

Recenzje

Filozofia *parti pris*

Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*,
Harvard University Press, 2002, s. 227

Hilary Putnam, we fragmencie recenzji tej książki zamieszczonym na jej okładce, pisał:

Niektóre książki filozoficzne są mądre, niektóre pełne wdzięku, inne głębokie, ale bardzo nieliczne są mądre, czarujące i głębokie zarazem. Wiliam James napisał kiedyś cytując Walta Whitmana: „Kto dotyka tej książki, dotyka człowieka”. Ja chciałbym powiedzieć, że kto dotyka *The Ethics of Memory*, dotyka *a mensch*.

Nie wiem, co właściwie chciał Putnam powiedzieć w tym ostatnim fragmencie. Być może, iż nie jest to książka abstrakcyjna, że nie bawi się układaniem słów i wymyślaniem nowych, coraz to bardziej skomplikowanych, ani też nie stanowi neutralnej, historycznej prezentacji tematu, ale opisuje i usiłuje zrozumieć doświadczenia związane z życiem prywatnym i zbiorowym. Autor książki bowiem nie ukrywa własnych doświadczeń i własnej tradycji, stanowią one dla niego argument w filozoficznych wyborach, a także wybory te ilustrują. Innymi słowy uprawia filozofię *parti pris* i wybiera te myśli z dziejów, w których te *parti pris* są zakorzenione.

Książka składa się z przedmowy i wstępu oraz sześciu następujących rozdziałów: „Troska. Piecza” (*Intensive care*), „Przeszły niedokonany” (*Past Continuous*), „Istota” (*The Kernel*), „Emocje przypominane” (*Emotions Recollected*), „Świadek moralny” (*A Moral Witness*), „Przebaczenie i zapominanie” (*Forgiving and Forgetting*).

Głównym tematem książki jest po pierwsze pytanie o to, czy istnieje powinność pamiętania; po drugie: co powinno być pamiętane, po trzecie: kto powinien pamiętać – oraz jak pogodzić powinność pamiętania z powinnością wybaczenia. Ogólną konkluzją jest, że możemy mówić o etyce pamięci, ale nie o moralności pamięci.

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania i uzasadnić ogólną konkluzję, Margalit prezentuje we wstępie narzędzia terminologiczne, przy pomocy których wer-

balizuje swoją myśl. Podstawowe rozróżnienie, na którym się opiera, to *rozdzielenie pomiędzy etyką a moralnością*, które z kolei jest ufundowane na różnicy *pomiędzy powierzchownymi (thin) a głębokimi (thick) relacjami międzyludzkimi*. Relacje głębokie to relacje rodzicielskie, przyjacielskie, miłosne, narodowe (*fellow country-man*) zakotwiczone we wspólnej przeszłości i *we wspólnej pamięci*. Relacje powierzchowne zachodzą wśród ludzi jako ludzi. Innymi słowy relacje głębokie są relacjami z bliskimi i drogimi, „relacje moralne” natomiast opisują stosunki, jakie mamy z obcymi i dalekimi. Etyka zatem, powiada Margalit, określa, jak powinniśmy regulować nasze głębokie stosunki, a moralność – nasze stosunki powierzchowne. Stosunki etyczne (postawy, charaktery, stany umysłu, dyspozycje i działania) są lepiej opisywane w kategoriach lojalności i zdrady, a stosunki moralne w kategoriach respektu i upokorzenia. Tym, co cementuje relacje głębokie, jest *wspólna pamięć*. Wspólnoty pamięci zatem stanowią *habitat* dla relacji głębokich. Z tego też powodu pamięć jest szczególnie ważna dla ich zrozumienia. Są jednakże sytuacje, kiedy i moralność powinna interesować się pamięcią. Ma to miejsce wtedy, gdy zbrodnia jest atakiem na wspólnotę ludzką. I chociaż ludzkość – twierdzi Margalit – nie przekształciła się jeszcze we wspólnotę pamięci, to być może pewnego dnia to nastąpi.

Centralnym pojęciem, które pozwala na połączenie pamięci z etyką, jest pojęcie *troski* (pieczy). Margalit podkreśla, iż wbrew potocznej opinii troska nie łączy się z moralnością, ale z etyką. Troszczymy się o nasze dzieci, rodziców, przyjaciół, możemy to rozszerzyć na grupy, do których przynależymy, ale nie troszczymy się o wszystkich ludzi, raczej jesteśmy wobec nich obojętni. Troska to postawa i zachowania wymagające wysiłku i uwagi. Daje temu, o kogo się troszczymy, poczucie bezpieczeństwa, które płynie z naszego zaangażowania. Troska łatwo wchodzi w konflikt z tolerancją; trudno bowiem być tolerancyjnym wobec błędów osób, o które się troszczymy. Łatwo też zapomnieć o respekcie dla autonomii osoby, o którą się troszczymy, i szybko troska może przekształcić się w protekcyjnalizm.

Postaw i zachowań etycznych nabywamy przez przykłady i wzorce, podczas gdy postaw i zachowań moralnych uczymy się przez prawa, nakazy i zakazy. Te ostatnie są nam potrzebne nie tyle po to, aby przezwyciężać zło, ale po to, aby przezwyciężać obojętność wobec obcych. Wzór dobrego Samarytanina, który ogarnięty współczuciem pomaga obcemu, jest pozytywnym wzorem moralnym podniesionym do poziomu etycznego, podczas gdy lewita i kapłan stanowią przykład negatywnych zachowań etycznych – nie pomogli swojemu, któremu pomóc mieli obowiązek. Nakazy moralne nie przeciwstawiają się etyce, przeciwnie – stanowią jej warunek *sine qua non*, natomiast warunkiem wystarczającym więzi etycznych jest troska.

W rozdziale „Past Continuous” mamy do czynienia z rozróżnieniem pamięci na *shared memory* i *common memory* (pamięć komunikowaną i pamięć doświadczenia bezpośredniego). Charakteryzując pamięć komunikowaną (*shered memo-*

ry), Margalit podkreśla, iż mamy w niej do czynienia nie tylko z pamięcią komunikowanego wydarzenia, ale także z przekazem sposobu własnego uczestniczenia w tym wydarzeniu (byłem tu i tu, gdy to się wydarzyło). Odnosi się to szczególnie do wydarzeń dla nas ważnych. W ten sposób podkreślamy własne uczestniczenie w tym wydarzeniu, czyli przynależność do wspólnoty, której ono dotyczyło. Budowanie pamięci komunikowanej opiera się na *podziale pracy mnemicznej*. W społeczeństwach tradycyjnych odpowiedzialnością za pamiętanie były obciążone instytucje szamana, kapłana czy np. griota (opowiadacza historii). W społeczeństwach współczesnych pamięć ma charakter wędrowny: wędruje od człowieka do człowieka przez instytucje, archiwa i inne społeczne środki mnemiczne jak pomniki, nazwy ulic, tablice upamiętniające itp. i – dodajmy od siebie – również pamiętniki, opowieści pisane czy poezja (przypomnijmy przestrożkę Miłosza „...który skrzywdził człowieka prostego, nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta!”). Podział pracy mnemicznej zwalnia poszczególną jednostkę z odpowiedzialności za pamiętanie wszystkiego, ale nie zwalnia z odpowiedzialności za to, aby pamięć była obecna, żywa. Z podziałem pracy mnemicznej mamy do czynienia zarówno w aspekcie synchronicznym (dbałość o pamiętanie wydarzeń w obrębie jednego pokolenia), jak i w aspekcie diachronicznym (dbałość o przekaz pamięci międzypokoleniowej). Wspólnota pamięci obejmuje bowiem zarówno synchronię, jak i diachronię.

Pamięć doświadczenia bezpośredniego (*common memory*) ma charakter adytywny. Każdy uczestnik doświadczenia pamięta epizod wydarzenia. Indywidualną pamięć epizodów nazywamy pamięcią wspólną, gdy przekroczy określony próg ilościowy osób pamiętających ten epizod, np. 70%. Oczywiście pamięć komunikowana może także opierać się jako na *swoim źródle* na doświadczeniu bezpośrednim, jak i na micie czy legendzie

Pamięci doświadczenia bezpośredniego (pamięci wspólnej) nie możemy utożsamiać z pamięcią zbiorową, która jest pamięcią komunikowaną i nie jest oparta na doświadczeniu bezpośrednim. Pamiętanie zbiorowe bardziej łączy się z pojęciem *wierzę*, a pamięć indywidualna bardziej łączy się z pojęciem *wiem*. Pamiętanie zbiorowe dotyczy przede wszystkim wydarzeń historycznych. Mamy tu do czynienia raczej z *pamiętaniem pamięci* niż z *pamiętaniem wydarzeń*. Jedną z jej form jest pamięć zamknięta, która jest kanoniczną pamięcią wydarzeń przeszłych, np. pamięć „wyjścia z Egiptu”. Pamięć tę kontynuują społeczności tradycyjne, fundamentalistyczne. Inne linie pamięciowe są wtedy akceptowane o tyle, o ile nie negują pamięci kanonicznej. Jeżeli ją negują – są odrzucane. Inną postacią pamięci komunikowanej jest tradycjonalizm. Fundamentalizm różni się od tradycjonalizmu stosunkiem do prawdy. Fundamentalizm bowiem żywi przekonanie, że komunikowana pamięć jest ufundowana na prawdziwym wydarzeniu, natomiast tradycjonalizm zawiesza pytanie o prawdziwość pamiętanych wydarzeń. To, co jest ważne, to przekazywana pamięć. Poza tradycją, tak materialną, jak i duchową

wą, do pamięci komunikowanej należą również nastroje. Margalit wymienia tu nostalgię i ostrzega przed bezkrytycznym komunikowaniem nastrojów nostalgicznych, gdyż często łączą się one z kiczowatym, sentymentalnym i wyidealizowanym obrazem przeszłości, zwykle „wyposażonym” w niewinność.

Kolejnym rozróżnieniem jest odróżnienie pamięci od mitu i historii. W przekonaniu Margalita mit i historia reprezentują dwie różne postawy wobec świata. Używając określeń Weberowskich, mit zaczarowuje świat, a historia pokazuje go takim, jaki jest. Ponieważ te dwie postawy są stale obecne w życiu wspólnoty i w życiu jednostki, pamięć przekazywana oscyluje między nimi. Widoczne to jest dobrze na przykładzie zjawiska „ożywiania wydarzeń przeszłych”. Historia upamiętnia pamięć, mit – ożywia, uobecnia ludzi i wydarzenia, a nie tylko pamięć o nich. Przekazywana pamięć natomiast łączy elementy historii i mitu. Pokazuje, że możliwe jest uobecnianie, ożywianie za pośrednictwem pamiętania.

Kolejne pytanie, które stawia sobie Margalit, to pytanie o możliwość przekształcania ludzkości we wspólnotę pamiętania, czyli w etyczną wspólnotę. Kto powinien być mnemonem ludzkości i przekształcać ją w etyczną wspólnotę? Kto powinien pamiętać w jej imieniu? W przekonaniu autora trzy religie mono-teistyczne – judaizm, chrześcijaństwo oraz islam – mają potencjał do przekształcania ludzkości we wspólnotę pamięci.

Rozważa jednak przede wszystkim dwa projekty: chrześcijański i judaistyczny. W chrześcijańskim wspólnota etyczna ludzkości jest założona jako ideał oparty na pamięci krzyża (poświęcenia dla ludzkości), który to ideał chrześcijanie starają się urzeczywistniać w życiu ziemskim. W projekcie judaistycznym mamy do czynienia z dwiema warstwami, przynajmniej do czasu przyścia mesjasza: moralnością i etyką. „Żydzi są zobligowani do tego, aby konstituować się jako etyczna wspólnota troski”¹. Zobowiązanie jest motywowane wdzięcznością wobec Boga za wyzwolenie z domu niewoli, a celem pamięci jest przypominanie o długu wdzięczności. Moralność w projekcie judaistycznym jest także oparta na długu wdzięczności, jaki ma cała ludzkość wobec Boga z tego powodu, że została stworzona na Jego obraz. W jednym i drugim projekcie obowiązek pamiętania wprowadzony jest z wdzięczności.

W niereligijnych projektach ludzkości jako wspólnoty etycznej albo wszyscy przekształceni są w braci (np. u Kropotkina), albo wszyscy przekształceni są w „innych” (np. u Kristewa). Według Margalita mamy wspólnoty etyczne oparte na trosce i lojalności oraz wspólnoty moralne oparte na szacunku dla człowieka.

Nową i inspirującą kategorią jest *kategoria świadka moralnego*. Aby być świadkiem moralnym, trzeba spełnić następujące kryteria: 1. Trzeba doświadczyć bezpośrednio cierpienia spowodowanego złem. Ani cierpienie wywołane innymi przyczynami, ani obserwowanie zła nie jest wystarczające do tego, aby być świad-

¹ Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, 2002, s. 72.

kiem moralnym. 2. Świadek moralny musi doświadczyć aktualnego cierpienia, a nie cierpienia wyobrażonego, nawet gdy utożsamia się z cierpiącymi. Wiedza świadka moralnego płynie z jego własnego cierpienia. Margalit podaje przykład zakonnicy, która w Istambule obserwowała przez okno masakrę Ormian i ryzykując własnym życiem, doniosła o tym światu. Nie ma wątpliwości, że jej zachowanie było moralne i że była świadkiem zbrodniczego czynu, niemniej jednak nie stanowiła paradygmatycznego przykładu świadka moralnego. Ryzyko ofiary jest bowiem inne niż ryzyko świadka. Podobnie nie można uznać za świadka moralnego zawodowego dziennikarza, który będąc naocznym świadkiem zła, nie staje się świadkiem moralnym, ponieważ 3. świadek moralny musi mieć tylko jeden cel moralny. Cel moralny i tylko on jest istotnym elementem moralnego świadectwa. 4. Dla świadka moralnego jego świadectwo ma wartość samą w sobie, bez względu na jego konsekwencje. 5. Świadectwo moralne pod pewnym względem jest bardziej wartościowe niż świadectwo polityczne, choćby nawet to drugie było skuteczniejsze w odkrywaniu prawdy wydarzeń, związków przyczynowo-skutkowych między nimi, natomiast świadectwo moralne i tylko ono może nam powiedzieć, co to znaczy być ofiarą zła. Świadek moralny jest potrzebny, aby oświetlić ciemny i złowrogi charakter ludzkiego cierpienia spowodowanego torturami i upokorzeniem. Świadek moralny jest również świadkiem etycznym.

Ostatni rozdział książki jest poświęcony relacji pomiędzy przebaczeniem a zapominaniem. Przebaczenie oznacza przewyciężenie gniewu i chęci zemsty. Jeżeli znika w nas gniew i chęć zemsty przez zwyczajne zapomnienie, nie mamy wtedy do czynienia z wybaczeniem. Wybaczenie bowiem musi być *świadomą decyzją zmiany postawy*:

[...] decyzja, aby przebaczyć, zmusza do zaprzestania rozmyślania o złej przeszłości, do zaniechania rozmawiania o tym z innymi ludźmi, wreszcie do zapomnienia, lub przynajmniej do zapomnienia tego, iż wydarzenie to było kiedyś dla nas ważne...².

Tego rodzaju zapomnianie ma charakter moralny i etyczny zarazem. Przykładem według Margalita jest stosunek Boga do Kaina: „Ktokolwiek zabiłby Kaina, będzie pomszczony siedmiokrotnie. I wycisnął Jahwe na Kainie specjalne znamię, aby nikt, ktokolwiek go spotka, nie odważył się go zabić”. Nastąpiło według Margalita wybaczenie, ale nie zapomnienie. Inaczej mówiąc, w przekonaniu Margalita wybaczenie jest procesem, który zaczyna się od aktu woli i kończy zapomnieniem, ale w czasie jego trwania mamy do czynienia z napięciem pomiędzy zapominaniem a wybaczeniem. *Zapomnienie naturalne nie ma wartości moralnej, ale zapomnienie jako końcowy efekt procesu wybaczenia posiada wartość moralną*. Decyzja, aby wybaczyć, wyraża pragnienie drugiego poziomu (*second-order desire*), aby nie działać na podstawie uczuć pierwszego poziomu (*first-order*

² Tamże, s. 206–207.

desire). Nie znaczy to, że uczucia pierwszego poziomu zniknęły, ale że drugi poziom zwyciężył w tej walce. Dlatego mówimy o procesie, w którym mamy do czynienia z napięciem. Zemsta i resentyment to toksyczne uczucia i stany umysłu. Niemniej jednak Margalit kończy akceptacją stanu napięcia, czyli niepełnego wybaczenia:

[...] nie ma obowiązku, aby zapomnieć [...], ponieważ to, kim jesteśmy, zależy nie od zapominania o tym, co się nam wydarzyło i co było ważne w naszym życiu, ale od napięcia, jakie istnieje w nas pomiędzy ideałem pełnego przebaczenia, które kończy się zapomnieniem wyrządzonych nam krzywd, a ich pamiętaniem³.

Avishai Margalit twierdzi, że jego filozofia nie jest filozofią religijną. Ma rację, jeżeli przez filozofię religijną rozumieć myśl, która znajduje dla siebie *uzasadnienie* w religii. Nie ma racji, jeżeli *parti pris* filozofii mają charakter religijny. A tak właśnie jest w wypadku Margalita. Myśli, do których odwołuje się najczęściej, to myśli zaczerpnięte z Biblii, z Tory, a nie np. z filozofii greckiej. Biblijne myśli nie funkcjonują w jego koncepcji jako słowa boże, czyli objawiona prawda, ale raczej jako tradycja kulturowa, w której koncepcja jest zakorzeniona. Margalit swoimi przemyśleniami obejmuje najważniejsze i najbardziej aktualne sprawy, które dotyczą nas wszystkich. Niemniej jednak przy czytaniu jego książki pojawia się stan podziwu krytycznego. Podziwu dla wnikliwości i subtelności odróżnień, dla odwagi intelektualnej, a zarazem poczucie niedostatku wywołanego przygodnością jego myśli. Margalit bowiem nigdzie nie pokazuje *drogi swojego myślenia*, nie konfrontuje swojej myśli z inną, aby nas przekonać. Ot, chciałoby się na przykład wiedzieć, jak Margalit polemizuje z przekonaniem: *amicus Plato, sed magis amica veritas*. Nie wydaje się, aby podział na moralność i etykę dostarczał pełnej odpowiedzi na światopogląd wyrażony w powyższej sentencji. Sam ten podział wreszcie, choć początkowo przekonujący, przy późniejszym namyśle budzi wątpliwości. Istnieją bowiem liczne sformułowania biblijne, które pozwalają mówić o uniwersalnych wątkach judaizmu. Dlaczego zatem – chciałoby się wiedzieć – autor wybiera wątki separatystyczne. Zbyt wiele jest filozoficznych i egzystencjalnych problemów, które nie pozwalają się rozwiązać przy pomocy tego podziału, jak choćby dwa ostatnie analizowane przez samego Margalita, a mianowicie paradygmatyczna figura świadka moralnego, jak również problem przebaczenia i zapominania. Z pewnością jednak jego rozróżnienia natury psychologiczno-socjologicznej dotyczące pamięci i jej znaczenia w tworzeniu wspólnot kulturowych zostaną przyswojone przez myśl mnemologiczną.

Zofia Rosińska

³ Tamże, s. 208–209.