

Anna KURKIEWICZ

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa z siedzibą w Poznaniu

Pamięć o przeszłości a konstruowanie bezpieczeństwa w planie teraźniejszym i przyszłym

*Na przeszłość mamy tylko jeden sposób,
jest nim pamięć*

Paul Ricoeur

Streszczenie: Konstruowanie konstytutywnych, bazowych struktur tożsamości jednostki, jak i całych społeczeństw dokonuje się na linii ciągłej doświadczenia. Ciągłość doświadczenia, a w konsekwencji trwałość fundamentu tożsamościowej konstrukcji warunkowane są pamięcią. Pamięć jednostki w horyzoncie czasowym danego jej życia, jak i pamięć pokoleń to utrwalane i przekazywane zapisy „rzeczy minionych” i ich interpretacje. To pamięć (rysując horyzont przeszłości i uwidaczniając go w planie teraźniejszym i przyszłym) staje się otwartą możliwością namysłu nad „minionym” i jego nieustannej weryfikacji. Zdolność do pogłębionej refleksji, sięganie w głąb historii staje się zarazem możliwością budowy względnie bezpiecznej rzeczywistości, coraz to lepszego rozumienia siebie i otaczającego świata, rozumienia spotykanego wewnątrz świata drugiego człowieka, innego. Odcięcie horyzontu pamięci, jak i budowanego nad nim pogłębionego rozumienia prowadzić może do przekształcenia horyzontu spotkania innego w horyzont wrogości, wzajemnych uprzedzeń, agresji. Wskazanie zatem na pamięć przeszłego (jako istotny element konstytutywny tożsamości jednostki, jak i całych zbiorowości) stanowi próbę odwrócenia zarysowanego wektora ciężenia od innego w stronę obcego, a dalej wrogiego w kierunku innego jako wyzwania do budowania dialogu, a tym samym tworzenia bezpieczniej przestrzeni życia.

Słowa kluczowe: pamięć, bezpieczeństwo, tożsamość, dialog, *inny*

Konstruowanie konstytutywnych, bazowych struktur tożsamości jednostki, jak i całych społeczeństw dokonuje się na linii ciągłej doświadczenia. Ciągłość doświadczenia, a w konsekwencji trwałość fundamentu tożsamościowej konstrukcji warunkowane są pamięcią. Pamięć jednostki w horyzoncie czasowym danego jej życia, jak i pamięć pokoleń to utrwalane i przekazywane zapisy „rzeczy minionych” i ich interpretacje. To pamięć (rysując horyzont przeszłości i uwidaczniając go w planie teraź-

niejszym i przyszłym) staje się otwartą możliwością namysłu nad „minionym”, i jego nieustannej weryfikacji. Antecedencja przechodzi tym samym w antycypację. Sięgając wstecz jednostka, jak i całe społeczeństwa, uczą się siebie, mają możliwość projektowania własnego losu w przyszłość czerpiąc z przeszłości. Zdolność do pogłębionej refleksji, sięganie w głąb historii staje się zarazem możliwością budowy względnie bezpiecznej rzeczywistości, rzeczywistości otwartej możliwości coraz to lepszego rozumienia siebie i otaczającego świata, rozumienia spotykanego wewnątrz świata drugiego człowieka, innego, który w całokształcie kulturowo-historycznego osadzenia jawić się może jako obcy, ale niekoniecznie wrogi. Odcięcie horyzontu pamięci, jak i budowanego nad nim pogłębionego rozumienia, prowadzić może do przekształcenia horyzontu spotkania innego w horyzont wrogości, wzajemnych uprzedzeń, agresji. Wskazanie zatem na pamięć przeszłego (jako istotny element konstytutywny tożsamości jednostki, jak i całych zbiorowości) będzie stanowiło próbę odwrócenia zarysowanego wektora ciężenia od innego w stronę obcego, a dalej wrogiego w kierunku innego jako wyzwania do budowania dialogu, a tym samym tworzenia bezpieczniejszej przestrzeni życia.

Pamięć czy to wydobywana z czasu, czy stanowiąca, jak chciał Augustyn, składową czasu (rozciągłość umysłu (Św. Augustyn, 2002, s. 334)) odsyła nas, jak zaznacza Paul Ricoeur, do swych emblematów *eikōnu* i *typosu* – obrazu i śladu (odciśniętych w czasie, niczym pieczęć w wosku (Ricoeur, 2012, s. 18)). Ricoeur, dokonując analizy czasu, wskazuje na antyczne tropy – problematyzacji kwestii błędnego odczytu wydarzeń, czy też zacierania się obrazów zapisanych w pamięci. Tutaj „... błąd zostaje przyrównany albo do wymazania znaków, *semena*, albo do postępowania kogoś, kto idzie nie po śladach. Od razu też widać, w jaki sposób od początku stawia się problem zapomnienia, i to w podwójnym sensie: zacierania śladów i błędnego dopasowywania teraźniejszego obrazu do pozostawionego odcisku, jak w przypadku sygnetu i wosku” (Ricoeur, 2012, s. 18).

Zacieranie śladów, obrazów przeszłości w pamięci związane jest w refleksji antycznej z pojęciem *anamnēsis* – wracania pamięci (przypomnienia). Ta właściwa Platońskiej koncepcji kategoria przywołana zostaje w dialogu *Menon* (Platon, *Menon*, 1999, 18d). Platon, zatrzymując się nad fenomenem wydobywania z pamięci, przywoływania „zatartej”, zapomnianej wiedzy przenosi akcenty z rozważań w obszarze epistemologii na obszar metafizyki. Przypominanie sobie okazuje się – poza wskazaniem na proces wydobywania wiedzy – znakiem, czy też drogowskazem wska-

zującym na rzeczywistość pozazmysłową, świat idei – pierwsze i właściwe miejsce bytowania duszy. Sam Platon w innym dialogu pisał: „A to jest przypominanie sobie tego, co niegdyś oglądała nasza dusza, kiedy z bogiem wędrowała i nie patrzyła nawet na to, co my dziś rzeczywistością nazywamy, kiedy wychylała głowę w sferę bytu istotnego. Toteż słusznie jedynie tylko dusza filozofa ma skrzydła. Bo jej pamięć zawsze wedle sił do tego się zwraca, co nawet bogu boskości użyzcza” (Platon, *Fajdros*, 1999, 249c).

Pamięć zatem okazuje się miejscem ujawniania nieobecnego, czy też nie-dostrzeganego zmysłami (zmysłowymi władzami) świata – rzeczywistości zamieszkiwanej przez Dobro samo, Dobro jako takie. Ludzki los w tak rysowanej rzeczywistości jest losem odsłaniania (*aletheia* – prawda pojmowana jako odsłanianie tego, co zakryte wodami rzeki *Lēthē*) nie-zmysłowego wymiaru świata, jego drugiej, niedostępnej w zmysłowym oglądzie strony. Życie człowieka przybiera właściwy kształt, gdy dusza, przypominając sobie – wydobywając niejako na światło dnia wiedzę „o”, czy też „ze” świata idei, ku światu temu się zwraca. Człowiek tedy najlepiej może służyć społeczeństwu gdy innych – obywateli *polis* pociąga w kierunku tego, co nieśmiertelne, samej Prawdy, czystego Dobra. *Anamnesis* Arystotelesa, mimo iż samo pojęcie zostaje przez Stagiryte przyjęte od Platona, na co wskazuje Ricoeur, przekracza Platońskie aporetyczne uwikłanie samej kategorii – wskazanie na „obecność tego, co nieobecne” (Ricoeur, 2012, s. 33). „Za sprawą Arystotelesa *eikōn* i *typos* stają się jedynymi dostępnymi kategoriami, pozwalającymi zdać sprawę z funkcjonowania pamięci w codzienności; oznaczają nie tylko aporię, lecz także wytyczają kierunek, w jakim należałoby dążyć do jej rozstrzygnięcia” (Ricoeur, 2012, s. 34). Analizując istotę pamięci Ricoeur wskazuje na ważkie semantyczne rozróżnienie pomiędzy pamięcią a wspomnianiem (Ricoeur, 2012, s. 37), co odsyła nas do Arystotelesowego rozróżnienia na *mnēmē* i *anamnēsis*. Pierwszy termin odnosiłby się właśnie do wspomnienia (*mnēmē* jako wspomnienie), drugi do przywoływania czy szukania (*anamnēsis*). Jest to poniekąd odejście od platońskiego ujęcia, jednak nie całkowite z nim zerwanie (Ricoeur, 2012, s. 41–42), bowiem „...częstka *ana-* oznacza powrót, powtórzenie, odzyskanie tego, co wpiers się widziało, czego się doświadczyło czy nauczyło, oznacza więc poniekąd powtórzenie. Toteż zapomnienie określa się pośrednio jako to, przeciw czemu skierowany jest wysiłek przywołania. Anamneza płynie pod prąd *Lēthē*” (Ricoeur, 2012, s. 42). Poszukiwanie dotyczy zatarcia, tego, co zostało zapomniane. Poszukiwanie jest przy tym obarczone swoistym nie-

pokojem, związanym z pytaniem o siłę zacierania śladów przeszłości, pytaniem otwierającym na niepokojącą możliwość całkowitego ich zatarcia (zatarcie całkowite zostaje tutaj przeciwstawione zatarcu częściowemu) (Ricoeur, 2012, s. 42).

Kundera, analizując fenomen czasu czy raczej jego odczuwanie oraz fenomen pamięci jako składowej czasu (wspominanie i zapominanie) napisze: „chwila terażniejsza nie jest podobna do wspomniania o niej. Wspomnienie nie jest zaprzeczeniem zapomnienia. Wspomnienie jest formą zapominania” (Kundera, 2015, s. 145). Na granicy wspomniania–zapominania ujawnia się przeżywana rzeczywistość. Poprzez odniesienie do tego, co dostępne – obecne w postaci obrazów czy śladów tego, co minione, zachowanych w pamięci, a przywoływanych we wspomnieniu (wspominaniu) człowiek nawiązuje kontakt z sobą samym (sobą obecnym w pamięci, a raczej obrazem siebie wraz z odcisniętymi w pieczęciach czasu jego składowymi). Wiedza o sobie samym umożliwia poruszanie się w terażniejszości, poprzez zakotwiczenie w minionych obrazach. Jej przyrost jest czerpaniem z zasobów przeszłości i budowaniem nad nim, a raczej dobudowywaniem do niego nowych jakości. Człowiek w ten sposób dopisuje do zasobu posiadanej wiedzy kolejne jej składowe – umacniając tym samy fundament własnej tożsamości. Ciągłość tożsamościowej konstrukcji umożliwiającej człowiekowi poruszanie się po trajektoriach terażniejszych wydarzeń konstytuowana jest poprzez odniesienie do ciągłości zapisów – pamięci o tym, co minione. Doświadczenie człowieka budowane w ciągu życia jest nadbudowywane na zapisanych na linii czasu – jednostkowego życia, pojedynczych, łączących się w spójny system – doświadczeń. Wraz z doświadczeniem przyrasta równoległe (co nie oznacza proporcjonalnie) wiedza. Analizując zjawisko tożsamości i jego powiązania z czasem Roman Ingarden napisze: „W stałym biegu i nieustannej nowości czasu czuję się wciąż tym samym człowiekiem i żyję w pierwotnym poczuciu, że i w przyszłości pozostanę sobą. Tożsamość „mnie” oznacza przy tym dwie różne sprawy: 1) że w ciągu całego mojego życia jestem indywiduum; 2) że w ciągu tegoż życia pozostaję tym samym człowiekiem w pełnej swej jakościowo nieziennej określonej naturze” (Ingarden, 1973, s. 42). Człowiek w ten sposób, mimo uwikłania w czas, żyje niejako poza czasem, sytuując swój bytowy rdzeń na obrzeżach przemijalności zjawisk, samo bowiem przemijanie, sama zmiana, jak zaznacza Ingarden, nie wynika „z istoty czasu lub istoty bytu, lecz tylko z natury dziania się (stawania się)” (Ingarden, 1973, s. 45). Człowiek mimo osadzenia w czasie terażniejszym (za sprawą pamięci, z jednej strony, i zdol-

ności antycypacji, przewidywania czy też projekcji przyszłości, z drugiej) nieustannie przekracza granice terażniejszości. Jak powie Ingarden: „Ja – ten, który jestem transcendentny w stosunku do ulotnych przeżyć świadomych – transcenduję stale to, co istnieje w każdorazowej terażniejszości, jak gdyby w jakiś sposób istniało nie tylko to, co terażniejsze, ale i to, co przeszłe, i to, co przyszłe” (Ingarden, 1973, s. 48). Jak zaznacza polski filozof, samo istnienie człowieka jest tutaj realniejsze niż jego przeżycia, te ostatnie są jednak istotne, gdy właśnie w przeżyciach, za ich sprawą *ja* zdobywa wiedzę o sobie i o innych (Ingarden, 1973, s. 43–44).

Pamięć umożliwia sięganie czy czerpanie z owego jednostkowego (tyczącego pojedynczego ja – człowieka) zasobu. Możliwość projektowania swojego losu – budowania, konstruowania możliwych scenariuszy życia, ściśle związana jest z dostępem do owego zanurzonego w czasie przeszłym doświadczenia. To z niego wyrasta określone jednostkowe wyposażenie. Pamięć w ten sposób jawi się możliwym gwarantem „oparcia” dla tożsamości. Względne poczucie bezpieczeństwa konstytuowane w planie terażniejszym i przyszłym zasadzone jest na tym, co minione. Brak możliwości odwołania do zapisów pamięci zaburza ciągłość doświadczenia, a tym samym możliwość odniesienia do spójnej tożsamościowej konstrukcji. Ów brak w konsekwencji może generować zachwianie w obrębie poczucia bezpieczeństwa, bezpiecznego osadzenia w rzeczywistości, zaburza bowiem ciągłość z nią kontaktu. Czerpanie z doświadczenia minionego staje się bowiem podstawą przyrostu samego doświadczenia, jak i wiedzy. Zawodność pamięci jawi się tedy jako jej „ciemna strona”. Jak podkreśla Ricoeur: „Na jej zawodność narzekamy tylko dlatego, że pamięć daje nam jedyną możliwość oznaczenia przeszłościowego tego, co wspomnienie stwierdza” (Ricoeur, 2012, s. 35). Pamięć w ten sposób wkracza w pole prawdziwości. Ricoeur będzie podkreślał „prawdziwościowe ambicje pamięci” (Ricoeur, 2012, s. 35), ambicje oparte na inklinacjach w stronę konstytucji (jako elementu znaczącego) tożsamościowej spójności i ciągłości (spójnego obrazu tożsamości). Pamięć bowiem okazuje się jedynym świadkiem tego, co minione. Jej świadectwo zatem (utrwalone w czasie w postaci zapisanych obrazów), „rości sobie pretensje” do bycia prawdziwym (świadectwem pewnym, lub przynajmniej pewniejszym od świadectw „podejrzanych”, „wątpliwych”). Jak podkreśla filozof „świadectwo stanowi [...] podstawową strukturę pośredniczącą pomiędzy pamięcią a historią” (Ricoeur, 2012, s. 36).

W ten sposób pamięć wkracza w historię, pamięć indywidualna spleta się z pamięcią zbiorową i pamięcią historyczną. Czas historyczny staje się

areną splotu relacji i powiązań pomiędzy społeczeństwem i polityką, pamięć natomiast narzędziem legitymizacji władzy. Istotną rolę odgrywa tutaj instancja autorytetu. W wielu tradycjach autorytet ciasno spletał się z długością czasu przeżytego (autorytet starców (Ricoeur, 2012, s. 82)), stanowiąc swoiste spoiwo szkieletu zbiorowej tożsamości. To właśnie najstarsi przedstawiciele danej społeczności byli nośnikami jej pamięci, łącznikami z przeszłością. Przypisywana im mądrość, była mądrością długości zapisów pamięci i przeżytego czasu (doświadczeń). Spójność na gruncie tożsamości czy to jednostkowej, czy zbiorowej zostaje tutaj bezpośrednio związana z ciągłością doświadczenia (możliwością koherentnego, spójnego odtworzenia zapisów pamięci). Zależność tożsamości od czasu uwidacznia w ten sposób jej kruchość, wynika ona bowiem z zawodności samej pamięci. Ricoeur wskazuje na trzy wyraźne przyczyny przywołanej kruchości. Pierwsza odsyła do pojęcia identyczności, oraz uwikłania identyczności w czas. Pytanie o identyczność na linii nieustannej zmiany (właściwość czasu) skłoniło autora *Pamięci...* do wprowadzenia rozróżnienia w obrębie identyczności, wskazanie na dwa możliwe jej znaczenia: „ten sam jako *idem, same, gleich* – ten sam jako *ipse, self, Selbst*” (Ricoeur, 2012, s. 108). Przywołane rozróżnienie wikła tożsamość (jako identyczność) w negatywny wektor, przechodzenie „...od elastyczności cechującej zachowanie siebie w *obietnicy* do nieugiętej sztywności *charakteru* w *quasi*-typograficznym znaczeniu tego terminu” (Ricoeur, 2012, s. 108). Tożsamość wpisana w czas, jego upływ poddana zostaje dialektycznemu ruchowi: od „trwałość w czasie” – zachowania założonego, niezmiennego rdzenia tożsamości (tożsamość *idem*), po negację „niezmiennego jądra tożsamości” (Ricoeur, 2005, s. 8) (tożsamość *ipse*). W ten sposób, pytanie o tożsamość, jej podstawy przekształca się w pytanie o podmiot – tego, który poprzez określoną aktywność, działanie dokonuje jednocześnie aktu samookreślenia. W ten sposób wkraczamy wraz z Ricoeurem w przestrzeń narracji (tożsamość narracyjną). Rozumienie siebie (budowanie tożsamości) jest wejściem w przestrzeń zapośredniczenia – narracji. Poprzez uczestnictwo czy zanurzenie w kulturze, kulturowym kontekście podmiot z poziomu zapytania o siebie jako *who (kto?* – czym jestem?) przechodzi w zapytanie o *what and why* (co i dlaczego? – kim jestem?) (Wierciński 2012, s. 169; Kaczyńska, 2014, s. 67) – innymi słowy dokonuje się tutaj przejście z poziomu bycia na poziom działania. Jak czytamy w tekście *O sobie samym jako innym* „...tożsamość *ipse* uruchamia dialektykę, która dopełnia dialektykę bycia sobą i bycia tym samym, mianowicie dialektykę *siebie i innego niż (ten) sam*. [...] ...bycie

sobą w przypadku siebie samego zakłada inność w stopniu tak głęboko wewnętrznym, że jedno nie daje się pomyśleć bez drugiego; że jedno przechodzi raczej w drugie, jak powiedziałyby się w języku heglowskim” (Ricoeur, 2005, s. 9). Istotny jest tutaj wymiar etyczny, w którym z jednej strony w czaso-przestrzennym uwikłaniu (modalność *idem*) z drugiej w działaniu, nieustannym akcie kreacji człowiek konfrontuje się z drugim – innym człowiekiem.

Przywołanie drugiego, innego człowieka wyłania kolejną przyczynę kruchości. Jak napisze Ricoeur „druga przyczyna kruchości to konfrontacja z innym odczuwanym jako zagrożenie” (Ricoeur, 2012, s. 108). Tożsamość z jednej strony budowana jest w oparciu o identyfikację z tym co takie samo lub podobne, i jednocześnie, z drugiej strony w konfrontacji do tego, co inne. Przeglądanie się w innym, a wcześniej jeszcze dostrzeganie innego, utwierdza to, co własne, pozwala zrozumieć i umocnić własną odrębność. Owo inne jednak sytuowane poza granicą tego, co własne staje się jednocześnie tym, co zagraża. Zagraża spójności tożsamościowej konstrukcji, a jeszcze inaczej staje się potencjalną przyczyną jej naruszenia. Konfrontacja z innym wprowadza bowiem w przestrzeń obcości, niezrozumienia, poczucia zagrożenia. Waldenfels w *Topografii obcego* napisze: „Obce ukazuje się w ten sposób, że nam umyka. Nawiedza nas i wprowadza w niepokój zanim jeszcze dopuścimy albo podejmiemy próbę obrony” (Waldenfels, 2002, s. 41). W ten sposób ujawnia się swoista ambiwalencja płynąca ze spotkania innego – obcego. Doświadczenie innego „...jawi się zarazem jako pokusa i zagrożenie i może nasilić się aż do postaci *horror alieni*. Jest zagrożeniem, ponieważ obce stwarza konkurencję wobec własnego, może je pokonać; jest pokusą, ponieważ obce budzi do życia możliwości, które w mniejszym bądź większym stopniu były wykluczone przez porządki własnego życia” (Waldenfels, 2002, s. 42).

Trzecia przyczyna kruchości tożsamości związana jest z przemocą opresyjnych systemów władzy czy, w mniejszym stopniu, występuje jako element składowy każdego systemu władzy. Kruchość, jej odczucie generowane jest przez przemoc, przemoc pojętą jako narzucanie społeczeństwu określonych zasad i norm – czy to w postaci jawnej, czy skrywanej pod płaszczykiem historycznie umocowanych „aktów założycielskich” – tworzenia wspólnoty i narzucania jej określonego prawa (Ricoeur, 2012, s. 108). Tutaj inny niejako rodzi się ze środka, z wnętrza tego, co własne, z samej przynależnej jednostce wspólnoty. Jest jej częścią, jej składową, a jednocześnie się od niej separuje. Innym jest ten, który tworząc wspól-

notę, będąc jej fundatorem, stawia niejako siebie nad wspólnotę, dając sobie tym samym prawo do przemocy czy to symbolicznej, czy fizycznej. W myślenie o tożsamości uwikłane w narrację władzy wdzierają się aporie. Władza z jednej strony bowiem zawłaszcza konstytutywne elementy wspólnoty – jej członków, narzucając na nich sieć panowania, z drugiej strony, jak zaznacza Levinas, człowiek jako spotykany w przestrzeni życia inny, wymyka się za każdym razem relacji władzy i panowania, jego inność jest bowiem absolutna. W żaden sposób nie daje się sprowadzić do tego samego wykładnika, co *ja*. Owa absolutność odróżnienia czyni drugiego człowieka wolnym, niepodlegającym panowaniu w takim sensie, w jaki podlega człowiekowi zewnętrzny świat, a także on sam, świat jego wnętrza. Drugi człowiek jest „absolutnym Innym” względem mnie, co odróżnia go od innego, jako elementu inności we mnie samym. Wspólnota tedy to nie, jak zaznacza Levinas, matematyczny zbiór „my” – w którym zatarciu ulegają różnice, a za każdym razem niedające się utożsamić, ani sprowadzić do zrównującego mianownika, oddzielne i oddzielone od siebie podmioty: *ja* i *ty*. Tu nie ma mowy o prostej sumie. My nie znosi pojedynczego *ja* czy *ty*. W tekście *Całość i nieskończoność* czytamy: „Z innym człowiekiem nie wiąże mnie ani jedność posiadania, ani jedność liczbowości, ani jedność pojęcia. Brak wspólnej ojczyzny sprawia, że Inny jest Obcym. [...]. W stosunku do niego nie mogę *móc*, nie mogę mieć żadnej władzy. Wymyka się on w istotny sposób mojemu panowaniu, nawet jeśli nim dysponuję. [...]. Jesteśmy Toż-Samym i Innym” (Lévinas, 1998, s. 26). Moja tożsamość za sprawą innego i umacnia się i kruszeje zarazem. Eteryeczność tożsamości uwypukla tym samym przestrzeń spotkania innego, drugiego człowieka. W drugim *ja* przegląda się niczym w zwierciadle, próbując zrozumieć i złożoność spotkania, jak i spotykanego, podejmując równoległe próby zrozumienia siebie samego. Drugi jest tym, który nieustannie też prowokuje i wzywa, wzywa do odpowiedzi na własne żądanie uznania. Wprowadzając w przestrzeń doświadczenia pamięć obrazów siebie samego zapisanych na osi czasu, człowiek wprowadza również obrazy innego. Pamięć (o sobie i o innym) cementuje tożsamość, jej ulotność tożsamość podważa.

Co w tym miejscu istotne, to owo szczególne złączenie kruchości tożsamości z kruchością pamięci. Za jego sprawą wkraczamy w negatywny obszar, negatywne pole potencjalnego zachwiania spójności, a w konsekwencji rozpadu tożsamościowej konstrukcji. Tożsamość bowiem domaga się opory, bariery mogącej zatrzymać potencjalny rozpad. W tym miejscu otwiera się ideologiczna przestrzeń. Ricoeur będzie podkreślał, iż

ideologia poprzez wskazanie „symbolicznej odpowiedzi” jako odpowiedzi na kruchość i zagrożenie rozpadem staje się elementem spajającym, konstytutywnym samej tożsamości (Ricoeur, 2012, s. 110). Nie można jednak zapomnieć, iż równoległe do wprowadzenia w przestrzeń symboliczną (jako oporę dla rozpadu) sama spełnia funkcję legitymizacji, uzasadnienia zastanego porządku (funkcjonującego systemu władzy). „Ideologia [...] tworzy się właśnie w szczelinie, między dążeniem do legitymizacji, którym emanuje system władzy, a naszą reakcją wyrażoną w kategoriach wiary. Ideologia *dodaje* zatem coś w rodzaju wartości dodatkowej do naszej spontanicznej wiary, dzięki czemu może zaspokajać żądania władzy” (Ricoeur, 2012, s. 110–111). I nieco dalej: „Ten stosunek ideologii do legitymizowania systemów władzy stanowi, jak się zdaje, główną oś, względem której układają się, z jednej strony, najbardziej podstawowe zjawiska integrujące wspólnotę poprzez symboliczne, a nawet retoryczne zapośredniczenia działania, z drugiej [...] zniekształcenia” (Ricoeur, 2012, s. 111). Ideologia dla celów legitymizacji władzy posługuje się manipulacją w obrębie zapisów pamięci (ideologizacja pamięci). Jeśli te mają charakter narracyjny – ideologia będąc ingerowaniem w narrację (zapisany tekst – opowieść) będzie zapominaniem jej faktycznego biegu. „Narzucona opowieść staje się w ten sposób uprzywilejowanym narzędziem tego dwoistego działania” (Ricoeur, 2012, s. 113). Historia tedy przekształca się w wyuczone zapamiętywanie tworzonej na potrzeby panowania – narracji. W ten sposób prawda miast być prawdą odkrywaną przekształca się w prawdę kreowaną. Ideologia bowiem to swego rodzaju zawłaszczanie prawdy na potrzeby, tworzonych czy zmienianych narracji. Prawda przestaje być tym, co zakryte (wodami *Lēthē*) i co należy odsłonić, a przeistacza się w to, co należy stworzyć – uczynić rdzeniem prowadzonej narracji. W ten sposób legitymizująca władzę narracja – jest jej legitymizowaniem poprzez zacieranie prawdy (prawdy odkrywanej) na rzecz prawdy fałszywej (prawdy stwarzanej). Totalizująca się w ten sposób narracja umacnia totalizujące tendencje wewnątrz ośrodków władzy. Pamięć (tak jak i prawda) zostaje w konsekwencji zawłaszczona, stając się nie pamięcią o minionym, a pamięcią tworzonej z perspektywy czasu teraźniejszego historii. Budowane w czasie teraźniejszym pamiętniki historii stają się monumentami prawdy władzy.

Pamięć historyczna zespala się dialektycznie z pamięcią zbiorową. Ricoeur wskazuje na język jako na miejsce przejścia – swoisty pomost łączący pamięć zbiorową z pamięcią jednostki (Ricoeur, 2012, s. 169), a tym samym tożsamość zbiorową (związanej określonym kontekstem his-

toryczno-kulturowym, jak i kontekstem miejsca wspólnoty¹) z tożsamością indywidualną, jednostkową. Zapisane w pamięci obrazy przeszłości w momencie artykulacji – przybrania w określoną szatę słowną – język, będący podstawą komunikacji i zrozumienia w obrębie określonej wspólnoty – przechodzą z poziomu jednostki na poziom grupy. W ten sposób przestrzeń indywiduum (indywidualnego, jednostkowego bytu) wychodzi z izolacji, wkraczając w przestrzeń publiczną – miejsce spotkania innego. Jeśli pamięć, jak zaznaczyliśmy, stanowi podstawę konstytucji tożsamości jednostki, nieciągłość w jej obrębie będzie generować zachwianie poczucia bezpieczeństwa. To ostatnie może dodatkowo zostać podważone w wyniku uwikłanej w pamięciową manipulację konfrontacji z innym. Jak napisze Ricoeur, „porównanie z innym narzuca się nam jako główne źródło osobistego braku bezpieczeństwa” (Ricoeur, 2012, s. 170).

Inny stanowi wyzwanie, ale i zagrożenie. Spotykając innego człowiek wkracza w przestrzeń relacyjnego doń odniesienia, przestrzeń etyczną. Spotkanie drugiego człowieka – jego twarzy, oblicza jest wezwaniem do uznania jego praw, jego wartości jako człowieka, wezwaniem do poszanowania jego odrębności i niezależności, lecz zarazem drugi prócz wezwania, które nam rzuca jest jednocześnie potencjalnym źródłem zagrożenia. Owa złożoność relacji z innym przekłada się na złożoność podstaw konstytucji względnie trwałych struktur tożsamości zarówno jednostki, jak i całych zbiorowości. Budowanie bezpiecznej przestrzeni życia w owym częstokroć nierozstrzygalnym uwikłaniu wymaga pogłębionego rozumienia, rozumienia siebie, otaczającej rzeczywistości, a szczególnie drugiego – innego człowieka. Jak napisze Ricoeur za Aronem „...celem rozumienia oprócz wiedzy jest przyswajanie przeszłości” (Ricoeur, 2012, s. 448). Rozumienie innego dokonuje się poprzez rozumienie przeszłego, rozumienie minionych, odcisniętych w pieczęciach czasu wydarzeń, gdyż człowiek jest częścią historii, „jest historyczny” (Ricoeur, 2012, s. 448). Jak napisze Ingarden: „Żyję pod wyraźnym ciężarem przeszłości, jestem przez nią związany w mniejszym lub większym stopniu. [...]. Dziś działam tak, jak to właśnie czynię, dlatego, że to a to niegdyś się stało...” (Ingarden, 1973, s. 47) – bez pamięci nie ma zrozumienia wydarzeń teraźniejszości, bez odwołania do pamięci, inny pozostaje obcy, niezrozumiały, wrogi. Odczucie świata – zamieszkałego przez człowieka, przez

¹ Pojęcie wspólnoty będziemy tutaj rozumieć szeroko – jako grupę związaną wspólnym kontekstem kulturowym, historycznym, językowym.

nas samych, jak i innych – jako względnie bezpiecznej przestrzeni życia wpisane zostaje w horyzont pamięci. Budowanie bezpieczeństwa w planie teraźniejszym i przyszłym okazuje się niemożliwe bez odniesienia do planu przeszłego. To, co minione stanowi bowiem konstytutywny budulec wiedzy o otaczającej rzeczywistości, sobie samym, jak i innych (spotykanych w przestrzeni świata). Odcięcie korzeni przeszłości podważa fundamenty tożsamości jednostki, jak i całych zbiorowości, utrudnia czy wręcz uniemożliwia zrozumienie siebie i innych; w konsekwencji budowanie wspólnej przestrzeni życia jako przestrzeni dialogu i podejmowanych nieustannie prób zrozumienia siebie nawzajem pozostaje pustym postulatem.

Bibliografia

- Augustyn św. (2002), *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków.
- Ingarden R. (1973), *Człowiek i czas*, w: *Książeczka o człowieku*, Kraków.
- Karczyńska E. (2014), *Odkrywanie siebie w narracji. Koncepcja tożsamości narracyjnej w myśli Paula Ricoeura i Charlesa Taylora*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, Nr 1 (5).
- Kundera M. (2015), *Zdradzone testamenty*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa.
- Lévinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa.
- Platon (1999), *Menon*, przeł. S. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty.
- Platon (1999), *Fajdros*, przeł. S. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty.
- Ricoeur P. (2005), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa.
- Ricoeur P. (2012), *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków.
- Waldenfels H. (2002), *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa.
- Wierciński A. (2012), *Paula Ricoeura antropologiczna hermeneutyka osoby jako l'homme capable*, „Analiza i egzystencja” 19.

Remembering the past and constructing security in the present and future

Summary

Forming constitutive, basic identity structures of individuals, as well as of those of entire societies, occurs through the continuity of experience. This continuity, and, consequently, the stability of the foundation of identity formation are conditioned by memory. Both individual memory within the horizon of their lifetime and generational

memory constitute preserved and transferred records of „things past” and their interpretations. It is memory (by marking the horizon of the past and making it visible on the plane of the present and the future) becomes an opportunity for contemplation of what is „gone” and for its constant re-evaluation. The ability to undertake deeper reflection, reaching deeper into history, becomes also the possibility of building a relatively safe reality, of increasingly deeper understanding of oneself and the surrounding world, an understanding encountered within the world of another human being, the other. Severing the horizon of memory and the deeper understanding formed through it may lead to re-shaping the horizon of meeting the other into the horizon of hostility, mutual prejudice, aggression. Thus, pointing to the memory of the past (as an essential constitutive component of both individual and communal identity) comprises an attempt to reverse the vector of gravity from leading from other to alien to hostile so that the other is seen as an appeal to start a dialogue and, thus, create a safe space of living.

Key words: memory, safety, identity, dialogue, *the other*