nie zachodzi porządek ontologicznej uprzedniości tego, co stanowi wzór i jest odtwarzane, oraz tego, kto według tego wzoru wytwarza. Zdolność mimetyczna nie opiera się na rozróżnieniu pomiędzy podmiotem i przedmiotem czy ideą i podmiotem. Jest to ekspresyjna reakcja na dostrzeganie w świecie podobieństwa, właściwa zarówno naturze, jak i człowiekowi. Co więcej, dostrzegane podobieństwa stanowią, w stosunku do procesów rozgrywających się w nieświadomości, drobny przejaw działalności tego powszechnego prawa. Opis kategorii dokonuje się więc przez wskazanie na to, co wymyka się naszej zdolności postrzegania: w związku ze zmianami historycznymi i kulturowymi oraz z tym, że niektóre dostrzeżenia podobieństw dokonują się poza zdolnościami percepcyjnymi świadomości. Badanie kategorii dąży więc do wskazania na to, co nieuchronnie pozostaje w cieniu podczas pracy świadomości. Teza Benjamina brzmi następująco: zdolność postrzegania podobieństw od zawsze kształtowała życie człowieka – od prymitywnych, magicznych, obrzędów preanimistycznych, kiedy w tańcu naśladowano zwierzęta i bóstwa, przez animistyczny, mityczny (charakteryzujący astrologię) stosunek człowieka do kosmosu, którego pozostałości tkwią w dziecięcej zdolności „zaczarowywania” świata, aż do rozwoju języka jako *residuum* pierwotnego doświadczenia magii podobieństwa.

Czynność czytania przeszła ewolucję – od czytania z gwiazd przez znaki runiczne aż do języka i pisma. Język jest najwyższym stopniem odczarowania świata, ponieważ:

Naśladowanie może być działaniem magicznym; w tym samym czasie ten, kto naśladuje [zapewne przez rozwój samoświadomości – przyp. P.S.], jednocześnie odczarowuje naturę, i tym samym zbliża się do języka⁸.

Język zastępuje wcześniejsze, mityczne obrazy natury i kosmosu, zachowuje jednak jednocześnie konieczne mimetyczne związki z otaczającym światem – jest formą zrationalizowanej *mimesis*. Element odniesienia – *correspondance* czy *mimesis*, pozbawiony jest pierwotnego stanu nieodróżnicowanej bezpośredniości i wyniesiony zostaje do statusu doświadczenia. Język stanowi medium doświadczenia bezpośredniego, a jednocześnie odziera (przez jego wysłowienie, nadanie uczuciu konkretnej formy) to doświadczenie z pierwotnej, ustanawianej w mitycznym pojmowaniu świata, bezpośredniości. Podobieństwo jest więc u Benjamina

⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 312–313.

⁸ Walter Benjamin, *Der Augenblick der Geburt*, cyt. za R. Wolin, dz. cyt., s. 242.

kategorią, która niejako wkracza w obręb języka ze świata rzeczy. Stanowi o źródłowym związku języka i rzeczy – z jednej strony odczarowuje on mityczne pojmowanie świata, z drugiej zachowuje pierwotne odniesienie do niezależnej, rządzącej relacjami pomiędzy rzeczami, siły. Podobieństwo ustanawiane pod wpływem zdolności mimetycznej określić można jako metaforyczne. Chodziłoby tu o metaforę rozumianą w jej źródłowym sensie jako *metapherein* (przenosić). Metafora ustanawia związek, który jest postrzegany zmysłowo w sposób bezpośredni i nie wymaga żadnej interpretacji – podobieństwo ma charakter spontaniczny i niezapśredniczony ustanowionym wcześniej pojęciem. W podobny sposób, prawie 40 lat wcześniej, Paul Valéry zdefiniował pojęcie geniuszu na przykładzie Leonarda da Vinci, pisząc o najwyższym stopniu poznania, którego dostąpić mogą tylko osoby potrafiące uchwycić „[...] związki pomiędzy rzeczami, których powiązanie i zasady tego powiązania wymykają się naszemu widzeniu”⁹.

Język jest najdoskonalszym zastosowaniem zdolności mimetycznej medium, w które – jak pisze Benjamin – „przekształciła się bez reszty cała wcześniejsza spostrzeżeniowa zdolność rozpoznawania tego, co podobne, do tego stopnia, że obecnie język reprezentuje medium, w którym przedmioty spotykają się i wchodzi w relacje jedne z drugimi. Już nie bezpośrednio, jak to się kiedyś działo w umyśle augura czy kapłana, lecz w ich istocie, w ich najbardziej ulotnych treściach, nawet w ich zapachach”¹⁰. Doświadczenie podobieństwa i język odsyłają więc do siebie nawzajem. To, co niezmysłowo podobne, przejawia się w piśmie, a pismo jest ostatnim z możliwych obszarów przejawu niezmysłowego podobieństwa. Przy założeniu nieograniczonej semiozy każdego znaku takich podobieństw może pojawić się nieskończona liczba, która zapewni nieskończoność możliwych interpretacji.

Dostrzeżenie podobieństwa związane jest z jego natychmiastowością, z nagłym przebłyskiem, który co prawda można powtórzyć, lecz samo postrzeżenie podobieństwa nie może przybrać bardziej utrwalonego kształtu: „Ukazuje się oczom – pisze Benjamin – równie przelotnie i przemijająco, co konstelacje gwiazdne”¹¹. A wszystko, co przelotne, będzie wymagać medium, dzięki któremu zdoła powrócić. Niepowtarzalny układ dwóch gwiazd wymaga tego, by został w odpowiedniej chwili uchwycony przez obserwującego astrologa. Tak jak podobieństwo miało charakter metaforyczny, niezmysłowe podobieństwo ma charakter epifaniczny. Jest nagłym objawieniem zawartych w ramach tekstu i właściwych mu, wcześniej ukrytych, odniesień słów, dźwięków, rytmu. Przed uważnym obserwatorem ustanawiają one na krótką chwilę nowy układ obecnych w języku znaczeń, a do-

⁹ Por. Paul Valéry, *Wstęp do metody Leonarda da Vinci*, w: Paul Valéry, *Estetyka słowa*, przeł. D. Eska, A. Frybesowa, Warszawa 1971, s. 39.

¹⁰ *Doctrine of Similar*, w: *Selected Writings*, wyd. cyt., s. 698.

¹¹ Tamże, s. 696.

świadczenie tego układu stanowi cel sam w sobie. Dosłowny zapis jest jedyną podstawą, na której może utworzyć się obraz, podobnie jak związek znaczeniowy zawarty w dźwiękach zdania może być podstawą, „z której dźwięków może wyłonić się coś podobnego, przebłyskując na chwilę”. Epifaniczny charakter podobieństwa jest więc zarazem sposobem uchwycenia pewnego rodzaju doświadczenia i sposobem jego dyskursywnego opisu. Nie dokonuje się on jednak przez prosty, komunikacyjny przekaz treści, lecz przez konkretne, tworzące tę treść zestawienie słów. Jak słusznie stwierdza Ryszard Różanowski:

Postrzeżenie podobieństwa przemija natychmiast, ponieważ zastępuje je słowo, które utrwała w sposób sobie właściwy jego krótkotrwałą zawartość¹².

Dlatego aspekt związany z niezmysłowym podobieństwem zawartym w słowie nie występuje bez aspektu semiotycznego czy komunikacyjnego słowa:

[...] element mimetyczny – pisze Benjamin – może, podobnie jak płomień, przejawić się w języku jedynie za pośrednictwem jakiegoś nosiciela. Tym nosicielem jest element semiotyczny¹³.

Zauważmy, że stosunek niezmysłowego podobieństwa do tekstu, który jest jego nośnikiem, nabiera tu dwóstronnego charakteru. W dziele literackim z jednej strony chodzi o przekaz pewnej treści – ciąży nad nim obowiązek jakiegoś sensu; z drugiej – epifaniczny przejaw podobieństwa, stwierdza Benjamin, burzy wszelką komunikowalną treść, wskazując na to, co znajduje się dosłownie na jej powierzchni, we wzajemnie przenikających się składnikach tekstu takich jak układ liter, podobieństwa i dwuznaczności znaczeniowe, rozkład akcentów, sposób artykulacji, ciągi asocjacyjne, odniesienie do konkretnej sytuacji czytelnika, a więc elementy dostępne jedynie w trakcie jednostkowego doświadczenia, jakim jest lektura tekstu. Podobieństwo przekracza słowa w kierunku rzeczy, jednocześnie słowa są jedynym gwarantem wystąpienia podobieństw w języku jako „największym medium niezmysłowych podobieństw”. Podobieństwa niezmysłowe nie są swobodną grą skojarzeń, nie pojawiają się w sposób całkowicie arbitralny, zależny od doświadczenia jednostkowego. Nie zależą też one, jak się wydaje, całkowicie od pracy podświadomości. Niezmysłowe podobieństwa pojawiają się w akcie czystej ekspresji, która w sposób bezpośredni dotyka tego, kto ich doświadcza. Magia bezpośredniości nie poddaje się już żadnemu opisowi, gdyż jej istotą jest bezpośredniość – doświadczenie, które pojawia się nagle, ustanawiając nowe relacje w świecie językowym, będącym jednocześnie całym możliwym światem, pojmowanym na sposób hermeneutyczny jako kontekst dla znaczenia językowego. W tym wypadku zdanie się na swobodny przepływ słów nie oznacza rezygnacji z sensu. Chodzi raczej o rezygnację z intencjonalnego nastawienia na sens.

¹² R. Różanowski, *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wrocław 1997, s. 71.

¹³ *On Mimetic Faculty*, w: *Selected Writings*, wyd. cyt., s. 722.

Język i natura przynależą do tej samej rządzącej światem siły. Dlatego też Benjamin pisze:

„Czytać to, co nigdy nie zostało napisane”. Jest to najdawniejszy sposób czytania: czytanie właściwe wszystkim językom, z wnętrzości, gwiazd czy tańca. Później zaczęto stosować środki zapośredniczające nowy rodzaj czytania, runy czy hieroglify. Można przypuszczać, że były to stany przejściowe, za pośrednictwem których dar mimetyczny, dawniej podstawa praktyk okultystycznych, wszedł do czytania i pisania. Z tego punktu widzenia język można uważać za najwyższy stopień zachowania mimetycznego i najbogatsze archiwum niezmysłowych podobieństw: medium, w które bez reszty przekształciły się wcześniejsze siły wytwarzania i pojmowania mimetycznego – w stopniu, w jakim zlikwidowały siły magiczne¹⁴.

Dlatego też literatura pojmowana jest przez Benjamina jako magiczny, a więc *bezpośredni* sposób oddziaływania języka. W związku z tym pisze:

Niezależnie od tego, w ilu formach język przejawia swe działanie, nie czyni tego poprzez pośrednictwo treści, lecz poprzez najczystszy przejaw swej godności i istoty... Nie uważam, by słowo było dalsze od tego, co boskie, niż „skuteczne” działanie; tak więc jest ono zdolne do prowadzenia do tego, co boskie, jedynie poprzez samo siebie i swą czystość. Jako środek staje się lichwiarskie¹⁵.

Literatura przecież polega jednak na tym, że musi odnieść się jakoś do tego „przejawu godności i istoty”. Oznacza to, że nie jest ona językiem samym, lecz stanowi rodzaj związku łączącego czysty przejaw doświadczenia bezpośredniości z konkretnym przeżyciem, które jest jego semiotycznym nosicielem. Związkiem tym rządzi konieczność zachowania – nie w intencji autora, lecz w języku dzieła – efektu iluminacji, który wywołało pierwotne podobieństwo. Możemy więc tu wskazać na funkcję autoreferencjalną literatury. Musi ona odnieść się w języku, jako medium wypowiedzi, do istoty tego języka. Istotą języka stanowi doświadczenie bezpośredniości – przeżyte niezmysłowe podobieństwo. Literatura jest więc jednocześnie dyskursem i przedmiotem tego dyskursu. Ustanawiając warunki doświadczenia, sprawia jednocześnie, że to doświadczenie się pojawia. Do pracy filozofa, badacza historii, do pracy pisarza należy poszukiwanie przeżytego doświadczenia i tu konieczne staje się odwołanie do kategorii pamięci.

Nie ma większego błędu – pisze Benjamin – niż próbować wytłumaczyć doświadczenie – w sensie doświadczenia życiowego – odwołując się do modelu, na którym opierają się nauki naturalne. Decydujące są tu przeżyte podobieństwa, a nie przypadkowe związki ustanawiane wraz z wpływem czasu¹⁶.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ W: Walter Benjamin, *Briefe I*: 126–127, cyt. za: R. Wolin, dz. cyt., s. 246.

¹⁶ Walter Benjamin, *Experience*, w: *Selected Writings*, t. II, wyd. cyt., s. 553.

Doskonałym tego przykładem jest dzieło Marcela Prousta, w którym autor podejmuje próbę powrotu i ukazania na nowo przeżytego już, źródłowego doświadczenia świata. Benjamin zauważa:

Sledzić odbicie starzenia się i pamięci to wniknąć w Proustowski świat, w uniwersum spleceń. Jest to świat w stanie podobieństwa, a w nim panują „odniesienia”, które najpierw podjął romantyzm, a które najgłębiej ujął Baudelaire, a Proust jedynie potrafił ujawnić w naszym przeżytym życiu¹⁷.

Analizując dzieło Prousta, Benjamin zwraca uwagę na dwa podstawowe aspekty, które rządzą projektem przywołania tego, co minione: na sposób, w jaki dokonuje się restytucja minionych przeżyć – *mémoire involontaire*, oraz sam cel tej restytucji – przywołane przeżycia.

Dla uruchomienia pracy *pamięci mimowolnej*, która ustanawia związek pomiędzy konkretnym doświadczeniem w teraźniejszości a odpowiadającym mu doświadczeniem z przeszłości, konieczna staje się zarówno – zgodnie z ujęciem Benjamina – „Penelopowa praca pamięci”, jak i „Penelopowy trud zapominania”. Przeżyte przez kogoś doświadczenia ustanawiają w świecie „splot połączeń” – wzajemnych odniesień i odpowiedniości. Już w teraźniejszości niezmysłowe podobieństwa posiadają niedający się łatwo określić charakter, który sytuuje je na pograniczu halucynacji i epifanii. Ustanawiane przez nie związki pomiędzy językiem a światem, między rzeczami a obrazami rzeczy, nie dają się ani przewidzieć, ani sztucznie wytworzyć, a mimo to są konieczne i są objawieniem jakiejś prawdy o świecie. Pamięć mimowolna posiada strukturę identyczną z tą, jaka przysługuje niezmysłowemu podobieństwu. Odniesiona jest jednak nie do teraźniejszości doświadczenia, lecz do pamięci o doświadczeniu minionym – „[...] tam, gdzie rzeczy były przeglądają się w dziewiczej chwili”¹⁸. Obecny jest w niej moment powiązania dwóch doświadczeń: źródłowego i ewokowanego, tworzących wspólnie nowy sposób doświadczenia świata. Ponieważ doświadczenie już się wydarzyło i przeminęło, obecne jest jedynie w postaci tęsknoty za tym, co utracone. Benjamin opisuje to w taki sposób:

Dzieci znają symbol tego świata, pończochę, mającą strukturę świata snów, kiedy zwinęta w białej bieliznie jest jednocześnie „torebką” i „zdobyczą”. I tak jak one nie mogą się wręcz nacieszyć, kiedy te dwie rzeczy, torebkę i zdobycz, jednym ruchem przeobrażają w coś trzeciego: w pończochę, tak Proust niestrudzenie opróżniał atrapę, swoje ją, aby jednym ruchem wydobyć na jaw owo trzecie: obraz, który ukoji jego ciekawość, albo nie, inaczej: nostalgię¹⁹.

¹⁷ Walter Benjamin, *Do wizerunku Prousta*, przeł. J. Sikorski, w: Walter Benjamin, *Anioł Historii, Anioł historii*, red. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 84.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 77. Identyczną metaforę odnajdujemy w *Berlińskim dzieciństwie około roku tysiąc dziewięćsetnego*, por. „Literatura na Świecie”, nr 8–9/2001, s. 106–107.

Fragmenty doświadczenia, jeśli zostaną usytuowane w pewnym zapomnianym, lecz wcale nie arbitralnym układzie, mogą utworzyć większą strukturę znaczeniową. Zadaniem wspomnienia jest taki układ ponownie przywołać. Dlatego Benjamin pisze o tym, że pamięć mimowolna jest „bliższa raczej zapomnieniu niż temu, co określa się jako pamięć”²⁰. Zapomnienie jest tutaj waloryzowane, gdyż to ono będzie określać (we wspomnianiu przeżywania, a nie w samym przeżywaniu) kształt na powrót konstruowanego układu, który jest źródłem nowego sensu. Jak ujmuje to Benjamin:

Przeżyte zdarzenie bowiem, przynajmniej w sferze przeżycia, jest aktem skończonym, przywrócone pamięci nie ma granic, ponieważ stanowi jedyny klucz do wszystkiego, co było przed nim i po nim²¹.

Możemy powiedzieć, że przywołane we wspomnieniu doświadczenie staje się rodzajem *Urphänomen* – prazjawiskiem. Benjamin przejął ten, utworzony przez Jakuba Böhme, termin od Goethego. Odpowiada on pojęciu totalności, o którym już wcześniej była mowa. Jak wyjaśnia Hannah Arendt, Benjaminowi mogło chodzić tu o przekonanie o faktycznym istnieniu w świecie zjawisk pewnej, dokładnie określonej rzeczy, w której „znaczenie” (*Bedeutung*) i to, co zjawiskowe, to, co językowe, i to, co rzeczowe, idea i doświadczenie, byłyby ze sobą połączone:

Im mniejszy przedmiot – pisze Arendt – tym bardziej wydawałoby się prawdopodobne, że mógłby zawrzeć w skoncentrowanej postaci wszystko inne [...] najmniejsza istota przejawiająca się w najmniejszym realnym istnieniu, z którego [...] wywodzi [się] cała reszta – jej znaczenie jednak nie może być przyrównane do źródła²².

Dlatego dla Benjaminu metodą Prousta jest nie refleksja, lecz uświadomienie sobie²³ całości możliwych powiązań, tworzonych przez podobieństwa niezmysłowych doświadczeń, które zaprowadzić mają do doświadczenia źródłowego. Doświadczenie to otworzy przed narratorem *W poszukiwaniu straconego czasu* totalność przeżytej przeszłości i zachowa ją przed zapomnieniem. Stąd postulowane w Benjaminowskim opisie dzieła Prousta takie zabiegi jak „fizjologiczna stylistyka” i „świadome poddanie się najintymniejszemu tchnieniu tej twórczości” – pamięci mimowolnej, prowadzącej przez doświadczenia zmysłowe (nawet najbardziej ulotne zapachy) – „uniwersum spleceń” – do istoty wszelkiego doświadczenia.

Pytanie o cel tej operacji odsyła do drugiego, istotnego dla Benjaminu problemu – pytania o rolę czasu w życiu człowieka. Autor odpowiada, że celem przy-

²⁰ Tamże, s. 74.

²¹ Tamże, s. 75.

²² Por. Hannah Arendt, *Introduction. Walter Benjamin: 1892–1940*, w: Walter Benjamin, *Illuminations*, New York, 1969, s. 12.

²³ *Do wizerunku Prousta*, dz. cyt., s. 84.

wołania utraconego świata podobieństw jest pragnienie szczęścia, i wyróżnia dwa jego rodzaje:

Istnieje jednak dwojaka wola szczęścia, dialektyka szczęścia. Szczęście przejawia się w formie hymnu lub elegii. Pierwsza to coś niesłychanego, niebywałego, szczyt błogości. Druga to wieczne „raz – jeszcze”, wieczna odnowa owego pierwotnego, pierwszego szczęścia. I ta elegijna idea szczęścia, którą równie dobrze można by nazwać eleacją, przeobraża u Prousta egzystencję w czarodziejski las wspomnień²⁴.

Proustowska nostalgia za straconym czasem jest nostalgią za „znieskształconym w swym podobieństwie światem, z którego przebija prawdziwe surrealistyczne oblicze bytu”. W tym miejscu konieczne staje się odwołanie do koncepcji Benjamina związanej z pojmowaniem historii i roli, jaką odgrywają pamięć i szczęście w doświadczaniu świata.

Mówiąc o historii, Benjamin ustanawia z góry eschatologiczny porządek, w którym zostaje zawarty stosunek ery mesjanicznej – stanu „historii spełnionej” – do czasu historycznego. Czas historyczny nie jest dla Benjamina równoznaczny z mechanicznym czasem mierzonym za pomocą zegarów czy dat w kalendarzu. Należy go odróżnić od ciągu zdarzeń empirycznych, dla których stanowi formę, lecz jako forma pozostaje niewypełniony: „Czas historyczny jest nieskończony w każdym kierunku i niewypełniony w każdej chwili”²⁵.

Zdarzenia empiryczne – poszczególne doświadczenia – nie wypełniają formy czasu historycznego, jedynie się w nim wydarzają. Benjamin dokładnie nie wyjaśnia, na czym takie pojęcie czasu historycznego miałoby polegać, zaznacza jedynie:

[...] rozstrzygająca siła czasu historycznego nie może zostać w pełni uchwycona ani w całości skupiona w żadnym procesie empirycznym²⁶.

Wypełnienie czasu historycznego oznacza jego kres. Dla Benjamina wypełnienie czasu i jego spełnienie stanowi jedno. Spełniony czas historyczny przestaje istnieć. Przejście, jakie się tutaj dokonuje, nie pozwala na zachowanie minionego porządku i skierowane jest ku temu, co absolutnie inne. Doskonale wypełnienie czasu historycznego stanowi ideę, która obecna jest w Biblii jako idea czasu mesjanicznego.

Omawiając pojęcie mesjanizmu, powinniśmy wskazać więc na jego wymiar nihilistyczny. Dla Benjamina pomiędzy czasem historycznym człowieka a mającym kiedyś nadejść Królestwem Bożym nie istnieje żadna łączność. Nadejście Mesjasza traktuje on jako dosłowny, czasowy koniec historii, a nie jej *telos*. Me-

²⁴ Tamże, s. 76.

²⁵ Walter Benjamin, *Trauerspiel and Tragedy*, w: *Selected Writings*, t. I, wyd. cyt., s. 55.

²⁶ Tamże, s. 55.

sjaniczne Królestwo nie jest wcale zwieńczeniem rozwoju historii, lecz jej przekroczeniem w sferę tego, co w absolutny sposób jest od historii odmienne: „(...) nic, co należy do historii – nie może się odnieść samo z siebie do tego, co Mesjaniczne”. Pomiędzy tymi dwoma porządkami rozwiera się przepaść, której historyczny człowiek nie może ani przekroczyć, ani zrozumieć. Historia dla Benjamina jest więc historią naturalną skazaną na całkowite przemijanie i rozkład. Będzie on postępować aż do chwili, gdy z mnożących się katastrof niespodziewanie wyłoni się nowy, boski porządek:

Królestwo Boże nie stanowi *telosu* rozwoju historii; nie może być ustanowione jako jej cel. Z punktu widzenia historii nie jest to wcale cel, lecz koniec²⁷.

Pomiędzy świeckim porządkiem czasu historycznego a Mesjanicznym spełnieniem Królestwa Bożego zachodzi, według Benjamina, dialektyczny związek. Jedyнным możliwym sposobem, w jaki można oczekiwać nadejścia Mesjasza, jest poszukiwanie przez ludzi szczęścia. „Szczęście” czasu historycznego przeciwstawia Benjamin pojęciu „błogości” czasu mesjanicznego. To ostatnie jest równoznaczne ze stanem sprzed Upadku, który pozbawił człowieka bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, oddzielił język od rzeczy i zapoczątkował erę historyczną. Szczęście ma oznaczać dążenie do zachowania doświadczenia, które przemija w obrębie czasu jednostkowego każdego człowieka. Doświadczenie to, jak już zaznaczyłem, przez tworzoną sieć niezmysłowych odniesień i podobieństw, zapewnia ludzkiej egzystencji poczucie bezpośredniości w doświadczaniu świata. Bezpośredniość ta w porównaniu z gwarantowaną przez boskie słowo ideą rajskiej błogości i błogością mającego nadejść czasu mesjanicznego niewiele jednak znaczy – stanowi ich marną namiastkę. Mimo to zadaniem człowieka jest ratować, właśnie przez ideę szczęścia, świecki porządek i przeciwstawiać się idei błogości czasu mesjanicznego. W tezach *O pojęciu historii* Benajmin pisze:

[...] nasz obraz szczęścia karmi się i syci czasem, w jaki rzucił nas bieg naszego życia. [...] Innymi słowy, w wyobrażeniu szczęścia niezbywalnie współbrzmi wyobrażenie zbawienia. Podobnie jest z wyobrażeniem przeszłości, które historia czyni własną sprawą. Przeszłość niesie w sobie tajemny wskaźnik, który kieruje jej uwagę na zbawienie²⁸.

Jeżeli człowiek, wpisany w czas historyczny, podda się złudnej pokusie idei błogości, jeśli sam spróbuje ją zrealizować własnymi środkami, zamiast zbawienia osiągnie mit – огоłocone ze zbawczej mocy pamięci, wieczne powtarzanie tego samego. Figurą takiego mitu staje się XIX-wieczny Paryż – stolica mitycznego świata, wierzącego w postęp historii. Pamięć zbawia, ponieważ zakłada, we-

²⁷ *Theologisch-politisches Fragment* (1920), cyt. za R. Wolin, dz. cyt., s. 58.

²⁸ Walter Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, w: *Anioł historii*, red. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 414.

dług Benjamina, nadprzyrodzony porządek boskiego czasu mesjanicznego. Czas historyczny jest skazany na przemijanie i niepowodzenie bez możliwości żadnego ratunku. Jego istotę stanowi fragment, a nie jednolity i ciągły postęp. Moc ocalenia leży w pozbyciu się wszelkich złudzeń, na ratowaniu przed zapomnieniem tego, co jednostkowe, nie na projektowaniu i nieustannym wychylaniu się naprzód. Nie liczy się samo szczęście, lecz poszukiwanie szczęścia, a istotą takiego poglądu jest przecież początkowe uświadomienie sobie jego braku. Tak więc nie złudzenie przewyciężenia granic historii przez postęp, w stronę jej utopijnego spełnienia, lecz świadomość jej nieprzewyciężalnego końca stanowi nadzieję ocalenia. Taki jest sens słynnego (cytowanego niemal w każdej pracy poświęconej Benjaminowi) zakończenia eseju o *Pokrewieństwach z wyboru* Goethego: „Tylko w imię pozbawionych nadziei, nadzieja jest nam dana”. Im bardziej to, co historyczne, jest pozbawione wszelkiej nadziei na wybawienie, im bardziej przedstawia się jako ruiny, tym bardziej odnosi się do sfery poza życiem historycznym, gdzie leży szansa na zbawienie. Tę sferę można osiągnąć jedynie przez uśmiercenie i unieważnienie ziemskich wartości. Śmierć przedstawia przewyciężenie ludzkiego, ziemskiego życia i wyniesienie go do stanu uczestnictwa w życiu boskim. Unicestwienie życia historycznego, jako negatywne odniesienie, prowadzi do życia zbawionego. Właśnie w tym miejscu tkwi, według Benjamina, dialektyczna zależność. Jak pisze:

Jeśli jeden koniec strzałki wskazuje na cel, do którego zmierza porządek świecki, a drugi oznacza mesjaniczny kierunek dążenia, to wtedy z całą pewnością poszukiwanie szczęścia przez wolną ludzkość biegnie w kierunku przeciwnym niż mesjaniczny; lecz podobnie jak jedna z przeciwstawnych sił potrafi poprzez działanie zintensyfikować działanie siły dążącej w kierunku przeciwnym, tak świecki porządek, właśnie dlatego, że jest świecki, przyczynia się do nadejścia Królestwa Mesjanicznego. Tak więc porządek świecki, choć sam nie należy do Królestwa Mesjanicznego, stanowi decydującą kategorię jego cichego nadejścia²⁹.

Dlatego też w eseju o Prouście Benjamin pisze:

Czyż kwintesencja doświadczenia nie sprowadza się do formuły: doświadczyć, jak strasznie trudno dowiedzieć się wielu rzeczy, które – jak można by sądzić – dałoby się ująć w kilku słowach³⁰.

Wysiłek podejmowany przez Prousta to poszukiwanie szczęścia, które jest tożsame z doświadczeniem totalności, bezpośredniością w obcowaniu ze światem. Działa on wbrew porządkowi mesjanicznemu, ponieważ by zbudować nową rzeczywistość, próbuje scalić to, co porządek ów rozbija. Poszukiwanie szczęścia to

²⁹ *Theologische-politisches Fragment*, cyt. za: R. Wolin, dz. cyt., s. 58.

³⁰ *Do wizerunku Prousta*, dz. cyt., s. 80.

zbieranie fragmentów minionych doświadczeń, łączenie ich w nowe całości przez odkrywanie wzajemnych odniesień:

[...] poszczególne momenty wspomnienia – już nie jako pojedyncze obrazy, lecz luźne bezkształtne, nieokreślone i wąskie formy – zaświadczać o całości tak, jak ciężar sieci informuje rybaka o wynikach połowu³¹.

Jest to dokładnie zgodne z wykładnią, która pojawiła się już we wcześniej omawianym tekście *O zdolności mimetycznej*: „Czytać to, co nigdy nie zostało napisane”. Należy przypominać sobie to, co nigdy nie zostało poznane, wiązać ze sobą wcześniej niepowiązane doświadczenia. Dlatego czas u Prousta nie jest związany z idealistycznie pojmowaną wiecznością, lecz jest to, spleciony w wewnętrznych odniesieniach pamięci, czas historyczny. Praca szukającej szczęścia pamięci stanowi dla niego jedyny ratunek. Jak pisze Benjamin:

Uwaga jego [Prousta] koncentruje się na przebiegu czasu w jego najbardziej realnej, a zatem związanej z przestrzenią postaci, czasu, który nigdzie nie jest bliższy swej naturalnej formie niż w pamięci – wewnątrz, i w starzeniu – na zewnątrz³².

Świecki porządek skazanej na zagładę historii jednocześnie zapowiada i przeciwstawia się erze, w której nastąpi zbawienie. Zapomnienie wskazuje na brak tego, o czym się, jak w przypadku Prousta, nie pamiętało – gdy wiem, że o czymś zapomniałem, wtedy to coś obecne jest w mej pamięci jako pewien brak. Tym samym zapomnienie zbawia minione doświadczenie w obrębie pamięci wpisanej w czas historyczny. Czas historyczny działa wbrew czasowi mesjanicznemu, jednocześnie prowadzi ku niemu – pod warunkiem, że się od niego odwraca. Benjamin powiada:

Duchowej *restitutio in integrum*, która prowadzi do nieśmiertelności, odpowiada ziemska restytucja, która prowadzi w wieczność upadku i rytmem tej wiecznie przemijającej ziemskiej egzystencji, przemijającej w jej totalności przestrzennej i czasowej, rytmem mesjanicznej natury jest szczęście. Bowiem natura jest mesjaniczna z powodu wiecznego i wszechogarniającego przemijania³³.

Z takich sprzeczności Benjamin buduje koncepcję historii, w której pamięć o minionym doświadczeniu odgrywa decydującą rolę. Filozofia historii staje się dla niego *Heilsgeschichte* – historią ocalenia. Zadanie krytyka dzieł sztuki, filozofa – czy, jak w ostatnim tekście Benjamina – materialisty historycznego to ratowanie od grożącego zapomnienia wyjątkowych, pojawiających się w kontinuum historii, wizji transcendencji [*Jetztzeiten*]. Jedynie w pamięci można zachować

³¹ Tamże, s. 87.

³² Tamże, s. 84.

³³ *Theologische-politisches Fragment*, cyt. za: R. Wolin, dz. cyt., s. 60.

wać nikłą możliwość ich zbawienia – uchronić przed pochłonięciem przez pozbawiony szans na zbawienie, pusty – bo nigdy nie wypełniony, historyczny czas „wiecznie tego samego”. W zachowaniu „teraz” najważniejszą funkcję pełni pamięć historyczna, to znaczy pamięć człowieka wpisanego w przemijającą historię. Stąd też, jak wskazuje Wolin, zajmowanie się przez Benjamina „szczętkowymi”, „fragmentarycznymi” dziełami sztuki, które wskazują na potrzebę transcendencji (niemiecki barokowy dramat tragiczny – *Trauerspiel*, *Kwiaty zła* Baudelaira’a czy parable Kafki). Tylko takie dzieła obnażają iluzoryczną wiarę w kumulatywny rozwój historii, nie podzielają fałszywego przekonania człowieka o możliwości osiągnięcia doskonałości w czasie historycznym ani złudzenia, że realne jest oswojenie życia historycznego.

Zapytajmy więc teraz: jaką rolę pełni pamięć u Benjamina? Przede wszystkim pamięć stanowi medium, dzięki któremu możliwe stanie się przywołanie utraconego doświadczenia – doświadczenia w jego specyficznym, Benjaminowskim rozumieniu. Pojęcie doświadczenia ma zakres identyczny z pojęciem języka, z pojęciem „całości znaczącej”. „Świat”, „rzeczy” oraz „język” stanowią jedność. Związek języka i rzeczy jest zapośredniczony przez obecną w świecie skłonność do naśladowania i do ekspresyjnego reagowania na dostrzegane w świecie podobieństwa – zarówno te o charakterze dostrzegalnym zmysłowo, jak i te o charakterze abstrakcyjnym. *Residuum* nieinteligibilnych podobieństw jest język człowieka. Podobieństwa te znajdują w języku wyraz na poziomie interakcji pisma i słów. Są one źródłem pogłębionego, bezpośredniego oglądu rzeczywistości, określane go przez Benjamina jako „magia języka”. Kategoria pamięci pozwala więc ożywić złoża obecnych w świadomości, przeżytych już doświadczeń podobieństw, ustanowić pomiędzy nimi nowe zależności. Tym samym stanowi punkt wyjścia do językowego ujęcia przeszłości pojedynczego człowieka. Przeszłość człowieka podlega wpływom żywiołu, jakim jest „czas historyczny”. Według Benjamina istotą wpisanego w czas historyczny, jednostkowego doświadczenia jest postępujący rozpad i unicestwienie. Stanowią one naturę czasu historycznego, który zostaje ujęty z obu stron, niczym w klamrę, przez ideę Raju, stanu poprzedzającego czas historyczny (upadek człowieka i wypędzenie z rajskiego ogrodu odpowiada stanowi rozpadu – „[...] od raju wieje wichur, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć”³⁴), oraz ideę spełnienia w czasie mesjanicznym, który stanowi koniec czasu historycznego. Pomiędzy tymi dwiema ideami zachodzi przestrzeń wydarzania zjawisk rzeczywistego świata (zarówno zwykłych zjawisk empirycznych, jak i doświadczeń nieinteligibilnych), które w związku z tym, że nie tworzą żadnej linii rozwojowej, nie zapełniają żadnych wyznaczonych im miejsc w strukturze czasu, skazane są na zapomnienie i tym samym na zagładę. Wysiłek zbliżenia się do przedmiotu jest także podjęciem trudu ocalenia

³⁴ Por. *O pojęciu historii*, teza IX, w: W. Benjamin, *Anioł historii*, wyd. cyt., s. 418.

tego, co zostaje w kontakcie z przedmiotem ustanowione – konkretnego, jednostkowego i niepowtarzalnego doświadczenia, które otwiera na to, co wieczne i nieprzemijające³⁵. Subiektywny i jednostkowy wysiłek pamięci przywołującej doświadczenia posiada swój odpowiednik w stosunku twórcy do dzieł sztuki. Mają one zostać, podobnie jak przeszłe doświadczenia, przywołane w nowym, zdeterminowanym przez upływ czasu układzie. Oznacza to przede wszystkim, że istotna staje się fragmentaryczność dzieł sztuki. Rozbicie jest waloryzowane zarówno przez odniesienie do czasu mesjanicznego (rozpad zwiastuje zbawienie), jak i z uwagi na możliwości interpretacyjne różnych układów fragmentów, które stają się źródłem nowego sensu.

Warto w tym miejscu przytoczyć refleksję innego autora. Jean-François Lyotard w tekście poświęconym postmodernizmowi³⁶, a więc stosunkowi współczesności do minionego projektu modernizmu, posługuje się, zaczerpniętym z Freudowskiej metody psychoanalitycznej, pojęciem „przepracowywania” (*Durcharbeitung*). Autor określa je jako „pracę związaną z ogarnianiem myśłą czegoś, co w zdarzeniu i sensie zdarzenia jest konstytutywnie zakryte przed nami”³⁷. W przeciwieństwie do przypominania, które żąda przywrócenia tego, co bezpowrotnie odeszło, które dąży do zawładnięcia przeszłością, przepracowywanie nie stawia żadnych kategorycznych żądań odnośnie do przedmiotu swych badań, wolne jest od wszelkiego pojęcia celu. „Reguła ta mówi – pisze Lyotard – nie przesądzaj, zawieś sąd, zgódź się na wszystko, co i jak nadejdzie”³⁸. Przepracowywanie pobudza w ten sposób gotowość odbioru wszystkiego, co w trakcie badania przychodzi od strony pacjenta, zwiększając tym samym możliwość powstawania nowych ciągów asocjacyjnych pomiędzy elementami, które do tej pory wydawały się nieistotne. Innymi słowy, dopuszczając to, co niezrozumiałe, zwiększa wartość informacyjną wypowiedzi i jej możliwości interpretacyjne:

Czas utracony – zauważa Benjamin – nie jest przedstawiony jak na obrazie, nie jest nawet uobecniany. Jest tym, co przedstawia elementy obrazu, obrazu niemożliwego. Przepisać – to zapisać te elementy³⁹.

Wprowadzony przez Benjamina do pracy pamięci i obszaru jej badań element rozbicia i zniekształcenia możemy określić mianem „zniekształceń funkcjonalnych”. To właśnie te zniekształcenia, „podobieństwa niemyślowe” operujące na

³⁵ „Wyartykułować historycznie to, co minione, nie oznacza, że trzeba je poznać «takim, jakim naprawdę było». Oznacza natomiast zawładnąć przypomnieniem, takim, jakie rozbłyśka w chwili zagrożenia”. Tamże, s. 416.

³⁶ Jean-François Lyotard, *Przepisać nowożytność*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 45–58.

³⁷ Tamże, s. 48.

³⁸ Tamże, s. 52.

³⁹ Tamże, s. 53.

granicy wyrażalnego, wymagające bezwarunkowego utrwalenia, któremu nie można narzucić jakiegos zamyślonego porządku, pozwalają na wprowadzenie sytuacji interpretacyjnej, o której pisał Lyotard. Benjaminowskie zniekształcenia przeglądają się jedne w drugich: podobieństwa danych w doświadczeniu językowym rzeczy przywoływane są przez posługującą się własnymi ciągami asocjacyjnymi pamięć jednostkową. W pewnej powieści⁴⁰ Nabokov obdarzył jednego z bohaterów widmową zabawką. Składała się ona z dwóch części; pierwszą stanowił rodzaj bezkształtnej, porytej wgłębieniami i wypukłościami bryły, drugą była równie bezkształtna płytka, którą można by określić mianem lusterka, gdyby nie fakt, że widziany w niej obraz nie dawał się w żaden sposób opisać. Jednak po zestawieniu tych dwóch elementów, po postawieniu bezkształtnej bryły naprzeciw bezkształtnego lusterka – nieforemności tych przedmiotów wzajemnie się niwelowały, minus zestawiony z minusem dawał plus, odsłaniając w odbiciu piękny i kolorowy obrazek. Wydaje się, że podobną zdolnością obdarza w swym dziele Benjamin pamięć. Zniekształcenia i braki zostają tu w wyjątkowy sposób wywyższone, dając szansę na cudowne odratowanie zniekształconego i utraconego obrazu przeszłości. Przy uznaniu prawdy pamięci za prawdę interpretacji stwierdzenia te oznaczają, że pamięć zyskuje swą prawdę jedynie dzięki temu, że ją traci, lub, dokładniej, że nie potrafi jej wyrazić. Podobnie pisał o pojęciu historii Frederick Jameson:

[...] historia [...] nie jest tekstem, jest bowiem z gruntu nienarracyjna i nieprzedstawieniowa; niemniej należałoby dodać, że historia nie jest dla nas dostępna inaczej niż w formie tekstu, czyli że, innymi słowy, można się do niej zbliżyć jedynie dzięki uprzedniej (re-)tekstualizacji⁴¹.

Tak pojmowana pamięć zyskiwałaby swą prawdę jedynie przez dawanie wyrazu własnemu sensowi, przez wspomnianie, opowiadanie oraz interpretację tego wspomnienia i opowiadania. Absolutna, obiektywna i powszechna prawda pamięci, z natury niebędąca jednostkowym wspomnieniem, opowiadaniem, odnajdywałaby swój wyraz jedynie przez to, co indywidualne, to, co czyni „(re-)tekstualizację” możliwą. Taki jest właśnie sens Benjaminowskiego stwierdzenia, że życie może zostać zrozumiane przez spoglądanie wstecz, albowiem leżącą u źródeł prawdę interpretacji dostrzec możemy jedynie przez wielowykładniowość wspomnienia – tekstu, który do niej prowadzi.

⁴⁰ Vladimir Nabokov, *Zaproszenie na egzekucję*, przeł. L. Engelking, Warszawa 2003.

⁴¹ Frederick Jameson, *O interpretacji*, przeł. M.B. Fedewicz, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. IV cz. 2, Kraków 1996, s. 91.

The Function of Memory in Walter Benjamin's Philosophy

For Walter Benjamin the problem of memory is the problem of interpretation. He was intrigued by the question if we are equipped with one memory that allows for various competing versions of the past (as was the case of Marcel Proust, carefully analysed by Benjamin) or whether the plural interpretation of the past is irreducible, because memory, entangled by its complicated relations to language and personal experience, establishes its own ultimate truth. Benjamin's answer is not straightforward. On the one hand, our experiences are retained in an unambiguous form, on the other, however, when we recreate them and contemplate them they are subjected to the idiomatic medium of language. As a result our recollections are locked in a tug of war between more or less accurate vision of the past and continually changing description of it, imposed by shifting application of general rules of language. The process of recollection is thus capable of creating and discovering new meanings of the past.