

**PORZUCIĆ ETYCZNĄ AROGANCJĘ**



# **PORZUCIĆ ETYCZNĄ AROGANCJĘ**

**KU REINTERPRETACJI  
PODSTAWOWYCH POJĘĆ  
HUMANISTYKI  
W ŚWIELE  
WYDARZENIA SZOA**

**POD REDAKCJĄ  
BEATY ANNY POLAK  
I TOMASZA POLAKA**



Poznań 2011

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ  
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM W POZNANIU  
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),  
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT  
Prof. dr hab. Leszek Koczanowicz

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI  
Adriana Staniszevska

KOREKTA  
Natalia Rapp

SKŁAD I ŁAMANIE  
Adriana Staniszevska

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych, 2011

Publikacja finansowana ze środków na projekt badawczy  
„Redefinicja podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa”,  
wsparty grantem Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (nr N N103 214736)

ISBN 978-83-62243-64-8

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
60-568 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK  
Zakład Graficzny UAM  
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

## SPIIS TREŚCI

Wprowadzenie .....	7
--------------------	---

### CZĘŚĆ I: GODNOŚĆ

MARIA JANION Porzucić etyczną arogancję .....	19
OLGA ORZEŁ WARGSKOG Granice godności. Granice literatury .....	31
MARIA JANION Zagadka Zofii Kossak-Szczuckiej .....	55

#### Głosy w dyskusji

SHOSHANA RONEN Uwagi na marginesie tekstu Marii Janion <i>Porzucić etyczną arogancję</i> .....	71
KATARZYNA CZECZOT Uwagi do tekstu Olgi Orzeł Wargskog <i>Granice godności. Granice literatury</i> ..	73
TOMASZ POLAK Uwagi do tekstu Marii Janion <i>Zagadka Zofii Kossak-Szczuckiej</i> .....	74

### CZĘŚĆ II: PAMIĘĆ

SHOSHANA RONEN Od zmagania z bestią nazistowską w piwnicy do zmagania z tą bestią w nas samych .....	81
KATARZYNA CZECZOT Etyka happy-endu. Oniryczne i ironiczne przedstawienia Zagłady .....	113

### CZĘŚĆ III: RELIGIA

GERNOT WEIRICH

Analiza usytuowania i postaw ofiar i katów w obozach koncentracyjnych w perspektywie religijnego poszukiwania sensu .....	133
--	-----

BEATA ANNA POLAK, TOMASZ POLAK

Głos w dyskusji: Krytyka religijnego poszukiwania sensu wobec Szoa .....	167
--	-----

### CZĘŚĆ IV: NARRACJE, SYSTEMY, SENSY – KRYTYKA

BEATA ANNA POLAK, TOMASZ POLAK

Fantazmaty wokół Szoa .....	189
-----------------------------	-----

BEATA ANNA POLAK, TOMASZ POLAK

Identyfikacja elementów „uniwersalizującego myślenia eschatologicznego”, odpowiedzialnych za struktury przemocy systemów uniwersalnych .....	237
---	-----

### ANEKSY

MARIA SZYSZKOWSKA

Aneks filozoficzno-społeczny: roszczenia systemów uniwersalnych w Polsce ..	275
---	-----

TOMASZ POLAK

Aneks społeczno-prawny: ochrona praw i wolności przed roszczeniami systemów uniwersalnych – konkluzje teoretyczne i praktyczne .....	301
---	-----

Podsumowanie – wnioski .....	327
------------------------------	-----

Summary .....	343
---------------	-----

Zusammenfassung .....	347
-----------------------	-----

## Wprowadzenie

Humanistyka, wypracowując właściwy sobie sposób orzekania o kondycji człowieka jako wartościowego członka społeczności, zaproponowała system pojęć i wnioskowań oparty o założenie godności bytu ludzkiego. Ów aksjomat, jakkolwiek rozmaicie traktowany przez systemy filozoficzne i antropologiczne, w naukach humanistycznych zakorzenił się wyjątkowo mocno, zwłaszcza od strony deklaratywnej, stając się ideową podwaliną konstruktów ideowych i społeczno-prawnych, których skutki w historii, zwłaszcza najnowszej: w zderzeniu ze zbrodniami dwudziestowiecznych totalitaryzmów, a w szczególności z wydarzeniem Szoa, okazały się skrajnie przeciwne owemu godnościowemu założeniu. Nowożytne deklaracje zwycięstwa humanizmu nad systemami absolutystycznymi – na pierwszym miejscu deklaracje oświeceniowe, wyrażane w hasła „wolność, równość, braterstwo”, zostały w ten sposób drastycznie zakwestionowane. Dokonuje się tym samym zakwestionowanie sensu owej „humanistyki godnościowej”.

Przez „humanistykę godnościową” rozumiemy tu całość idei i działań opartych o założenie niezbywalnej godności każdego człowieka – przyjmowane uprzednio do realnych wydarzeń ludzkiej historii. Założenie to, funkcjonujące jako wewnętrzny aksjomat humanistycznej tradycji kultury zachodniej, nie stało się przedmiotem krytycznej autorefleksji nawet wobec takich katastrof człowieczeństwa, jak wydarzenie Szoa. Stało się tak z dwu powodów. Po pierwsze dlatego, że humanistyka, traktując siebie jako otwarty system sądów i pojęć, kumulowała wiedzę z przewagą drogi teoretycznej i spekulatywnej, traktując to, co indywidualne i przypadkowe, jako wyjaśnialne przez to, co ogólne i konieczne, a konfrontacji z rzeczywistością doświadczaną bezpośrednio, zwłaszcza z rzeczywistością „poahumanistyczną”, opisywaną przez nauki historyczne, społeczne, kulturowe, antropologiczne, a nawet biologiczne, zostawiała miejsce wtórne lub wprost: lekceważyła ją. Po drugie, że humanistyka stworzyła wygodny sposób obchodzenia się z faktami historycznymi (od najbardziej podstawowych, typu daty, liczby, przez genezy i procesowość zjawisk, aż po nakreślanie ogólnych, konsensualnie przyjętych kontekstów zdarzeń), traktując je jako obszar zamknięty co do znaczenia – zarówno w zakresie pytań filozoficznych i etycznych, jak też w zakresie rozwojowo-społecznym.

Owo znaczeniowe zamknięcie, którego zasadą jest skupienie uwagi w praktyce wyłącznie na tym, co już nazwane i zrozumiałe, w stosunku do wszystkiego innego wyrażane w przemilczaniu, przekłamywaniu, w rozmaitych strategiach kamuflowania problemu, co więcej, w generalnym braku świadomości istnienia problemu, jest nie tylko diagnozą stanu współczesnej humanistyki, ale także diagnozą stanu odwołującego się do niej społeczeństwa – jego ograniczonej samoświadomości i zarazem jego zdolności do takiego samokierowania, by osiągać „optimum”, jakim jest zgodność deklarowanych założeń systemu z generowaną przezeń rzeczywistością. Zgodność ta jest jednak osiągnięta za cenę, której nie można zaakceptować – i to właśnie w imię pierwotnego znaczenia zwrotu ku ludzkiej godności jako fundamentu humanistyki. Skoro poszła ona drogą odcieleśnienia i odkonkretnienia owej godności w dyskursie, aż po zasłonę milczenia (nazywanego strategicznie „niewypowiedzalnością”) wobec konkretnego zbrodni dotykających przecież nie człowieka w ogóle, ale miliony pojedynczych istnień ludzkich, trzeba powiedzieć: nie tędy droga. Ujawniony wobec dramatu Szoa podwójny poziom niemożności: wydobywania znaczenia tego, co się wydarzyło, i dostrzeżenia jednego ze źródeł owej katastrofy we własnym myśleniu i działaniu, jest diagnostycznym punktem węzłowym współczesnej myśli humanistycznej: lustrem tego, do czego w ramach tej myśli doszliśmy w naszych chęciach i możliwościach – lub też odwrotnie: lustrem ujawnionych wbrew nam naszych niechęci i niemożliwości. Uważamy, że ów stan rzeczy osiągnął taki punkt zawężenia i bolesności, iż niemożliwym jest już dalsze utrzymywanie go. Domaga się on uwypuklenia, czyli nie tylko nazwania, ale także prób krytycznego opisu i – w miarę możliwości – wskazania dróg rozwiązania<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Jak nabrzmiałe i zarazem w jak niewielkim stopniu rozpoznane są powyższe kwestie w polskiej świadomości publicznej, widać wyraźnie we wracających coraz bardziej dramatycznie debatach wywoływanych przez kolejne publikacje dotyczące tych zagadnień. Apogeum tego zjawiska w Polsce okazały się reakcje na książki Jana Tomasza Grossa, ale wcześniej były nimi książki Marka Edelmana, Hanny Krall, pamiętniki Calela Perechodnika, czy też beletrystyka Jerzego Kosińskiego. Z drugiej strony, widać to także po pojawiających się nowych formułach odnoszenia się do tych zjawisk, podejmujących próbę przełamania dotychczasowych sposobów mówienia, bądź nie mówienia o Szoa – próbach dekodowania narracji narosłych wokół Szoa, zarówno w prozie fabularnej, sztuce krytycznej, jak i w pracach badawczo-interpretacyjnych oraz towarzyszącej tym zjawiskom publicystyce. Mamy w nich do czynienia zarówno z próbami przełamania wzniesłego milczenia wokół Holocaustu, jak i próbami skonfrontowania się w nich z narracjami usprawiedliwiającymi uczestnictwo w Szoa rozmaitych grup społecznych: od narodowościowych (Niemcy, Polacy, Żydzi, inne narodowości europejskie), po socjalne (chłopi, inteligencja), statusowo-społeczne (kler, armia) czy polityczne (lewica, prawica, demokracja). Wszędzie tam spotykamy się z podejmowanymi próbami przedyskutowania dotychczasowych statusów: od przełamania tzw. triady Hilberga, czyli statycznej i nieprzekraczalnej pozycji ofiar, sprawców i świadków, przez zanegowanie tezy o zakończeniu pochodów faszystów i antysemityzmu przez historię, aż po współczesność, po dramatyczną konstatację, że stanięcie po stronie dawnych ofiar nigdy tak naprawdę się nie dokonało, i że ani współczesne systemy demokratyczne, ani myślenie humanistyczne, do którego one się odwołują jako do swojej ideowej podstawy, nie zrozumiały dotąd lekcji Szoa i nadal odnoszą się do niej z oporem.



W tej ostatniej kwestii zadaniem pierwszym jest wezwanie do realnego przywrócenia znaczenia historiom ofiar, choćby – jak to jest w wypadku ofiar Szoa – historie te pozostały nam dostępne jedynie we fragmentach i strzępach. To właśnie zadanie zostało podjęte w ramach projektu badawczego, którego owocem jest ta książka<sup>2</sup>.

Próby zrozumienia rzeczywistości Holocaustu od strony działań wszystkich uczestników tych niesamowitych wydarzeń zaowocowały między innymi inicjatywami badawczymi ze strony interdyscyplinarnie zaangażowanej psychologii: od analiz zgubnych wpływów lokalno-kulturowych typu: pruski autorytaryzm wychowawczo-pedagogiczny czy niemiecki militarizm, przez próby zrozumienia ogólniejszych mechanizmów zachowań grupowych typu: podatność na autorytety, posłuszeństwo i konformizm – i dopiero na tym tle analiza zachowań społeczności niemieckiej – po próby identyfikacji mechanizmów działania struktur typu: państwo z jego przedstawicielami w osobach prawodawców, urzędników wszystkich szczebli, jak i wynajętych pracowników.

Wyniki tych badań, jakkolwiek kontrowersyjne czy oczywiste by nie były, stanowią silny rdzeń koniecznej dalszej refleksji nad znaczeniem tych wydarzeń dla dziejów ludzkiej cywilizacji we wszystkich jej aspektach: od biologiczno-społecznego jej funkcjonowania po rdzeń ideowy, którym jest korpus ideowy humanistyki w całym jego możliwym rozrzucie ideologicznym i wykonawczym. Niestety, o ile badania pierwsze – systemowo-biologiczne, i drugie – psychologiczno-społeczne rozwijają się prężnie, o tyle z widocznym mozołem i znacznym opóźnieniem względem nich startuje refleksja humanistyczna dotycząca triady statusów ideowo-społecznych ofiar, sprawców i świadków.

Modelowe prace w tym względzie, na przykład fundamentalna praca Raula Hilberga<sup>3</sup>, zaprowadzająca wyżej wymieniony podział, i późniejsza Hannah Arendt, dotycząca banalności zła<sup>4</sup>, pozostają nadal dla humanistyki ostatnim szczeblem wnioskowania, jakby nie zauważyła ona powstałych po drodze kolejnych poważnych problematyk. Oczywiście, nie sposób wymagać, by humanistyka jako systemowa całość reagowała na każde badania, zwłaszcza że generalne rozstrzygnięcia w tej dziedzinie są szczególnie trudne, a być może w ogóle niemożliwe, jednakże samo zaistnienie wspomnianych problemów winno stać się impulsem do uruchomienia w obrębie humanistyki odpowiednich dyskursów. Ta dziwność stosunku obecnej humanistyki do Szoa każe zapytać o status jej samej, o jej funkcyjność w realnym świecie i wobec dokonanej/dokonującej się historii, a w szczególności o wyidealizowany w ramach tzw. humanistyki godnościowej obraz człowieka.

<sup>2</sup> Projekt badawczy „Redefinicja podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa”, wsparty grantem Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (nr N N103 214736).

<sup>3</sup> R. Hilberg, *Sprawcy, ofiary, świadkowie. Zagłada Żydów, 1933-1945*, Warszawa 2006.

<sup>4</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, Kraków 1987.

I tak, nie wystarczy milczące przyjmowanie do wiadomości wyników badań nad posłuszeństwem: wymuszonym czy niewymuszonym (Milgram<sup>5</sup>, Zimbardo<sup>6</sup>), mniej lub bardziej trafnych tez dotyczących natury ludzkiego zła (wspominana już praca Arendt), czy wreszcie badań dotyczących relacji między różnymi ideologiami a funkcjonowaniem instytucji społecznych. Trzeba ze strony humanistyki skutecznej dla niej samej jako całości problematyzacji wyników tych badań, nawet jeśli te problematyzacje pozostaną nadal nierozstrzygnięte. Trzeba otwarcia worka pytań dotyczących ludzkiej kondycji, zwłaszcza godnościowej, bowiem wyniki tych badań są wystarczające do podważenia „oczywistości”, którymi posługuje się „humanistyka godnościowa”. Szoa stanowi ten punkt, to miejsce, w którym jej dorobek okazał się bezzadny lub wręcz płonny.

Uczestnicy wspomnianego wyżej projektu i zarazem współautorki/współautorzy niniejszej książki wychodzą od następującego podstawowego stwierdzenia krytycznego: to, co miało miejsce w niesamowitości Szoa ukazuje, że godność jako kategoria epistemiczna i aksjologiczna utraciła sens przypisywany jej przez klasyczną myśl humanistyczną, stając się kategorią wyabstrahowaną z rzeczywistości, czyli taką, która utraciła z nią istotny bezpośredni związek. Każde to postawić kwestię owej utraty następująco: albo trzeba zapytać o prawdziwość założenia aksjologicznego humanistycznego systemu godnościowego i wolnościowego (tak jak ono jest formułowane w jego własnych deklaracjach), albo o to, dlaczego uniwersum, zbudowane na podstawie takiego założenia, działało (i działa nadal) w sprzeczności z własnymi deklaracjami; co więcej: dlaczego nie dostrzegło i nadal nie dostrzega tego, że działa w takiej sprzeczności. Zobrazowany w rzeczywistości Szoa (ale także rzeczywistości stosunku humanistyki współczesnej do Szoa) tragiczny wymiar sprzeczności ujawnionych w realnej historii skutków z pierwotnymi humanistycznymi założeniami/deklaracjami, jest tego rzędu, że n a k a z u j e identyfikację mechanizmów odpowiedzialnych zarówno za źródło tej sprzeczności, jak i za to, że owa sprzeczność nadal jest podtrzymywana w realnie funkcjonującej strukturze mentalnej współczesnej humanistyki.

Niezależnie od tego, jakie decyzje, obszary czy procesy zostaną ostatecznie wskazane jako odpowiedzialne za powyższą sprzeczność, jedno można orzec wstępnie: intuicyjny charakter założenia humanistyki „godnościowej” (opartej na ogólniku: człowiek miarą wszystkich rzeczy), nie wymagający według niej z zasady dowodzenia, w konfrontacji z ujawniającymi się w historii skutkami takiego założenia, każde traktować deklaratywne uniwersum humanistyczne jako utopijne, i w swoich dotychczasowych ideach i deklaracjach

<sup>5</sup> Por. S. Milgram, *Obedience to Authority: an Experimental View*, New York 1974.

<sup>6</sup> Ph. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, Warszawa 2008.

niespełnialne, co więcej, jako społecznie szkodliwe – z powodu możliwości generowania praktycznie nieograniczonej zawartości informacji stojących w sprzeczności z rzeczywistością doświadczaną bezpośrednio w dziejącej się historii. Nie pozwala ono bowiem spoglądać na kondycję ludzką od strony jej realnych/doświadczalnych uwarunkowań biospołecznych i ich systemowo-społecznych rozwinięć, a tym samym budować życia zgodnego z konkretem ludzkiej rzeczywistości. W skutkach ów utopijny i uzurpacyjny system nie dopuszcza nie tylko do rewizji swoich założeń, ale także do osądu i rewizji konkretnych wadliwych działań: do znajdowania błędów i szkód powstających na drodze realizacji deklarowanych przezeń celów, i to nawet wtedy, kiedy zaprzeczają one jego własnym założeniom. Tak tworzy się błędne koło: założenie, które stoi w sprzeczności ze skutkami działania wygenerowanego przez siebie systemu, jakim jest nowożytna humanistyka „godnościowa”, generuje mechanizmy obronne tegoż systemu przeciw dekodowaniu jego fałszu.

Za swoje zadanie autorki i autorzy tej pracy uznali: uchwycić, nazwać i umiejscowić krytycznie ową ujawnioną w tragicznych wydarzeniach historii wewnętrzną blendę humanistyki – i to zarówno w aspekcie mechanizmów, z których ona się rodzi, jak i sposobu odnoszenia się do generowanych przez nie tragicznych skutków, uniemożliwiającego autodiagnozę i samonaprawę. Bez takiej diagnozy utrwała się przemocowa struktura, która jest gwałtem nie tylko na wydarzeniach historii ludzkich nieszczęść – aż po Szoa, ale także na ich możliwym do odczytania rzeczywistym znaczeniu, a tym samym na możliwej przyszłej konkretyzacji, która ujawniła w przeszłości swe złowrogie oblicze. Milczenie panujące wokół tego gwałtu to milczenie zarówno dotychczasowych ofiar, podwójnie skrzywdzonych – raz samym wydarzeniami, ponownie zaś odmową prawidłowego usytuowania znaczenia ich krzywd w wymiarze realnym i symbolicznym, jak i milczenie ofiar potencjalnych, i milczenie ich potencjalnych krzywdzicieli, bowiem skoro milczenie to obejmuje nadal uczestników przestrzeni społecznej, wystawia żyjących w niej ludzi na dalsze możliwe skutki symbolicznej i realnej przemocy.

Proces, który należy tu przeprowadzić, to proces odkrywania, przywracania, wydobywania i skutecznej recepcji znaczenia tego, co się stało – przede wszystkim znaczenia tego, co dotknęło ofiary Szoa. Używamy tu słowa „proces”, bo rzecz ma charakter procesu wytoczonego dotychczasowej recepcji Szoa. Używamy zarazem tego słowa w pewnym kontrapunkcie do jego potocznego użycia w terminologii sądowej. Proces, o który nam chodzi, to nie badanie zbrodni, w którym, jak w sądzie, każda wątpliwość przemawia na korzyść „oskarżonego” – domniemanego przestępcy. To proces, w którym każdy szczegół, każdy fragment i strzęp pamięci o krzywdzie i winie powinien być wyeksponowany, bo tylko tak mogą zostać uchronione godność i prawa o f i a r.

Można oczywiście postawić tezę, że owa wewnętrzna blenda humanistyki (wobec zła) jest właśnie źródłem i oparciem efektywności działania systemu humanistycznego: działanie sprzeczne z własnymi założeniami nie może się autouwidaczniać – bo nie mogłoby pozostać skuteczne. Jeśli tak, tym bardziej potrzebne jest zdekodowanie takiego mechanizmu. Jest to konieczne także dlatego, że tkwienie przy dotychczasowym obrazie rzeczy jest niesamowitą obrazą rzeczywistości. By przywrócić realnie godnościowy wymiar obrazowania ludzkiej kondycji trzeba więc odkłamać podstawowe systemowe ujęcie tej kondycji.

Dlaczego humanistyka nie radzi sobie z tymi oczywistościami? Dlaczego po tylu latach uprawiania refleksji nad „innością” czy „mniejszością”, zwłaszcza innością i mniejszością zopresjonowaną (aż do eksterminacji), i wypracowaniem odpowiednich kategorii ujmowania tejże problematyki, osiągnięcia te pozostają nadal bardziej w sferze deklaratywnej, niż w realnej implantacji? Dlaczego wczorajszy Żyd eksterminowany w Szoa pozostaje i dziś Żydem niegodnym stosownej – czyli żywej – pamięci? Dlaczego ciągle przegrywa z konstruktem, jakim jest odrealniona w sporej mierze pamięć monumentalna? Dlaczego uparcie tworzy się obrazy rzeczy, które nie sięgają jej sedna, ale czasowo zaklejają dziury interpretacyjne? Dlaczego realność Szoa przegrywa z fantazmatami Szoa? Dlaczego wreszcie humanistyka „godnościowa” jest tak ślepa na współczesną rzeczywistość, która udowadnia, że przemocowe zasady działania systemów uniwersalnych są nadal aktualne?

Co powoduje, że humanistyka nie jest w stanie zobaczyć siebie jako fantazmatu? Dlaczego nie widzi siebie na mapie dyskursów holokaustowych w szczególności i godnościowo-prawnych w ogólności? Dlaczego nie jest autodyskursywna w takim stopniu, by naprawiać własne nadmierne odchylenia od realnego oglądu rzeczywistości?

Dlaczego humanistyka nie korzysta w wystarczającym stopniu ze zdobyczy innych dyscyplin naukowych, społecznych, psychologicznych, antropologicznych, kulturowych i biologicznych, by dojść do pełniejszej wiedzy o człowieku i społeczeństwie, mimo że to dążenie ciągle deklaruje?

Czy humanistyka musi być fantazmatem? Czy może być świadoma własnej niewystarczalności? Czy może przekraczać swoje ograniczenia?

Pytania te wynikają z zasadniczej dla naszego projektu kwestii: dlaczego skandal Szoa nie postawił humanistyki w stan autozakwestionowania?

W ramach projektu „redefinicji podstawowych pojęć humanistyki”, którego owocem jest ta książka, próbujemy wstępnie odpowiedzieć na to właśnie pytanie. Zwracamy uwagę, że nie chodzi tu jedynie o odpowiedzi „funkcjonalne” – identyfikujące i opisujące mechanizmy psychospołeczne działające w interesującym nas obszarze, a więc o odpowiedzi, które objaśniają,

jak i dlaczego doszło do społecznych i indywidualnych działań zbrodniczych. W tej dziedzinie dokonano się już bardzo wiele, jednakże identyfikacja wspomnianych mechanizmów wciąż jeszcze nie jest zakończona. Na przeszkodzie stoją tu naszym zdaniem nie tyle trudności czysto poznawcze, ile raczej to, że badacze tych zjawisk również uczestniczą (przynajmniej po części) w „strukturach wyższego poziomu”, które trzeba zidentyfikować, jeśli mamy odpowiedzieć na pytanie najważniejsze: jak jest możliwe ewidentnie diagnozowane zatrzymanie humanistycznej autorefleksji – właśnie z owego wyższego poziomu, to jest autoobserwacji poczyną humanistyki wobec wyzwania, którym stało się dla niej nie tylko samo wydarzenie Szoa, ale też jej stosunek do tego wydarzenia – a więc historia i aktualność wspomnianej wyżej „humanistycznej blendy”.

Stosunkowo łatwo jest przedstawiać fakty, także z poziomu świadomościowego, a więc również takie, jak analizowane w tej książce narracje objaśniające czy wprost usprawiedliwiające to, co się dzieje; względnie łatwo jest też zidentyfikować uwarunkowania psychospołeczne owych narracji i wskazać konsekwencje ich uruchomienia; można także opisać środki zapobiegawcze na poziomie struktur prawnych czy edukacyjnych, które miałyby uniemożliwiać ponowne uruchamianie procesów prowadzących do zbrodni, o wiele trudniej uchwycić z n a c z e n i e tego, co wydarza się równocześnie na poziomie owych wskazywanych faktów i na poziomie świadomego i nieświadomego s t o s u n k u do nich podmiotów uczestniczących w takich wydarzeniach.

Trudność wynika naszym zdaniem właśnie stąd, że nie zostały postawione pytania z poziomu wyższego niż ten, na którym definiowane są – a następnie funkcjonują lub nie – aksjomaty systemu. Postawienie takich pytań wymaga więc zakwestionowania owych aksjomatów i związanego z nimi systemu wartości, by mogły się ujawnić elementy tkwiącego w nich fałszu. Zakwestionowanie to jest trudne: oznacza naruszenie prawideł rządzących całym kontekstowym splotem pewników i wartości, o który chodzi. By mogło się ono dokonać, konieczne jest uchwycenie choćby minimalnych „szczelin” w owym splocie, albo – jak spróbujemy pokazać – wskazanie na miejsca, w których system „humanistyki godnościowej” broni się przed zakwestionowaniem za sprawą nieuzasadnionego naddatku wartościowania – przez tak usilne sygnalizowanie wagi bronionych wartości, że nie pozostaje już miejsce na krytyczne odniesienie się do realnych skutków ukrywającego się we wspomnianym splocie fałszu<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Kwestie z tym związane poruszamy między innymi na stronach 206-214 tej książki – w odniesieniu do postaw uznanych przedstawicieli humanistyki XX stulecia, uwikłanych w system nazistowski.

W niniejszej książce dokumentujemy pierwszy etap prac „redefinicyjnych”, podjętych z świadomością przedstawionych wyżej problemów<sup>8</sup>. Na ów pierwszy etap składają się, z jednej strony, literaturoznawcze opracowania analityczne, dokonujące wglądu w zjawiska, w których ujawniają się i dokumentują minione i aktualne stany świadomości w odniesieniu do zbrodni nazizmu, jak też, z drugiej strony, interdyscyplinarne próby interpretacyjne dokonywane z wykorzystaniem istniejącego już lub właśnie tworzonego materiału historycznego, krytyczno-literackiego, filozoficznego, a także rozeznań nauk społecznych – zwłaszcza psychologii społecznej.

Do pierwszej kategorii zaliczają się w ramach tej książki analizy krytyczno-literackie konkretnych zjawisk i powiązane z nimi interpretacje. Do grupy tej należy napisany przez Marię Janion artykuł o fenomenie Zofii Kossak-Szczuckiej, która jako pisarka opowiadała o doświadczeniu więźniarki Birkenau za pomocą przemilczeń i półprawd, „patrzac na dymy krematoriów pozostała polską nacjonalistką, pełną wiary w bożą opatrność i wyższość narodowo-katolickiej wspólnoty Polaków”, i mimo wstrząsu wojny i Zagłady, nie zweryfikowała do końca swoich przedwojennych antysemitycznych poglądów. Następnie napisany przez Olę Orzeł Wargaskog tekst o literackich reakcjach na to, „jakie może być życie” w obozie koncentracyjnym, w szczególności o zderzeniu języków – języka i myślenia „godnościowego” i języka „wychodkowego”, który, w odróżnieniu od tego pierwszego, okazuje się realnie zdolny do uniesienia narracji o życiu obozowym.

Do tej samej grupy zaliczamy również napisany przez Shoshanę Ronen artykuł o stanie świadomości „drugiego pokolenia” Ocalańców izraelskich, w szczególności o stworzonym przez Davida Grossmana archetypie „drugiego pokolenia” oraz brzemieniem w znaczeniu spotkania Izraelczyków z Niemcami, wreszcie napisany przez Katarzynę Czeczot tekst o onirycznych i ironicznych przedstawieniach Zagłady, w szczególności o omówionej przez Bogdana Wojdowskiego narracyjnej strategii dziecka uczestniczącego w tym wydarzeniu, która zostaje zestawiona z innymi próbami dopisywania do wydarzeń Szoa *happy endu*, by odstąpić skutki takich strategii.

Drugą grupę pomieszczonych tu tekstów stanowią podejmowane z perspektywy ogólnej interdyscyplinarne próby interpretacyjne, których zadaniem jest rozpoznanie wyzwań, jakie odślonięte już zjawiska stawiają refleksji humanistycznej jako całości.

Do grupy tej należą: artykuł wstępny, w którym Maria Janion zarysowuje wyzwania związane z nieprzemysłanymi odniesieniami humanistyki do Szoa

---

<sup>8</sup> Mówimy tu o „pierwszym etapie” w kontekście całości zarysowanego wyżej zadania. Projekt, którego owocem jest ta książka, w stosunku do owej całości musi być potraktowany jako wstępne rozpoznanie pola badań i interdyscyplinarnych metodologii koniecznych, by badania te zostały podjęte we właściwym wymiarze – a więc właśnie jako „pierwszy etap”.

– a w szczególności problem etycznej arogancji, charakterystycznej dla prób umieszczenia Szoa w ramach nadrzędnych wobec niej „narracji zbawczych”; podjęta w perspektywie teologicznej praca Gernota Weiricha nad próbami odnalezienia religijnego sensu w splocie relacji katów i ofiar nazizmu – oraz krytyka niekonsekwencji takich prób (a także zaproponowanego przez Weiricha sposobu odnoszenia się do nich), dokonana przez Beatę i Tomasza Polaków.

Grupę tę współtworzą również dwa teksty części czwartej, w których Beata i Tomasz Polakowie analizują najpierw „fantazmatyczne narracje”, które umożliwiają poszczególnym ludziom i społecznościom skuteczne obchodzenie się z wyzwaniami płynącymi z załamania systemu humanistycznych wartości, a następnie pokazują ogólny systemowy mechanizm, który, korzystając z takich narracji (i podtrzymując przydaną im eschatologiczną sankcję zbawczą), umożliwia przejmowanie i wykorzystywanie dla swoich celów poszczególnych ludzkich egzystencji, czyni to na masową skalę i jest w stanie ukrywać ten proceder przed tymi, którzy mu podlegają.

W książce tej zamieszczamy również dwa uwspółcześniające aneksy – ekspertyzy wykonane w ramach tego samego projektu badawczego. Są to: napisana przez Marię Szyszkowską ekspertyza filozoficzno-prawna, dotycząca obecności i charakteru roszczeń wspomnianych systemów uniwersalnych we współczesnym polskim życiu publicznym, i jej uzupełnienie dokonane przez Tomasza Polaka, pokazujące usankcjonowanie wspomnianych roszczeń na przykładzie istotnych aktów prawnych dzisiejszej Rzeczypospolitej Polskiej.

Autorki i autorzy tej książki uznali za swoje zadanie nie tylko prezentację wyników badań szczegółowych (w tekstach przygotowanych przez poszczególnych uczestników projektu), ale także próbę konfrontacji i dyskusji, wiążącej poszczególne wypracowane przez nich elementy z zadaniem opisanym w pierwszej części tego *Wprowadzenia*. Stąd publikowany na końcu poszczególnych części książki zapis krytycznych głosów formułowanych w dyskusjach toczonych podczas pracy nad wspomnianym projektem.

*Beata Anna Polak, Tomasz Polak*





CZĘŚĆ I

# **GODNOŚĆ**



## MARIA JANION

Polska Akademia Nauk  
Instytut Badań Literackich

### Porzucić etyczną arogancję<sup>1</sup>

Choć nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę, Szoa określa cały dzisiejszy system kultury, wszystkie pytania i dylematy ponowoczesności. W Polsce w wielu dziedzinach niedostatecznie zakorzeniło się myślenie, wyciągające wnioski z Holocaustu, który – strasznym zrządzeniem dziejów – dokonał się przeważnie „na polskiej ziemi”. Zbyt silnie ciąży nad nami często jeszcze XIX-wieczne schematy heroiczno-martyrologiczne, stereotypy śmierci „godnej” i „niegodnej”, postawy „bohaterskiej” i „niebohaterskiej” itp. Wydaje się, że zwłaszcza tradycyjna problematyka humanizmu oraz humanistycznego myślenia o kłamstwie wymaga przypomnienia niektórych faktów Szoa oraz ich interpretacji. Tylko w ten sposób można wypełnić postulat Zygmunta Baumana sformułowany w *Nowoczesności i Zagładzie*, by wprowadzić wnioski wypływające z Szoa do głównego nurtu naszej nauki o współczesności<sup>2</sup>.

### Kicz zbawienia

Kiedy w programie I TVP pokazano *Listę Schindlera* Spielberga z 1994 roku, sporo młodych osób miało okazję obejrzeć ją po raz pierwszy. Kilkoro studentów i doktorantów utwierdziło mnie w przekonaniu, że rzeczywiście mamy tu do czynienia z sentymentalnym kiczem, jakkolwiek film w części pierwszej przedstawia wstrząsające sceny eksterminacji i chociaż miliony ludzi miały się z niego dowiedzieć o Szoa. Co się składa na to wrażenie? Wydaje się, że trzy duże sekwencje:

- rajska sielanka w obozie pracy po przewiezieniu do Czechosłowacji;

---

<sup>1</sup> Pierwsza wersja tego eseju została opublikowana w: M. Janion, *Placz generała. Eseje o wojnie*, wydanie drugie poszerzone, Warszawa 2007, ss. 331-346. Tu publikujemy nową wersję tego tekstu uzupełnioną o przypisy (red.).

<sup>2</sup> Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków 2009, ss. 18-19.

– płacz Schindlera, że kosztem jednego pierścionka nie uratował jeszcze jednego Żyda, wydając pieniądze na swoje rozrywki – gromada żydowskich ocalańców też płacze i pociesza go;

– zakończenie w kolorach, gdy śpiewający tłum udaje się do Ziemi Obiecanej.

Imre Kertész najcelniej uderzył w sedno tzw. humanistycznego przekazu *Listy Schindlera*: „Za najważniejsze przesłanie biało-czarnego filmu Spielberga uważam kolorową, finalną scenę, ukazującą zwycięski tłum; wydaje mi się bowiem, że na miano kiczu zasługuje każdy utwór, który *implicite* nie mówi o długotrwałych etycznych konsekwencjach Auschwitz, który zakłada, że Człowiek pisany wielką literą, a wraz z nim cała idea humanizmu – wyszły z Auschwitz niezranione”<sup>3</sup>.

Z konieczności nasuwa się porównanie *Listy Schindlera* z *Shoah*. Jego twórcą, Claude Lanzmann, uważający zresztą przedstawienie Holokaustu za niemożliwe, dobitnie przeciwstawił swój film dziełu Spielberga. Podkreślał, że *Shoah* jest filmem o śmierci; w ogóle nie mówi o ocaleniu. „Pytanie o ocalenie nie pojawiło się w Treblince czy w Auschwitz” – stwierdza, potępiając jednocześnie projektowaną przez film pocieszającą identyfikację z postacią Schindlera, bezdyskusyjnego „herosa” utworu Spielberga<sup>4</sup>.

Zbawcza narracja usiłuje uspołnić wydarzenia Zagłady, ułożyć je w takie sekwencje, by wyprowadzić z nich konkluzję ocalającą sens dziejów i uniwersalną moralność ludzką. Lawrence L. Langer świetnie analizuje znamieny przykład: opowiadanie Eli Wiesela *Noc* publikowano wraz ze wstępem słynnego katolickiego pisarza François Mauriac, dopuszczając w ten sposób do zmieszania dwóch narracji. Mauriac, czyniąc aluzję do wskrzeszonego z martwych Łazarza, odwołuje się do chrześcijańskiego mitu konsolacyjnego. W ten sposób „zaszczepia język zbawienia na doświadczeniu masowej zbrodni i przekształca ją – co najwyżej – w jeszcze jeden przykład uniwersalnej tajemnicy ludzkiego cierpienia”<sup>5</sup>. Rzekome pogodzenie dwu narracji ma odślaniać prześwitujący w wydarzeniach sens moralny. Ale w *Nocy* go nie ma, a swoisty „antytekst” Mauriac odgradza od opowiadania Wiesela, uniemożliwiając zetknięcie z nim na jego własnych warunkach – to znaczy braku odrodzenia, nieopanowania sprzeczności, natłoku wątpliwości, niepozostawiania złudzeń oraz opuszczenia przez Boga i opuszczenia Boga, a w konsekwencji opuszczenia ojca.

Zakwestionowanie zbawiającego sposobu pisania odbywa się w rozmaitych rejestrach od autobiograficznych relacji „żywych trupów”, które przeży-

<sup>3</sup> I. Kertész, *Język na wygnaniu*, Warszawa 2004, s. 125.

<sup>4</sup> Por. C. Lanzmann, *Schindler's List is an impossible story*, „NRC Handelsblad” z 26.03.1994, s. 11.

<sup>5</sup> L. L. Langer, *Scena pamięci. Rodzice i dzieci w tekstach i świadectwach Holokaustu*, „Literatura na Świecie” 1-2/2004, ss. 137-138.

ty tylko skutek tego, że „ich życie stało się bez znaczenia”, a nie dlatego, że chciały stać się świadkami – aż do prób podważenia panujących narracji poprzez zabawy w Holokaust. Najnowszą monografię obozu śmierci w Auschwitz, opartą na relacjach nieukaranych zbrodniarzy i przypadkiem ocalałych ofiar, autor, Laurence Rees, podsumowuje w następujących słowach: „W każdym człowieku tkwi głębokie przekonanie, że życie powinno być sprawiedliwe – poczucie, że niewinni ludzie otrzymają kiedyś zadośćuczynienie za cierpienie, a winni zostaną ukarani. Niniejsza historia nie przynosi takiego pocieszenia, a najbardziej dobitnym dowodem na brak zadośćuczynienia jest ziemia Brzezinki, przesiewana po wojnie w poszukiwaniu kosztowności, największe cmentarzysko świata. To jest właśnie, podobnie jak pobliska Wisła, do której często wrzucano popioły, miejsce spoczynku ponad miliona ludzi, których świadectwa nigdy nie usłyszymy”<sup>6</sup>. Te straszne słowa biorę za motto moich rozważań. Teatr absurdu mógł się zrodzić po Holokauście.

Adorno przewidywał – w dobie panowania przemysłu kulturowego – zaduszenie się kultury we wszechobecnym kulcie kiczu. Kicz w tym rozumieniu to niczym nieuzasadnione dążenie do harmonii, tania apologia „prostych” wartości moralnych, uchylenie tragizmu i sprzeczności, opatrywanie wszystkiego co się da *happy endem*. Wspaniała twórczość Kertésza stanowi konsekwentne przeciwstawienie się tak rozumianemu kiczowi humanistycznemu. Ale przewartościowanie humanizmu idzie u Kertésza jeszcze dalej – z tego powodu jego *Los utracony* wchodzi w znamienny spór antropologiczny ze słynną książką Prima Leviego *Czy to jest człowiek*.

## Esesman i muzułmanin

To w Poznaniu w dniu 4 października 1943 roku podczas konferencji Gruppenführerów padły niezwykle w swej brutalności słowa Heinricha Himmlera: „Wy, w swojej większości, musicie wiedzieć, co to jest 100 trupów ułożonych obok siebie, albo nawet 500 lub 1000. Czyniąc tak, poza paroma wyjątkami wynikającymi z ludzkich słabości, musicie pozostać uczciwymi ludźmi – to nas utwardza. To stronica chwały naszej historii, która nigdy nie została i nie zostanie napisana...”<sup>7</sup>.

Nasuwa się tu kilka spostrzeżeń, odwołujących się również do innych fragmentów mowy:

<sup>6</sup> L. Rees, *Auschwitz. Naziści i „ostateczne rozwiązanie”*, Warszawa 2005, s. 224.

<sup>7</sup> „Von Euch werden die meisten wissen, was es heißt, wenn 100 Leichen beisammen liegen, wenn 500 daliegen oder wenn 1000 daliegen. Und dies durchgehalten zu haben, und dabei – abgesehen von menschlichen Ausnahmeschwächen – anständig geblieben zu sein, hat uns hart gemacht und ist ein niemals genanntes und niemals zu nennendes Ruhmesblatt”. <http://www.holocaust-history.org/himmler-poznan/speech-text.shtml> (26.01.2011).

- celem chwalebego czynu mają być trupy Żydów; trupy są wizualizowane w swej natrętnej obfitości, która ma nie przerażać;
- adresaci mowy mają pozostać nieskalani moralnie (nie mogą przywłaszczyć sobie najmniejszej części żydowskiego bogactwa);
- mają oni moralne prawo do zbrodni („Mamy moralne prawo, a także obowiązek wobec naszego narodu, aby zniszczyć ten naród, który chciał nas zniszczyć”) – judaizm bowiem jest z natury swej zbrodniczy, obciążony dzieziczną kryminalnością (mord rytualny);
- lecz ta „stronica naszej chwały” pozostanie w ukryciu, nigdy nie zostanie napisana, co jeszcze wzmacnia poczucie bezinteresownego bohaterstwa esesmanów.

Najważniejsze dla nas w tej chwili jest to, że esesmani, wykonując swoje mordercze rzemiosło, mają pozostać „uczciwymi ludźmi” – faktycznie „nadludźmi”. Cytowana przez Wolfganga Sofsky’ego instrukcja dla esesmanów z obozu koncentracyjnego w Lublinie (z 15 sierpnia 1943 roku) podkreślała, że mają oni stanowić „światłany wzór”: żadnej postawy nonszalanckiej, żadnej niedbałości, żadnej skazy w zachowaniu<sup>8</sup>. Jerzy Kosiński w *Malowanym ptaku* przedstawił – niemal już groteskowy – obraz absolutnego piękna oficera SS widzianego przez Chłopca. Opis kończył się następującymi słowami: „Nie miałem nic przeciwko temu, żeby Niemiec mnie zabił. (...) Wierzyłem bezgranicznie w słuszność decyzji podjętej przez tego człowieka. Wiedziałem, że posiada przymioty obce zwykłym śmiertelnikom”<sup>9</sup>. Pożądanie śmierci zadanej przez Piękno i Prawość jest opowiedziane w taki sposób, jakby Chłopiec uwe wnętrzył mowę Himmlera.

Taka też była mordercza siła emblematu trupiej czaszki na esesmańskiej czapce. Jak trafnie podkreślił Jean-Luc Nancy: esesmani musieli zobaczyć – wzmocniony przez emblemat – „oręż własnego wzroku”: był to cały wystrój obozu śmierci oraz trupy<sup>10</sup>.

Na drugim krańcu staje „muzułmanin” czy „muzułman” – więzień Auschwitz, zwany „żywym trupem”, typ najniższy w całej hierarchii obozowej, sprowadzony na samo dno egzystencji biologicznej i społecznej, pozbawiony, jak mówiono, godności ludzkiej, całkowicie „dojrzały do komina” według określenia Tadeusza Borowskiego.

Primo Levi uważał, że muzułman pozwolił wyzuć się z człowieczeństwa. Przypomnijmy to, co napisał o Null Achtzehn – określanym za pomocą ostatnich trzech cyfr numeru, sam bowiem zapomniał swego nazwiska: „Gdy mówi, gdy patrzy, sprawia wrażenie istoty pustej, niczego więcej poza powłoką, jak skorupy niektórych owadów, leżące nad stawem, zaczepione włókmem o ka-

<sup>8</sup> Por. W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, Wrocław 1999, s. 212 nn.

<sup>9</sup> J. Kosiński, *Malowany ptak*, Warszawa 1965, s. 82.

<sup>10</sup> J.-L. Nancy, *Zakazana reprezentacja*, „Teksty Drugie” 5/2004, s. 127.

mień i wstrząsane wiatrem”<sup>11</sup>. Null Achtzehn „nie jest człowiekiem”. Zresztą znamienne, że jego nowe imię zaczyna się od „Null”.

Levi mówi o godności ludzkiej jako zasadniczym kryterium oceny, broni „humanizmu”, ale chyba czasem nie wie, jakiego. Bo wykluczenie muzułmana powinno jednak być nie-humanistyczne? W Auschwitz dokonało się przewartościowanie pojęć „człowieka” i „humanizmu” – ale nie wiemy do końca, czy wówczas Levi to zauważył.

Kertész zajmuje inne stanowisko. Jedna z najdoskonalej napisanych partii *Losu utraconego* pokazuje, jak bohater staje się muzułmanem<sup>12</sup>. W przeciwieństwie do innych Kertész podejmuje się opisu wewnętrznego doświadczenia muzułmana. Nie formułuje żadnych potępień i oskarżeń. Ukazuje przejście na drugą stronę, uzyskanie „odmiennego stanu świadomości”, który cechuje się lekkością, spokojem, zadowoleniem. O ciele – wyznaje narrator – wiedziałem dokładnie wszystko, „tylko po prostu mnie w nim nie było”<sup>13</sup> (jak w „pustej skorupie” Null Achtzehn). Wyzwolenie z ciała jest szczęściem muzułmana. W szpitalu, do którego cudem się dostał, przetrzymuje trupa we wspólnym łóżku, by móc zjadać przynoszone dla niego porcje. „Aż zaczęło się z nim robić coś bardzo dziwnego”. Wtedy odrobinę się bał, że zauważą zwłokę w oddaniu trupa i będzie miał przykrości. Inne jest podejście Leviego. „Nie jest człowiekiem – głosi pryncypialnie – ten, kto zagubiwszy wszelkie hamulce wewnętrzne, dzieli łóżko z trupem”<sup>14</sup>. Nieco musi razić to nadawanie lub odbieranie człowieczeństwa. Rozumiemy, że chodzi o stosunek do trupa – Levi wymaga przestrzegania reguł kultury, które dla muzułmanina przestały się liczyć. Nie odczuwa on tak silnie granicy między żywym a umarłym, gdyż sam jej zaprzecza. Trwa – jako żywy trup – na granicy życia i śmierci. Ten rodzaj istnienia nie może przez żywych być określany jako moralny albo niemoralny.

Levi oświadczał, że „człowiekiem jest ten, kto zabija, człowiekiem jest ten, kto popełnia niesprawiedliwość”<sup>15</sup>, ale nie jest człowiekiem ten, kto zagubił wszelkie hamulce wewnętrzne. O człowieczeństwie decydują normy kultury europejskiej, jej wizja antropologiczna. Kertész nie podziela takiego poglądu. Przypominając stanowisko Jeana Améry’ego, zwraca uwagę na to, że pisząc o obozach koncentracyjnych „odrzuca on uosobienia ducha i kultury, jakimi byli dotąd »intelektualista« i »człowiek kultury«”<sup>16</sup>. Kultura nie może pomóc w znoszeniu cierpień, ani w oporze, gdyż – jak pisał Améry – „dobra umysłowe i estetyczne stają się własnością wroga”<sup>17</sup>. I mogą podpieścić jego racje

<sup>11</sup> P. Levi, *Czy to jest człowiek*, Kraków 1978, ss. 39-40.

<sup>12</sup> I. Kertész, *Los utracony*, Warszawa 2003, ss. 173-192.

<sup>13</sup> Tamże, s. 187.

<sup>14</sup> P. Levi, dz. cyt., s. 171.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> I. Kertész, *Język na wygnaniu*, s. 60.

<sup>17</sup> Cyt za: tamże.

czyli jego władzę. Była to zresztą również obsesja Tadeusza Borowskiego. Dlatego muzułman w ujęciu Kertésza musi stawiać się poza kulturą i cywilizacją, która przecież stworzyła obóz koncentracyjny. Opiera się systemowi w jedyny możliwy sposób – wychodząc z siebie.

Kertész podejmuje myśl Adorno. Obawiał się on, że tzw. literatura zaangażowana może „z uspokojonym sumieniem dalej bawić się w tę kulturę, która zrodziła zbrodnię”<sup>18</sup>. Literatura podobna odznacza się na ogół pewną cechą rozpoznawczą: daje mianowicie do zrozumienia – wszystko jedno rozmyślnie, czy też nie – że nawet w tak zwanych sytuacjach granicznych, a raczej – że szczególnie w takich sytuacjach rozkwita człowieczeństwo. Otóż trzeba powiedzieć jasno, że Kertész – poprzez powieściową analizę doświadczenia muzułmana – uchylił podobne rozumienie kultury oraz człowieczeństwa. I dlatego też miał prawo sformułować inną ideę kultury, oczyszczoną z zakłamań i fałszów, popełnianych w imię Człowieka – ideę „Holokaustu jako kultury”<sup>19</sup>.

Jedną z najbardziej przejmujących w *Nocy* Eli Wiesela jest scena końcowa, gdy bohater postanowił przejrzeć się w lustrze. „Nie widziałem siebie od czasów getta. Z głębi lustra spojrział na mnie trup. Wyraz jego oczu, wpatrzonych w moje, nie opuścił mnie nigdy”<sup>20</sup>. Nie jest tak, że młody ocalały z Auschwitz – jak pisze Alvin H. Rosenfeld – „przegląda się z niedowierzaniem” w lustrze<sup>21</sup>. Jest to bowiem dokonane z pełną świadomością spojrzenie na siebie jako muzułmana, spotkanie z sobą jako muzułmanem; zachowanie niezniszczalnej pamięci o tym, że się było muzułmanem i ma się w sobie to doświadczenie, nigdy nie odrzucone, zapomniane czy wyparte.

Autor znakomitej książki *Quel che resta di Auschwitz* (*Co zostaje z Auschwitz* – to III część *Homo Sacer*), Giorgio Agamben, zwraca uwagę na rzecz podstawową – na to, że w Auschwitz umiera etyka godności. „Nagie życie, do którego sprowadzona została istota ludzka, niczego nie wymaga, ani do niczego się nie dostosowuje. Samo jest jedyną normą, jest całkowicie immanentne. A »ostatecznego poczucia przynależności do gatunku« w żadnym razie nie można uznać za równoważne z godnością”<sup>22</sup>. Autor uważa, że żadna etyka nie może sobie pozwolić na pozostawienie poza sobą części tego, co ludzkie, jakkolwiek byłaby ona nieprzyjemna czy uciążliwa, skandaliczna czy obsceniczna. Muzułmanin zaczyna życie tam, gdzie kończy się godność. „(...) Zanegowanie człowieczeństwa muzułmana oznaczałoby pogodzenie się z wyrokiem wydanym przez esesmanów i byłoby równoznaczne z powtórzeniem

<sup>18</sup> Por. Th. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, w: tenże, *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt a. M. 1975, ss. 46-65; I. Kertész, *Język na wygnaniu*, s. 105.

<sup>19</sup> I. Kertész, dz. cyt., ss. 58-69.

<sup>20</sup> E. Wiesel, *Noc*, Oświęcim 1992, s. 119.

<sup>21</sup> A. H. Rosenfeld, *Podwójna śmierć. Rozważania o literaturze Holocaustu*, Warszawa 2003, s. 97.

<sup>22</sup> G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, Warszawa 2008, s. 69.



ich gestu”<sup>23</sup>. Agambenowi wtóruje Slavoj Žižek, opierający się zresztą na jego przemyśleniach – pojęcie takie jak godność w obliczu muzułmanina pozbawione zostaje swojej treści. Należy porzucić wszelką „etyczną arogancję”. „Nasza moralna godność ostatecznie zawsze jest zafałszowana: opiera się ona na tym, że mieliśmy wystarczająco dużo szczęścia, by uniknąć losu muzułmanów”<sup>24</sup>, utrzymuje Žižek. Nie możemy uczestniczyć w cynizmie nazistowskim, poświęcając „dehumanizację” narzuconą muzułmanowi. „Dlatego też powinniśmy bardziej niż kiedykolwiek upierać się przy ich człowieczeństwie”<sup>25</sup>.

W tym stanie rzeczy czynione rzekomo w imię humanizmu odróżnienie śmierci „godnej” od „niegodnej” trąci fałszem. Michał Głowiński trafnie polemizuje z opiniami „niemądrymi i lekkomyślnymi” na temat śmierci w Zagładzie i uważa, że trzeba wyraźnie powiedzieć, iż „każdy, kto umarł ze zbrodniczych wyroków, umarł godnie”<sup>26</sup>.

Doskonale rozumie to Roman Polański. Jest w *Pianiście* scena, gdy Szpilman obserwuje walczące warszawskie getto przez okno mieszkania-kryjówki. Towarzyszy mu przez chwilę szlachetna Polka, która wyraża podziw dla heroizmu żydowskich powstańców (przypomnijmy, że Żydzi uchodzili zawsze za tchórzy) i zapewnia, iż Polacy ruszą wkrótce do walki. Walczący Żydzi umierają z godnością, słyszy Szpilman i milczy. Widz, towarzyszący mu od pierwszych dni wojny i okupacji, wie to, czego ona nie wie i nie chce wiedzieć. Nadając godność walczącym Żydom Polka patrząca na getto odbiera godność ojcu, matce i rodzeństwu Szpilmana, którzy giną w Treblince.

## Kłamstwo

Wokół wydanej w roku 2004 książki Małgorzaty Melchior *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*<sup>27</sup> zaczęła się wywiązywać jedna z ciekawszych debat ostatnich lat. Przyjmując perspektywę antropologiczną, autorka rzetelnie przebadła rozmaite relacje i dokumenty osobiste polskich Żydów ukrywających się po aryjskiej stronie. „Być kimś innym”, jak pisze, znaczyło wówczas przede wszystkim „nie być Żydem”. Zmiana dokumentów i personaliów nie załatwiała jeszcze wszystkiego. Konieczne stały się metamorfozy głębsze: sposoby zachowania i mówienia, opanowania kodu społecznego – nieraz był on kodem antysemityzmu, na który trzeba było umieć odpowiednio afirmująco zareagować<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Tamże, s. 63.

<sup>24</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, Bydgoszcz 2006, ss. 206-207.

<sup>25</sup> Tamże, ss. 205-206.

<sup>26</sup> M. Głowiński, *Czarne sezony*, Warszawa 1998, s. 33.

<sup>27</sup> M. Melchior, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*, Warszawa 2004.

<sup>28</sup> Tamże, s. 259.

Autorka zgromadziła masę samookreśleń, które dowodzą, że ukrywający się doskonale zdawali sobie sprawę z teatralizacji jako sposobu życia oraz niebezpieczeństw, jakie mogły zagrażać ze strony aryjskiej „widowni”. Mówią o „przebraniu”, „wcielaniu się w postać”, „odgrywaniu roli”, „nakładaniu masek”, „graniu komedii” czy „tragikomedii”, „udawaniu”. Wzrok i słuch pozostawały ciągle w stanie czujności. Nieudolność zagrania ci „aktorzy” mogli przypłacić życiem. Pomyślnie odegranie roli było więc życiową stawką. Nic dziwnego, że i z tego powodu wielu ukrywających się po „aryjskiej stronie” podkreślało, że nienawidziło swej ówczesnej tragifarsy, że trudno im było wytrzymać w przybranej skórze, gdy w każdej chwili mogła się dokonać zagrażająca życiu demistyfikacja<sup>29</sup>.

Michał Głowiński w *Czarnych sezonach*, pisząc o swej matce, która przeszła przez całe piekło ukrywania się „na aryjskich papierach”, twierdzi, że pamiętna „najsilniejsza rana psychiczna”, jaką matka odniosła, łączy się z „domem pod orłami” w Otwocku. Tutaj bowiem, pracując jako panna służąca u swej pani nie mogła podczas wizyty w tym domu dzieci z prowadzonego przez zakonnicę sierocińca – ujawnić rozpoznania swego syna – rzekomego sieroty. Wolno domniemywać, że ta rana była najbardziej dotkliwa z tego powodu, iż wymagała – w sytuacji bardzo poważnego zagrożenia – tak wszechstronnego kłamstwa<sup>30</sup>.

Jak wykazuje Melchior, nowa tożsamość mogła być traktowana tylko jako narzędzie służące przetrwaniu, ale mogła też stać się punktem wyjścia do głębszej przemiany. Nechama Tec wyznaje: „Stawałam się podwójną osobą: jedno moje »ja« było prywatne, drugie – to było »ja« publiczne dla innych. Kiedy byłam z dala od mojej rodziny, byłam tak pochłonięta przez moje »ja« publiczne, że nie musiałam nawet udawać. Czułam się rzeczywiście osobą, którą miałam być”<sup>31</sup>. Dzięki uwewnętrznionej podwójności, jak pisze autorka – aktorka, „życie stało się łatwiejsze. A ja czułam się mniej zagrożona, kiedy wspomniano coś o Żydach. Mogłam obojętnie słuchać antysemitkich opowieści, a nawet szczerze śmiać się z innymi z jakiegoś żydowskiego nieszczęścia. Wiedziałam, że oni obrażają mój naród, ale część mnie była taka jak oni”<sup>32</sup>. Nie była wcale dumna z tych zmian.

Nie zawsze jednak podwójność czyniła życie łatwiejszym. Tym, co nas najbardziej przejmie, jest fakt, że niektóre – ocalone z Holokaustu – osoby doznawały wyrzutów sumienia czy poczucia winy z tego powodu, że udawały i kłamały. Nie to, że ktoś z zewnątrz oskarżał je o oszustwo, one same

<sup>29</sup> Tamże, ss. 259-276.

<sup>30</sup> M. Głowiński, dz. cyt., ss. 85-86, 88.

<sup>31</sup> N. Tec, *Dry Tears: The Story of a Lost Childhood*, Oxford 1984, cyt. za: M. Melchior, dz. cyt., s. 279.

<sup>32</sup> Tamże.

sobie je wyrzucały. Melchior gromadzi wstrząsające dowody takiej postawy<sup>33</sup>. Badaczka przytacza też możliwe moralne usprawiedliwienia aryjskiego kłamstwa. Na przykład więc Maria Ossowska pisze, że „istnieją okoliczności, w których wolno nam od prawdomówności odstąpić”<sup>34</sup>. Dziać się tak może – pisze Anna Pawełczyńska – w sytuacjach granicznych, kiedy jednostka staje wobec bezpośredniego zagrożenia życia i zagłady swojego narodu<sup>35</sup>. Ale – i to Melchior również przytacza – że choćby pewne osoby, które posługiwały się kłamstwem po to, by przeżyć, podzieliłyby przekonanie wyrażone przez Leszka Kołakowskiego, że „kłamstwo nie jest moralnie dobre również wtedy, kiedy jest dopuszczalne lub wręcz zalecane w imię ważniejszych dóbr”<sup>36</sup>. Wprawdzie na początku wywodu *O kłamstwie* Kołakowski pisze o komplikacji spraw ludzkich, wobec których absolutny nakaz niekłamania w żadnych okolicznościach, staje się „nie tylko beznadziejny, ale co gorsza, w zastosowaniu sprzeczny czasem z nakazem życzliwości dla bliźnich albo z dobrze uzasadnionym interesem społecznym”<sup>37</sup>. I co znamienne, na potwierdzenie takiej bynajmniej nie wymyślonej sytuacji przytacza właśnie przykład z Holokaustu: „jeżeli gdzieś Żyd się ukrywa i przychodzą niemieccy żandarmi pytając, czy tu Żyd jaki nie mieszka – któż z resztką sumienia mógłby powiedzieć, że w imię szlachetnej zasady nie-kłamania trzeba wydać człowieka katom na pewną śmierć?”<sup>38</sup> Szoa, jakkolwiek u Kołakowskiego niezbyt konsekwentnie, wyznacza tu pewną granicę. Jednak znamieniem nie przemyślenia tej granicy są końcowe wnioski wyciągnięte przez Kołakowskiego, a wśród nich właśnie to cytowane uprzednio, że kłamstwo – nawet wtedy gdy ma służyć ważnemu dobru – nie jest moralnie dobre.

Wprowadzenie przytoczonego sądu Kołakowskiego w kontekst oceny ocalałych z Holokaustu wywołało istotne reakcje. Z jednej strony Joanna Tokarska-Bakir zakwestionowała sąd Kołakowskiego i przytoczenie go przez Melchior z powodu kłamstwa ukrywających się Żydów, konkludując: „Tylko w jednym przypadku mogłabym się zgodzić z filozofem: gdyby zaraz po uznaniu podobnego kłamstwa za »niedobre moralnie«, za taką samą uznałby w tej sytuacji prawdę”<sup>39</sup>. Z drugiej strony – i to również w związku z książką Melchior – Bronisław Świderski poszedł najdalej w oskarżeniu kłamstwa Holokaustu<sup>40</sup>. Ceną przetrwania może być według niego np. trwała demoralizacja oca-

<sup>33</sup> Tamże, s. 284 nn.

<sup>34</sup> M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985, s. 115, cyt. za: M. Melchior, dz. cyt., s. 286.

<sup>35</sup> A. Pawełczyńska, *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*, Warszawa 1973, s. 167, cyt. za: M. Melchior, dz. cyt., s. 285.

<sup>36</sup> L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach (seria pierwsza)*, Kraków 1999, s. 33.

<sup>37</sup> Tamże, ss. 27-28.

<sup>38</sup> Tamże, s. 28.

<sup>39</sup> J. Tokarska-Bakir, *Bez próby losowej*, „Tygodnik Powszechny” 43/2004, s. 14.

<sup>40</sup> B. Świderski, *Asystent śmierci*, Warszawa 2007, s. 458.

lonego życia. „Tak, przeżyli, ale właśnie dlatego, że pełzali, udawali, kręcili”<sup>41</sup>. Ci, co przeżyli, odziedziczyli kłamstwo i dalej je praktykowali w komunizmie („uznaliśmy państwowe kłamstwo za rzecz naturalną” itd.)<sup>42</sup>. „Kołakowski ma bodaj więcej racji”, stwierdza bezkompromisowo Świdorski, pochwalając jego „moralny rygoryzm”<sup>43</sup>.

Z *Asystenta śmierci* wynika, że kłamstwo u Świdorskiego zostało uwikłane w cały dramat rodzinny narratora-autora: matki, która utraciwszy sześćdziesięcioosobową rodzinę w Treblince, nie przyznawała się, że jest Żydówką aż do śmierci w 1992 roku i ojca – betonowego komunisty. A przecież matka w *Asystencie śmierci* kłamie podobnie jak występująca w książce Melchior Żydówka. Milczała ona o swoim pochodzeniu wobec ocalającej ją polskiej przyjaciółki, która od razu wyznała, że jest antysemitką. Antysemityzm otoczenia wzmacnia kłamstwo ukrywających się (niekiedy też przez całe pohołokaustowe życie) Żydów – i Świdorski zdaje sobie sprawę z tej okoliczności.

Czytanie zgromadzonych przez Melchior relacji nasuwa przypuszczenie, że mamy tu nieraz do czynienia z wyobrażeniem życia „godnego” i „niegodnego”, jak również z moralną hierarchizacją rodzajów śmierci. Przeżycie nie jest traktowane jako czyn heroiczny i moralny sam w sobie. Głowiński sprzeciwia się tak popularnemu w Polsce schematowi pojmowania tego, co szlachetne i bohaterskie: „Konspiracja to nie tylko akcja zbrojna i polityczna, to także pomaganie w ratowaniu życia tym, którym udało się wydostać zza murów”. Holokaust wnosi wiedzę o zmianie kanonu bohaterstwa, która jeszcze nie zdołała się upowszechnić.

Agamben uważa, że w Auschwitz niemożliwy był wszelki konflikt tragiczny. Przyjmuje rozumowanie, wynikające z rozważań Hegla, że tragizm to bezwarunkowe rozpoznanie winy obiektywnej przez podmiot, który wydaje się nam niewinny. W Auschwitz nie mogło być mowy o rozpoznawaniu winy obiektywnej; na tym właśnie polega granica wyznaczona przez Auschwitz – na zniszczeniu pojęcia „winy obiektywnej”, zwłaszcza wtedy, gdy mamy do czynienia z „nagim życiem” muzułmanina.

Ukrywający się po stronie aryjskiej Żydzi, żyjący wprawdzie w cieniu Auschwitz, wchodzili przecież w inną strefę. Strefę zdrady siebie, przystosowania do wrogiego otoczenia, które w każdej chwili mogło użyć przemocy śmiertelnośnego antysemityzmu. Tu pojawia się dylemat absolutu moralnego i relatywizmu wartości (Jedlicki), dylemat, który można uznać za tragiczny. Eva Hoffman odróżnia „tragizm” walki, pozwalającej zachować tożsamość i godność – od „traumatyzmu”, będącego następstwem praktyk sadyzmu, sponiewiera-

<sup>41</sup> Tamże, s. 461.

<sup>42</sup> Tamże, s. 462.

<sup>43</sup> Tamże, s. 461.

nia i poniżenia. Tak rozumiany traumatyzm miałby być właściwością postawy ocalańców z Holocaustu<sup>44</sup>. Trudno byłoby mi się z tym zgodzić.

Bohater tragiczny ocalenia przez ukrywanie się „na aryjskich papierach” to Bogdan Wojdowski: Oceniał swój los w kategoriach „fałszu” i „zdrady”. „Mój fałszywy los zaczął się w roku 1942. Mogłem wziąć ojca za rękę i pójść z nim do Treblinki”. „Los zakłada mi na twarz maski: brzmi to jak maksyma, ale nie jest maksymą dla mnie, który nosił w kieszeni fałszywy dowód w wieku lat trzynastu”. „Ocalony, to się nazywa o c a l o n y. Już prędzej przeklęty”<sup>45</sup>. Z tego rozpoznania Wojdowski wyciąga jedyny dla niego możliwy wniosek: śmierć przez samobójstwo. W jego losie odbija się ostateczna konsekwencja wyboru tragicznego. Oczywiście biografia Wojdowskiego stanowi przypadek skrajny, co nie znaczy, by inni nie stawali przed dylematami tragicznymi, dylematami wyboru i zaprzęstwa.

Kłamstwo ukrywających się Żydów nie poddaje się schematom bijącym od humanistycznego blasku dobra, prawdy i piękna, nie daje się umieścić w kanonach odgraniczających „czyste” i wzniosłe życie od „nieczystego” i podłego przetrwania. Konwencjonalne granice tragedii zostały przekroczone. Kłamstwo oznaczało życie i nie można tu przyjąć założenia, że są wartości cenniejsze od życia, bo życie podczas Holocaustu było najwyższą wartością<sup>46</sup>. Wojdowski pragnął unieważnić kłamstwo swojego ocalonego życia poprzez unieważnienie samego życia. Inni nieśli i niosą swe tragiczne brzemie, ustanawiając testament Holocaustu. Tokarska-Bakir cytuje słowa Nachta Samborskiego z czasów wojny przytoczone przez pracownicę „Żegoty”: „Wanda, Polska zwycięży bez ciebie, nie roznoś tej bibuły, ratuj Żydów, jeden uratowany Żyd znaczy więcej niż wszystko inne”<sup>47</sup>.

Nie trzeba tego traktować jako lekceważenia konspiracji niepodległościowej. Ukazuje się bowiem tutaj paradoksalnie waga życia nawet jedynego uratowanego Żyda. By to jednak dostrzec, należy porzucić etyczną arogancję.

<sup>44</sup> E. Hoffman, *Après un tel savoir... La Shoah en héritage*, Paris 2005, s. 54.

<sup>45</sup> B. Wojdowski, fragmenty „Dzienników” opublikowane przez „Gazetę Wyborczą” nr 94 z 21.04.2007, s. 26.

<sup>46</sup> Por. T. Grosse, *Przeżyć! Obrona życia jako wartość podstawowa społeczności getta warszawskiego*, Warszawa 1998.

<sup>47</sup> J. Tokarska-Bakir, dz. cyt.



OLGA ORZEŁ WARGSKOG

## Granice godności. Granice literatury

A na pryzkach leżały szkielety dzieci albo ogromne, obrzęknięte bryły. I tylko oczy żyły. A kto nie widział takich oczu, takiej twarzy zagłodzonego dziecka z czarną jamą otwartych ust, ze zmarszczoną pergaminową skórą, ten nie wie, jakie może być życie<sup>1</sup>.

Adina Blady-Szwajger  
– lekarka z getta warszawskiego

Tekst ten zajmuje się literackimi reakcjami na to, „jakie może być życie” w obozie koncentracyjnym. Rozważaniom poddaję wybrane pozycje literatury, które ukazują kondycję człowieka w łagrze poprzez zagadnienie godności i różnie rozumiane granice człowieczeństwa. Istotnym punktem orientacyjnym w wielości tych głosów staje się postać muzułmana, przez Marię Janion nazwanego „postacią-emblematem obozu”<sup>2</sup>. Muzułmaństwo jako kondycja, o której się zaświadcza lub której się doświadcza – figura tekstu lub doświadczenie konstytuujące tożsamość; w zależności od perspektywy autorskiej zmieniają się granice tego, co wypowiedalne, ludzkie, godne miana człowieka. Również sposób opisywania demoralizacji w obozie, potraktowania problemu zła przekłada się na granice godności. Podczas gdy Primo Levi wprowadza pojęcie szarej strefy, Imre Kertész pisze o zupełnej rozdzielności dobra od zła w obozie, z kolei inni pisarze świadomie ustawiają się po stronie zła, prowokując językiem literackiego wystowienia. W tak zakreślonym obszarze rozważań warto odwołać się do kilku zasadniczych dla motywu godności figur tekstowych, nazwanych przez Ewę Domańską „granicznymi figuracjami ludzkiej podmiotowości”<sup>3</sup>. Będą nimi, obok wspomnianego już muzułmana, członek Sonderkommando i ludożerca. Postacie te generują w analizowanych

<sup>1</sup> A. Blady-Szwajger, *I więcej nic nie pamiętam*, Warszawa 2010, s. 72.

<sup>2</sup> Zob. M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 295.

<sup>3</sup> E. Domańska, *Muzułman: świadectwo i figura*, w: P. Czapliński, E. Domańska (red.), *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, Poznań 2009, s. 86.

tekstach podziały w obrębie „pojęcia tego, co ludzkie”. Innymi motywami, równie istotnymi z punktu widzenia wprowadzanych rozłamów będą: nagość kobieca i nasycony wulgaryzmami język obozowy.

Analizowany wybór tekstów manifestuje różnicowanie, ale pozwala także wyłonić pewne podobieństwa. To, co łączy pierwszą grupę autorów, to pełne grozy i przerażenia spojrzenie na obozowego muzułmana, obrona moralnej czystości człowieka i tradycyjnie rozumianej godności. Druga grupa twórców koncentruje się na reprezentacji doświadczenia ekstremalnego, w tym także muzułmaństwa, a w jej obrębie istnieje kilka odłamów. Grupa obrońców godności poddaje się łatwiejszej charakterystyce, gdyż w sposób jednoznaczny i wyrazisty artykułuje swoje sądy na temat form życia obozowego. Autorzy omówieni w dalszej części niniejszego tekstu przekraczają schematy myślenia o człowieku zlagrowanym, zaprzeczają kategorię o nim sądom i ukazują ich nie stosowność, w zamian proponując wgląd w doświadczenie graniczne.

### Za zasłoną godności

Godność, jak pisze Maria Ossowska, to swoisty „puklerz ochronny”<sup>4</sup>. W tekstach poświęconych doświadczeniom obozu koncentracyjnego pełni funkcję cenzorskiej zasłony. Teksty, które wytyczają granicę „moralnej degradacji” człowieka, poza którą jego życie traci „wszelką wartość”, łączą tak rozumiane pojęcie godności z zachowaniem rytuałów czystości i higieny oraz napiętnowaniem fizjologicznych funkcji ciała jako „nieczystych” i „zwierzęcych”. W ten sposób pojmowane granice ludzkiej godności kształtują językowy repertuar tekstów literackich i determinują tekstowe granice realizmu i literackości utworów. Ponieważ moralna czystość w niniejszych tekstach pozostaje w związku z czystością cielesną, teksty dążące do wyraźnego zakreslenia granic godności wyróżniają się obecnością autocenzury, eliminującej z narracji to, co niskie, czysto fizjologiczne. Motyw brudu, nieczystości staje się jednym z centralnych zagadnień rozważań o godności człowieka w obozie. W zrozumieniu tego, w jaki sposób tematyka ta wiąże się z symboliką zła pomocne będzie odwołanie się do słów Paula Ricoeura. „Wszelkie zło jest symboliczną plamą”<sup>5</sup>, pisze Ricoeur, posługując się na jej oznaczenie pojęciem zmywu, czyli plamy nieczystości. W obrazach ekskrementów, brudu i zgnilizny wedle Ricoeura zawierają się symboliczne treści powiązane z moralną winą, grzechem i złem moralnym. Pokrewna symbolika przejawia się w obrzędach oczyszczenia występujących w kulturze ludowej; w literaturze wyzyskuje ją także Jerzy Kosiński w powieści *Malowany ptak*.

<sup>4</sup> Por. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970. Określenie Marii Ossowskiej rozwijam i omawiam w ciągu dalszym artykułu.

<sup>5</sup> Zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 2002, s. 58.



Przyjrzyjmy się tym tekstom, które, stosując swoistą autocenzurę, rezygnują z opisu pewnych doświadczeń, wyrzucając je poza granice literackości. Jednocześnie dokonują swoistego odkształcenia obrazu obozu. Decydując się na ścisłą autocenzurę w swojej relacji z obozu Oświęcim-Birkenau, Zofia Kossak-Szczucka, jak pisze Danuta Wesołowska, czyni symboliczny gestu buntu przeciw językowi wygenerowanemu przez obóz. Dystansując się wobec obozowej wulgarnej mowy, pozostaje wierna przedwojennej normie kulturalnej. Zgodnie z dawnym obyczajem wydawniczym, pisze Wesołowska, słowa wulgarne nie powinny pojawić się w druku<sup>6</sup>. Dokonując odpowiedniego retuszu, Kossak-Szczucka, aby móc w ogóle opisać obozowe życie, tworzy własne słowa. W zastępstwie wyeliminowanych z obszaru literatury „kurwa” i „gówno” pojawiają się „kulfon” i „szajsa”<sup>7</sup>. Kloaka jest więc granicą realistycznego opisu i literackich środków opowiadania. Z *otchłani* przypisuje nieczystości symboliczne treści zmyły, wiążąc ją ze złem moralnym. Jednocześnie pisarka jest przekonana o odporności kobiet polskich na zmułmanienie i nieczystość – cechy te przypisane są kobietom żydowskim. Strategia pisarska Kossak-Szczuckiej staje się zrozumiała na tle jej koncepcji rzeczywistości obozowej – odsuwając od siebie to, co niskie i związane z fizjologią, podtrzymuje w swojej relacji ideał walecznej kobiety polskiej, która nie poddaje się zmułmanieniu. Piętnuje jednocześnie inne grupy narodowe i podkreśla różnice narodowościowe. Szczególnie nisko plasują się w jej narodowym kalejdoskopie Żydówki, ukazane jako zawzięte, lub brudne i zmułmaniałe. Postulowany przez autorkę realistyczny opis obozu nie wytrzymuje naporu idealizacji i projekcji wiary w opatrność Bożą czuwającą nad narodem polskim.

Jak pisze Judith Butler, ustalenie granic cenzury, tego co „wypowiadalne” to ustanawianie granic podmiotu mówiącego: „Wyjście poza dziedzinę tego, co wypowiadalne, oznacza narażenie na szwank swojego statusu jako podmiotu. (...) »Niemożliwa mowa« byłaby właśnie bełkotem tego, co aspołeczne, tyradą tego, co »psychotyczne«”<sup>8</sup>. Narracja Z *otchłani* wykrawa z obozowej rzeczywistości obraz podporządkowany idei o godnym, solidarnym bytowaniu Polek w Auschwitz. Zgodnie z wizją Kossak-Szczuckiej Polki przetrzymały próbę, karę za grzechy, jaką był w jej oczach obóz. Jej relacja stoi na straży wartości i statusu narodowej podmiotowości. Broniąc polskie więźniarki przed moralnym upadkiem i kondycją mułmana, za układ odniesienia przyjmuje wartości kultury świata pozaobozowego, co stało się celem ataku Borowskiego, którego opowiadania wychodziły z przeciwstawnej pozycji – od strony obozowego zła.

<sup>6</sup> D. Wesołowska, *Słowa z piekieł rodem. Lagerszpracha*, Kraków 1996.

<sup>7</sup> Zob. Z. Kossak-Szczucka, *Z otchłani*, Warszawa 2004.

<sup>8</sup> J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, Warszawa 2010, s. 154.

Myślenie w kategoriach narodowościowych przebija również przez narrację Seweryny Szmaglewskiej. W *Dymach nad Birkenau* Niemki są głupie, a Żydówki słabe, przyjmujące „postawę pełną rezygnacji”<sup>9</sup>, Cyganki natomiast kudłate i głupkowate. Postawa bohatera, pozbawiona egoistycznej zachłanności, nastawiona na bratnią pomoc współwięźniarkom, cechuje kobiety pochodzenia polskiego, podczas gdy zachowanie niegodne przypisywane jest innym nacjom: „Głód pochodzi falą niepokojącą w postaci zuchwałych Ukrainek, idących gromadnie i rzucających się z nagła na wózek brotkamery; w postaci Żydówek, które niezręcznie skradają się i proponują najdziwniejsze rzeczy do kupienia za chleb”<sup>10</sup>.

Obóz jest wedle Szmaglewskiej katalizatorem zła lub dobra w człowieku – tego, co potencjalnie istniało już wcześniej w ludzkiej naturze. Birkenau odśłania nagiego człowieka, takiego, jakim może być bez budującego wsparcia cywilizacji. „Birkenau staje się dżunglą, w której łatwo zgubić drogę. (...) Opa-dają łuski zasad, foremki dobrych obyczajów”<sup>11</sup>, konstatuje narratorka. Zanegowanie człowieczeństwa stwierdza tylko w jednym przypadku – dotyczy to członków Sonderkommando: „Sonderkommando, pijani Żydzi traktujący ginących braci-Żydów tak samo jak SS-mani. Smutny przykład zagubienia się człowieka w płonącej dżungli zwanej Birkenau”<sup>12</sup>. Solidarność i zaradność kobiet polskich kontrastuje jednak z opisem sytuacji Meksyku, wydzielonej części obozu zamieszkałej przez 8 tysięcy Żydówek. Kobiety pozbawione możliwości zdobycia odzieży stopniowo odśłaniają swoją nagość: „Widzi się postaci coraz chudszych kobiet dźwigające przez błoto kocioł, boso, w strzępie odśłaniającym uda albo w samej spódnicy pozostawiającej piersi nagie. (...) Mówi się, że kobiety z Meksyku zatraciły kobiecość i wstyd”<sup>13</sup>. W relacji Szmaglewskiej, tak jak w książce Kossak-Szczuckiej, to przede wszystkim Polki wyszły obronną ręką z obozowej próby, podczas gdy Żydówki, obnażając swoją cielesność, nie potrafiły ocalić wstydu i związanej z nim kobiecości. Godność rozumiana jest więc tutaj – podobnie jak w przypadku *Z otchłani* – jako konieczność oceniania cielesności, fizjologii i seksualności. Ponadto brak czystości cielesnej i higieny powiązany jest z czystością moralną. Szmaglewska, jak zauważa Bożena Karwowska, stosuje wobec więźniarek wymogi obowiązujące w życiu pozaobozowym. Podział na kobiety, którym udało się ocalić czystość cielesną i duchową i na te, które poniosły moralną porażkę, przebiega wzdłuż granic narodowych. W obrębie tych różnic funkcjonuje strefa nieczysta, tutaj określona słowem: „egzotyczna”, które wyklucza możliwość identyfikacji z jej mieszkankami.

<sup>9</sup> S. Szmaglewska, *Dymy nad Birkenau*, Warszawa 1984, s. 128.

<sup>10</sup> Tamże, s. 169.

<sup>11</sup> Tamże, s. 242.

<sup>12</sup> Tamże, s. 241.

<sup>13</sup> Tamże, s. 250.

Bardziej wyrazistą linię podziału na więźniarki bezwstydne, cyniczne oraz cnotliwe i bogobojne znajdziemy w opowiadaniu *Entlausung – Odwzienie* z tomu *Opowiadania oświęcimskie* Marii Zarębińskiej-Broniewskiej. Podczas zabiegów odwzienia kobiety zostają obnażone, następuje rekrutacja do obozowego Pufu. Niemki „z piskiem radości”<sup>14</sup> zgłaszają się na ochotniczki, a następnie nago, poklepywane po piersiach i pośladkach przez podekscytowane esesmanki, w takt piosenki wykonują gorszący taniec, podczas gdy Polki, zamknawszy oczy, odmawiają modlitwę. Poza tym wyrazistym podziałem znajduje się brudna, „czarna jak diabeł”<sup>15</sup> Cyganka, która w szalonym tańcu odśpiewania „tragikomiczne, obwiste, straszne piersi”<sup>16</sup>. Cyganka jest figurą szaleństwa i czarnych mocy, a w konsekwencji swojego wariackiego czynu umiera. W tekście Zarębińskiej-Broniewskiej to, co nieczyste, połączyło się w spektakl poniżenia z tym, co szalone, czy nawet ponadnaturalne. Nagość kobieca wyzwała więc różne reakcje wśród kobiet, od skrępowanej acz godnej postawy, poprzez wyuzdany taniec, do zupełnego obłędu.

Pisarki podejmujące temat obozu kobiecego kładą nacisk na problem zachowania czystości i odpowiedniej higieny oraz wprowadzają wątek nadzorowania nagości. Obok postulowanej solidarności i niepoddania się zmułomaniu, są to ważne wyznaczniki obozowej postawy godnej i zgodnie z nimi autorki różnicują więźniarki.

Z kolei „usilne próby ocalenia tradycyjnego humanizmu”<sup>17</sup> i „norm kultury europejskiej, jej wizji antropologicznej”<sup>18</sup> Primo Levi opiera na ustanowieniu granicy pomiędzy postępowaniem zezwierzęconym i godnym człowieka. Wstyd płynący z poniżenia do poziomu zwierzęcia jest tematem jednego z rozdziałów tomu *Potępieni i zbawieni*. Walka o godność toczy się na poziomie fizjologicznym. Oddzielenie części wychodkowej od reszty wagonu zdążającego do obozu umożliwia stwierdzenie, że „nie jesteśmy jeszcze człekokształtnymi zwierzętami”<sup>19</sup>. Jak pisze Maria Janion: „Dla Leviego publiczne wypróżnianie się stanowi drastyczne, nieznośne naruszenie jednego z tabu kultury europejskiej – »zamach na człowieczeństwo«”<sup>20</sup>. Wąska dróżka godności w obozie otwiera się przed tymi, którzy są w stanie utrzymać ciało w czystości i rozumieją rolę higieny dla zachowania morale. Los muzulmana natomiast, wedle Leviego, spotkał tych, którzy nie potrafili stawiać do codziennej walki o zachowanie „kośćca ludzkiego” i „stoczyli się po prostu po pochyłości aż na dno, jak strumienie, które zbiegają do morza”<sup>21</sup>, dołączając do kategorii „potę-

<sup>14</sup> M. Zarębińska-Broniewska, *Opowiadania oświęcimskie*, Warszawa 1948, s. 22.

<sup>15</sup> Tamże, s. 23.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Zob. K. Czacot, *Przepaść nad przepaścią*, „Midrasz” 5/2010, s. 59.

<sup>18</sup> M. Janion, dz. cyt., s. 305.

<sup>19</sup> P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, Kraków 2007, s. 137.

<sup>20</sup> M. Janion, dz. cyt., s. 299.

<sup>21</sup> P. Levi, *Czy to jest człowiek*, Kraków 2008, s. 126.

pionych". Upadek na dno to splot nieczystości ciała oraz zepsucia moralnego: „Człowiekiem jest ten kto zabija, człowiekiem jest, kto popełnia niesprawiedliwość lub ulega jej; nie jest człowiekiem ten, kto zagubiwszy wszelkie hamulce wewnętrzne, dzieli łóżko z trupem. Kto czeka, aby jego sąsiad umarł nareszcie, aby zawładnąć jego ćwiartką chleba, jest – nawet bez własnej winy – bardziej obcy pojęciu myślącego człowieka niż nieokrzesany Pigmej lub najokrutniejszy sadysta”<sup>22</sup>. Pod adresem muzułmana w zbiorze opowiadań *Czy to jest człowiek* kieruje Levi także inne stwierdzenia. Po pierwsze, niemożliwość świadomego partycypowania we własnym życiu i sformułowania własnego doświadczenia, czyli „pustka wewnętrzna”<sup>23</sup>; niepartycypowanie we własnym cierpieniu, ale również wyłączenie z własnej śmierci. Po drugie, wysuwa on tezę o skorumpowaniu więźniów i zjednoczeniu w złu z oprawcami – określoną terminem szarej strefy. Primo Levi spotyka się w tym sposobie myślenia z Hannah Arendt, która twierdziła, że jarzmo systemu totalitarnego demoralizuje w równym stopniu wszystkich weń uwikłanych, że ofiary na równi z oprawcami uruchamiają niemoralne mechanizmy przystosowawcze. Wydaje się, że Levi idzie w swym oskarżeniu o krok dalej, gdy w rozmowie z Ferdinandem Camonem, nawiązując do funkcjonującego w obozie pierwotnego prawa przetrwania silniejszych kosztem słabych, odwołuje się do pojęcia wroga, aby określić charakter stosunków pomiędzy więźniami: „Znaleźliśmy się wśród wrogów, nie wśród towarzyszy”<sup>24</sup>; mówi Levi, wspominając początki obozowego życia.

Charakterystyczne, że kategoria wroga nie ma mocy różnicującej. Zatraciła ją, skoro wszyscy w obozie są wrogami. Zamiast niej znaczenie zyskuje wyżej omawiany podział na pogrążonych/potępionych i ocalonych. Człowieka i tego, który stał się wcieleniem zatraconego człowieczeństwa. Odcinając więc warstwę „potępionych” od tego, co ludzkie, Levi wyłącza poza nawias swojego świadectwa skazanego na milczenie muzułmana: „anonimowa masa, wciąż odnawiana i zawsze jednakowa, półludzi, którzy maszerują i męczą się w milczeniu, bo zagasła w nich iskra Boża, bo zbyt wielka jest w nich pustka, by mogli naprawdę cierpieć”<sup>25</sup>; oznaczając doświadczenie muzułmana jako niewypowiadalne, odmawiając mu zdolności przeżywania cierpienia, znacząco cenzuruje pole literatury.

<sup>22</sup> Tamże, s. 249.

<sup>23</sup> Levi pisze: „Osoby opisane na tych stronach nie są ludźmi. Ich ludzkość została pogrzebana lub oni sami ją pogrzebali na skutek zniewag doznanych lub wyrządzonych innym. Wszystkich, poczynając od nikczemnych i głupich esesmanów poprzez kapo, politycznych, prominentów większych i mniejszych aż po nieodróżnicowanych niewolników: Häftlingów, wszystkie szczeble tej niedorzecznej hierarchii, narzuconej przez Niemców, w paradoksalny sposób jednocy ta sama rozpaczliwa pustka wewnętrzna”. Tamże, s. 175.

<sup>24</sup> F. Camon, *Rozmowa z Primo Levim*, Oświęcim 1997, s. 25.

<sup>25</sup> P. Levi, dz. cyt., s. 127.

## Alternatywne ujęcia godności i problemu nieczystości

Wydaje się, że stosowanie terminologii tradycyjnie związanej z pojęciem godności nie przystaje do sytuacji więźnia obozu koncentracyjnego. Czyni to jednak także Maria Ossowska w rozdziale *Norm moralnych* poświęconym pojęciu godności<sup>26</sup>. Autorka powołuje się na arystotelesowski wzorzec „czci”, na którym ukształtowała się cała etyka honoru. Pokrewna godności „cześć” – „największe z dóbr zewnętrznych człowieka”<sup>27</sup> – oznacza szacunek dla samego siebie uzależniony od cudzej o nas opinii; jednostka może się na tę opinię zdać lub może się jej przeciwstawiać. Godność jest więc historycznie związana z ideologią rycerską, wyrasta na gruncie wojowniczej etyki dobrego imienia, jaka obowiązywała w wyższych warstwach starożytnej Grecji oraz w etosie rycerskim. W tym kontekście (godności wojownika, obywatela etc.) należy rozumieć określenie badaczki, że godność to przywdziewany przez jednostkę „puklerz ochronny”<sup>28</sup>. Co prawda Ossowska pisze: „W charakterystyce godności istotne wydaje mi się wprowadzenie elementu zagrożenia, godność człowieka bowiem zwykła się w momentach zagrożenia przejawiać, pełniąc jakąś funkcję obronną”<sup>29</sup>; jasne jest jednak, że chodzi tu o taki rodzaj zagrożenia, który nie sugeruje zagrożenia życia, lecz zagrożenie „dobrego imienia” czy „honoru”. W życiu wojownika „cześć” jest funkcją obronną, szatą, którą przywdziewa, a więc pozostaje czymś zewnętrznym wobec swojego nosiciela. Jest społecznie uwarunkowanym zachowaniem lub staje się maską, której ocalenie kosztować może utratę życia. Godność jako wynik uznania i szacunku innego koresponduje z koncepcją osobowości – osoby (greckie *prosopon*), a więc maski, roli, funkcji społecznej.

Natomiast wojna wydana przez nazistów nie była w zgodzie z rycerskim pojęciem wroga. Sytuacja pojedynku wojowników to rodzaj dialogu, rozmowy dwóch równoprawnych podmiotów. Sytuacja jednostki w obozie jest skrajnie odmienna, co przejawia się chociażby w zastąpieniu imienia numerem. Akt ten wyklucza możliwość zwracania się do osoby, o jednostce można już jedynie mówić tak, jak mówi się o przedmiocie. Terminologia tradycyjnie rozumianej godności posługuje się takimi synonimami, jak: „cześć”, „godność”, „poważanie”, „dobra sława”, „szacunek” oraz „hańba”; z drugiej strony odwołuje się do przeciwstawnego „poniżenia”, „upokorzenia” i „zniewagi”. Lager stawiał człowieka w sytuacji granicznej, ekstremalnej, która groziła utratą nie tylko dobrego imienia, ale w ogóle utratą imienia w znaczeniu poczucia jednostkowości i indywidualności, oraz nieustannego zagrożenia życia. Inicjacja

<sup>26</sup> Zob. M. Ossowska, dz. cyt., ss. 49-72.

<sup>27</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Księga IV, Kraków 1956.

<sup>28</sup> M. Ossowska, dz. cyt., s. 59.

<sup>29</sup> Tamże.

w lager polegała na odarciu jednostki z wszelkich wyznaczników owej maski, roli społecznej. Pozbawienie godności w powyższym znaczeniu dokonywało się już u bram doświadczenia obozowego. Ossowska w swoich rozważaniach – nawet gdy dotyczą one życia w obrębie drutów lagru – konsekwentnie pozostaje przy wydzielaniu z materii życia, jakiejś innej formy „życia godnego”. Na poparcie przytacza słowa Bruno Bettelheima, który terminologię etyki honoru zastąpił pojęciem granicy: „Samoobroną człowieka przeciw ostatecznej moralnej degradacji jest (...) przywoływanie sobie na pamięć, że istnieje przecież granica, do której gotów jest bronić własnego istnienia, bo gdyby ją przekroczył, życie utraciłoby wszelką wartość”<sup>30</sup>. Ossowska podziela wnioski Bettelheima także co do tego, że granica godności zwykle pokrywa się z zachowaniem granic fizjologii.

To, co wzbudza wątpliwości w powyższym stwierdzeniu, to także założenie, że istnieje jakaś wspólna dla wszystkich (więźniów) granica, poza którą walka o przetrwanie nie ma sensu, jej cel bowiem zatracił swoją wartość. Oraz że istnieje jakieś zewnętrzne wobec nagiego istnienia dobro, które rozpoznają wszyscy więźniowie. Literatura obozów oraz literatura Holokaustu dowodzi, że podczas gdy jedni – zarówno mieszkańcy obozów, jak i żydowskich gett – wybierali samobójstwo, inni chcieli przede wszystkim przeżyć za wszelką cenę. Jak przekonuje Ewa Domańska, w przypadku ludzi poddanych władzy totalnej, rozważania nie powinny być nakierowane na problem godności, która jest owym zewnętrznym „puklerzem ochronnym” człowieka. Badaczka stwierdza, że nawet w przypadku najbardziej zdegradowanych więźniów „niezwykle ważną rolę odgrywała sama chęć bycia człowiekiem”<sup>31</sup> oraz wewnętrzne poczucie jedności z gatunkiem ludzkim, pomimo zakwestionowania człowieczeństwa przez maszynę obozową. Domańska zwraca uwagę na „interpelujące” głosy świadectw ocalałych, które przeczą skuteczności przemocy ukierunkowanej na odczłowieczenie więźnia. Dotyczy to zarówno tych relacji, które pochodzą od byłych muzułmanów, jak i tych, którzy odczuwali z nimi jakieś egzystencjalne pokrewieństwo. Znajdujemy również takie świadectwa, które potwierdzają swoiste wymykanie się uprzedmiotawiającemu spojrzeniu esesmana lub współwięźnia, odmawiającemu muzułmanowi szacunku. Więzień-muzułman, osiągając stan niemal całkowitego zubożenia, lekceważy spojrzenie drugiego i jego ocenę, a zatem pozostaje poza władzą tego spojrzenia. Nie we wszystkich też relacjach znajduje potwierdzenie kulturowe, oparte na wstydzie i poczuciu winy tabu związane z fizjologią i nieczystościami.

Przywołując doświadczenia ekstremalnego cierpienia ofiar Zagłady i więźniów obozów koncentracyjnych, Terrence Des Pres wchodzi w polemikę z ta-

<sup>30</sup> Cyt. za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 57.

<sup>31</sup> E. Domańska, dz. cyt., s. 86.



kim rozumieniem problemu nieczystości, które wiąże je z symboliką grzechu i winy. Doświadczenie graniczne więźniów obozowych sprawia, że symbol traci swoją autonomię, a skażenie nieczystościami staje się jak najbardziej dosłowne. Jak pisze Des Pres, „w sytuacji ekstremalnej symbol się aktualizuje”<sup>32</sup>. W koncepcji Ricoeura, o której wspominałam wcześniej, nieczystości są „zmaż”. Des Pres argumentuje, że znaczenia wyrastające z symboli kultury w sytuacji granicznej ustępują nagiemu doświadczeniu. Tak jak to miało miejsce w historii Żydów ocalałych z powstania w getcie warszawskim, spisanej przez Philipa Friedmana, którzy w czasie, gdy getto stało w ogniu, zdecydowali się na ucieczkę kanałami na stronę aryjską. Po 30 godzinach przebywania w ścieku, mieszkańcy getta, umazani nieczystościami, wydostali się na ulicę zalaną słonecznym blaskiem. W doświadczeniu skrajnego poniżenia żydowskich uciekinierów Des Pres odkrywa coś, co zostało nienaruszone, co unie możliwia mówienie o upadku jednostki czy pozbawieniu jej godności. Jak pisze Philip Friedman w *Męczennikach i bojownikach*: „Nawet w tych okolicznościach trwało życie i wola przetrwania, tak jakby te umazane odchodami ciała stały się najlepszym dowodem na to, ile poniżenia może znieść ludzka istota, i pomimo wstydu, odrazy i traumy skrajnego obrzydzenia wciąż zachować w sobie poczucie czegoś nienaruszalnego. »Tylko nasze rozpalone oczy« powiedział jeden z ocalałych w kanałach, »wciąż świadczyły o tym, że byliśmy żywymi istotami ludzkimi«”<sup>33</sup>.

Literackie świadectwa kondycji muzułmana zdają się przeczyć temu, że jest to doświadczenie z gruntu niewyraźne, niemożliwe do wyartykułowania. Imre Kertész znajduje formułę na sposób rozumienia swojej egzystencji przez muzułmana; była ona podporządkowana rygorystycznemu myśleniu: „I nawet jeżeli całość była pozbawiona sensu, to minuty i dni żądały swojej okrutnie ścisłej logiki: ci, którzy przeżyli, musieli potrafić przeżyć, musieli więc także rozumieć to, co przeżyli”<sup>34</sup>. Również Adolf Gawalewicz w *Refleksjach z poczekalni do gazu* zawarł opis doświadczenia muzułmaństwa, które stało się jego udziałem podczas pobytu w obozach Auschwitz, Buchenwald, Dora i Bergen-Belsen. „Muzułmaństwo, zwłaszcza w jego fizycznym wydaniu – to jakby synteza mojego oświęcimskiego losu”<sup>35</sup>, pisze Gawalewicz. Kondycja muzułmana określiła jego egzystencję więźnia obozowego na okres kilku lat, przez co uważany był przez współwięźniów za „odwiecznego, a mimo to ciągle jeszcze żyjącego muzułmana”<sup>36</sup>. Muzułmaństwo konstytuuje obozową tożsamość, dla Gawalewicza to kwestia przynależności do grupy: „ogromna

<sup>32</sup> T. des Pres, *The Survivor. An Anatomy of Life in the Death Camps*, New York 1976, s. 69.

<sup>33</sup> P. Friedman, *Martyrs and Fighters*, London 1954, cyt. za: T. Des Pres, dz. cyt., s. 71.

<sup>34</sup> I. Kertész, *Język na wygnaniu*, Warszawa 2004, s. 95.

<sup>35</sup> A. Gawalewicz, *Refleksje z poczekalni do gazu*, Oświęcim 2000, s. 29.

<sup>36</sup> Tamże, s. 28.

większość moich obozowych przyjaciół i kolegów należała do kasty muzulmańskie<sup>37</sup>. Autora *Refleksji...* cechowała postawa „muzulmana aktywnego”, który utrzymał się przy życiu, balansując nieustannie na jego krawędzi przez kilkuletni okres uwięzienia w kolejnych obozach, walcząc o podstawowe i niezbędne do przetrwania elementy egzystencji. Znajdując się na granicy fizycznego wyczerpania, Gawalewicz porównuje jednocześnie stan osiągnięcia tego koniecznego do przeżycia minimum do stanu szczęścia. Chorując na bloku szpitalnym, „doznawał uczucia zbliżonego do szczęścia. Zapewne podobne uczucie było udziałem szczonego psa, któremu udało się schować w jakiejś norze<sup>38</sup>. Możliwość zdobycia jedzenia oraz spania w bloku to już, w jego odczuciu, „maksymalna suma szczęścia<sup>39</sup>. Podobnie jak w rzeczywistości obozowej Tadeusza Borowskiego, także wśród muzulmanów Gawalewicza panuje pełna skala odczuć; znajduje się miejsce na cierpienie, ale i na namiastkę rozrywki. Przebywających na bloku oczekujących na zagazowanie cechuje swoisty „gazowy humor”, skazańcy nucą słowa krematoryjnej piosenki. Zabiegi utrzymania się przy życiu wymuszają takie czynności jak ukrycie się przez zagrzebanie się w zwłokach, czy pobieranie posiłków zmarłych współwięźniów, ale także opłacanie się doktorowi fragmentami *Beniowskiego*. Rzeczywistość muzulmana to, jak pisze Gawalewicz: „latryna, zwłoki, chleb i poezja<sup>40</sup>. Choć *Refleksje...* poświadczają przypadki ludożerstwa, picia odchodów i brutalności na granicy morderstwa, jednocześnie zaprzeczają temu, że człowiek zmuzulmianiałby trwale zatracił swoje człowieczeństwo i poddał się zezwierzęceniu. Fundamentem postawy „muzulmana aktywnego” jest wiecznie tłąca się w wyniszczonym organizmie wola przeżycia, niesprowadzalna do zwierzęcego instynktu przetrwania: „Motorem przetrwania był jakiś przedziwny upór w dążeniu do doczekania się końca wojny, ogromna ciekawość, co będzie potem<sup>41</sup>. Autor określa tę postawę rodzajem „oporu”, który nawet w najbardziej beznadziejnych okolicznościach nakazuje „uczynić wszystko, co możliwe do przetrwania<sup>42</sup>. Ta perspektywa wydaje się bliska opisowi Kertésza pochodzącemu z powieści *Los utracony*: „upór – pewna starannie wypracowana, najskuteczniejsza spośród dotychczas mi znanych, a przede wszystkim, nie da się ukryć, najkorzystniejsza dla mnie forma uporu<sup>43</sup>. Między *Refleksjami z poczekalni do gazu* i książką Kertésza istnieje zresztą więcej podobieństw, jak chociażby idea „szczęścia obozów koncentracyjnych”, zdająca się określać stan muzulmańskiej egzystencji wypełnionej nie tylko cierpieniem, ale także rodza-

<sup>37</sup> Tamże, s. 29.

<sup>38</sup> Tamże, s. 56.

<sup>39</sup> Tamże, s. 76.

<sup>40</sup> Tamże, s. 80.

<sup>41</sup> Tamże, s. 132.

<sup>42</sup> Tamże, s. 128.

<sup>43</sup> I. Kertész, *Los utracony*, Warszawa 2002, s. 229.



jem medytacyjnego spokoju, ulgi, czy – jak to nazywa Gawalewicz – „ogromnie silnie i stale odczuwanej (...) nierealności rzeczywistości obozowej”<sup>44</sup>. Dobrze znana jest sentencja z dzieła Kertésza: „Przecież nawet tam, przy kominach, w przerwach między udrękami, też było coś na kształt szczęścia”<sup>45</sup>.

Gawalewicz, jak nikt inny dotychczas, w sposób wyrazisty poruszył kwestię więzi między członkami „kasty muzułmańskiej”, poczucia przynależności do grupy: „mój los obozowy najściślej i przez lata całe związał mnie z tymi, którzy balansowali na tej niebezpiecznej krawędzi, wytyczającej pogranicze między życiem a śmiercią – z muzułmanami. Z nimi też, jako jeden z nich, dotrwałem i przekroczyłem próg wolności. O nich więc nadal piszę, bo ich znam, ich los był moim losem”<sup>46</sup>, mówi narrator. W imieniu tej grupy zaświadcza, iż nawet półżywe istoty zalegające tereny obozowe w Belsen nie myślały jedynie o jedzeniu i cieple, ale że wytworzył się między nimi jakiś rodzaj solidarności i komunikacji. Wśród ciał bezradnie leżących w Buchenwaldzie znalazł się bohater Kertésza. W *Losie utraconym* ciała także współodczuwają, a nawet tworzą pewną wspólnotę uczucia: „Nie przeszkadzały mi już dotykające mnie ciała, nawet się cieszyłem, że tu są, że są ze mną, że są tak bliskie, tak podobne do mojego, i po raz pierwszy ogarnęło mnie niezręczne, powiedziałbym, niezdarne uczucie – możliwe, że to miłość, tak myśle”<sup>47</sup>.

Relacja Gawalewicza otwiera czytelnika na perspektywę muzułmana, którego cechuje przedziwny upór, rozumiany jako forma oporu, w chwilowych stanach sytości uczucie zbliżone do szczęścia, a także poczucie związania, identyfikacji z innymi obozowymi muzułmanami. Mimo że fizycznie zdegradowany do postaci „pełzającego lub leżącego ludzkiego czworonoga”, muzułman u Gawalewicza nie jest zamknięty w swoim milczeniu, nie jest też pozbawiony świadomości swojego stanu, a jego postawa zahartowanego muzułmana, choć czyni bardziej odpornym na cierpienia, nie wyklucza innych przeżyć i skrajnych odczuć. Niczym uniwersum lagrowe Borowskiego, rzeczywistość muzułmanów przedstawia „Świat pełny – choć w określonych granicach”<sup>48</sup>.

Również Krystyna Żywulska zawarła w dokumentarnej powieści *Przeżyłam Oświęcim* wizję człowieka zlagrowanego, który nie wciela idei nieludzkiego człowieka, przeciwnie, jest człowiekiem na wskroś prawdziwym, odartym z tego, co przysłania jego prawdziwą naturę. „Wiem, że tego doświadczenia, tej »szkoły«, jaką dał mi Oświęcim, nie zdobyłabym nigdzie. Nigdzie nie można tak dojrzeć nagiego człowieka. W warunkach wszelkiej cywilizacji człowiek zawsze się maskuje, tu musi być taki, jaki jest naprawdę”<sup>49</sup>, stwierdza narra-

<sup>44</sup> A. Gawalewicz, *Refleksje z poczekalni do gazu*, dz. cyt., s. 97.

<sup>45</sup> I. Kertész, dz. cyt., s. 268.

<sup>46</sup> A. Gawalewicz, dz. cyt., s. 140.

<sup>47</sup> I. Kertész, dz. cyt., s. 188.

<sup>48</sup> A. Werner, *Zwyczajna apokalipsa*, Warszawa 1981, s. 145.

<sup>49</sup> K. Żywulska, *Przeżyłam Oświęcim*, Warszawa 1949, s. 166.

torka. Narrację Żywulskiej wyróżnia obecność zdystansowanego spojrzenia na obóz, nie wolnego od ironii, a niejednokrotnie humoru. Swoją okres muzułmański (wedle Żywulskiej muzułmaństwo to etap obozowego życia, wspólny dla wielu więźniów obozu) opisuje raczej oczami współwięźniów, a zatem uznaje ten stan za aspekt fizyczności, manifestujący się w zewnętrznym wyglądzie oraz zachowaniu. Do kategorii muzułmanów Kryśka została zaliczona po wyjściu z rewiru po przebytych tyfusie, wtedy właśnie usłyszała, że jest „zdecydowanym muzułmanem”. Aspekt tego, co niskie, podporządkowane fizjologii, jest nieodłączny od kondycji muzułmana: „Obok nas dźwigała kocioł jakaś tęga chłopka i kilka innych. Nas wzięto do pomocy. Przewracałam się, słałam pod ciężarem, musiały postawić kocioł. Chłopka rzekła pogardliwie, patrząc na mnie:

– Tak, tak, som takie ludzie, co som z gówna zrobione...”<sup>50</sup>.

W *Przeżyłam Oświęcim* postać muzułmana pozbawiona jest demonizmu, oswojona, przez to, że bliska i osobiście doświadczona. Koleżanka z bloku, to „śmieszny muzułman w okularach, o spuchniętych nogach”<sup>51</sup>. Bohaterka wie, że sama wygląda komicznie. Żywulska ukazuje muzułmanki w ich fizycznej nieporadności i śmieszności, ale o załamanie pionu moralnego oskarża się w innej sytuacji, gdy ma już świadomość przynależności do grupy uprzywilejowanej. Muzułmanki z relacji Żywulskiej poprzez swoją komiczność są dogłębnie ludzkie, a ich kondycja nie podlega oskarżeniu o niemoralność. Demaskacja obozowych prawideł dokonuje się w inny sposób. W okresach nasilonego głodu więźniowie mogli przeżyć powiększając swoje racje o dobra zrabowane transportom żydowskim idącym wprost do komór gazowych. Zdanie wypowiedziane przez jednego z więźniów pół żartem pół serio – „przydałby się transport do gazu, co?” – daje lepszy niż komentarz wgląd w sytuację obozową.

Strategia narracyjna Tadeusza Borowskiego także podkreśla powszechność i banalność zła w obozie. Bohaterowie obozowych opowiadań Borowskiego są w równym stopniu zdemoralizowani; dotyczy to zarówno przedstawicieli obozowej klasy średniej, jak i zmułmianiałych Żydów. Wprowadzając postać muzułmana i kanibala, Borowski dba o to, aby zachować z nimi pewną realną bliskość. Bohater jest zatem zawsze „pod rękę z bestią”<sup>52</sup>. Kanibal, członek Sonderkommando, muzułman – obsadzeni są w roli dobrych znajomych, kumpli. Bliskość z tymi granicznymi figurami zapewnia bohaterowi – będącemu przedstawicielem uprzywilejowanej klasy średniej – wysoki stopień wtajemniczenia w zło; w to, co nieludzkie. Prowokacja Borowskiego polega właśnie na projektowaniu pokrewieństwa z postaciami, które zaznały odczło-

<sup>50</sup> Tamże, ss. 113-114.

<sup>51</sup> Tamże, s. 118.

<sup>52</sup> T. Borowski, *Utwory wybrane*, Wrocław 1991, s. 90.

wieczenia, na zapośredniczeniu doświadczeń ekstremalnych i wejściu w rolę medium zdemoralizowanych.

Zgodnie z wizją Stanisława Grzesiuka (więzionego kolejno w Dachau, Mauthausen i Gusen), zawartą w autobiograficznej opowieści *Pięć lat kacetu*, podziały wewnątrz obozu na więźniów uprzywilejowanych i szare masy, prominentów u władzy i muzułmanów, były ruchome<sup>53</sup>. Zmiana położenia w obrębie tych pozycji była możliwa, gdyż w obozie, niczym w grze, wszystko mogło ulec zmianie. Kondycja muzułmana była więc potencjalnie możliwa nawet dla obozowego prominenta, a muzułmanem można było stać się choćby na jeden dzień – granicę pomiędzy muzułmanem a niemuzułmanem w relacji Grzesiuka przekroczyć można niepostrzeżenie. Także Zofia Romanowiczowa, więźniarka obozów w Ravensbrück i Neu-Rohlau, w powieści *Przejście przez Morze Czerwone* stwierdza, że wystarczy chwila nieuwagi, w której więzień traci samokontrolę, „jedno drgnienie, jedno wewnątrz osunięcie się”<sup>54</sup>, aby znaleźć się po jej drugiej stronie. Grzesiuk przyłącza się do warstwy muzułmanów podczas apelu tego dnia, kiedy zostaje wyjątkowo dotkliwie pobity: „Tu w czasie apelu nie stałem już w szeregu, tylko siedziałem za innymi, jak ci, którzy już kończyli się, a których sam oglądałem codziennie i w duchu zawsze już uważałem za umarłych”<sup>55</sup>.

Nie pełniąc żadnej funkcji obozowej, Grzesiuk zalicza się do szarej, wygłodniałej masy i nazywa się wtedy muzułmanem, co nie zmienia jego pogodnego usposobienia: „ja (...) też muzułman – ale pełen humoru, z odpowiednią mimiką i gestykulacją opowiadałem kawały”<sup>56</sup>. Autor *Pięciu lat kacetu* mimochodem daje również definicję muzułmaństwa: „Ja, że też byłem na najlepszej drodze do muzułmaństwa – bo już nogi w kolanach grubsze były jak w udach”<sup>57</sup>. Muzułmaństwo wpisuje się więc u Grzesiuka w doświadczenie ciała i nie wyklucza społecznych zachowań, czy nawet chwil dobrego humoru. Kondycja muzułmana jest wspólną platformą doświadczenia dla więźniów pozbawionych przywilejów i władzy, których nie ominęła żadna z udręk obozu.

Znamienny jest stosunek Grzesiuka do cielesności; autor *Pięciu lat kacetu* zwraca uwagę na przemilczane w literaturze aspekty męskiej fizyczności. Ciało jest u Grzesiuka narzędziem, język ciosów zadawanych pięścią lub –

<sup>53</sup> Przytaczane przez Wesołowską użycia słowa „muzułman” w relacjach byłych więźniów i utworach literackich poświadczają różne zakresy znaczeniowe tego słowa. Narzuca się jednak spostrzeżenie, że muzułmaństwo było w oczach wielu stanem chorobowym, który przechodził w jakimś okresie obozowego życia każdy więzień, oraz że zmułmianiała była większość więźniów (80%). Eugeniusz Niedojadało twierdzi, że „najliczniejszą grupę, stanowiącą ponad 80% zbiorowości tworzyli »muzułmanie«”. Cyt za: D. Wesołowska, dz. cyt., s. 95.

<sup>54</sup> Z. Romanowiczowa, *Przejście przez Morze Czerwone*, Paryż 1961, s. 47.

<sup>55</sup> S. Grzesiuk, *Pięć lat kacetu*, Warszawa 1964, s. 280.

<sup>56</sup> Tamże, s. 226.

<sup>57</sup> Tamże, s. 252.

specjalność bohatera – uderzenie głową zastępują z powodzeniem komunikację werbalną. Mowa ciała, fizyczna siła kompensuje także nieznamość języka niemieckiego, do którego bohater odczuwał silną niechęć. Od umiejętności wykorzystania swojej fizyczności, obudzenia w sobie zwierzęcej bystrości i czujności zależy wedle Grzesiuka powodzenie losów uwięzionego w obozie. Cieleśne walory zastąpiły stare, nieprzydatne kryteria oceny zaradności i mądrości życiowej człowieka. Rezultatem takiej perspektywy jest postawa jawnie antyelitystyczna i antyinteligencka. Autor *Pięciu lat kacetu* stwierdza, że właśnie inteligencja poniosła porażkę w obozie, nie umiając wypracować sobie skutecznej metody przetrwania obozowych trudów. Píše Grzesiuk: „Szczególnie łatwo łamała się inteligencja (...). Wielu z tych, którzy przeżyli często zawdzięcza to ludziom, którzy przed wojną należeli do tych »gorszych«”<sup>58</sup>. Związany z kulturą społecznego marginesu bohater („łobuz z Czerniakowa”) ustawia się w kontrze wobec inteligenckich i prominenckich mieszkańców obozu. Jak zauważa Bożena Karwowska, sprzyja to rezygnacji z cenzury w dziedzinie cielesności i seksualności. Sfery te nie zostają poddane ocenowaniu także wtedy, gdy oznacza to naruszenie kulturowej granicy tabu<sup>59</sup>. Opisy doświadczeń obozowych, jak wnioskuję Karwowska, „są (...) pozbawione kulturowego wstydu ciała, który prowadził do tworzenia nieprzekraczalnych językowo tabu, sfer, o których nie tylko nie wypadało mówić, ale które również wykluczono z literackiego języka symboli”<sup>60</sup>. Język „nieuwikłany w znaczenia systemu symbolicznego”<sup>61</sup> umożliwia mówienie o homoseksualizmie, ale także o muzułmaństwie, bez odwoływania się do norm moralnych i sądów wartościujących ludzką godność.

### Godność a język obozowy

Na antypodach postawy obronnej wobec wulgarного słownictwa obozowego, odnoszącego się do sfer wstydliwych lub związanych z fizjologią, jest gest przejęcia języka obozowego. Chciałabym zająć się autorami, którzy sięgają po mowę i słowa zrodzone w obozie w celu prowokacji, ale także w zamiarze skonstruowania nowego, indywidualnego języka.

Na specyficzne gatunki obozowej mowy zwraca uwagę Danuta Wesołowska. Znalazły się wśród nich między innymi: przemówienie powitalne, komenda, rozkaz, groźba, wyzwisko, poganianie, meldowanie się. Język w obozie

<sup>58</sup> Tamże, s. 170.

<sup>59</sup> „A mimo wszystko w okresie ostatnich kilku miesięcy pobytu w obozie zauważyłem, że i mnie zaczynają się młode chłopaki podobać. Nie okazywałem tego, ale jednak czułem”, wyznaje Grzesiuk. Cyt. za: tamże, s. 474.

<sup>60</sup> B. Karwowska, *Ciało. Seksualność. Obozy Zagłady*, Kraków 2009, s. 29.

<sup>61</sup> Tamże.

przedstawia się jako język wyzwisk i komend, zachowań agresywnych – jak pisze Karin Doerr – typowo męskich „akcji werbalnych”<sup>62</sup>, czyli słów mających moc czynu. Judith Butler utożsamia mowę rasistowską z „werbalną napaścią”. Przemoc słowna, utrzymuje Doerr, przyczyniała się do destabilizacji pozycji ofiary we „wspólnocie mówiących”, stwarzała i podtrzymywała nierówność między strażnikami i więźniami. Danuta Wesołowska zwraca uwagę na aspekt dodatkowego udręczenia więźniów poprzez, na przykład, zmuszanie do śpiewu. Dotkliwość tego problemu opisuje Władysław Kuraszkiewicz: „Bolały słuchane wyrazy równie mocno, jak obecność na publicznej egzekucji bicia, czy wieszania. I właściwie nie można się było do tego przyzwyczaić, bo albo potajanki występowały w nowych ustach z nową melodią, albo były stosowane bezpośrednio do kogoś bliskiego, albo z reguły, poprzez klątwy jako wstęp, przeczuwało się idącą dalszą katastrofę”<sup>63</sup>.

Omawiając język obozowy, badacze w pierwszej kolejności zwracają uwagę na kontekst relacji opartych na władzy. Rozkazy, komendy, wyzwiska, groźby i inne „czyny werbalne” służyły oczywiście funkcyjnym różnego szczebla do uzyskania posłuchu wśród więźniów. Jak pisze Doerr: „Język strażników odzwierciedlał ów militarny reżim męskiego życia z jego stałym posługiwaniem się trybem rozkazującym i słownymi zniewagami”<sup>64</sup>. Lecz językiem obozowym, specyficzną gwarą, tzw. Lagerszprachą posługiwali się więźniowie niezależnie od zajmowanej funkcji i płci. Seweryna Szmaglewska wymienia kolejne stadia degradacji więźnia obozu, posługując się funkcjonującymi w obozie etykietami językowymi. Były to: „obdartus”, „łachmyta ponury”, oraz człowiek w stadium krańcowym – „muzułman”. Pierwsze dwa określenia zaliczyć można by do kategorii wyzwisk – i w takiej intencji zapewne były pierwotnie używane – lecz pisarka posługuje się nimi w sposób opisowy, co dowodzi przeniknięcia ich do powszechnego użycia i przynajmniej częściowej neutralizacji wydzźwięku obraźliwego.

O przemocy wpisanej w mowę obozu pisze Marian Pankowski. Najbardziej nią obciążony był język niemiecki, język esesmanów i kapów, a więc nieustanne krzyki, które Pankowski utożsamia z aktami fizycznej napaści. Bardziej skomplikowana jest kwestia funkcjonującego w powszechnym obiegu słownictwa. W miniaturowej powieści *Z Auszwicu do Belsen* słowa obozowe narzucają się z ogromną siłą narratorowi, który chce opowiedzieć lager i niczym „mewy żarłoczne i trywialne”<sup>65</sup> kalają nieskażony język literacki. Pankowski stawia w swojej opowieści niezwykłą walkę o słowo, ale ostatecznie przyznaje, że wyrazy takie jak „muzułman”, „rozwałka” i „komin” najlepiej oddają los

<sup>62</sup> K. Doerr, *Mowa nienawiści*, „Midrasz” 4/2006, s. 9.

<sup>63</sup> D. Wesołowska, dz. cyt., s. 37.

<sup>64</sup> K. Doerr, dz. cyt., s. 11.

<sup>65</sup> M. Pankowski, *Z Auszwicu do Belsen. Przygody*, Warszawa 2000, s. 20.

więźnia, i włącza je w tok swojego opowiadania. W istocie, jak przekonuje się narrator, sposób wystąpienia typowy dla czasu sprzed wojny raz i nie pasuje do opowieści o życiu w Auschwitz. Chociaż słowo „muzułman” początkowo może budzić wstręt i opór, ostatecznie nie sposób je wyminąć, gdyż to właśnie słowa auszwickie są najbardziej adekwatne do opisu tamtej rzeczywistości, zawierają w sobie część prawdy o niej. Píše Pankowski: „Brzydzę się nim, ale jeszcze się zmuszam do myśli, że to »nieszczęśnik skazany na rychłą śmierć«. Ale równocześnie czuję staroświeckość, nieadekwatność wymuszonego na sobie słownictwa. Znam przecież porzekadło miejscowe, co kapitalnie streszcza fakt i poucza, jak do niego podchodzić. »On już złote bańki dupą puszcza«. Niemalże dziecinne, ludyczne, istna plansza antropologiczna z legendą pod obrazkiem *Auszwicki muzułman*”<sup>66</sup>.

W opowieści *Z Auszwicu do Belsen* po drugiej stronie językowej barykady stoi staroświecki, przedwojenny wariant języka literackiego o martyrologicznej i patriotycznej tonacji. W wyniku swoistej przepychanki słownej wysoki, oficjalny styl narracji o wojnie przegrywa, tak jak „pojęcia przegrane z kretesem: ojczyzna, konspiracja i miłość”<sup>67</sup>. Proza Pankowskiego jest buntowniczo parodystyczna, antyheroiczna i nastawiona na polemikę z wartościami ojczyzniano-patriotyczno-bohatersko-religijnymi<sup>68</sup>.

Opowieść o przeżyciach lagrowych opiera Pankowski na doświadczeniu cielesnym i tym, co przyziemne, a więc związane z fizjologią i materialną stroną egzystencji. Zaproponowaną więc definicją muzułmana będzie: „człowiek, który przecieka”. Obrazy i opisy mieszkańców obozu w Oświęcimiu łączą to, co poniżające i żałosne z tragiczną w swojej bezbronności śmiesznością, dając efekt tragikomiczny. Więźniowie to „galernicy”, ale i „błazny”, „trędowaci, ale nobilitowani przez choreografów z trupią czaszką na czole”, wykonujący „balet prostackiego szczęścia”<sup>69</sup>. Pisaniu temu towarzyszy wzięcie w nawias wstydu przed obnażeniem tego, co niskie, zgoda na cielesność i fizjologię (narzucająca skojarzenia z *Pamiętnikiem z Powstania Warszawskiego* Mirona Białoszewskiego scena wspólnego „kucania” kobiet i mężczyzn). Narrację Pankowskiego przenika akceptacja i wyrozumiałość wobec biologicznej strony egzystencji. Można powiedzieć, że narrator pochyla się z czułością nad słabościami ludzkimi, infantylnością uległości i bezradności wobec władzy strażników i esesmanów. Pisarstwo Pankowskiego opowiada o „zapomnieniu” wyższych wartości w lagrze, o brutalnej filozofii starych numerów, o zdziecinieniu więźniów żyjących w strachu przed esesmanem. Nędzny żywot bohatera *Z Auszwicu...* służy do stworzenia schematu narracji antybohaterskiej, narracji „na opak”,

<sup>66</sup> Tamże, s. 21.

<sup>67</sup> Tamże, s. 24.

<sup>68</sup> Na ten temat zob. K. Mojsak, „*Przygody ciała*” – podmiotowość i groteska w powieści „*Matuga idzie*” Mariana Pankowskiego, „*Pamiętnik Literacki*” 4/2008.

<sup>69</sup> M. Pankowski, dz. cyt., ss. 27-28.



w której nieporadność więźnia w obchodzeniu się z biologiczną stroną egzystencji jest cechą dogłębnie ludzką, a poniżenie staje się jego jedyną siłą.

Literackim rozwiązaniem Pankowskiego jest językowy „aliaż” – taki stop sposobów wysłowienia, który na poziomie słów odzwierciedli „zatrucie” językiem obozowym. Przejęcie mowy lagru, wykorzystanie jej do autodefinicji samo w sobie może być odpowiedzią na krzywdzący język. Zjawisko „buntowniczej mowy”, jak pisze Judith Butler, wykorzystuje „powtórzenie w języku zdolne wymusić jego zmianę”<sup>70</sup>. Wydaje się, że nowatorski język *Z Auszwicu do Belsen* jest kwintesencją tak rozumianej buntowniczości.

Obniżanie wartości to efekt także innej, zupełnie inaczej pomyślanej narracji o obozie. *Pięć lat kacetu* Stanisława Grzesiuka także podważa wzorzec literatury martyrologicznej, budując obozową narrację awanturniczą i wychwalając etos warszawskiego cwaniaka. Grzesiuk nie ma w poważaniu religii, wielokrotnie pisze o tym, że zamiast modlić się wołał zakląć na czym świat stoi. Odmowa modlitwy i niejako zastąpienie jej słowami przekleństwa oznacza zakwestionowanie boskiego wsparcia i odrzucenie Boga. Wulgaryzmy są dla Grzesiuka sposobem na wyrażenie postawy życiowej więźnia, integralną częścią jego tożsamości. Jednocześnie stają się elementem gry, którą musi staczać każdy więzień w walce o przetrwanie.

Niezliczona ilość ciosów, które rozdał w obozie bohater Grzesiuka, wyzwisk, którymi obrzucał innych więźniów wystarczyłaby, aby posądzić go o zajmowanie stanowiska siły. Stasiuk nie zajmuje jednak pozycji w obozowej „hierarchii strachu”, jest członkiem szarej masy więźniów nie cieszących się żadnymi przywilejami. Nie wykorzystuje swojej siły w celach zbrodniczych; niepisany kodeks, o istnieniu którego wielokrotnie zaświadcza narrator, na to mu nie zezwala. Awanturniczość bohatera najczęściej sprowadza się do zasady rewanżu, obrony lub wyrównania rachunków. „Ja miałem niezliczoną ilość awantur, lecz prawie nigdy nie uderzyłem słabszego”<sup>71</sup>. Zasadą jest nieetykalność muzułmanów i jednostek słabych: „i niejednen też dostał – ale tylko taki, który dorównywał mi kondycyjnie, ale jeśli zmuzułmniał i ledwie sam łaził, takiego nie miałem sumienia bić”<sup>72</sup>. Wymiana ciosów zastępuje komunikację werbalną, to swoiste, a zarazem najbardziej jednoznaczne „porozumienie bez słów”. „Každy wiedział, co chciał, i każdy wiedział za co dostał”<sup>73</sup>, komentuje jedną z bójek narrator.

Wulgaryzmy nie służą tylko przepychankom obozowym, są także obroną strategią radzenia sobie z sytuacją skrajną, są w końcu oznaką „awanturniczości” i „cwaniactwa”, czy bycia „urkesem” – postawy przejawiającej się w nie-

<sup>70</sup> J. Butler, dz. cyt., s. 188.

<sup>71</sup> S. Grzesiuk, dz. cyt., s. 171.

<sup>72</sup> Tamże, s. 235.

<sup>73</sup> Tamże, s. 202.

okazywaniu strachu, lekceważenia groźby śmierci. *Pięć lat kacetu* przedstawia więc bogate zestawienie wulgaryzmów, gwary złodziejskiej i więziennej oraz idiomów mowy obozowej. Na wskroś cwaniacka perspektywa ujawnia się także w oryginalnym sposobie widzenia życia w kacetach i stosowanej przez bohatera metodzie przetrwania. Nie znajdziemy u Grzesiuka opisu lagrów w kategoriach okropności i koszmaru, brak jest demonizacji wojny, czy nawet zadziwienia tym, co ona przynosi. Życie w obozie to droga przez przeciwności, a cała energia bohatera skupia się na ich pokonaniu. W narracji obecne są odniesienia do koncepcji gry. Wojna to w istocie „teatr wojenny”, a żywot obozowy to „zabawa” lub właśnie „gra”. Tortury i znęcanie się nad więźniami, jak na przykład wrzucanie przez esesmanów Żydów do dołów z nieczystościami to „wesola zabawa”; istniała też „zabawa w topienie”; sytuacje niebezpieczne z kolei określane są jako „niewąska zabawa”. Efektem takiego oglądu jest odheroizowanie wojny i lagru, a opis martyrologiczny staje się niemożliwy w świecie, w którym śmierć jest jedynie stawką w grze. Nie ma w nim także miejsca na współczucie i litość, ale jest miejsce na pomoc tym, którzy znaleźli się na pozycji przegranych.

Jako chwalebłą traktuje bohater swoją nieustraszoną postawę i niezdolność do zamartwiania się, za to nieustającą gotowość do „rozrabiania” i „łobuzowania”, a także unikania pracy. Punktem honoru było właśnie „markieranctwo” czyli metodyczne uchylanie się od pracy, unikanie wysiłku, maksymalna oszczędność sił i energii. Nastawienie do władz obozowych jest właściwie przedłużeniem postawy warszawskiego cwaniaka, który radzi sobie próbując wykiwać przeciwnika. „Król obijaczy” – jeden z epitetów, którym posługuje się w autocharakterystyce Grzesiuk – stara się więc przechytrzyć esesmanów, co dostarcza mu pożądanych emocji: „To było ciekawe życie! Wszędzie niebezpieczeństwo – selekcje, kąpiele, śmierć za wszy, wybieranie do utopienia, nie mówiąc o normalnym biciu (...)”<sup>74</sup>. Inną skuteczną metodą „łobuza z Czerniakowa” jest, co podkreśla z dumą, „metoda niezrozumienia języka” – a więc w istocie metoda na prostaczka, udawanie głupiego wobec mówiących po niemiecku.

Opisując rzeczywistość wewnątrz obozu, Grzesiuk w zasadzie nie odwołuje się do kryteriów oceny moralnej spoza tej rzeczywistości (wyjątek mógłby stanowić jedynie kodeks honorowy warszawskich łobuzów i zasada nie atakowania słabszego), do jakiejś nadrzędnej wartości. Pisarstwo Grzesiuka wyróżnia brak oceny moralnej wobec postaci granicznych, które zazwyczaj generowały silne wartościowanie: nie piętnuje kobiet z pufu ani stosunków homoseksualnych w obozie (o ile nie opierają się na wykorzystaniu czyjejś słabszej pozycji), nie ocenia muzułmanów piekących kartofle w kościach wyrzuconych z krematorium. Choć Grzesiuk reprezentuje typowo męską, mocno zhierar-

<sup>74</sup> Tamże, s. 296.



chizowaną kulturę miejskiego marginesu, niejako wbrew niej ujawnia także swoje zainteresowanie mężczyznami, będące jednym z efektów zlagrowania.

Odrzucenie cenzury, którą autor dostrzega u innych piszących o lagrach, skutkuje – oprócz poruszenia tematu homoseksualizmu – ujawnieniem brutalności i przemocy językowej jako podstawy obozowej gry o przetrwanie. Brutalne zachowanie powiązane jest nie tylko z indywidualną sytuacją bohatera, wpisuje się ono także w światopogląd narratora – warszawskiego cwanika. Ta alternatywna perspektywa pozwala Grzesiukowi oddzielić brutalność od przemocy władz obozowych. Zarówno zachowania godne, jak i hańbiące, mieszczą się w obrębie brutalności, która „w pewnym stopniu istniała u wszystkich”<sup>75</sup> i nie była przez Grzesiuka postrzegana jako przejaw upadku moralnego więźniów, lecz raczej jako mechanizm przystosowawczy i obronny. Wulgarny dialekt obozowy i przekleństwa są naturalną reakcją na pełne trudów życie więźnia, a jednocześnie odcinają się od słownictwa niemieckiego, do którego narrator czuł niechęć. Przeklinanie jest też formą prowokacji w stosunku do bogobojnych więźniów: „Toteż kłamię bez przerwy i cieszyło mnie, jak inni boją się, żeby za moje bluźnienie Bóg ich nie pokarał, tak jakby Bóg mógł sprawić coś więcej od deszczu, którym nas moczył codziennie przez dwa tygodnie”<sup>76</sup>. Prowokacja i buntowniczość wyrażająca się w języku i postawie bohatera wymierzona jest nie tylko w bezpośrednich oprawców, ale jako swoista anty-modlitwa staje się zachowaniem społecznym, obnażającym sens wspólnotowej wiary w boską opatrzność.

Mieczysław Lurczyński – więzień Buchenwaldu – w miejsce martyrologii obozów proponował obraz demoralizacji i zepsucia człowieka. Tak rozumianą prawdę o lagrze chciał pokazać poprzez język obozowy. W dramacie napisanym na podstawie rękopisu powstałego w obozie koncentracyjnym pod tytułem *Stara Gwardia* sportretował ludzkie „bestie” i „dziwolaży natury”, zapowiadając jednocześnie, że „strasliwości wielkich w tej sztuce nie ma”. Całe zło obozu odzwierciedla natomiast „zdeprawowany język gnojowiska ludzkiego”, a jest on tak porażający, że mało który czytelnik wytrzyma „surowy oddech” wiejący z kart książki<sup>77</sup>. Lurczyński odrzuca styl „typowego cierpiętnictwa” towarzyszący relacjom o obozach, razi go kreowanie męczeńskiego wizerunku szlachetnych więźniów, który nie pokrywa się z jego aktualnym doświadczeniem. *Stara gwardia* to rzecz o grupie prominentów obozowych, pracujących na stanowiskach funkcyjnych, starych oświęcimskich numerach, przebywających w KL od czasu jego powstania. Są to jednostki wychowane przez obóz, dogłębnie zlagrowane, dla których kacet stał się jedyną możliwą do pomyślenia rzeczywistością.

<sup>75</sup> Tamże, s. 8.

<sup>76</sup> Tamże, ss. 112-113.

<sup>77</sup> M. Lurczyński, *Stara gwardia*, Hanower 1946, s. 5.

Rekonstruowany przez Lurczyńskiego świat jest skrajnym przykładem rzeczywistości, w której nie ma miejsca na wartości. Dowodzi tego nie tylko wyjątkowe nasycenie tekstu wulgaryzmami, które degradują każdy jej element. Również obrazy cierpienia i krzywdy wykluczają możliwość uwznioślenia. Są przede wszystkim odrzucające, a ich groza nigdy nie ma rysów szlachetnych, lecz wydobywa to, co w ludzkim cierpieniu niskie i ohydne. Człowiek pobity to „kupa rzygającego krwią mięsa”<sup>78</sup>, z ciał pomordowanych „krew cieknie jak z pobitych świń”<sup>79</sup>. Przemoc werbalna w męskim świecie więźniów-starych numerów jest jedynym naturalnym sposobem wystąpienia. Upodlenie, choć nie zostaje w utworze Lurczyńskiego usprawiedliwione, zyskuje swoje wytłumaczenie w kompromitacji idei o czystości i szlachetności człowieka. Jeden z prominentów, Jędrzej, tłumaczy staremu aktorowi Fryderykowi źródło zubożnienia na drugiego człowieka: „Bo wujaszek nie ma szkoły auschwitzkiej. Gdyby wujaszek, jak ja, siedział na piramidzie trupów ludzkich, które wyciągnięte zostały z gaz-kamery i czekały na krematorium i gdyby wujaszek widział te ręce, nogi, głowy, brzuchy poskręcane, poplątane, osrane na czerwono, czarno, zielono i brązowo, kobiety, dzieci i mężczyźni – i tak codziennie (ja tam byłem leichenträgerem), i gdyby wujaszek mógł, siedząc tak, wpięprzać swoje chude śniadanie rękami wyciągniętymi z tego gówna ludzkiego – inne miałby wujaszek samopoczucie. (...) salomonowa mądrość przystąpiłaby do wujaszka i puknęłaby parę razy paluszkami w puste czołko, po którym hula wiatr komunałów o ludzkości... podlany obficie sosem fałszywego humanitaryzmu (...)”<sup>80</sup>. Widok plątaniny trupów nie daje się ubrać we wzniósłe ideały. Przeciwnie, obnaża on wspólny biologizm ludzkiego istnienia.

Paradoksalnie, to co jeden z pozytywnych bohaterów, Jan, nazywa „znieczuleniem” i „patologią” starogwardzistów sprawia, że nie czują oni zażenowania na widok obozowego muzułmana. Oswojenie z człowiekiem-kadawerem, człowiekiem-trupem, świadczy o pozycji doświadczanego więźnia, odraza z drugiej strony będzie dowodem utraty męskości. Tak postrzega to stary numer Czesiek, na którego obozowy żywot złożyła się między innymi wspólna agonia z muzułmanem: „Ach, ty huju do kwadratu, ty bucu. Przewrażliwiona panienko; widok zdechłych muzułmanów go razi. A pomieszkać troszkę z trupem w jednym łóżku to nie łaska? Leżałem na tyfus w rewirze, a ponieważ mało było koi, układano nas po dwu w jednej. Otrzymałem nieszczęściem durchfallowca, niemal konającego już, który mnie regularnie co parę minut podlewał. Mnie też niewiele brakowało abym się przejechał kominem. Leżałem w sosie durchfallowym i czekałem na gaz... na śmierć... na... cholera wiec na co. Arbeit macht frei. Byłem więc tuż przed uwolnieniem. Ale ten durchfal-

<sup>78</sup> Tamże, s. 25.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Tamże, s. 46.

lowiec wykończył się szybciej niż ja. (...) Leżałem w łóżeczku okrągłe 24 godziny z towarzyszem kadawerem”<sup>81</sup>. Dzielenie łóżka z muzułmanem na równi z innymi granicznymi doświadczeniami wpisuje się na listę kształtujących przeżyć lagrowych. Warstwa najstarszych więźniów Oświęcimia może zaświadczyć o ludożerstwie i handlu ludźmi jako o realiach obozowych. Lurczyński ukazuje zatem tych, którzy są bezpośrednimi świadkami (i wykonawcami) całej skali obozowego zła. Zaświadczają o zbrodni i formach obozowego umierania, ale dokonują tego nie wychodząc poza horyzont obozowy, przemawiając niejako z wnętrza tych zjawisk, a nie poprzez filtr wyznawanych wartości – pozostając tym samym na antypodach postawy tragicznej lub męczenniczej.

Fryderyk, były aktor, operujący językiem przedobozowych wartości, rozmiłowany w Szekspirze i powracający w marzeniach do świetlnych czasów swojej teatralnej kariery, oskarża funkcyjnych o to, że stali się trucizną, która rozkłada wszelkie wartości, że „zioną zatrutym powietrzem”, które kała godność Polaków. Posługujący się podniosłymi słowami Fryderyk i dobry kapo Jan są rzecznikami pozaobozowych ideałów, ale otaczany przez nich troską ideał godności wybrzmiewa kompromitująco: „Bo tu trzeba chodzić w pancerzu, przez który nic nie przejdzie. W pancerzu, który się nazywa osobista godność. Nie widzieć – widząc, nie słyszeć – słysząc, nie reagować – reagując”<sup>82</sup>. W dramacie Lurczyńskiego tylko brutalni starogwardziści na tyle poznali obóz, aby stać się prawdziwymi nosicielami świadectwa. Wulgarna Lagerszpracha w wykonaniu starych numerów brzmi niczym aspołeczny bełkot, który poraża swoim zepsuciem. W tym bełkocie zawiera się jednak artykulacja granicznych doświadczeń obozowych: piramidy trupów i agonii człowieka-kadawera.

## Język wychodkowy

Opisująca różne gatunki mowy obozowej Danuta Wesołowska dociera także do przykładów mowy muzułmanów. Za Bronisławem Gościńskim, więźniem obozu w Oświęcimiu, przytacza słowa hymnu muzułmańskiego: „W okresie muzułmaństwa nuciliśmy piosenkę: Czy muzułman jest coś gorszego? Czy muzułman nie ma prawa żyć! Czy muzułman jest tylko dlatego, By go kopać, popychać, bić? Tuła się po lagrze jak zbłąkany pies, Każdy nim potrąca, Wybawieniem jego krematorium jest, Ambulans go sprząta”<sup>83</sup>. Poświadczając ich zdolność do tworzenia więzi społecznych, Wesołowska potwierdza także istnienie odrębnego dla tych grup więźniów stylu komunikacji, praktykowanego w charakterystycznej lokalizacji: „We wcześniejszych stadiach muzułmaństwa

<sup>81</sup> Tamże, s. 57.

<sup>82</sup> Tamże, s. 16.

<sup>83</sup> Cyt. za: D. Wesołowska, dz. cyt., s. 95.

zdołali jednak nawet stworzyć pewien gatunek wypowiedzi. Nazwa tego gatunku jest jednak obezwładniająca: »scheissparole«. Zaciążyło nad nią miejsce, w którym owe »latrinenparole« rozpowszechniali: latryna obozowa, do której się normalnie esesmani nie kwapili ze zrozumiałych powodów. Czym były owe »scheissparole«? Wymyślonymi, najczęściej pozytywnymi pseudowiadomościami, którymi się biedacy zapewne sami pocieszali, usiłując ratować nadzieję<sup>84</sup>. Choć więźniów w późniejszych stadiach muzułmaństwa wyróżniała obojętność i rezygnacja, myślę, że nie byłoby błędem uznanie owych „pozytywnych pseudowiadomości” za przejaw rozbudzania nadziei i chęci przetrwania, a zatem za ostatnią być może dostępną formę walki.

Latryna występuje w roli azylu muzułmanów także w powieści *Odpowiedni trup* Jorge Sempruna. Tam właśnie można było posłuchać muzułmańskiej mowy. Zatloczony i śmierdzący wychodek to centrum obozowego życia, miejsce spotkań i homoerotycznych schadzek, ale także filozoficznych dyskusji i braterskiej pomocy oraz skrzynka kontaktowa więźniów, którzy tutaj znajdują się z dala od wzroku esesmanów. W latrynie przetrwały resztki wolności, tutaj toczą się teologiczne spory, których nie zakłócają odgłosy fizjologii udręczonych biegunką muzułmanów. Literackie świadectwo Sempruna podsuwa odmienną – od przytoczonej przez Wesołowską – wersję mowy wychodkowej. W latrynie odbywa się też jedyna rozmowa z muzułmanem, który przypomina narratorowi dalszy ciąg wiersza Rimbauda. U Sempruna muzułman znajduje się na progu śmierci i staje się medium tego doświadczenia. Brak tu miejsca na próby pocieszania, w *Odpowiednim trupie* umierający trzeźwo spogląda w otchłań śmierci i – co wyjaśnia się dopiero wiele lat później – wypowiada po łacinie sentencję Seneki: „Niczego nie ma po śmierci i sama śmierć jest niczym”<sup>85</sup>.

W jeszcze inne znaczenia wyposaża wychodek Leo Lipski w powieści *Piotruś*, uwzględniającej doświadczenia autobiograficzne – przebyty sowiecki łagier i niepełnosprawność. Ta minipowieść poświęcona doświadczeniu wyobcowania ukazuje bohatera – kalekę i jakałę, który zostaje wyrzucony na margines społeczeństwa. Lipski opisuje kalectwo podmiotu, jego kruchość oraz wykluczenie, którego skutkiem jest skazanie Piotrusia na „życie wychodkowe”<sup>86</sup>. Wychodek, jako miejsce przeznaczone na odchody i odpady, staje się schronieniem kalekiego bohatera, który czuje się niepożądany i zbędny, jego domem i azylem. Lipski dokonuje w *Piotrusiu* zerwania z symboliką moralnego zła, grzechu i winy, i podobnie jak Żydzi uciekający z płonącego getta, wśród nieczystości odnajduje schronienie. Opis sytuacji ekstremalnej – przecież niezadkiej w latach Zagłady – w której zanurzenie w nieczystościach było jedyną drogą ocalenia życia, dokonuje wyłomu w symbolizacji nieczystości jako moralnej skazy.

<sup>84</sup> Tamże, s. 108.

<sup>85</sup> J. Semprun, *Odpowiedni trup*, Warszawa 2002, s. 130.

<sup>86</sup> Zob. L. Lipski, *Piotruś*, Olsztyn 1995.

Ekskrementalna przemoc była, według Des Presa, częścią celowego i metodycznego znęcania się nad więźniami przez nazistów, przejawem władzy totalnej, którą rozporządzał aparat obozowy. Groźba pozbawienia życia okazała się niewystarczającym środkiem do całkowitego wyniszczenia człowieka. Aby ich dominacja była totalna i kompletna, esesmani chcieli pozbawić więźniów czegoś więcej: „Sam akt zabijania okazuje się niewystarczający; bo jeśli człowiek ginie bez uprzedniego aktu poddania się, jeśli jakaś jakość wewnętrzna pozostaje nienaruszona do końca, to władzy, która pozbawia jednostkę życia, nie udaje się zniszczyć jej ostatecznie”<sup>87</sup>, pisze Des Pres. Władza totalitarna – obok masowego mordowania – stawia sobie za cel „wyniszczenie duchowe”, a jako podstawową metodę działania obiera bezwzględną walkę z potrzebą czystości i poczuciem własnej wartości: „Ekskrementalna przemoc, zaszczepienie w jednostce wstrętu i pogardy wobec siebie, było zasadniczym narzędziem”<sup>88</sup>.

Wbrew założeniom hitlerowców kontakt z nieczystościami i obnażenie fizjologicznej strony egzystencji nie zawsze skutkowały poczuciem moralnego zbrukania. Dowodzą tego utwory Sempruna, Pankowskiego, relacja Philipa Friedmana, a także Żywulskiej i Gawalewicza. Latryna – jak dowodzi Wesołowska – sprzyjała wykształceniu się specyficznego stylu mowy mużułmańskiej, u Sempruna natomiast zyskuje rangę „miejsca azylu i wolności”<sup>89</sup>. Odrzucenie porządku symbolicznego w prezentacji rzeczywistości obozu pozwala ukazać latrynę jako miejsce, w którym więzień mógł odzyskać pierwiastek przestrzeni prywatnej, nawet jeśli była ona naznaczona cierpieniem. Wykształcenie się *latrinenparole* – mowy wychodkowej – pozwala na zaistnienie sposobu komunikacji nie zagarniętej przez aparat obozowej władzy.

Punkt wyjścia niniejszych rozważań ustanowiły teksty, które dokonują swoistej cenzury w opisie rzeczywistości obozowej. Demonstrując przywiązanie do pewnych norm kulturowych, często motywowanych wstydem wobec cielesności i fizjologii, prezentują narrację, której realizm jest wyraźnie ograniczony. Odwołując się do pojęcia godności rozumianego jako wstyd, cnota, przyzwoitość, czystość, bohaterstwo i odwaga, dokonują podziału i rozgraniczenia więźniów na godnych i zdemoralizowanych. Przeciwwagą dla tych wizji lagru są utwory, które poszerzają nasze wyobrażenie o tym „jakie może być życie”. Pisane są one często przez byłych mużułmanów, a więc traktują o mużułmaństwie doświadczonym. Inną grupę stanowią teksty, które wydobywają relację pokrewieństwa lub egzystencjalnej bliskości z postaciami określanymi mianem „granicznych figuracji ludzkiej podmiotowości”. Narracje Gawalewicza, Kertésza, Żywulskiej dowodzą, że trudno mówić o istnieniu jednokowej dla wszystkich granicy, poza którą „życie utraciłoby wszelką wartość”.

<sup>87</sup> T. Des Pres, dz. cyt., s. 59.

<sup>88</sup> Tamże, s. 60.

<sup>89</sup> Cyt. za: M. Janion, dz. cyt., s. 299.

Ten wniosek wzmacniają relacje interpretujące muzułmaństwo jako etap, stan chorobowy, który może mieć charakter przejściowy. Z kolei teksty, które na poziomie językowym dążą do podważenia granicy tego, co zgodne z normą kulturową, operują językiem wulgarnym lub opowiadają o sferach życia obozowego przez innych autorów przemilczanych. W geście przejścia języka obozowego sygnalizują, że o świecie obozowym nie można mówić językiem tradycyjnych wartości. W końcu, w motywie latryny jako azylu dokonuje się odejście od hermeneutycznej symbolizacji nieczystości jako zbrukania moralnego oraz zerwanie ze „znaczeniami systemu symbolicznego”. Wyhodek jawi się jako miejsce relatywnej prywatności i uwolnienia muzułmańskiej mowy. Pojawia się więc uzasadnione pytanie o sens podziałów na obozowe życie godne i pozbawione godności, zachowania potwierdzające i negujące człowieczeństwo, o sens zbytniego kategoryzowania doświadczenia. Człowiek stworzony i ukształtowany przez obóz, człowiek-kadawer prowokuje skrajnie różne oceny. Podczas gdy niektórzy pisarze dostrzegają w muzułmanie upadek jednostki, inni odnajdują w nim wcielenie idei oporu wobec totalitarnej władzy. Relacje autobiograficzne dowodzą jednak, że ta odczłowieczona istota doświadcza pełni człowieczeństwa i stale aktualizuje w doświadczeniu coś, co nie poddaje się łatwej symbolizacji. Że uruchamia możliwość nieustannego przesuwania granicy możliwego i wypowiedalnego doświadczenia.

MARIA JANION

Polska Akademia Nauk  
Instytut Badań Literackich

## Zagadka Zofii Kossak-Szczuckiej

Zofia Kossak-Szczucka w okresie międzywojennym była pisarką znaną i cenioną. Zwłaszcza jej powieści historyczne, a wśród nich czterotomowi *Krzyżowcy*, zyskały wielkie uznanie. Wśród katolickich pisarzy dwudziestolecia zaliczano ją do najznacniejszych. Jej rzecz traktująca o obozie kobiecym w Birkenau *Z otchłani* ukazała się w roku 1946 i mimo że autorka sądziła, iż „zachowuje styl obiektywny, bezosobowy” (7)<sup>1</sup>, była świadectwem wyraźnie nacechowanym ideologicznie. Z drugiego wydania, które ukazało się w roku 1958 nakładem PAX-u, usunięto najbardziej rażące, między innymi mocno antysemickie fragmenty, ale jednak ogólne nastawienie całości zmieniło się nie tak znowu radykalnie. *Z otchłani* pozostaje, zwłaszcza w pierwszym wydaniu, dowodem takiego ograniczenia horyzontów, że zasługuje na odrębne potraktowanie. Trudno znaleźć w polskiej literaturze obozowej inny przykład osobliwej redukcji, która nacjonalistyczne nastawienie narzuca (też zresztą zawężonemu) doświadczeniu biograficznemu, tworząc w rezultacie dokument świadczący o niemożności mentalnego przededefiniowania pojęć dotyczących Zagłady. Kossak-Szczucka pisze swoje *De profundis* tak, jakby – mimo doświadczonych okropności obozowych – czas jednak nie poruszył się, a w Auschwitz można było znaleźć potwierdzenie katolickich broszur propagandowych z dwudziestolecia międzywojennego.

---

<sup>1</sup> Z. Kossak, *Z otchłani*, Rzym 1946. W tymże roku ukazało się wydanie krajowe z podtytułem *Wspomnienia z lagru* (Częstochowa – Poznań). W dalszym toku wywodu będę się posługiwała wydaniem rzymskim, oznaczając je skrótem ZO I. Wydanie z 1958 sygnuję: ZO II. Liczby po skrótach oznaczają stronicę.



## Realizm?

Z *otchłani* miało przeciwstawiać literaturę piękną prawdzie obozowej. „Wszy, świerzb, brak wody nie były jeszcze najgorsze z plag. Pozostawała jeszcze jedna zbrodnia. Należałoby ją pominąć jako nieestetyczną, Nieliteracką, rażącą. Lecz ta relacja nie zamierza być pracą literacką, a jedynym jej celem uczciwe i wierne przedstawienie warunków lagrowych” (ZO, I, 59). Okazuje się, że punktem krytycznym tej prawdziwej relacji są ustępy. „Nie można przemilczeć codziennej udręki, wstrętnej i obmierzłej, jaką przyczyniały ustępy” (tamże). Po opisie dołów kloacznych i zbiorowej defekacji następuje dosyć śmiała konkluzja: „Zaprawdę, wobec scen, które się tu rozgrywały kilka razy dziennie, Goya, Rops, Dante, pozbawieni byli odrobiny wyobraźni” (ZO, I, 60). Widocznie byli zbyt „literaccy”, choć sama autorka dalej posługuje się określeniem „groteskowo-makabryczne obrazy tego diabelskiego filmu” (ZO, I, 60). Dla Kossak-Szczuckiej – inaczej niż na przykład dla Prima Leviego – zbiorowa kloaka nie stanowi problemu „filozoficznego” kondycji ludzkiej, lecz jedynie zagadnienie opisu, który nie byłby zbyt drastyczny. Inną odmianą tej postawy jest stosunek do obozowego słownictwa. „W lagrze słowo »kulfon« nie było w użyciu. Do kobiet Polek zwracano się stale z innym plugawym i wstrętnym wyzwiskiem. Autorka nie zmierza posuwać autentyzmu tak daleko, by zapaskudzać książkę i postanawia wszędzie w zastępstwie umieszczać »kulfon«” (ZO, I, 45). Użycie zwrotu „zapaskudzać książkę” jest tu bardzo charakterystyczne. Jak się ono ma do cenzurowania tzw. realizmu? Odpowiedzią może być opis nagich, młodych więźniarek. „Mają nieruchome, zastygłe twarze, oczy niewidzące, lecz łzy strugami płyną im po licach, padają na nagie pąki piersi” (ZO, I, 85). Gdzie indziej pisze: „Lagier wyżarł ich dziewczęcą krasę” (ZO, I, 158); w drugim wydaniu: „Lagier zniszczył ich dziewczęcą, świeżą krasę” (168). Przeciwnie „zapaskudzaniu” Kossak-Szczucka używa więc strategii charakterystycznej dla literatury popularnej, posługującej się sentymentalną idealizacją bohaterów. W tym kontekście nie dziwi, że u Kossak-Szczuckiej polscy mężczyźni w pasiakach na widok nagich więźniarek odwracają się tyłem – „wyprężoną postawą wyrażają szacunek, cześć dla tych żon, córek, sióstr, matek...”. Niemiecki kapo nic z tego nie rozumie. „Spontaniczny odruch Polaków przerasta zdolność pojmowania jego germańskiej psychiki. Starej legendy o Lady Godivie nie pojąłby również” (ZO, I, 85). Kossak-Szczucka nie przepuści żadnej okazji, by wyrazić wszechogarniającą pogardę wobec Niemców; to tylko jeden z licznych przykładów uogólniających obrzydzenie do kultury germańskiej. Kossak przypisuje jej zawsze prymitywizm.



## Borowski

Tadeusz Borowski w swej słynnej polemice z dziełem Kossak-Szczuckiej zatytułowanej *Alicja w krainie czarów*, zakwestionował przede wszystkim jej punkt widzenia, oderwany w istocie od rzeczywistości obozowej i powodujący w efekcie wytworzenie się „osobliwego konglomeratu fałszywych pojęć” (495)<sup>2</sup>. Stało się tak wskutek tego, że autorka „należała w obozie do pewnej uprzywilejowanej kasty” (495) – kasty Polek, które dzięki paczkom, funkcjom i stosunkom wiodły w obozie „życie stosunkowo wygodny i bezpieczny” (495). Stąd brały się u takich osób „fantastyczne sądy o otaczających zjawiskach” (496)<sup>3</sup>. Opinia Borowskiego była uwarunkowana przekonaniem, że rzeczywistość obozowa da się wyjaśnić tylko za pomocą odwołania się do problemu „człowiek a warunki społeczne”, „stosunek więźnia do więźnia” (496-497). Tego właśnie, jego zdaniem, zabrakło w opowieści Zofii Kossak. Borowski uważał, że autorka „zachowuje styl bezosobowy, usuwa siebie z relacji tak dokładnie, że nie tylko nie wiemy, co w obozie jadła i na jakim bloku była, ale nawet przypuszczalny okres jej pobytu w obozie, jej pseudonim czerpiemy z innej pamięci” (495)<sup>4</sup>. Złośliwie zauważał, że zamiast odwoływać się do „sił nadprzyrodzonych”, powinna była odsonić „mechanikę dekowania się”, która należała do „ciekawych spraw obozowych i szpitalnych” (489).

W konkluzji Borowski stwierdzał, że tzw. styl bezosobowy służył określonej strategii. „Mam jej za złe – i to bardzo za złe – oskarżał – że nie miała odwagi wprowadzić do opowieści i osądzić siebie samą” (496). O Auschwitz da się pisać tylko „w kategoriach czysto ludzkich” (496), bez aniołów i szatanów. Czytelnik przy końcu lektury wspomnień ma prawo zapytać: „no, dobrze, a jak to się stało, że właśnie pan(i) przeżył(a)?” (497). Było to okrutne i bezwzględne pytanie i Borowski srogo zapłacił za jego postawienie, jak i za cały swój tekst<sup>5</sup>.

Ale trudno pominąć fakt, że Seweryna Szmaglewska w słynnych *Dymach nad Birkenau* (1945) również zauważyła wyjątkowość obozowego losu autorki *Z otchłani*: „W tej zamieci, w tej bezmyślnej i ślepej sile, bijącej w gromady

<sup>2</sup> T. Borowski, *Alicja w krainie czarów*, w: tenże, *Utwory wybrane*, oprac. A. Werner, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991. BN, I, 276. W dalszym ciągu wywodu odwołuję do tego wydania, zaznaczając w nawiasie numer strony.

<sup>3</sup> D. Kulesza dokładnie odtworzył pobyt Kossak-Szczuckiej w Oświęcimiu-Brzezince od początku października 1943 roku do kwietnia roku 1944, podkreślając, że „mało kto mógł czuć się w obozie równie dobrze” jak ona (*Dwie prawdy. Zofia Kossak i Tadeusz Borowski wobec obrazu wojny w polskiej prozie lat 1944-1948*, Białystok 2006, ss. 23-28). Kossak-Szczucka przebywała w obozie pod nazwiskiem Śliwińska, czego nie ujawnia w *Z otchłani*.

<sup>4</sup> Określenie „styl bezosobowy” Borowski czerpie ze wstępu do *Z otchłani* (7).

<sup>5</sup> O gwałtownych polemikach z powodu *Alicji w krainie czarów* pisze S. Buryła, *Na antypodach tradycji literackiej. Wokół „sprawy Borowskiego”* „Pamiętnik Literacki” 4/1998 i D. Kulesza we wspomnianej już książce.

ludzkie i niszczącej tysiące ocalała pani Kossak-Szczucka. Huragan śmierci przeszedł ponad nią – i ucichł. Trudno odgadnąć, czemu zawdzięczać należy ten dobroczynny kaprys losu – czy grała tu rolę w różnych jednostkach z różną potęgą występująca chęć życia, czy jakieś inne moce. Kobiety myślą dużo o tym, mimo że mówią mało”. Komentując tę wypowiedź Arkadiusz Morawiec zauważa: „Oczywiście, istotna była tu uprzywilejowana pozycja, częsta w przypadku ludzi znanych, wybitnych, wynikająca z więźniarskiej solidarności (»innych mocy«)”<sup>6</sup>. To, co autor nazywa „więźniarską solidarnością”, dla Borowskiego było objawem przynależności do kasty tzw. polskich inteligentów (495).

W pisarstwie Zofii Kossak-Szczuckiej i Tadeusza Borowskiego doszło do starcia dwóch światopoglądów: katolicko-narodowego („zdeteminowanego przez chrześcijaństwo, a mówiąc dokładniej przez katolicyzm Piusa XII”<sup>7</sup>) oraz „materialistycznego” (rozumianego w *Alicji z Krainy czarów* z 1947 roku jako stawianie na pierwszym miejscu problemu „człowiek a warunki społeczne”). Kossak-Szczucka traktowała świat, również świat obozowy, w kategoriach wiary. Borowski sądził, że znajdowała się na granicy dewocji [„światopogląd katolicki zaostriżył się tu w coś w rodzaju bigoterii” (488)]. Sama ciągle się modliła<sup>8</sup>; sądziła, że decydującą rolę w utrzymywaniu przy życiu osadzonych w obozie Polek odegrały modlitwy rodziny i przyjaciół. Nie paczki, lecz modlitwa, drwił Borowski.

Kossak we wspomnieniach nie uwzględniała swej uprzywilejowanej pozycji w obozie. Dla niej było oczywiste, że ocalała dzięki Bogu.

## Historiozofia

Swoiście pojmwana chrześcijańska historiozofia przenika całość *Z otchłani*. Auschwitz to kara za grzechy. Trzeba wszakże uwypuklić różnice między dwoma wydaniem. Ujmowanie Auschwitz jako okupu za grzechy jest silnie eksponowane w pierwszym wydaniu *Z otchłani* z 1946 roku. W drugim wydaniu (1958) autorka stonowała swoje opinie. W jakim stopniu stało się tak pod wpływem polemiki Borowskiego, pozostaje kwestią do dyskusji<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> A. Morawiec, *Realizm w służbie nieosiągalnego obiektywizmu*. „Dymy nad Birkenau” *Seweryny Szmaglewskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1/2009, s. 133. W przypisie autor cytuje wypowiedź L. M. Bartelskiego: „Ulokowana »na rewirze« nie przeszła (...) Zofia Kossak tej zwykłej drogi męczeńskiej, będącej udziałem każdej z ofiar hitlerowskiego terroru”.

<sup>7</sup> D. Kulesza, dz. cyt., s. 44.

<sup>8</sup> D. Kulesza przytacza świadectwo współwięźniarki, Marii Przełęckiej: „Modliła się w każdej chwili, chyba nieustannie. Na deskach koł wyższego piętra, w zasięgu swego wzroku, wypisała ołówkiem to co czuła i czym wewnętrznie żyła: »w każdej chwili mego życia wierzę, ufam, miłuję«”. Tamże, s. 29.

<sup>9</sup> Zajmuje się tym D. Kulesza we wspomnianej książce, jakkolwiek niezbyt konsekwentnie.

O jakie i czyje grzechy chodzi? Otóż Zofia Kossak-Szczucka, będąc więźniem obozu dla kobiet i żywiąc represyjny pogląd na emancypację, na winie kobiet przede wszystkim skupia uwagę. Oto najstępniejsze może zdania z pierwszego wydania usunięte z drugiego wydania: „(...) czy trzeba Ci było, Jezu, aż tak okrutnego bicia, by kobiety zagnać z powrotem do domowego ogniska?... Czyż trzeba było aż tak je ugnębić, by poznały, w czym leży największy ich skarb? Cemu je tak srodze karzesz? Czy przymusowy bezwstyd lagru, to pokuta za harce nagich nimf po plażach i uzdrowiskach, a utrata dzieci karą za to, że niegdyś nie chciały rodzić? Sponiewieranie ciał za malowane paznokcie u rąk i nóg, nędza, wszy, głód i ból za materializm, życie ułatwione, obojętność na niedolę innych?...” (ZO, I, 219). Podobne wyklinalanie kobiet można było znaleźć w dwudziestoleciu międzywojennym w umoralniających broszurach pisanych przez księży i ich akolitów. Pojmowany jako tradycyjny porządek obyczajowy kobiet jest tu rozumiany jako strzeżony przez Boga i jego namiestników porządek społeczny. Oczywiście, pisarka zdaje sobie sprawę z tego, że nie wszystkie kobiety zajmowały się drożnym malowaniem paznokci – „gospodynie wiejskie, wyrob-nice, sklepikarki” – one „nie różowiły policzków, pracowały w ciężkim trudzie i rodziły rok w rok dzieci” (ZO, I, 220). Ale one również ponoszą odpowiedzialność zbiorową. Nawet te, które nie były winne uleganiu szatańskiej pokusie „życia ułatwionego”, muszą teraz pokutować za nieswoje winy. Aby każdy człowiek wiedział, że „nie wolno mu patrzeć biernie na zło...” (ZO, I, 220).

Zło zostało tutaj sprowadzone do emancypacji kobiet. Zwrot „życie ułatwione” zaczerpnęła Kossak z prowadzonych w dwudziestoleciu międzywojennym polemik z działalnością Tadeusza Boga-Żeleńskiego i Ireny Krzywickiej. „Zło panoszy się na świecie na skutek wolności człowieczej” (ZO, I, 165), oto naczelny aforyzm Zofii Kossak. Borowski zamieścił go jako motto do swojej *Alicji w krainie czarów*, podkreślając, że dla Kossak zło, a więc i wolność jednostki stanowi wybór sataniczny.

Patriarchalno-kościelny i uprzywilejowujący szczególnie pojęty interes narodowy sposób patrzenia na kobietę i jej rolę społeczną widać u Kossak-Szczuckiej na każdym kroku. Jest w tym coś nieludzkiego i okrutnego. Kobieta to przede wszystkim maszyna do rodzenia. Nawet widok kobiecych trupów kojarzy się jej przede wszystkim z wielkim marnotrawstwem: „Ileż w tych zwłokach zniszczono możliwości płodu, jak zubożono naród!... Martwe biodra wieleż mogły urodzić zdrowych, polskich dzieci, piersi mogły wykarmić przyszłe pokolenia” (ZO, I, 173).

Auschwitz to kara za grzechy, ale również bywa ołtarzem ofiarnym, miejscem całopalnej ofiary. Cierpienia polskich więźniów, a zwłaszcza więźniarek powinny – jak pisze autorka w 1946 roku – zostać ofiarowane za grzechy świata. Pojawia się wizja swoistego ślubowania: „Nim łzy obeschną (...) niech rodziny, które utraciły najbliższych w więzieniach lub lagrach (...) zrzeszą się

dla rozpoczęcia wielkiego Dzieła. Dzieło to będzie zbieraniem twórczego plonu z posiewu śmierci i męki, a zwać się winno: *Darem Męczenników*” (ZO, I, 240). Wyraźne jest tu nawiązanie do mesjanizmu. W drugim wydaniu autorka mówi, że „dzieło” (tym razem pisane małą literą) – ma polegać na przywracaniu ludziom społeczeństwa. Passus o ślubowaniu został usunięty.

Mesjanistyczna ośnowa *Z otchłani* jest bardzo widoczna. „Czyż gdziekolwiek poza Golgotą popełniono równie straszną i o pomstę do nieba wołającą zbrodnię?” (ZO, I 176) – pyta Kossak. I odpowiada na pytanie konsekwentnie. Usensownienie cierpienia jest jednoznaczne. „Męka milionów niewinnych istot, ich sponiewieranie, straszliwe agonie muszą wydać plon, który przebyte cierpienia usprawiedliwi, uczyni aktem celowym i twórczym. Zmarli rzucili siew. Nam, żywym, przypada ziarno kiełkujące hodować i zżęte żniwo zgromadzić do gumna-skarbnicy, z której czerpać będą przyszłe pokolenia. Obowiązku tego zaniedbać nie wolno” (ZO, I, 237, podkr. moje – M. J.). Trudno znaleźć równie wyrazistą mesjanistyczną wykładnię Auschwitz. Metafora ziarna i żniwa, zbieranie twórczego plonu z posiewu męki i śmierci to najbardziej rozpowszechnione obrazy romantyczno-mesjanistycznego uzasadnienia cierpienia w duchu III części *Dziadów* Mickiewicza. Zrównanie z ofiarą Chrystusa jest podstawą mesjanistycznej historiozofii. Tak się dzieje również w wykładni Auschwitz u Kossak. „Lagier zamieniony w ołtarz ofiarny, całopalny, dorzucony do Męki Syna Bożego wystarczyłby niewątpliwie, aby uratować świat. To jest pewne, niezbite” (ZO, I, 187). Czy Kossak, uniesiona patosem ofiary, nie stanęła tu na pograniczu bluźnierstwa?

Szczególną bohaterką *Z otchłani* jest Urszula, która „wypadła z szeregu wielkiej, podziemnej armii Rzeczypospolitej” i może teraz – w Auschwitz – okazać się „niepotrzebna”. Ale coś jednak może. „Może za swoich towarzyszy i przyjaciół cierpieć. Ofiarować siebie za ich pomyślność, bezpieczeństwo, celowość pracy ...” (ZO, I, 230). Jak jednak poradzić sobie z faktem, że bohaterka nie znalazła się w obozie dobrowolnie? Przecież decyzja o ofiarowaniu siebie nie powinna być wymuszona takimi okolicznościami? Pisarka znajduje wyjście z tej sytuacji – Urszula bowiem próbuje wyobrazić sobie, że pozostaje w obozie „jak gdyby dobrowolnie”, wdzięczna Chrystusowi za to, że ją w obozie osadził! Dzięki temu jej cierpienia mogą być przyjęte jako „okup za przyjaciół” (ZO, I, 232).

Koncepcja okupu czy całopalnej ofiary odwołuje się do starotestamentowej wizji Boga. Jej obecność jest wyraźna w „surowej historiozofii” pierwszego wydania *Z otchłani*<sup>10</sup>. Charakterystyczna dla wydania z 1946 roku idea „daru męczenników” również zdradza starotestamentową proveniencję. Jej konsekwencją okazuje się idea „nowej krucjaty”, a Zofia Kossak, jako autorka *Krzyżowców*, była do niej niezwykle przywiązana.

<sup>10</sup> Por. D. Kulesza, dz. cyt., ss. 175-177.

## Nowa krucjata

Krzyżowcy poświęcają się dziełu, która ma stworzyć nowy, lepszy świat – świat prawdziwie chrześcijański. Pisarka posługuje się ich słynnym zawołaniem: „Bóg tak chce”. Władysław Bartoszewski wspomina, że podczas okupacji otrzymał od Kossak egzemplarz *Krzyżowców* ze znamieną dedykacją: „Gdy pisałam tę książkę, wydawało mi się, że czasów na większą miarę być nie może, tymczasem oto są, żyjemy w nich, bierzemy udział w największej krucjacie”<sup>11</sup>.

Za swą kierowniczkę duchową uznała XIX-wieczną mistyczkę, Katarzynę Emmerich. *Z otchłani* przedstawia Auschwitz zgodnie z jej wizją: „Blisko sto lat temu błogosławiona Katarzyna Emmerich przepowiedziała: w połowie XX wieku szatan zostanie spuszczonej z łańcucha i dane mu będzie panowanie nad światem. Przepowiednia się spełniła i korzystając z udzielonego mu zezwolenia, działa nieomal widomie. Z nim to, panem lagru, trzeba było się borykać” (ZO, I, 146)<sup>12</sup>. Kobiety zniechęcone i bierne w tej walce ponosiły klęskę. Zwycięstwo odnosiły jedynie te więźniarki, których „rezygnacja nosiła cechy wolnej, twórczej woli, dobrowolnego akceptu” (ZO, I, 146).

Pojawia się idea „dobrowolności” pobytu w lagrze. W jej kontekście dają się zrozumieć myśli nocnej wartowniczkę, usunięte zresztą w drugim wydaniu: „Zalewa świat nowe pogaństwo. Gdy stare pogaństwo było bezwinnym stanem niewiedzy – to nowe jest sataniczne. Tamto podlegało prawom naturalnym – to nowe jest sataniczne. Świat stał się Grobem Chrystusa, pozostającym w niewoli, Jeruzalem niebieską, opanowaną przez demony wpuszczone przez niedbałych, niewiernych strażników”. Taka wizja nieporządku w świecie pozwala sformułować ideę nowej krucjaty: „I trzeba nowych krzyżowców, aby Grób Święty wyzwolić. Trzeba znów krzyknąć: Bóg tak chce! I pełnić wolę Bożą, a nie ludzką” (ZO, I, 186).

Wola Boża wymaga absolutnego poddania się jej. Ponieważ Zło jest tam, gdzie nie ma Boga – Dobra, trzeba się wyrzec wolności człowieczej. Właśnie za jej sprawą panoszy się Zło w świecie (ZO, I, 164). Działać w imię Boga to podjąć „nową krucjatę” dla zbudowania Państwa Bożego.

W zakończeniu *Z otchłani* pojawia się idea „rozpoczęcia wielkiego Dzieła”. Ma ono kształtować się pod hasłem „Inaczej wychować ludzi” (ZO, I, 238). Naród niemiecki świadomie wychowywał jednostkę w służbie Zła. „Bez po-

<sup>11</sup> Cyt. za: J. Jurgała-Jurecka, *Dzieło jej życia. Opowieść o Zofii Kossak*, Częstochowa 2007, ss. 95-96.

<sup>12</sup> W II wydaniu autorka zastąpiła „działa” przez „działał” – J. Jurgała-Jurecka wspomina, że odwiedzając w styczniu 1945 roku częstochowski Dom Dziecka, Kossak powiedziała: „Przeżywamy moment przepowiedziany przez Katarzynę Emmerich, że szatan będzie przez jakiś czas puszczonej w świat”.

równania głębsze i donioślejsze będą skutki wychowania, prowadzonego z tym samym zapalem, tą samą konsekwencją i planowością, lecz w kierunku Dobra. Byle to dobro było rozumiane jako synonim Boga” (ZO, I, 238-239). Zdanie o „tym samym zapale”, konsekwencji i planowości powtórzyła Kossak w drugim wydaniu *Z otchłani*. Zarysowuje tu ona jakiś gigantyczny projekt nowego wychowania, „nowych systemów wychowania, przywracających życiu jego właściwy, boży sens”, „nowych, radosnych zakładów wychowawczych” (ZO, I, 239).

Oto projekt Państwa Bożego na miarę Opus Dei. Carla Tonini, pisząc o powieści *Krzyżowcy*, zwraca uwagę na „wojowniczy fundamentalizm” Zofii Kossak-Szczuckiej, który odbija się też w latach 30. na jej stosunku do żyjących w Polsce mniejszości narodowych, a zwłaszcza Żydów<sup>13</sup>. Tuż przed drugą wojną światową Kossak wstąpiła do Zakonu Krzyża i Miecza, który za cel stawiał sobie „realizację nauki Chrystusa w życiu państwa, zdobycie przez Polskę roli moralnego przewodnika wśród narodów oraz kulturę siły i poświęcenia”. Adepti Krzyża i Miecza wzywali pomocy Maryi w ich walce przeciwko wrogom „Polski Chrystusowej”, komunistom i Żydom<sup>14</sup>. Temu programowi Kossak pozostała wierna. Protestowała przeciwko grabieży i zabijaniu Żydów podczas okupacji niemieckiej, ratowała ich od śmierci jako „istoty ludzkie”, lecz pozostawała ideową antysemitką.

### Wywyższenie kobiety polskiej

Carla Tonini uważa *Z Otchłani* za arcydzieło nacjonalizmu. Przypomina wykład, jaki pisarka wygłosiła w 1938 roku. Nosił on tytuł *Chrześcijańskie posłannictwo Polski*. Kossak postulowała w nim połączenie Kościoła wschodniego i zachodniego w imię polskiej postawy „katolicko-narodowej”, ale nie nacjonalistycznej. To odrzucenie nazwy wiązało się z programem połączenia Kościołów i wspólnej rozprawy w hitleryzmem i bolszewizmem. Konkluzja wyróżnia zdecydowanie naród polski: „Żyjemy w straszliwych i groźnych czasach, w momencie poprzedzającym rozprawę Dobra ze Złem (...) my najmłodszy, Beniamin latyńskich narodów, my przeciwstawimy się złej fali i złamiemy ją! (...) my będziemy twierdzić Kościół w ciężkie dni rozprawy”<sup>15</sup>.

Wyjątkowa rola Polski wybija się znów na pierwszy plan. Michał Płaczek trafnie diagnozuje, że *Z otchłani* „ma być świadectwem nie tyle doświadczenia obozowego, ile starcia fundamentalnych sił Dobra ze Złem. Stwierdzenie

<sup>13</sup> C. Tonini, *Czas nienawiści i czas troski. Zofia Kossak-Szczucka – antysemitka, która ratowała Żydów*, Warszawa 2005, s. 69.

<sup>14</sup> Tamże, ss. 78-79.

<sup>15</sup> Z. Kossak, *Chrześcijańskie posłannictwo Polski*, Londyn 1943, s. 12.



Tadeusza Borowskiego, że *Z otchłani* stanowi »klasyczny obrazek pewnego typu mentalności, wytworzonej przez obóz« jest mylne. Mentalność Zofii Kossak kształtowała się przez wiele lat, a ideowa treść *Z otchłani* w żadnym miejscu nie stoi w sprzeczności z wcześniejszymi poglądami autorki. Więcej, nie ma tu nawet próby rewizji tychże. Fenomen obozu został przez pisarkę wykorzystany w sposób instrumentalny, jako doskonały przykład słuszności wykładanych latami poglądów<sup>16</sup>.

Żywiące przed wojną poglądy prowadziły do tylekroć wytykanej „polonizacji Auschwitz”. Kossak widziała tutaj przede wszystkim ogromne różnice narodowe – w zupełnym przeciwieństwie do Seweryny Szmaglewskiej, która w *Dymach nad Birkenau* pisała: „Gdyby ktoś chciał do ludzi z tego okresu podejść z szablonami i miarkami politycznymi, gdyby szukał wniosków i hipotez natury nacjonalistycznej, pomyli się: W obliczu śmierci, w obliczu wytworzonej przez wojnę deprawacji, znikają granice rasowe i narodowościowe. Wytwarzają się między ludźmi podziały zupełnie inne”<sup>17</sup>.

Kossak sądziła wręcz przeciwnie. Cechy narodowe charakteru kobiet w obozie nasilają się. Widać to zwłaszcza w opisach polskich i niepolskich więźniarek. Porównanie zachowania i charakteru wyraźnie dokonuje się na korzyść tych pierwszych.

Kobiety polskie są aktywne społecznie i politycznie, dzielnie walczą o niepodległość i to bez względu na to, z jakiej warstwy społecznej, klasy czy sfery się wywodzą. „Więźniarki nie są kobietami z krwi i kości, o cechach indywidualnych, cechują je rysy typu etnicznego: wszystkie Polki są odważne i nieposkromione” – pisze Tonini<sup>18</sup>. Świadomość, że wszystkie Polki są konspiratorkami „oddanymi Sprawie duszą i ciałem” „wzbudziła w Niemcach nienawiść do kobiety polskiej” (ZO, I, 30) i skłoniła do założenia obozu koncentracyjnego przeznaczonego dla kobiet. Ową patriotyczną odwagę i dzielność wszystkich Polek Kossak szczególnie podkreślała, chociaż przecież doskonale zdawała sobie sprawę, jak szerzyło się w polskim społeczeństwie – zwłaszcza na wsi – donosicielstwo i wydawanie Żydów<sup>19</sup>. Zaniepokojona milczeniem, jakie otaczało współudział Polaków w mordowaniu Żydów, sama pojechała do wschodniej części Generalnej Guberni, „by osobiście sprawdzić, jak sprawy wyglądają”. Po powrocie w broszurce *Dzisiejsze oblicze wsi* opisała okupacyjną deprawację, ogarniającą przecież również kobiety<sup>20</sup>. Ale w swoich obozowych

<sup>16</sup> M. Płaczek, *Wielki mit narodowy. „Z otchłani” Zofii Kossak-Szczuckiej jako narracja genezyjska*. Referat wygłoszony podczas prowadzonego przeze mnie seminarium w Szkole Nauk Społecznych przy IFiS PAN.

<sup>17</sup> A. Morawiec, dz. cyt., s. 134

<sup>18</sup> C. Tonini, dz. cyt., s. 188.

<sup>19</sup> Świadczą o tym drukowane w aneksie książki Tonini artykuły Kossak z lat 1940-1942 zamieszczane w prasie podziemnej (m.in. *Wstyd, Kwiaty i gady Podziemi, Dzisiejsze oblicze wsi*).

<sup>20</sup> Por. C. Tonini, dz. cyt., s. 128.

wspomnieniach zdaje się o tym nie pamiętać, ciesząc się, jak Niemcy dawali się wystrychnąć na dudka „przez byle smarkatą Polkę” (ZO, I, 30), jak jedynie Polki stawiały w obozie opór przeciwko prześladowcom. Góruje tu osobliwy „determinizm rasowy”.

W książce *Z otchłani* dokonuje się niezwykle wywyższenie Polki. Birkenau według Kossak było miejscem, w którym naziści dążyli przede wszystkim do pognębienia i zatury polskiej kobiety. Oczywiście występują złe funkcjonariuszki polskiego pochodzenia, co zawsze poprzedzone jest słowem „niestety”<sup>21</sup>, ale zdarza się to rzadko. Siłą Polek bowiem jest gorąca wiara katolicka i gotowość do poświęceń. Polki lepiej i z większą godnością potrafiły znosić głód, gdyż Kościół – wbrew idei życia ułatwionego – przyzwyczaił je do postu (ZO, I, 54). Jednak warto zaznaczyć, że wśród Polek też istnieje pewna hierarchia – najlepsze pośród nich są warszawianki, które wspianiale potrafią utrzymać fason.

W rozdziale *Dziewica moru* przedstawiającym wstrząsający opis epidemii i chorób, a zwłaszcza tyfusu w Birkenau, autorka dokonała niezwyklej idealizacji Grzybka – dzielnego żołnierzyka Rzeczypospolitej. Trzyma ona pod poduszką przemycony w paczce skarb nad skarby – *Naśladowanie Chrystusa*, a „na spopielałych nieprzytomnie ustach piosenkę: Hej, chłopcy, bagnet na broń!...” (ZO, I, 212). Autorka nie widzi sprzeczności między tymi dwoma emblematycznie potraktowanymi faktami. Opisała też swoisty sabat: huczną zabawę nocną podczas epidemii. I tu zaznacza wyraźną różnicę: „Śpiewano piosenki, polskie żołnierskie i sprośne (w drugim wydaniu zastąpione przez „trywialne”) niemieckie” (ZO, I, 214). Niemieckie zawsze są gorsze od polskich.

Pisarka przeprowadza ostry atak na Niemców, którzy wierzą w swoją wyższość oraz zawłaszczają drzewko i Boże Narodzenie. Nawet polska kryminalistka jest lepsza od niemieckiej. Kossak podkreśla, że kobieta niemiecka, w przeciwieństwie do Polki, okazuje bierność polityczną. Zapomina jednak o ogólnie znanym intensywnym politycznym zaangażowaniu Niemek w popieranie Hitlera i wypełnianie jego planów. Według Kossak Niemki cechuje nagminne obarczenie anormalnością i skłonność do erotycznych zбочeń oraz perwersji. Te, które znalazły się w obozie za homoseksualizm, niemieckie lesbijki, to typy według niej szczególnie patologiczne, zezwierzęcone. Nazywane są wprost gorylami (ZO, I, 133; w drugim wydaniu Kossak ostrożniej już stosuje w cudzysłowie przezwisko obozowe – „goryl”, 141). Do obozowego burdelu, z własnej woli, szły przede wszystkim Niemki, „nieżywiące żadnych skrupułów moralnych oraz Ukrainki” (ZO, I, 82). Zwłaszcza Ukrainki, którym „głód

<sup>21</sup> Podam tu charakterystyczne przykłady: „Bubi, lagerälteste, wysoka szarża, niegdyś prezka klubu lesbijek w Berlinie, niestety pół-Polka” (ZO, I, 113) albo „Wyniosłym krokiem przechodzi piękna Stenia, lagerälteste Lagru B, zła, jak sam szatan, gorsza od Bubi, niestety – Polka” (ZO, I, 228).



dokuczał więcej niż innym, gdyż były po zwierzęcemu żarłoczne” (ZO, I, 134). W drugim wydaniu to uzasadnienie zostało usunięte na rzecz tego, które było i w pierwszym wydaniu – że, podobnie jak Rosjanki, nie otrzymywały nigdy paczek (ZO, II, 142). Może Kossak sobie przypominała, że więźniarki z Ukrainy przeżyły Wielki Głód.

## Córki jerozolimskie

Rozdział zatytułowany *Wieża Babel* poświęcony kobietom rozmaitych nacji osadzonym w lagrze (Kossak silnie odczuwała potrzebę takiego rozróżniania) na pierwszym miejscu omawia Żydówki jako najliczniejsze. Uzasadnieniem takiego priorytetu w opisie było również to, że większość władz lagrowych rekrutowała się z Żydówek. Wprawdzie Kossak zastrzega, że nie należy posługiwać się ogólnikami, jednak nie może się od nich powstrzymać. „Były wśród tych semitek kobiety spokojne, opanowane i współwięźniarkom życzliwe, w olbrzymiej jednak większości, poza wspomnianymi wyjątkami, były to furie, nieznające litości, gnębiące z rozkoszą kobiety wydane ich władzy” (ZO, I, 130).

Kossak kładzie nacisk na sadyzm jako „nieodłączny przymiot wszelkiej władzy”, a szczególnie tej rozwijającej się w obozie koncentracyjnym. Jednak, jak twierdzi, „żydowskie cechy charakteru, zapalczywość, wrodzone okrucieństwo, zawziętość”, szczególnie sprzyjały nasileniu sadyzmu u Żydówek. Cały ten fragment został usunięty z drugiego wydania, podobnie jak obraz Żydówek z sadystycznego eroticonu (ZO, I, 131), stworzonego przecież przez niemieckich władców obozu. Autorka jednak zachowała w obydwu wydaniach wiadomość o tym, że Żydówkom stłoczonym w procesie selekcji wodę podawały „wyłącznie Polki, nie Żydówki” z uzasadnieniem, że one „sterroryzowane lękały się podejść w pobliże straszego bloku” (ZO, I, 108). Dalej znajduje się zdanie, usunięte z drugiego wydania, że „lekarki, Niemki i Żydówki nie przejmowały się losem swych chorych. Podzielały opinię własnych władz naczelnych, że to przecież tylko »paliwo«” (ZO, I, 196). Inna była oczywiście postawa lekarek-Polek, które zachowywały się tak, by – przeciwko tamtym – podtrzymać „wiarę w człowieka”.

Stereotyp charakterologiczny Żyda powszechny był w naukach kościelnych dwudziestolecia międzywojennego. Kossak obficie korzystała z tych nauk. Dariusz Libionka znakomicie przedstawił, jak Kościół był „instytucją tolerującą antysemityzm w życiu publicznym (niezależnie od stosunku do tego terminu), traktując go w kategoriach »zdrowego odruchu«, »reakcji obronnej« czy »samoobrony«”. Wskazywano na przyczyny polskiego położenia: „Żyje tu najliczniejsza, obca i wroga społeczność żydowska, której charakter (»psychika żydowska«) wyklucza jakiegokolwiek poprawne współistnienie teraz

i w przyszłości”. Charakter żydowski – utrzymywano – pozostaje przez wieki niezmienny, a „przyczyna skierowanej ku Żydom nienawiści leży w nich samych”<sup>22</sup>. To był kamień węgielny chrześcijańskiej judeofobii. Kossak ją podzielała, jakkolwiek zawiesiła na czas okupacji – co należy uznać i docenić – konsekwencji tej judeofobii i ratowała Żydów przed nieuchronną śmiercią.

Jadowitość judeofobii nie ominęła jednak artykułów pisanych do prasy podziemnej, jak i pierwszego wydania *Z otchłani*. Przejmujący tekst z 1942 roku zaczyna się od opisu „prerażającej tragedii masowego, planowego mordowania Żydów przez Niemców na terenach Rzeczypospolitej”. Jednak tytuł tego tekstu – *Proroctwa się wypełniają* – znajduje znamienne rozwinięcie w dalszym toku wywodu. Oto spełniają się proroctwa z Nowego Testamentu: „Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade mną, ale nad sobą i nad synami waszymi”. Po dwóch tysiącach lat przychodzi Żydom odpokutować za ich postęпки. „Spełniają się proroctwa, przyobleka w ciało klątwa własnowolnie na siebie ściągnięta... »krew Jego na nas i na syny nasze...« – krew sprawiedliwego... Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade mną... Z logiką strasliwą mszczą się na Żydach wszystkie ich postęпки”. Ich walka z chrześcijaństwem, ich „talmudyczna nienawiść” przynoszą oto owoce. Szoa zatem to wypełnienie klątwy dobrowolnie przez Żydów na siebie ściągniętej za zamordowanie Chrystusa. „Los, jaki spotyka Izraela, jest karą sprawiedliwe zasłużoną” – pisze Kossak z całym okrucieństwem, z którego nie zdaje sobie sprawy. Jednak chrześcijanie też są winni, gdyż niedostatecznie się przyłożyli do nawrócenia Żydów na prawdziwą wiarę. Gdyby Żydzi się nawrócili, gdyby cały świat się stał chrześcijański, nie doszłoby do Szoa – wywodzi Kossak, nie myśląc o tym, że chrześcijański antysemityzm i judeofobia to również korzenie Zagłady<sup>23</sup>.

Podobna logika narracji rządzi rozdziałem *Córki Jerozolimskie* z pierwszego wydania *Z otchłani*. Po potwornym opisie selekcji i eksterminacji Żydów w komorach gazowych, autorka znów powraca do motywu „córek jerozolimskich” (przypominam, że to też znamieny tytuł rozdziału). Podkreśla, że znajdujący się w pobliżu Bloku Śmierci więźniarki modliły się za Żydówki skazane na likwidację. O co się modliły? „(...) by Bóg policzył tę mękę za okup. Czuty, że one, nic nieznaczące pyłki ludzkie są świadkami godziny sądu dziejowego, że w tej dobie właśnie, wypełniają się wyroki za czyny dokonane przed dwoma tysiącami lat...” (ZO, I 110). Ten fragment został wykreślony z drugiego wydania. Pozostał jednak dający do myślenia cytat z Nowego Testamentu i opatrzone

<sup>22</sup> D. Libionka, *Polska hierarchia kościelna wobec eksterminacji Żydów – próba krytycznego ujęcia*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” vol. 5, Warszawa 2009, ss. 20-21.

<sup>23</sup> Z. Kossak, *Proroctwa się wypełniają*, „Prawda”, maj 1942, Aneks do: C. Tonini, dz. cyt., ss. 220-221. Kossak podkreśla wszakże, że przekonania o słuszności spadającej na Żydów kary nie usprawiedliwiają brania udziału w ich mordowaniu i ostro potępia polską miejscową ludność, która na ochotnika uczestniczy w masakrowaniu Żydów.

wielokropkami „córki jerozolimskie”. Pozwala to odczytać aluzję do tylekroć nigdy przez Kościół podnoszonej żydowskiej „winy”.

„Kto oczekiwałby po tych opisach (eksterminacji Żydów) przejawów współczucia dla Żydów, rozczarowałby się. U naszej bohaterki widok morderstwa uruchamia starą postawę defensywną, która polega na przerzuceniu na ofiary winy za ich nieszczęścia”<sup>24</sup>. Wyjaśnienie dokonuje się w myśl starej kościelnej wykładni przypisującej Żydom bogobójstwo.

Zestawienie opisów bezwzględnej, przerażającej zagłady milionów Żydów, nawet nie z domniemaniem, ale z pewnością ich „winy”, robi dziś wstrząsające wrażenie. Odgrywa tu rolę oczywiście upływ czasu, podczas którego dokonana się ogromna praca nad genezą, rozmiarami i znaczeniem Szoa, ale też i rewizja stanowiska Kościoła. Na tym tle postawa Kossak-Szczuckiej uderza swoistym anachronizmem, bezwzględną wiernością ówczesnemu Kościołowi i jego etycznym potępieniom. W kontekście „winy” Żydów tym ostrzej rysuje się „niewinność” polskiego narodu katolickiego.

## Muzułman

Rozdział zatytułowany *Muzułmany* ma w utworze Kossak centralne znaczenie. Powrót do problematyki następuje w ostatnim rozdziale zawierającym sens ideowy całości. W pierwszym wydaniu nosi on tytuł *Dar męczenników*, w drugim – *Człowieczeństwo*. Kossak wzywa do ślubowania wierności przesłaniu, które wynika z piekła obozów koncentracyjnych. W pierwszym wydaniu ma ono charakter mesjanistyczny – „zbierania twórczego plonu z posiewu śmierci i męki, a zwać się winno d a r e m M ę c z e n n i k ó w” (ZO, I, 24), w drugim zaś – to samo dzieło polegać ma na „przywróceniu ludziom człowieczeństwa” (ZO, II, 24). Rozumienie człowieczeństwa łączy się u Kossak ze sposobem pojmowania mużulmanów w Auschwitz-Birkenau.

Tę najniższą kastę w obozie koncentracyjnym ma cechować przede wszystkim zaprogramowane przez hitlerowców odczłowieczenie równoznaczne ze zezwierzęceniem. Według niemieckiego systemu „każda kobieta znajdująca się w lagrze, miała umrzeć. Na wypadek jednak, gdyby pewien odsetek z nich pozostał przy życiu, niechaj będą odmienione. Polki, które śmiały się przeciwstawić rasie germańskiej, które zachęcały do oporu dzieci i stanowiły podtrzymanie mężów w walce, niech staną się bydlętem, obojętnym na wszystko, co nie jest żarciem lub snem. Niech zatracą godność, inicjatywę, odwagę, szlachetność, współczucie, niech będą spodłone, sponiewierane, niech zapomną, że są ludźmi” (ZO, I, 73). Szczegółowy opis, następujący po tej definicji,

<sup>24</sup> C. Tonini, dz. cyt., s. 129.

stanowi rozwinięcie swoiście humanistycznych przekonań Kossak, oczywiście z zaznaczeniem szczególnej roli kobiet polskich.

Tadeusz Borowski w słowniczku *Określenia Oświęcimskie* omawiał trzy wątki łączące się z postacią muzułmana: po pierwsze, był to człowiek całkowicie zniszczony fizycznie i duchowo, najzupełniej „dojrzały do komina”; po drugie, żadne objaśnienia nie mogą oddać pogardy, z jaką więźniowie traktowali muzułmana; po trzecie, nikt nie chce się przyznać do tego, że był muzułmanem, także w autobiografii obozowej (*Utwory wybrane*, 78). Obrzydzenie odczuwane w stosunku do muzułmana, lęk przed nim, przed stoczeniem się w jego kondycję, są mocno wyczuwalne u Borowskiego, podobnie jak u Kossak – to ich, mimo wszystko, łączy. Magdalena Swat-Pawlicka trafnie zwraca uwagę na fakt, że „spojrzenie na muzułmana jest prawie zawsze spojrzeniem z zewnątrz, przez nie odbywa się klasyfikacja, uprzedmiotowienie przez system i w systemie, zarówno ze strony Niemców, jak i więźniów”<sup>25</sup>. Więżniowie lękali się muzułmanów jako „nosicieli zarazy” (według określenia Imre Kertésza z *Losu utraconego*), można się było od nich zainfekować beznadziejnością. Starali się od nich odgrodzić. Sami więźniowie dokonywali wykluczenia i zaliczenia do przekłętej kategorii. Wykluczenie muzułmana również cechuje klasyfikację oraz opis u Kossak.

Można powiedzieć, że nie jest to stanowisko panujące w prozie obozowej, jakkolwiek dość często można je napotkać. Weźmy rzecz, która uchodzi za klasyczną – opowieść Jorge Sempruna *Odpowiedni trup*, dziejącą się w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie. „Przekłęci muzułmanie” – opis ich straszliwości i odrazy do nich pozostałych więźniów (oraz pogardy esesmanów) pojawia się już na początku *Odpowiedniego trupa*, bo te bezkształtne kupy ohydnych szmat są od razu widoczne po przybyciu do obozu. Jednak nigdy Semprun nie posługuje się dystynkcją „ludzkie” i „niehumanitarne”. Przeciwnie, raz udaje się narratorowi naprawdę porozmawiać właśnie z muzułmanem. Kiedy narrator nie może sobie przypomnieć dalszego ciągu wiersza Rimbauda – kończy go muzułman. „Rozmowa stała się możliwa”, jedyna zresztą w miejscu okropnym i przekłętym, w baraku ze zbiorowymi latrynami, wśród smrodu i odgłosu wypróżniania. U Sempruna zbiorowe latryny – wbrew woli esesmanów – „stały się miejscem azylu i wolności”<sup>26</sup>. Nie trzeba podkreślać, że Kossak poświęca latrynom obozowym opisy pełne zgromy i obrzydzenia – jako miejscom największego upokorzenia ludzkości.

Muzułman u Sempruna jest ni to stoikiem, ni to buddystą. Muzułmanie „nie mieścili się w manichejskiej logice oporu, walki o przetrwanie, o życie” – oni „są gdzie indziej”, „poza życiem, poza przetrwaniem”, „zanurzeni w swo-

<sup>25</sup> M. Swat-Pawlicka, *Z inkubatora systemu. Casus muzułmanina w obozie koncentracyjnym*, „Teksty Drugie” 5/2004, s. 71.

<sup>26</sup> J. Semprun, *Odpowiedni trup*, Warszawa 2002, ss. 36, 48.

istej nirwanie”<sup>27</sup>. Podobnie u Kertésza. Bohater *Losu utraconego* staje się muzułmanem tak jak sam Kertész. Jest to zatem doświadczenie autobiograficzne. Kondycję muzułmana określają u Kertésza dwie podstawowe cechy: po pierwsze, jest on wyłączony z systemu przymusowej pracy, panującego w obozie; po drugie, odzyskuje własną śmierć: „... właśnie w imię śmierci możemy się przeciwstawić kolektywności, tak jak przeciwstawiamy się samym sobie, możemy zatem być – w rzadkich, bliskich śmierci, czyli pełnych życia chwilach, prawdziwymi indywiduami, jednostkami; nikt inny wtedy zamiast nas nie żyje, nikt inny zamiast nas nie umiera”<sup>28</sup>. W *Dzienniku galernika* Kertész pisze o „oświęcimskim stanie muzułmana (przez który przeszedłem)”. I dodaje: „a jednak w tej wegetacji rozbłyska od czasu do czasu dusza i światło etycznego świata”<sup>29</sup>. Te stwierdzenia Kertésza kwestionują przekonanie o „dehumanizacji”, narzucone przecież muzułmanom przez system nazistowski.

Taka wiedza jest obca Zofii Kossak. Cieszy się ona ze swojej etycznej godności, nie zdając sobie sprawy z tego, o czym napisał Slavoj Žižek: „irracjonalne” poczucie winy nawiedza tych, którzy przeżyli nazistowskie obozy; „tym, czemu w najczystszej postaci musieli stawić czoła ocaleni, nie była całkowita przygodność tego, że przeżyli, lecz, w sposób bardziej zasadniczy, z pełną przygodnością tego, że zachowali swoją moralną godność, najcenniejsze jądro naszej osobowości zdaniem Kanta”<sup>30</sup>.

„Teza o przygodności” byłaby nie do przyjęcia przez Kossak. Byłaby sprzeczna z jej wiarą w Opatrzność, kierującą ludzkimi losami, ale też z wersją humanizmu, wykluczającego muzułmana spośród ludzi. Lecz wielu z tych, którzy przeżyli Auschwitz, podzielało podobne poglądy. Musiały też upłynąć lata, zanim zrozumiano wyjątkowość Szoa. Przez dziesięciolecia powszechnie nie zdawano sobie sprawy z rozmiarów i skali ludobójczej eksterminacji Żydów. Ale w wypadku Kossak okrutnym paradoksem pozostaje fakt, że wiedząc o wymordowaniu milionów Żydów i protestując czynnie w konspiracyjnej organizacji Żegota przeciwko ich prześladowaniu i mordowaniu, jednocześnie pisała o mszczącej się na Żydach bożej „straszliwej logice” ich winy za bogobójstwo. To było rozumowanie wiernej córki kościoła, chociaż z chrześcijaństwa wynikało wezwanie Kossak do nieprzyglądania się biernie mordowaniu ludzi, to jednocześnie z chrześcijaństwa też płynęło przekonanie, że ci ludzie są Żydami i ponoszą zasłużoną karę.

Zofia Kossak-Szczucka pozostaje uosobieniem sprzeczności, postacią zagadkową. Jest „Alicją w krainie czarów”, jak nazwał ją Tadeusz Borowski, i – wedle

<sup>27</sup> Tamże, s. 27.

<sup>28</sup> I. Kertész, *Dziennik galernika*, Warszawa 2006, s. 155.

<sup>29</sup> Tamże, ss. 219-220.

<sup>30</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, Bydgoszcz 2006, ss. 206-207 (podkr. moje – M. J.).

określenia współczesnej monografistki, Carli Tonini – „antysemitką, która ratowała Żydów”.

Kossak-Szczucka opowiadała o doświadczeniu więźniarki Birkenau często za pomocą przemilczeń i półprawd. Patrząc na dymy krematoriów, pozostała polską nacjonalistką, pełną wiary w bożą opatrność i wyższość narodowo-katolickiej wspólnoty Polaków. Mimo wstrząsu wojny i Zagłady, mimo heroicznych czynów Kossak-Szczucka nie zweryfikowała do końca przedwojennych antysemickich poglądów. Owszem, zostały one złagodzone w późniejszym wydaniu *Z otchłani*, ale to wszystko. Pisarski głos Kossak-Szczuckiej pozostaje w gruncie rzeczy jednolity i zdecydowany. Jakby autorka nie rozumiała, ile w nim bezwiednych autodemaskacji, mielizn i stereotypów.

Może zatem lepiej odczuwała i czyniła niż pisała? Może w istocie była szlachetniejsza od własnych tekstów? Trudno to pojąć, ale najprawdopodobniej tak właśnie było.

## Głosy w dyskusji

### Uwagi na marginesie tekstu Marii Janion

#### *Porzucić etyczną arogancję*

Profesor Maria Janion pisze:

Levi oświadczał, że „człowiekiem jest ten, kto zabija, człowiekiem jest ten, kto popełnia niesprawiedliwość”, ale nie jest człowiekiem ten, kto zagubił wszelkie hamulce wewnętrzne. O człowieczeństwie decydują normy kultury europejskiej, jej wizja antropologiczna. Kertész nie podziela takiego poglądu. Przypominając stanowisko Améry’ego, zwraca uwagę na to, że pisząc o obozach koncentracyjnych „odrzuca on uosobienia ducha i kultury, jakimi byli dotąd »intelektualista« i »człowiek kultury«”. Kultura nie może pomóc w znoszeniu cierpień, ani w oporze, gdyż – jak pisał Améry – „dobra umysłowe i estetyczne stają się własnością wroga”. I mogą podpieierać jego racje czyli jego władzę. Była to zresztą również obsesja Tadeusza Borowskiego. Dlatego muzułman w ujęciu Kertésza musi stawać się poza kulturą i cywilizacją, która przecież stworzyła obóz koncentracyjny. Opiera się systemowi w jedyny możliwy sposób – wychodząc z siebie.

W moim rozumieniu w *Czy to jest człowiek?* Primo Leviego nie ma radykalnej różnicy między nim a Kertészem i Amérym. Również według Leviego kultura europejska straciła w Auschwitz swoją prawomocność. Levi pokazuje jak wszelkie kategorie życia ludzkiego tracą swoją adekwatność w Auschwitz. Język, głód, lęk, ból zyskują całkowicie odmienne znaczenia. Podobnie swoją ważność tracą kategorie etyczne: dobry, zły, sprawiedliwość, niesprawiedliwość, negatywna ocena kradzieży. Również prawa logiki są odmienne. Dlatego stosowanie tych kategorii w kontekście Auschwitz pozbawione jest sensu. Levi jest w pełni świadomy towarzyszącej mu nieustannie frustracji, która być może stała się jednym z powodów odebrania sobie przezeń życia: że nigdy i przez nikogo nie będzie rozumiany. Niezależnie od wysiłku wkładanego w opisanie tego, co widział w Auschwitz, doświadczenie to pozostanie niezrozumiałe dla ludzi, którzy czegoś takiego nie doświadczyli. Nasze zwyczajowe kategorie myślenia nie są w stanie uchwycić tamtego świata i jego praw.

Teraz kilka słów o moim rozumieniu tego, co Levi mówi o „człowieku”. Człowiek dla Leviego jest kimś, kto przyszedł ze świata spoza Auschwitz. Jest



to świat kierujący się regułami moralnymi, logicznymi i jest to przede wszystkim świat, w którym mamy do czynienia z wolnością wyboru. Poza tym jest to świat spojrzenia – mówiąc kategorią Lévinasa. Aby być człowiekiem, potrzeba potwierdzenia przez spojrzenie drugiego człowieka. Potrzebujemy dostrzeżenia owego spojrzenia „innego”, który sam ze swej strony rozpoznaje w nas człowieka. Levi opisuje spojrzenie doktora Pannowitza, które jest spojrzeniem niewidzącym, patrzącym na drugiego jak przez szybę i nie rozpoznającym w nim człowieka. Levi wyraźnie powiada, że to, co pozwoliło mu przeżyć, to było zachowanie Lorenza: jego bezinteresowna dobroć i wymiana przezeń spojrzeń z Levim sprawiły, że ten nie zapomniał o swoim człowieczeństwie. Levi jest przekonany, że człowiek jest zwierzęciem społecznym i staje się człowiekiem, gdy jest postrzegany jako człowiek, i kiedy inni wyrażają wobec niego takie emocje jak litość i wdzięczność. Kiedy pisze, że ofiara przestaje być człowiekiem, a sadysta i morderca nadal jest człowiekiem, należy to rozumieć nie jako arogancję osądu – ponieważ to on sam jest przecież jednym z tych, których pozbawiono człowieczeństwa. Levi stwierdza jedynie, że z chwilą, gdy inni traktują cię jako rzecz i patrzą przez ciebie jak przez szybę, przestajesz być człowiekiem.

Maria Janion powiada: „muzułman w ujęciu Kertésza musi stawiać się poza kulturą i cywilizacją, która przecież stworzyła obóz koncentracyjny. Opiera się systemowi w jedyny możliwy sposób – wychodząc z siebie”.

Nie wydaje mi się, by Primo Levi był odmiennego zdania. Przecież i on pisał o tym, że kultura europejska straciła swą prawomocność w Auschwitz. I dla niego, podobnie jak dla Kertésza, być muzułmanem to znaczy wyjść poza europejskie kategorie definiujące człowieka. Można to rozumieć jak Levi, jako akt rezygnacji z życia, albo jak Kertész, jako gest porzucenia reguł gry. Mnie się wydaje, że obie interpretacje są prawomocne. Poza tym byłabym ostrożniejsza w stwierdzeniu, że to „kultura i cywilizacja (...) stworzyła obóz koncentracyjny”. Może trzeba w obozie widzieć tylko jedną z możliwych konsekwencji kultury i cywilizacji.

Pozostaje otwartym pytanie, na ile stanie się muzułmanem jest aktem buntu, to znaczy wyborem wolnej woli. Takie rozumienie, jak mi się wydaje, stanowi narzucenie kategorii świata spoza obozu śmierci (wolny wybór, bunt) na rzeczywistość, w której obowiązują zupełnie inne prawa. I ostatnie pytanie. Czy w rozumieniu muzułmana jako człowieka zbuntowanego nie skrywa się narracja zbawienia? Chodzi tu o zbawienie rozumiane jako zwycięstwo ducha człowieka nad Auschwitz.

Być może jest tak, że skoro nie powinniśmy osądzać muzułmana Kertésza, który wychodzi poza cywilizację w akcie buntu, nie powinniśmy też osądzać Leviego, więźnia obozu koncentracyjnego, który uchwycił się kultury europejskiej, nie chciał jej oddać nazistom, nie chciał im pozwolić jej zawłaszczyć.



Może i my, razem z Agambenem i Žižkiem, którzy patrzą na Auschwitz w kategoriach ludzi, którzy tam nie byli, nie mamy prawa rozsądzać, które doświadczenie, Kertésza czy Leviego, jest bardziej autentyczne. Może paleta doświadczeń autentycznych jest o wiele bardziej rozległa.

Kiedy zmagamy się z sytuacjami granicznymi, nie mają może sensu próby definiowania, kto jest człowiekiem, kto jest człowiekiem autentycznym, co jest dobre, na czym polega godna śmierć... Niemniej, jeśli zadowolimy się jako prawdziwym i uniwersalnym twierdzeniem, że każda śmierć jest godna, stracimy coś ważniejszego. Zatracimy różnicę pomiędzy śmiercią osoby w podeszłym wieku, otoczonej kochającymi ludźmi i śmiercią torturowanego muzułmana w Auschwitz. Ignorujemy różnicę w procesie umierania dwóch całkowicie odmiennych egzystencji ludzkich. Tylko w jednym z tych przypadków pozostaje miejsce na pytanie o moralną odpowiedzialność i winę człowieka.

Shoshana Ronen

### **Uwagi do tekstu Olgi Orzeł Wargskog *Granice godności. Granice literatury***

W tekście Olgi Orzeł Wargskog moją uwagę zwróciły rozważania dotyczące „przemocy ekskrementalnej”. Pokazując, jak doświadczenie obozów wpłynęło na tradycyjne rozumienie godności, zadaje ona też pytanie o symbolikę zła, która (jeśli dobrze rozumiem zawartą tu sugestię) również domaga się ponownego przemyślenia. Bo o ile w książce Kossak-Szczuckiej ów związek między moralną i cielesną nieczystością znajduje swoje potwierdzenie, o tyle u Gawalewicza czy Kertésza zostaje on zakwestionowany. Znamienny jest tu zwłaszcza fragment *Losu utraconego*, gdzie mowa o miłości, którą mogą wzbudzić ciała muzułmanów.

Te wątki związane z fizjologią, uczuciem wstrętu wydają mi się bardzo interesujące, ponieważ tworzą swoisty komentarz do *Czystości i zmaży* Mary Douglas. Jak wiadomo, główna teza Douglas dotyczy korelacji między obrzeżami ciała i obrzeżami społeczeństwa. Jej zdaniem uznanie pewnych produktów ciała za nieczyste odpowiada kontroli, jaka obejmuje akty włączania i wyłączania ze wspólnoty; rytuały wykorzystujące wydzieliny odbijają troskę o strukturę społeczną, jej stabilność i szczelne granice. Tekst Olgi Orzeł Wargskog uprzytomnił mi, że koncepcja Douglas, w której potraktowanie tabu jako fundamentu kultury łączy się z afirmacją normatywności, okazuje się w świetle świadectw ocalańców dość kłopotliwa.

Dziwi mnie, że Joanna Tokarska-Bakir, która w przedmowie do *Czystości i zmaży* zadaje pytanie o „tabu dziś”, w ogóle na ten kontekst nie zwraca uwa-

gi. Piszę ona jedynie, że podział na czyste i nieczyste, to, co akceptowane i odrzucane, zjawiska normalne i anomalie, uległ wprawdzie w dzisiejszej kulturze pewnemu odwróceniu, co nie oznacza przecież, że zniknął. Obecności tabu nie towarzyszą jednak – charakterystyczne dla społeczeństw opisywanych przez Douglas – rytuały, gdyż rytualnego wymiaru nie posiadają ani przedstawienia seksualności, ani sztuka wykorzystująca ekskrementy.

Zestawienie tekstu Tokarskiej-Bakir z omawianym tekstem rodzi pytanie o zasadność obrony tradycyjnego podziału na czyste i nieczyste. Czy ten podział nie przynależy wszak do tego samego paradygmatu, w obrębie którego dokonuje się rozróżnienia na zachowania godne i niegodne? Czy Holocaust nie wyznaczył granicy, za którą zakorzeniona w kulturze europejskiej symbolika zła przestaje być czytelna, bo zło ewokuje raczej idealnie czysty mundur esesmana?

Wątpliwości budzi też sformułowana przez Tokarską-Bakir ocena współczesnej sztuki podejmującej tę problematykę. Przede wszystkim nie oczekiwałabym, że będzie ona pełnić rolę rytuałów zabezpieczających granice między wewnątrzem i zewnątrzem (czy to ludzkiego ciała, czy wspólnoty). Poza tym niezwykle cenne wydają mi się właśnie te prace, które stanowią komentarz do przemiany, jakiej uległy kategorii czystości i nieczystości. Należy do nich z pewnością wideo Nelly Agassi zatytułowane *Asunta*. Przedstawia ono artystkę, która najpierw bardzo łagodnie, potem coraz bardziej zdecydowanymi ruchami myje twarz mydłem. Koniec filmu pokazuje, jak codzienny rytuał przemienia się w akt autoagresji. Podobny – gorzko-ironiczny – wydzwitek ma *Berek* Artura Żmijewskiego.

Katarzyna Czechtot

### **Uwagi do tekstu Marii Janion *Zagadka Zofii Kossak-Szczuckiej***

Proponuję zwięzłe dopowiedzenie do tekstu poświęconego zagadce Zofii Kossak-Szczuckiej autorstwa Marii Janion. Dotyczy ono motywu „wielkiego dzieła” w powojennej twórczości Kossak-Szczuckiej. Warto zauważyć powiązania tej idei z innym „wielkim dziełem” – mianowicie z programem przedstawionym przez Stefana Wyszyńskiego w roku 1956 w postaci tzw. Wielkiej Nowenny. Ideowe i tematyczne pokrewieństwo obu „dzieł” jest ewidentne<sup>1</sup>. Ist-

<sup>1</sup> Tematy „Wielkiej Nowenny” to: wierność Bogu, Krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi i jego Pasterzom; życie w łasce Bożej i przeciwstawianie się każdemu grzechowi; obrona życia duszy i ciała; małżeństwo; wychowanie w duchu Chrystusowym; młodzież wierna Chrystusowi; sprawiedliwość i miłość społeczna; walka z wadami narodowymi; pielęgnowanie cnót chrześcijańskich i narodowych; cześć Maryi jako Królowej Polski. Według zamysłu Stefana Wyszyńskiego,

nieją także czytelne powiązania biograficzne Stefana Wyszyńskiego z osobą i ideami Kossak-Szczuckiej. Na przełomie lat 1944/45, po upadku Powstania Warszawskiego, Zofia Kossak-Szczucka mieszkała mianowicie przez kilka miesięcy w tzw. pokojach królewskich na Jasnej Górze w Częstochowie. Za sprawą o. Polikarpa Sawickiego, paulina, w tych samych pokojach zamieszkała wówczas również „Ósemka” pod wodzą Marii Okońskiej, czyli grupa młodych kobiet, którą duchowo opiekował się wówczas (jeszcze) ksiądz Stefan Wyszyński. „Ósemka” przekształciła się wkrótce w (ukryty) Instytut Świecki Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła (od 2005 Instytut Prymasa Wyszyńskiego), ściśle współpracujący ze Stefanem Wyszyńskim i określany przez życzliwych jako jego „biały wywiad” – narzędzie rozpoznawania przezeń stanu instytucji i osób w Kościele katolickim w Polsce, przez osoby bardziej krytyczne natomiast jako „tajną służbę policyjną” Prymasa i narzędzie wewnątrzkościelnej kontroli ideologicznej.

Można przyjąć, że między sposobem myślenia Stefana Wyszyńskiego i kształtowanego przezeń środowiska a poglądami i usytuowaniem społecznym Zofii Kossak-Szczuckiej istniało silne pokrewieństwo – w jednym i drugim wypadku chodzi o tradycyjny polski katolicyzm, powiązany z elementami narodowo-religijnej ideologii, ale także z większą niż przeciętna wrażliwością społeczną i poczuciem misji, wypływającej z połączenia tych trzech elementów. Inaczej mówiąc: misją, której należy poświęcić wszystkie siły, jest w rozumieniu tego środowiska ekspansja katolicyzmu odpowiadającego polskiej tradycji i zarazem dostosowanego do aktualnych wyzwań społecznych.

Mówię o tym nie dla przyczynkarskiego zilustrowania dość oczywistych powiązań w środowisku ludzi podobnie wychowanych, podobnie myślących i podobnie definiujących swój świat religijny i społeczny, ale ze względu na to, że zyskujemy tu wgląd w zjawisko ogólniejsze: w dynamikę procesów społecznych uruchamianych na podkładzie „świadomości sfantazmatyzowanej”, o których szerzej mowa w czwartej części tej książki.

Rojenia Kossak-Szczuckiej o „wielkim dziele” tworzenia „nowych systemów wychowania, przywracających życiu jego właściwy, boży sens” – utopijne jako pomysł na powojenną działalność publiczną – zostały podjęte i przynajmniej w pewnym stopniu urzeczywistnione w postaci „systemu wychowawczego” obmyślnego i uruchomionego przez Stefana Wyszyńskiego. Jeśli weźmiemy pod uwagę: po pierwsze, siłę wpływu przywódczego Prymasa, wzmocnioną ówczesną sytuacją polityczną i społeczną, po drugie, gotowość znacznej części polskiej społeczności katolickiej do recepcji idei zaproponowanych w programie Wielkiej Nowenny, po trzecie, siłę typu katolicyzmu ukształtowanego

---

skutkiem dziewięcioletniego rozważania tych tematów w polskich kościołach miała być odnowa wartości religijnych, moralnych i narodowych.

przez ten program (skądinąd w swoistej kontrze do dokonujących się w tym samym czasie przekształceń katolicyzmu, których apogeum stał się program Soboru Watykańskiego II), możemy mówić o znaczącym sukcesie „wychowania narodowo-religijnego” zaproponowanego przez Wyszyńskiego – a to znaczy także: o przynajmniej pośrednim sukcesie utopijnych idei rzuconych przez Kossak-Szczucką w *Z otchłani*.

Nie należy oczywiście przykładać zbyt wielkiej wagi do jednostkowo-osobowościowych uwarunkowań takiego sukcesu (choć są one ewidentne). Ważniejsze jest usytuowanie mentalne całego procesu, o którym tu mowa – wspomniana gotowość znacznej części społeczności, której program ten został przedstawiony, na przyjęcie założeń i istotnych elementów sfantazmatyzowanego obrazu świata, do którego on się odwoływał. Kossak-Szczucka o tyle zatem miała rację, sądząc, że proponowane przez nią „wielkie dzieło” może być podjęte, o ile w swoim własnym fantazmatycznym „nastawieniu ideowym” wyczuwała społeczną zdolność recepcji idei owego „wielkiego dzieła”.

Kiedy od tej strony spojrzymy na ów przypadek, stanowi on dodatkowe potwierdzenie i ilustrację prawidłowości, na które zwracamy uwagę w czwartej części tej książki: idee i propozycje utopijne (według trzeźwej i krytycznej oceny procesów społecznych i ich uwarunkowań) mogą się okazać zaskakująco skuteczne, kiedy uruchamiane są równocześnie na kilku poziomach – jako odpowiedź na (nie zawsze czytelnie wyartykułowane) oczekiwania psychospołeczne, i zarazem jako podpowiedź form działania, ujęta w gotowe i czytelne ramy wykonawcze. Dla oceny samego mechanizmu, z którym mamy tu do czynienia, konkretne treści proponowane w tego rodzaju podpowiedzi okazują się mniej istotne – albo są istotne tylko o tyle, o ile korespondują z językiem, jakim odbiorcy owej propozycji są gotowi opisywać swój świat. Decydująca jest natomiast potrzeba równoczesnego znalezienia opisu „świata”, w którym rzecz się dzieje, i miejsca w nim społeczności, która opis taki akceptuje, i w konsekwencji także miejsca i zadań każdego członka tej społeczności.

Charakterystyczne są przy tym dwa zjawiska: po pierwsze, udane „umiejscowienie” tego rodzaju oznacza pomniejszenie lub wręcz zniesienie poczucia osobistej, krytyczno-refleksyjnej odpowiedzialności za własne działanie w owym „świecie”, po drugie, ponieważ zazwyczaj w takim przypadku mamy do czynienia z objaśnieniem całościowym, funkcjonalnym i wobec tego odpowiadającym na wszystkie istotne subiektywne pytania pojawiające się w uczestnikach takiego objaśnienia, struktura mentalna i powiązana z nią struktura społeczna, która w ten sposób powstaje, okazuje się wyjątkowo trwała – nie są w stanie jej naruszyć nawet ewidentne dowody jej rozejścia się z doświadczaną rzeczywistością. Tak długo, jak to tylko możliwe, podtrzymywany jest ten sam podstawowy obraz rzeczy – a z nim ten sam zasób idei, słownictwo, struktury mentalne itd. To jest być może odpowiedź na pytanie o podstawę istnienia

„uosobionych sprzeczności” – takich, jakich ewidentnym przykładem jest postawa i ideologia Zofii Kossak-Szczuckiej z tekstu Marii Janion.

Oczywiście i tu odniesienia personalne mają charakter jedynie przykładowy – analogiczne sytuacje zideologizowanych systemów uniwersalnych (zwłaszcza religijnych) dostarczają niezliczonych przykładów podobnych zamknięć, produkujących ewidentne sprzeczności, a jednak niezwykle trwałych i skutecznych jako performatywy samookreślenia i działania osób i społeczności objętych „systemowym fantazmatem” – skuteczność ta wynika stąd, że są one równocześnie jego twórcami i beneficjentami.

*Tomasz Polak*



CZĘŚĆ II

# PAMIĘĆ





## SHOSHANA RONEN

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Orientalistyczny, Zakład Hebraistyki

### **Od zmagania z bestią nazistowską w piwnicy do zmagania z tą bestią w nas samych<sup>1</sup>**

Maria Orwid in memoriam

Sposób przedstawienia Szoa i jej granice są przedmiotem dyskusji już od dłuższego czasu<sup>2</sup>. Niemniej jednak, wraz z jego upływem, gdy liczba ocalańców i świadków maleje i już niebawem ich po prostu nie będzie, musimy poważnie potraktować tezę Susan Gubar, że Szoa umiera<sup>3</sup>. Teza Gubar jest nawet mocniejsza, gdyż uważa ona, że „Szoa zawsze umierała. W pewnym sensie było to wydarzenie zawsze zamknięte czy zabronione pamięci”<sup>4</sup>. Chodzi jej o to, że aż do lat 60. Szoa była przemilczana i skazana na niebyt<sup>5</sup>. Dzisiaj trudno uwierzyć w tę tezę, kiedy można mieć wrażenie swego rodzaju „inflacji” w traktowaniu Szoa w różnych dyscyplinach – w historii, literaturze, sztuce, psychologii, studiach kulturowych, teologii itd. To, co zasługuje na uwagę w jej argumentacji, to podkreślenie, że umieranie Szoa jest nie tylko wynikiem milczenia, ale nawet w większym stopniu, przekonania o jej wyjątkowości i niemożności jej przedstawienia. Te przeświadczenia są zrozumiałe, powiada Gubar, ponieważ nazistowskie nadużycie języka (oraz różnych form sztuki) i manipulacja środkami językowymi doprowadziła do zwątpienia w ich etyczną siłę<sup>6</sup>. Nawet jeśli, jak twierdzi Gubar: „tylko relacje tych, którzy osobiście byli świadkami

---

<sup>1</sup> Tłum. z ang. Stanisław Obirek; tłum. z hebr. Michał Sobelman.

<sup>2</sup> Zob. S. Ronen, *Polin – A Land of Forests and Rivers: Images of Poland and Poles in Contemporary Hebrew Literature in Israel*, Warszawa 2007, ss. 237-247.

<sup>3</sup> S. Gubar, *Poetry After Auschwitz: Remembering What One Never Knew*, Bloomington 2003, ss. 1-7.

<sup>4</sup> Tamże, s. 1.

<sup>5</sup> Tamże, ss. 1-3.

<sup>6</sup> Tamże, ss. 3-4.

Zagłady narodu żydowskiego, mogą być traktowane jako sensowne i jeśli wysiłki, wskazania na jego konsekwencje, podjęte przez tych, którzy urodzili się po tym wydarzeniu, są określane jako profanacja zamordowanych bądź jako uniewinnianie ich morderców, to Szoa jest skazana na wygaśnięcie”<sup>7</sup>. A jednak nie ma możliwości ucieczki od tej złożoności i powinniśmy zdać sobie sprawę, że myślenie o Holokauście jest aktem wyobraźni i dawania świadectwa poprzez wyobraźnię<sup>8</sup>.

Z tego wynika, że „pokolenie po” powinno mieć szerokie spektrum możliwych sposobów przedstawiania, wielości gatunków literackich – nawet tych, którym krytycy literaccy nie ufają, jak każdej fikcji czy fantazji – jeśli nie chcemy, by Szoa obumarła, jeśli pragniemy zachować o niej pamięć. Trzeba jednak być świadomym możliwości komercjalizacji Szoa w programach telewizyjnych, w popularnych powieściach, filmach, w sztuce i polityce, a także możliwości popadnięcia w kicz, „utowarowienia i fetyszyzacji”<sup>9</sup> Szoa. Niepisanie o Szoa stanowiłoby zwycięstwo nazistów, uważa Gubar, dlatego artyści i uczeni XXI wieku będą „podejmować wysiłki, by przeszłość stała się istotnym wymiarem teraźniejszości, i że będzie to stale obecna troska o to, by przeszłość nie znikła w sposób nieodwołalny”<sup>10</sup>.

Przyszłość Szoa to kwestia, którą od lat zajmuje się Berel Lang. Zastanawia się on nad dialektycznym stosunkiem pomiędzy historią i pamięcią w kontekście tworzenia przedstawień Szoa. Chodzi o przedstawienia w liczbie mnogiej, ponieważ żadne z poszczególnych przedstawień nie „stało się wzorem”<sup>11</sup>. Pojęcie „przyszłości Szoa” zakłada możliwość rewizji, zapomnienia, a nawet podkreśla „fakt jej historycznej przypadkowości”<sup>12</sup>. Sicher wyraża się w sposób ironiczny o pojęciu „przyszłość Szoa” i stwierdza:

(...) rodzaj kultu, jakim otoczona jest Szoa może złagodzić lęk, że pamięć o tym wydarzeniu ulega osłabieniu, ale mniej ciekawą konsekwencją jest to, że Szoa ma „przyszłość”. Szoa doprowadziła do nadmiaru w zbiorowej pamięci, stała się ciężarem, którego nie można w sposób obiektywny zrównoważyć, niezależnie od ilości informacji na temat tego wydarzenia czy dostępnych o nim wiadomości. Przeszłość może być elastyczna i może podlegać adaptacji, może być płynna i niejasna, wieloznaczna i może podlegać dekonstrukcji. Osiągnęła jednak znaczenie, które pozwoliło na przesunięcie akcentu ze wspominania czasu do upamiętniania miejsc pamięci<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Tamże, s. 4.

<sup>8</sup> M. J. Bukiet (red.), *Nothing Makes You Free: Writings By Descendants of Jewish Holocaust Survivors*, New York 2002, s. 16; E. Sicher, *The Future of the Past: Countermemory and Postmemory in Contemporary American Post-Holocaust Narratives*, „History and Memory” 12(2)/2000, s. 57.

<sup>9</sup> S. Gubar, dz. cyt., s. 5.

<sup>10</sup> Tamże, s. 7.

<sup>11</sup> B. Lang, *The Future of the Holocaust*, Ithaca 1999, ss. 1-10.

<sup>12</sup> Tamże, s. 12.

<sup>13</sup> E. Sicher, dz. cyt., s. 59.

W tekstach literackich, które omawiam w drugiej części eseju, można zauważyć, jak dalece ich centrum stanowi nie Szoa jako taka, ale miejsca pamięci. Miejszem takim jest jądro ciemności – Niemcy.

Jak podpowiada Lang, taka „przyszłość” jest nieunikniona. „Proces historycznej kondensacji i coraz większego dystansu (...) będzie nieustannie postępował. Przecież drugie i trzecie pokolenie pamięci (...) dodało już swoją własną tożsamość do samego wydarzenia”, sprzyjając sztuce i dalszej refleksji<sup>14</sup>. Lang odnosi się tutaj do tego, co Marianne Hirsch nazywa „postpamięcią”<sup>15</sup>. Postpamięć stała się już integralną częścią narracji o Szoa czy przedstawiania Szoa, i w tej pracy będę się odnosić do tekstów literackich, które mogą być widziane jako część zespołu postpamięci. Ponieważ, jak zauważa Hirsch, postpamięć jest reakcją „pokolenia po” wydarzeniu:

Związek postpamięci z przeszłością nie jest nawiązywany przez wspomnienie, ale przez zaangażowanie wyobraźni, przez projektowanie i tworzenie. Dorastanie z tak przemożnym ciężarem odziedziczonej pamięci, bycie zdominowanym przez narrację poprzedzającą własne narodziny czy własną świadomość, niesie ze sobą ryzyko, że własne historie i doświadczenia mogą zostać przesunięte, a nawet zastąpione przez historie i doświadczenia wcześniejszego pokolenia. Oznacza to bycie ukształtowanym, choć w sposób pośredni, przez traumatyczne doświadczenia, które ciągle wymykają się narracyjnej rekonstrukcji i zrozumieniu. Te wydarzenia miały miejsce w przeszłości, ale ich skutki trwają w teraźniejszości<sup>16</sup>.

Dla Hirsch, podobnie jak dla Milner, jest rzeczą oczywistą, że dyskurs odnoszący się do „drugiego pokolenia” nie dotyczy tylko biografii potomków pokolenia Szoa, ale również „mniej bezpośrednio dotkniętych uczestników”<sup>17</sup> albo „socjologicznego czy kulturowego, a nawet literackiego drugiego pokolenia” jako składnika pamięci zbiorowej<sup>18</sup>.

Według amerykańskiego pisarza Melvina Jules’a Bukieta, tak pojemna definicja „drugiego pokolenia” jest irytująca. Jego zdaniem to pojęcie powinno odnosić się tylko do „drugiego pokolenia w sensie biografii”. I chociaż Szoa stała się, jak pisze Bukiet, „talizmanem, przed którym każdy pisarz powinien bić pokłony”<sup>19</sup>, to opowiada się za prymatem i ekskluzywnością biograficznego charakteru „drugiego pokolenia”.

<sup>14</sup> B. Lang, dz. cyt., s. 175.

<sup>15</sup> „Postpamięć jest (...) strukturą międzypokoleniowego przekazu traumatycznej wiedzy i doświadczenia. Jest ona rezultatem traumatycznego wspomnienia, (...) które zostało przekazane przez poprzednie pokolenie”. M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today” 1(29)/2008, s. 106.

<sup>16</sup> Tamże, s. 107.

<sup>17</sup> Tamże, s. 111.

<sup>18</sup> I. Milner, *Kir’ej avar*, Tel Awiw 2003, ss. 19-35.

<sup>19</sup> M. J. Bukiet, dz. cyt., s. 15.

Chcę powiedzieć każdemu, poczynając od Bellowów i Ozicków do Styronów i Wilkomirskich, „Odwalcie się. Znajdźcie sobie swoje własne nieszczęścia”, ale nikt nie może być prawodawcą artystycznych nakazów i być może nikt nie powinien nim być. Niemniej jednak, jeśli jest to rzeczywiście nasza historia, to mity są własnością publiczną. Ale nawet jeśli tak jest, to zachowujemy nasze pierwszeństwo. (...) Naszym zadaniem jest opowiadanie historii, krzykzenie „nigdy nie zapomnij!”, pomimo tego, że tam nas nie było<sup>20</sup>.

Mimo krzyku amerykańsko-żydowskiego pisarza domagającego się uznania wyjątkowości, to w hebrajskiej literaturze właśnie David Grossman – choć nie przynależący biograficznie, a jedynie w sensie literackim do „drugiego pokolenia” – stworzył i ukształtował prototyp pisania dla „drugiego pokolenia”. W jego powieści *Patrz pod: Miłość* można znaleźć wszystkie wątki, które później pojawiają się w tej literaturze. Poza tym dwóch innych pisarzy, których omawiam w moim eseju, również należy do „drugiego pokolenia” tylko w sensie kulturowym i literackim. Jednakże ów fakt biograficzny nie umniejsza wartości ich pisarstwa. Ten ważny głos izraelskiego „pokolenia po” udowadnia, że poszukiwanie pojednania z cierpieniem i żalem jest przeniknięte poszukiwaniem tożsamości. Kluczowym problemem dla „pokolenia po” jest pytanie o to, skąd pochodzę, skąd pochodzą moi rodzice i, być może najbardziej kłopotliwe: „kim stałbym się, gdyby moi rodzice nie przybyli do Izraela”. W naszym ponowoczesnym świecie, jak twierdzi Zygmunt Bauman, tożsamość nie jest czymś ustalonym raz na zawsze, ale jest płynna, jak wszystko w naszych czasach. Powiada on: „»tożsamość« jawi się nam raczej jako coś, co należy wytworzyć, a nie odkryć; jako przedmiot naszych wysiłków, »cel«, do którego należy dojść; jako coś, co musimy dopiero sklecić z części lub wybrać z dostępnych całości, a potem o to walczyć i chronić. (...) Coraz trudniej dziś ukryć kruchy i wciąż tylko tymczasowy status tożsamości”<sup>21</sup>.

Jeśli tożsamość nie jest nam dana, lecz musimy ją stworzyć, wówczas, tak mi się wydaje, pisarstwo „drugiego pokolenia” w literaturze izraelskiej jest cennym i kreatywnym przedsięwzięciem, i chciałabym przedstawić kilka tekstów, które (z wyjątkiem jednego) nie są znane polskiemu czytelnikowi.

W pierwszej części tego eseju przedstawię stworzony przez Grossmana archetyp „drugiego pokolenia”; w części drugiej zaś – brzemienne w znaczenia spotkanie Izraelczyków z Niemcami, które dotyka samego serca złożonego problemu tożsamości.

<sup>20</sup> Tamże, s. 16.

<sup>21</sup> Z. Bauman, *Tożsamość: Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2007, s. 18.

### ***Patrz pod: Miłość* Davida Grossmana jako paradygmat literatury drugiego pokolenia w Izraelu**

Kiedy w 1986 roku David Grossman opublikował powieść *Patrz pod: Miłość*, wzbudził bardzo kontrowersyjne reakcje. Głównym ich powodem był fakt, że była to pierwsza powieść hebrajska, której autor próbował zmierzyć się z Szoa w sposób czysto literacki. Używał przy tym różnych sposobów narracji, można nawet powiedzieć, że uczynił to w stylu postmodernistycznym<sup>22</sup>. Była to powieść, która dotykała „świętego świętych” również w sposób groteskowy; przekraczała próg obozu śmierci w tekście powieściowym/fikcyjnym, a nie napisanym w formie wspomnień. Autor próbował ponadto wnikać w umysły nie tylko ofiar, ale i katów. Zarówno krytycy, jak i czytelnicy postrzegali tę książkę jako profanację pamięci Szoa<sup>23</sup>.

W tej powieści Szoa nie jest przedstawiona jako wydarzenie historyczne, lecz jako żywa rana w społeczeństwie Izraela. Autor – urodzony po wojnie w Izraelu – pokazuje, że Izrael nie uwolnił się od ciężaru przeszłości, i że literatura izraelska nie może się ograniczać tylko do opisu „kondycji Izraela”. Razem z Grossmanem pojawiła się cała grupa pisarzy „drugiego pokolenia”:

Rosnąca liczba pisarzy izraelskich zaczęła odkrywać, że chociaż nie doświadczyli Szoa, to Szoa nie przestaje być częścią ich doświadczenia. Ich dzieło jest naznaczone ostrą świadomością, że rany historii są dziedziczne, i że tożsamość Izraela jest mocno związana z żydowską katastrofą. Napisane przez nich opowiadania i powieści próbują pokazać i analizować wpływ Szoa na życie obecnie żyjących Izraelczyków, i na współczesną dynamikę społeczeństwa izraelskiego<sup>24</sup>.

*Patrz pod: Miłość* składa się z czterech, różnych stylowo rozdziałów. Jednak każdy z nich zmagają się z trzema pytaniami: jak można zrozumieć Szoa, jak można przedstawić ją w formie fikcyjnej; i czy dzieło sztuki, albo proces twórczy, może zbawić artystę. Wszystkie te pytania są ze sobą związane, ponieważ w powieści udręczona dusza artysty jest udręczona głównie z powodu Szoa. To graniczne doświadczenie sprawiło, że język stracił swoją zdolność wyrażania cegogokolwiek autentycznego. Z powodu Szoa język został zbrukany na zawsze: po nadużyciu, jakiego dopuścili się na języku naziści – w radykalnym znaczeniu, jakie nadał tej praktyce Orwell, nazywając ją „nowomową” – język został przeklęty i okaleczony. Tak więc pojawia się pytanie; jak możliwe jest

<sup>22</sup> S. Shiffman, *As We See it Now: David Grossman, Orly Castel-Blum and Meir Shalv: Beyond Modernism?*, Jerozolima 2007, ss. 29-55 (hebr.).

<sup>23</sup> Zob. A. Einat, *The Breadth of Language and the Message's Credibility*, „Iton 77” 76/1986, s. 7 (hebr.); A. Navot, *To Aspire to Great Things Even in Failures*, „Achsaw” 51-54/1987, ss. 552-561 (hebr.).

<sup>24</sup> M. Gilead, *Israel's New Literature of the Holocaust: The Case of David Grossman's „See Under: Love”*, „Modern Fiction Studies” 45(2)/1999, s. 460.

tworzenie za pomocą słów? W konsekwencji słowa, podstawowe narzędzia literatury, stały się podejrzone i być może przestały być adekwatne. Jednak dla pisarza stanowią one jedyne narzędzie – czy autor może wynaleźć nowy język i nową gramatykę po kompromitacji, jakiej uległ stary język?

Te dwa pytania podejmuje Grossman z czterech różnych perspektyw w formie prozy eksperymentalnej, której celem jest analiza niewystarczalności rozmaitych ujęć literackich czy różnych rodzajów literackich. Ich końcowym wynikiem jest nieunikniona klęska<sup>25</sup>.

Prawdopodobnie nie ma możliwości stworzenia nowego języka, jesteśmy zamknięci w starym. Choć klęska jest oczywista, to zadaniem pisarza jest podejmowanie wysiłków mówienia o niewyraźnym oraz dotykania nawet najbardziej bolesnych i w najwyższym stopniu niewiarygodnych stanów ludzkiej egzystencji. Zatem odpowiedź na pytanie „czy fikcja powinna przedstawiać Szoa i czy jest ona zdolna to czynić”, brzmi: zarówno tak, jak i nie. Nie, gdyż nie ma odpowiedniego sposobu przedstawienia Szoa w sposób fikcyjny, ale również tak, gdyż pisarze i artyści powinni ponawiać próby. Tak również dlatego, że powinni oni w swoim pisaniu dotykać „świętego świętych”.

Właśnie dlatego *Patrz pod: Miłość* domaga się różnych interpretacji. Można tę powieść traktować jako próbę fikcyjnego zmierzenia się z Szoa, a więc jako wyzwanie rzucone twierdzeniu Theodora Adorno, że pisanie poezji po Auschwitz jest barbarzyństwem<sup>26</sup>, albo jako ilustrację, że różne sposoby pisania są skazane na klęskę, i że nie ma możliwości, przynajmniej na razie, pisania w sposób fikcyjny na temat Szoa. Jedyne, co pozostało, to pokazanie tych niepowodzeń z różnych perspektyw estetycznych. Inna możliwa wykładnia to stwierdzenie, że Szoa nie jest głównym tematem powieści i jej fikcyjne przedstawienie jest swego rodzaju sprawdzianem, czy sztuka posiada zdolność zbawienia, a użycie Szoa stanowi tu ekstremalny środek do osiągnięcia tego celu. Oczywiście, tak jak ja widzę tę powieść, może ona być postrzegana jako dzieło o złożonych funkcjach, które rozważa oba te pytania. Można w niej dostrzec pytanie o to, jak należy właściwie przedstawiać Szoa, a także, czy sztuka może przezwyciężyć katastrofę; refleksję nad tym, czy sztuka jest zdolna przynieść

<sup>25</sup> Laor nie uznaje tego rodzaju wyjaśnienia czy usprawiedliwienia, zgodnie z którym tylko stosując wielość rodzajów literackich, można przedstawić Szoa. Laor sądzi, że łączenie w całość poszczególnych części pokazuje zagubienie artysty wobec Szoa, który unika w ten sposób podjęcia wiążącej decyzji estetycznej. Por. D. Laor, *The Holocaust's Mail Pigeon*, „Haaretz” (Literary supplement) z 21.02.1986, s. 16. Mintz, z drugiej strony, stwierdza że „styl nie jest tylko zewnętrzną stroną tekstu, ale sposobem percepcji świata”. A. L. Mintz, *Translating Israel: Contemporary Hebrew Literature and Its Reception in America*, Syracuse 2001, s. 195.

<sup>26</sup> Shaked sądzi, że właśnie to robi Grossman, używając zarówno postmodernistycznych, jak i groteskowych technik pisania, oraz mieszając rodzaje literackie. Kiedy najbardziej realne miesza się ze skrajną fantastyką, to dzieje się tak dlatego, że poezja po Auschwitz jest możliwa, i że dzięki wyobraźni i sztuce można przezwyciężyć doświadczenie horroru. G. Shaked, *Literature, Then, Here and Now*, Tel Awiw 1993, ss. 51-52 (hebr.).

rodzaj ulgi w cierpieniu, jakie niesie świat, czy może ulżyć cierpiącej duszy pisarza, artysty, i być może czytelnika.

W tym artykule chciałabym się zająć pierwszym rozdziałem, w którym można znaleźć najbardziej typowe i powtarzające się elementy doświadczenia „drugiego pokolenia”, tak jak jest ono przedstawiane w literaturze hebrajskiej w ostatnich dekadach. Twierdzę, że powieść Grossmana stworzyła swoisty paradygmat pisania o Szoa przez pryzmat spojrzenia „drugiego pokolenia”, który w dużym stopniu określił powieści pisane po jej ukazaniu się. Jestem również przekonana, że jest to paradygmat dominujący, który skupia jak w soczewce wszystkie zasadnicze cechy tego pisarstwa, których żaden z hebrajskich autorów dotąd nie przewyżczył. Pominę chwilowo kwestię, co pojawiło się najpierw: autentyczne doświadczenie pisarza „drugiego pokolenia, czy też literacki kształt, jaki mu nadał Grossman, i co ukształtowało samoświadomość tych pisarzy.

Pierwszy rozdział powieści pt. *Momik* został opublikowany w 2005 roku jako osobne opowiadanie. To fakt, który wzmacnia zasadność traktowania go jako odrębnej części powieści. Ma on charakter neorealistyczny lub jak to nazwał Alter – charakter „realizmu magicznego”<sup>27</sup>. Rozdział ten opowiada o chłopcu imieniem Momik, który jest synem ocalańców z Szoa, starających się przed nim ukryć samo istnienie tego wydarzenia. Konsekwencją tych wysiłków jest to, że musi on zrekonstruować Szoa, być może nawet ją wymyślić siłą swej wyobraźni, opierając się na wskazówkach otaczających go starszych ludzi, a później korzystając z książek.

W opowiadaniu Grossmana Szoa jest organiczną częścią egzystencji Izraela, nie tyle stanowi część tragicznej historii Żydów w Europie, ile jest przede wszystkim traumą Izraela<sup>28</sup>. Poza tym Szoa nie jest przedstawiona jako wydarzenie historyczne, ale raczej jako doświadczenie duszy, jako wewnętrzne piekło, mitologiczna konkretyzacja lęków. Staje się makabryczną fantazją ludzi, których tam nie było, została przez nich wchłonięta tak dalece, że określa ich zachowania i ich sposoby myślenia<sup>29</sup>. Morahg twierdzi, że narracja pisarzy „drugiego pokolenia” „zajmuje się Szoa nie jako rzeczywistością historyczną straszliwych wydarzeń, które miały miejsce w przeszłości, ale ra-

<sup>27</sup> R. Alter, *Magic Realism in the Israeli Novel*, w: A. L. Mintz (red.), *The Boom in Contemporary Israeli Fiction*, Hanover – London 1997, ss. 17-34.

<sup>28</sup> D. Laor, dz. cyt., s. 16. Govrin twierdzi, że społeczeństwo Izraela zinterioryzowało Szoa, która stała się częścią jego zbiorowej tożsamości, jak też częścią tożsamości indywidualnej – w równym stopniu, co fakt, że lata strasznego horroru stały się odległą przeszłością. Dalej Govrin stwierdza, że rosnące zainteresowanie młodego pokolenia tematyką Szoa jest również wynikiem wycieczek młodzieży szkolnej do Polski. N. Govrin, *The Holocaust in Hebrew Literature of the Young Generation*, Haifa 1995, ss. 151-155.

<sup>29</sup> G. Zoran, *From Beit Mazmil to Yonder Land (Mibet mazmil leretz sham)*, „Siman Kria” 20/1990, ss. 245-246 (hebr.).



czej jako rzeczywistością psychologiczną, która w dużym stopniu jest częścią terażniejszości<sup>30</sup>.

Momik (to zdrobnienie od Shlomo) Ephraim Neuman nosi imiona różnych krewnych, którzy zginęli w Szoa. Jest on dziewięcioletnim chłopcem, żyjącym w nowym osiedlu emigrantów w Jerozolimie w późnych latach 50. Momik wzrastał w atmosferze niewyrażonego terroru i zablokowanych uczuć. Jest jedynym dzieckiem dwojga ocalańców z Szoa, którzy noszą w sobie wielką traumę i ból. Lecz trauma jest wyciszona, a ból nie bywa wyrażany w sposób otwarty<sup>31</sup>. Przenika on codzienne życie rodziny w formie nerwowych i kompulsywnych, a przy tym niezrozumiałych przemówień jego chorującego na demencję dziadka oraz dziwacznych zachowań i straszliwych krzyków nocnych jego rodziców. Ojca Momika nawiedzają powracające koszmary. W obozie koncentracyjnym był on członkiem Sonderkommando i dlatego jest przekonany, że jego ręce zostały skażone śmiercią – z tego powodu nigdy nie dotykał swego syna.

Stłumiona i wyciszona trauma dominuje całkowicie rzeczywistość, w której żyje Momik; to rzeczywistość, która jest dla niego źródłem stałego i głębokiego lęku oraz frustracji. Jest on zanurzony w milczeniu<sup>32</sup>, które staje się źródłem kreatywności i ćwiczeń wyobraźni, mających na celu odnalezienie własnej odpowiedzi i własnej historii<sup>33</sup>. Yudkin słusznie zauważa, że mimo zmowy milczenia „trauma zostaje wyrażona, nieustannie i pośrednio, zaś rola Momika polega bardziej na złamaniu kodu i interpretacji znaków niż na do-

<sup>30</sup> G. Moragh, *Israel's New Literature of the Holocaust. The Case of David Grossman's „See Under: Love”*, „Modern Fiction Studies” 45(2)/1999, s. 464. Por. tenże, *Breaking Silence: Israel's Fantastic Fiction of the Holocaust*, w: A. L. Mintz (red.), *The Boom in Contemporary Israeli Fiction*, Hanover 1997, ss. 147-148.

<sup>31</sup> Dzieci drugiego pokolenia, które wzrastały w milczeniu, czują, że w przeszłości rodziny i w życiu ich rodziców kryje się jakiś straszliwy sekret. Właśnie dlatego milczenie jest takim ciężarem. N. Govrin, *I Was Forced to Live Another Woman's Life: The Impact of the Holocaust on Women's Hebrew Literature (Kafu alai khayim shel akheret: rishuma shel hashoa besiporet hanashim haivrit)*, *The Generations Reading: Hebrew Literature in its Circles (kriat hadorot: safrut ivrit bemagaleiha)*, t. I, Gwanim 2002, s. 357 (hebr.).

<sup>32</sup> Milner powiada, że milczenie jest rodzajem czarnej dziury w osobistej biografii bohatera, dlatego możemy przyjąć, że Momikiem kieruje nie tylko potrzeba uratowania rodziców, ale również pragnienie przerwania milczenia, aby móc zrekonstruować własną tożsamość i biografię. I. Milner, dz. cyt., s. 49.

<sup>33</sup> „Ludzie obserwujący dynamikę zachowań w domach ocalańców z Szoa są w stanie dokonać bardzo jasnego rozróżnienia dwu rodzajów domów. W jednym mamy do czynienia z obsesyjnym mówieniem o Szoa. (...) Inny rodzaj cechuje absolutne milczenie na ten temat. Mam wrażenie, że najbardziej kreatywni w sztuce ludzie wzrastali w drugim rodzaju domów, gdyż nie ma nic bardziej skutecznego we wzbudzaniu kreatywności niż milczenie. Każde dziecko, które wzrastało w takim domu, czuje, że pytania są niepożądane. Tak więc zaczyna ono poszukiwać własnych odpowiedzi i zaczyna ćwiczyć własną wyobraźnię od bardzo wczesnego wieku”. S. Liebrecht, *The Influence of the Holocaust on My Work*, w: L. I. Yudkin (red.), *Hebrew Literature in the Wake of the Holocaust*, Madison 1993, ss. 125-126.



chodzeniu do jednoznacznych twierdzeń. Momik zostaje włączony w odbudowanie minionej rzeczywistości, tzn. w tworzenie jej dla siebie samego<sup>34</sup>. Złamanie kodu Szoa dokonuje się przez zastosowanie perspektywy dziecka, w której wszystko, co traktowane jako oczywiste przez dorosłych, jest na nowo postrzegane i formułowane; można ten proces nazwać „odswojeniem nazbyt swojskiego” (*defamiliarizing the overfamiliar*)<sup>35</sup>.

Momik czuje, że „coś jest nie tak” z jego rodzicami, ma świadomość ich udręki i wysiłków przezwyciężenia psychicznych tortur, dlatego postanawia ich zbawić. W szerszym kontekście można to widzieć jako próbę narratora, by „uleczyć cierpienia przeszłości, w pewien sposób pisząc je na nowo”<sup>36</sup>. Pojawia się pytanie, w jaki sposób mały chłopiec może wyzwolić dorosłych od agonii i cierpienia, jeśli nawet nie ma pojęcia, jakie jest źródło tej udręki. Na początku opowiadania Momik nie wie, co spotkało naród żydowski w czasie Szoa. Jego rodzice nigdy nie opowiedzieli mu o straszliwych przeżyciach w czasie wojny ani o swoim wcześniejszym życiu przed wojną i przed ich przybyciem do Izraela<sup>37</sup>.

Momik zdaje sobie sprawę, że jego życie różni się od życia innych dzieci na tysiące sposobów – nie zachęca się go, by zdobył przyjaciół, nie pozwala mu się wyjeżdżać na wycieczki z klasą, które łączą się z nocowaniem poza domem, jego ojciec, mówiąc do niego, ogranicza się do kilku słów. Jednak chłopiec nie ma świadomości, że te wszystkie różnice związane są z tym, co wydarzyło się t a m. Milczenie rodziców sprawia, że to wszystko, co mogłoby wyjaśnić tajniki życia, jest przed nim ukryte<sup>38</sup>.

Stąd celem opisanego na nowo bolesnego przeszłości jest nie tylko odkupienie rodziców, ale również stworzenie historii własnego życia i własnej tożsamości<sup>39</sup>. W podobny sposób pisarka Savyon Liebrecht tworzy własną biografię. Liebrecht przedstawia dziecko ocalańców z Szoa w sposób następujący:

---

<sup>34</sup> L. I. Yudkin, *Holocaust Trauma in the Second Generation: The Hebrew Fiction of David Grossman and Savyon Liebrecht*, E. Sicher (red.), *Breaking Crystal: Writing and Memory after Auschwitz*, Champaign 1998, s. 173.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> A. L. Mintz, *Translating Israel*, dz. cyt., s. 195.

<sup>37</sup> Morahg uważa, że trudności Momika w rozszyfrowaniu historii rodziców wynikają nie tylko z powodu przemilczanej traumy, ale wiążą się raczej z kodem kulturowym, w którym żyje bohater i w którym jego świadomość jest zanurzona – chodzi o ideologię syjonistyczną. Syjonizm próbował wykreować sposób życia całkowicie odcięty od żydowskiej przeszłości w diasporze. Postawa Momika jest ubocznym skutkiem tej ideologii, co również wyjaśnia, według Morahga, jego arogancję i wyobcowaną postawę wobec dziadka i grupy starszych ocalańców, kiedy jego próba wyhodowania nazistowskiej bestii nie udaje się. G. Morahg, *Authorized Sources: Inter-Textual Meaning in See Under: Love (Mekorot musmachim: mashmaut ben-textualit b'ayen erech ahava)*, „Mehkarey Yerushalaim besifrut ivrit” 18/2001, ss. 342-349 (hebr.).

<sup>38</sup> A. L. Mintz, dz. cyt., s. 196.

<sup>39</sup> G. Morahg, dz. cyt., s. 463.

(On) dorastał w przekonaniu, że coś strasznego sprawia, że z nim i z jego rodziną jest coś nie w porządku. Domy ocalańców z Szoa są domami spokojnymi: rodzice nie mówią o swojej przeszłości; nie zdradzają własnych myśli; nie mówią o uczuciach. W pewien sposób dzieci w takich domach są zmuszone do rozwinięcia alternatywnych sposobów wyrażania. (...) Pamiętam, że i ja wymyślałam dziesiątki biografii dla siebie samej, gdyż otwierała się przede mną nieskończona przestrzeń, w której mogłam być każdym. (...) Nie posiadałam określonej tożsamości – byłam pozbawiona historii i nie miałam przodków – tak więc mogłam się stać kimkolwiek, zależnie od własnego wyboru<sup>40</sup>.

Momik żyje w środowisku robotniczym, gdzie większość mieszkańców to ocalańcy z Szoa, a Momik, który jest bardzo ciekawskim dzieckiem, lubi przysłuchiwać się ich rozmowom. Uwielbia on słuchać historii opowydanych przez grupę starszych ocalańców, którzy zbierają się każdego dnia na ławce przy sąsiedzkim placu. Inną osobą, która opiekuje się samotnym dzieckiem jest gadatliwa Bella, właścicielka sklepu spożywczego. Ona opowiada mu trochę o minionym świecie jego rodziców i jej własnym. Oczywiście nie mówi mu całej prawdy, nie opowiada o wojnie, a jedynie o czasach przedwojennych. To ona jest osobą, która mówi mu o kraju t a m – tego słowa używali rodzice chłopca na określenie miejsca, z którego przybyli, a Momik utożsamia je z tajemniczą krainą swoich rodziców. W tej powieści po raz pierwszy w izraelskiej literaturze pojawia się wyrażenie t a m. Od czasu, gdy Grossman jako pierwszy posłużył się tym określeniem, zaczęło być ono powszechnie używane w dyskursie izraelskim. Kraj t a m stał się desygnaem Europy Wschodniej, szczególnie Polski, zarówno na oznaczenie miejsca, gdzie rozegrała się Szoa, jak i kraju, gdzie Żydzi żyli przed katastrofą.

Momik musi odtworzyć źródło udręki rodziców, posługując się wskazówkami i nielicznymi słowami, jakich oni mu dostarczają, z historii i fragmentów rozmów, z tego, co mu powiedziała Bella. Całkowita konspiracja doprowadziła do narodzin w jego umyśle prywatnej mitologii opartej na wyobraźni i częściowych informacjach<sup>41</sup>. Powoli zaczyna tworzyć fantastyczną historię, rodzaj legendy, która przedstawia historię życia jego rodziców. Historia, skrojona na miarę dziecka, jest śmiesznie naiwna, mówi o tajemniczym królestwie wojny, w którym ojciec jest Cesarzem i dowódcą wojsk. Szczęśliwym zakończeniem historii będzie uwolnienie rodziców przez chłopca – ocalenie bezbronnych ofiar zła, jednakże historia ta staje się nieświadomym początkiem poszukiwania i tworzenia narracji Szoa, i przerodzi się w główną obsesję dorosłego życia Momika<sup>42</sup>.

Od Belli słyszy on po raz pierwszy o bestii faszystowskiej:

<sup>40</sup> S. Liebrecht, dz. cyt., s. 126.

<sup>41</sup> D. Zoran, dz. cyt., s. 247.

<sup>42</sup> G. Laor, dz. cyt., s. 16.

Prawdę mówiąc, z początku sądził, że Bella ma na myśli jakiegoś wymyślnego potwora albo olbrzymiego dinozaura, który kiedyś żył na świecie i wzbudzał grozę (...) Kiedy pojawił się nowy dziadek, a rodzice Momika stali się jeszcze bardziej nieszczęśliwi, krzyczeli przez sen, i nie można było już tego znieść, Momik postanowił zapytać Bellę jeszcze raz. Odparła kwaśno, że jest kilka rzeczy, których dzięki Bogu nie musi wiedzieć w wieku dziewięciu lat. (...) Momik jednak nie ustąpił i zapytał wprost co to za zwierzę bestia nazistowska. Bella wydmuchała długi kłęb dymu z papierosa, rozgniotła z całej siły niedopałek, westchnęła i przyjrzała się Momikowi. Potem zacisnęła usta i długo milczała. W końcu jednak przemówiła. Otóż nazistowska bestia może wyleźć właściwie z każdego stworzenia, jeśli zapewni mu się właściwe traktowanie i pożywienie (s. 21, dalej strony podaję przy cytatach).

Momik decyduje się wyhodować bestię nazistowską, oswoić ją i przekonać do zmiany sposobu życia, do zaprzestania polowania i dręczenia jego rodziców. Ponadto zamierza zmusić bestię, by opowiedziała mu, co wydarzyło się t a m.

Momik postanowił złapać tę bestię, żeby ją oswoić i odmienić, żeby przestała dręczyć ludzi i zdradziła w końcu, co stało się w kraju t a m, co im wszystkim zrobiła. Mija już prawie miesiąc od przyjazdu dziadka, a Momik wciąż żyje tą sprawą. I w najgłębszej tajemnicy, w małej ciemnej komórce pod domem, hodzi bestię nazistowską (s. 44).

Komórka może być metaforą zanegowanej przeszłości, wypartej traumy, wszystkich lęków i obaw podświadomości, ale może też symbolizować świat dorosłych, który dziecko musi odkryć<sup>43</sup>. Bohater realizuje swoją misję poprzez utworzenie w komórce menażerii uwięzionych zwierząt, głodzenie ich i torturowanie w nadziei, że powstanie z nich nazistowska bestia. Oczywiście misja Momika kończy się klęską. Niemniej jednak to nie końcowy rezultat, ale proces, przez jaki przechodzi Momik w czasie tego eksperymentu ma największe znaczenie. „Nieunikniona klęska tych działań prowadzi do czegoś więcej niż tylko do utraty niewinności. Jest tego za wiele dla niego; załamuje się pokonany przez bestię”<sup>44</sup>.

Biedne uwięzione zwierzęta szaleją w swoim więzieniu, dlatego, schodząc do nich do komórki (co może być metaforą schodzenia do własnego id), Momik bardzo się boi. Ten lęk sprawia, że staje się coraz bardziej gwałtowny i okrutny. Wojna przeciwko bestii nazistowskiej przekracza siły młodego chłopca. Ale to, co jest bardziej intrygujące, to fakt, że w trakcie walki role się zmieniają i wydaje się, że to Momik jest więźniem bestii.

Wydawało mu się, że małe zwierzęta są o wiele silniejsze od niego, bo go nienawidzą i wiedzą, jak to jest być dzikim, rzucać się w klatkach i krzyczeć. Nie był już pewien, kto jest czym więźniem. Przyszło mu do głowy, że być może to znak

<sup>43</sup> L. I. Yudkin, dz. cyt., s. 175.

<sup>44</sup> A. L. Mintz, dz. cyt., s. 197.

rozpoczęcia wojny, że bestia się nie waha, że podstępnie zastawia pułapkę i paraliżuje go. O takim paraliżu nie słyszał nawet doktor Salk. To stało się bardzo nieprzyjemne, żeby nie powiedzieć „przerażające”. Bardzo, ale to bardzo nieprzyjemne, bo Momik nie miał pojęcia, skąd bestia zaatakuje. Nie wiedział, co sam zrobi, gdy bestia postanowi się ujawnić. Może ona wyskoczy z dwojga zwierząt naraz? (s. 83).

Z upływem czasu, gdy bestia się nie pojawia, Momik dochodzi do wniosku, że najlepszą bronią jest wiedza. Istotne jest, aby wiedzieć, przeciw komu się walczy, lecz także by obrać odpowiednią strategię. Tak oto chłopiec zaczyna potajemnie czytać na temat Szoa, a to, czego się dowiaduje, okazuje się o wiele bardziej fantastyczne i niewiarygodne niż wszystkie legendy i historie kryminalne, jakie kiedykolwiek czytał.

Jednak lektura zatruwa jego umysł i duszę; wiedza ta jest ponad jego siły, wydaje się, że poznanie nie zawsze oznacza władzę<sup>45</sup>. Poznanie horroru brudzi duszę. Momik spędza wiele czasu w czytelnicy dla dorosłych i czyta wszystko, co wpadnie mu w ręce na temat wojny. W książkach znajduje również przerażające zdjęcia.

Stopniowo zaczął rozumieć nowe rzeczy. Na przykład: jak kruche jest ludzkie ciało, że można je złamać na różne sposoby, wyginać w różne strony, jeśli tylko ktoś chce. Jak nietrwiała jest rodzina, jeśli ktoś zechce ją rozdzielić (...) Momik wychodził z biblioteki o szóstej zmęczony i cichy. W drodze do domu, w autobusie, nic nie widział i nie słyszał (ss. 93-94).

Teraz Momik już wie, że bestia istnieje, odnalazł ją i nie zdając sobie sprawy, jak do tego doszło, czuje, że bestia zwyciężyła. I chociaż nie wierzy już, że bestia wyłoni się z jeża czy kota, a nawet z kruka, to jest przekonany, że „jeśli tylko spróbuje uciec, bestia będzie go ścigać na koniec świata (...) i robi mu powoli to wszystko, co innym, ale o wiele bardziej chytrą i szatańską metodą” (ss. 94-95). Zmagania z nazistowską bestią nie tylko nie mają szans na zwycięstwo, lecz także wyrządzają szkody wojownikowi. Momik wzbudził bestię w sobie samym i teraz, kierowany lękiem, może nawet skrzywdzić niewinnych w trakcie swojej krucjaty.

Grossman powiada, że nawet najlepsze intencje mogą doprowadzić do katastrofy, a najbardziej szlachetne pragnienie niesienia pomocy innym może prowadzić do okrucieństwa i znieczulicy. Od kiedy Momik zaczął zmagać się z nazistowską bestią, stał się arogancki wobec matki, zaczął używać zupełnie nowego języka, odczuwał przyjemność, robiąc coś niewłaściwego. Lęk przed bestią uczynił go okrutnym i sprawił, że poczuł się potężny i bezlitosny. Chłopiec miał również wrażenie, że gdy jest taki dziki i przepełniony nienawiścią,

<sup>45</sup> Ostatnie zdanie powieści, które jest wyrazem tęsknoty za czystym, niewinnym życiem, nieskażonym rzeczywistością brzmi: „O tak niewiele prosiliśmy: niech na świecie będzie jeden człowiek, który przeżyje życie od początku do końca, nie wiedząc nic o wojnie” (s. 688).

złością i chęcią zemsty, to nazistowska bestia uśmiecha się i jest zadowolona. Kiedy Momik staje się niegodziwy, wówczas nazistowska bestia zaczyna zwyciężać, kiedy ludzka istota staje się zła, oznacza to zwycięstwo bestii. Dzięki właściwemu pokarmowi i właściwej pielęgnacji – co w przypadku Momika oznaczało paniczny lęk, nadopiekuńczość i obsesję – nawet istota niewinna może się załamać i stać się bezwzględna.

Momik stara się doprowadzić swoją walkę do końca i sprawić, by bestia w końcu się ujawniła. Przychodzi mu do głowy pomysł, że bestia się pokaże, jeśli otrzyma swój ulubiony przysmak – Żyda. Dlatego bierze ze sobą pogrążonego w demencji dziadka i grupę starych ocalańców, by pomogli mu wywabić nazistowską bestię z ukrycia. W komórcie, razem z grupą pogrążonych w demencji starych ocalańców, możemy obserwować załamanie się dziecka i zwycięstwo bestii:

Momik powolutku unosił głowę z podłogi i poczuł, jak zaczynają go wypełniać nienawiść, gniew i mściwość. (...) Momik ścisnął głowę rękami, czując, że nie może już tego znieść i że będzie musiał zwymiotować obiad i wszystko, co wie od pewnego czasu, i w ogóle tego całego Momika, a teraz także tych śmierdzących Żydów. W kilku książkach przeczytał, że goje nazywali ich żydkami. Zawsze myślał, że to zwykle obraźliwe słowo, ale teraz nagle poczuł, jak bardzo do nich pasuje. Żydki wyszeptał. (...) Powtórzył to jeszcze raz, na głos, i to dało mu siłę (ss. 115-117).

Momik krzyczy do dziadka, że jest chory i że ma dość jego historii, że nie może już więcej słuchać o bezradności i słabości. A następnie krzyczy na starych ludzi i poucza ich, jaki jest właściwy sposób pokonania nazistów. Według Momika Izraelczyk, który przeszedł przez proces syjonistycznej socjalizacji, powinien walczyć i być najlepszym żołnierzem, a „nie iść jak owca na rzeź prowadzona”. Po tym gniewnym przemówieniu uwalnia biedne zwierzęta i wyczerpany, pusty i zmieszany z powodu emocjonalnego załamania dochodzi do wniosku, że dla niego jest już za późno i że został naznaczony, zbrukany na zawsze, że nie ma dla niego drogi ocalenia<sup>46</sup>.

Poznanie Szoa i żydowskiego Sztetl – zamrożonego t a m, które czeka na Momika, by je uwolnił – sprawia, że przeszłość staje się coraz bardziej krajem t a m, należącym do nazistowskiej bestii. Jest to miejsce, do którego nikt nie chciałby powrócić. Kiedy Momik zdaje sobie sprawę, co tak naprawdę stało się t a m, przepełnia go lęk, nienawiść, wściekłość i pragnienie zemsty. A te wszystkie uczucia prowadzą w końcu do klęski i załamania. Według Marii Ja-

<sup>46</sup> Grossman użył hebrajskiego słowa *le-taken*, które kojarzy się z kabalistycznym pojęciem *Tikkun* lub *Tikkun Olam* – naprawić świat. Jest to termin mistyczny zaczerpnięty z Kabały, mówiący o przywróceniu właściwego porządku, albo prawdziwej jedności po duchowej „katastrofie”, która miała miejsce w kosmosie. Nawet pęknięty wszechświat (stworzony przez Boga) może być naprawiony przez uczynki istot ludzkich, w przeciwieństwie do sytuacji, w jakiej się znalazł Momik, która jawi się jako beznadziejna.

nion<sup>47</sup>, na tę powieść można również spojrzeć jak na *Bildungsroman* po Szoa, w którym bohater dorasta do smutku i bezradności przyniesionych przez rodziców stamtąd.

Na końcu rozdziału zatytułowanego *Momik* w powieści *Patrz pod: Miłość* bohater zostaje wysłany do specjalnej szkoły, daleko od własnego domu i rodziców. Nie jest to zwykłe wydarzenie w życiu Momika, ale moment krytyczny, który pozwala na przerwanie symbiotycznej relacji pomiędzy dzieckiem i rodzicami. Milner interpretuje *Patrz pod: Miłość* jako powieść, której głównym tematem jest proces dezintegracji. Stosunki międzyosobowe są załamane, wewnętrzne emocje są wyrazem totalnego chaosu albo głębokiej depresji, będącej wynikiem nierozwiązanych problemów; nie ma drogi wyjścia, a przede wszystkim dochodzi do dezintegracji narracji i języka. Nie ma narracji, która mogłaby prowadzić do uzdrowienia, a sztuka nie może prowadzić do zbawienia.

Niemal w każdym dziele pisarzy należących do „drugiego pokolenia” w literaturze hebrajskiej po ukazaniu się *Patrz pod: Miłość* można odnaleźć elementy, które po raz pierwszy pojawiły się w powieści Grossmana: dziecko wzrasta w domu przenikniętym milczeniem, sekretami, niekiedy wstydem; nieopowiedziane historie z rodzinnej przeszłości zmuszają je do tworzenia własnej tożsamości i biografii. Zwykle dziecko nosi imię (imiona) zamordowanych krewnych, co sprawia, że czuje się tak, jakby żyło nie swoim życiem, lecz dopełniało istnienie kogoś innego; w pewnym sensie odczuwa, że stanowi kompensację za śmierć innej osoby. Takie dzieci nie czują się pełną osobą (Momik stworzył sobie brata bliźniaka), mają też świadomość, że są inne, odizolowane, obce. Intensywnie doświadczają wypartej traumy rodziców i dlatego odczuwają potrzebę ochrony bliskich, chcą uleczyć ich ból. Czują się tak dalece za nich odpowiedzialne, jakby byli rodzicami swoich rodziców. Doświadczenie to oznacza utratę dzieciństwa.

## Niemcy we współczesnej literaturze hebrajskiej

### A. Rut Almog

Rut Almog (1936), jedna z najbardziej znaczących, chociaż mniej znanych i rzadziej przekładanych na obce języki pisarek, Żydówka pochodzenia niemieckiego, opisuje w swoich książkach między innymi trudne relacje pomiędzy Niemcami a Żydami, a w szczególności zajmuje się problemem „drugiego pokolenia”. Przedstawia ogromną przepaść, strach, podejrzenie, nienawiść,

<sup>47</sup> Tę opinię Maria Janion wyraziła podczas swojego seminarium, które odbyło się pod koniec stycznia 2010 roku w Pałacu Staszica w Warszawie.

a jednocześnie również ciekawość i ogromne zbliżenie, wyrażające się niekiedy we wzajemnej krytycznej obserwacji prowadzącej do symbiozy obu narodowości.

W eseju tym zajmę się dwiema jej książkami: *W kraju zesłania* (1971) i *Obca w raju* (2008). Oba te utwory są wieloznaczne i można je interpretować na różne sposoby. Interesują mnie głównie wspólne dla nich elementy, które stanowią istotę mojej analizy: w jaki sposób Almog ukazuje związek niemiecko-żydowski (izraelski) po Zagładzie i jaką rolę odgrywa podróż do Niemiec pochodzących stamtąd bohaterek, które pragną w ten sposób zamknąć jakiś życiowy cykl. Ciekawi mnie również, czy zaznacza się tutaj zmiana lub ewolucja między dwiema powieściami – wcześniejszą i napisanym ponad trzydzieści lat później utworem będącym jej kontynuacją.

### 1) Nie śpiesz się w podróż

Bohaterka *W kraju zesłania*<sup>48</sup> trzydziestoletnia Margarita Rosenbaum, archeolożka, która porzuciła swój zawód, przeżywa życiowy kryzys w wyniku zakończenia długoletniego związku. Pragnie wyruszyć w podróż do kraju swojego dzieciństwa, niewielkiej wsi (Schmalnau) w regionie Rhön. Planuje napisanie książki, która być może pomogłaby jej zrekonstruować szczęśliwe dzieciństwo spędzone na wsi, i dzięki temu uzdrowić swoje życie<sup>49</sup>.

Słodycz tych pierwszych lat zapisana jest w pamięci bohaterki jako utracony raj, do którego pragnie powrócić, być może aby naprawić to, co popsuło się w jej późniejszym życiu. Wtedy jeszcze kochał ją ojciec, pełen czułości i ojcowskiego oddania, w przeciwieństwie do ojca, który odepchnął ją w okresie dorastania, widząc w niej złośnicę i buntowniczkę. Ojciec również po śmierci nachodzi ją wielokrotnie, przypominając o głębokim rozczarowaniu i pogardzie, jaką do niej czuł, gdyż nie spełniła pokładanych w niej nadziei: nie wyszła za mąż i nie urodziła potomka, który unieśmiertelniłby jej rodziców (ss. 52-53). Almog opisuje trudne spotkanie z ojcem, przy czym nie wiadomo, czy odbywa się ono na jawie, czy w urojeniu. Fabuła przebiega w niejasno określonych płaszczyznach, gdzieś między snem, urojeniem a rzeczywistością. W każdym razie obecność ojca dla bohaterki jest na tyle znacząca i rzeczywista, jakby spotkanie to się odbyło. Również po śmierci ojciec wciąż stanowi dla niej groźny autorytet. Bohaterka ma poczucie głębokiej klęski, gdyż nie udało się jej spełnić pokładanych w niej nadziei, a jednocześnie czuje tęsknotę za utraconą ojcowską miłością.

<sup>48</sup> R. Almog, *Be'erec gzero*, Tel Awiw 1971.

<sup>49</sup> R. Feldhay Brenner, *Hachofesz licor: Ha'omanit we'haolam bijcirata szel Rut Almog*, Tel Awiw 2007, ss. 108, 111. Brenner pokazuje, jak opowiadania łączy mit Ariadny i mit Odyseusza, z wyjątkiem tego, że jego koniec jest tragiczny. Tamże, s. 112.



Jej podróż jest obciążona wielkim oczekiwaniem uzdrowienia czy wręcz zbawienia. Powrót do dzieciennego raju, ucieczka z deprymującej i pozbawionej nadziei teraźniejszości, a w końcu pragnienie przywrócenia miłości ojca służą osiągnięciu dojrzałości i przewycięzeniu samej siebie.

Jednocześnie wyjazd ten rodzi wiele obaw, dlatego jest wielokrotnie przekładany. Wcześniej Margarita wyjeżdża do Włoch, gdzie zaprzyjaźnia się z Fredem Jedermannem, niemiecko-żydowskim biznesmanem, ocalonym z Zagłady, który poprzysiągł sobie, że jego noga nigdy nie postanie w Niemczech. Fred próbuje odwieść ją od zamiaru wyjazdu do Niemiec. Po podróży z Fredem po Włoszech bohaterka choruje i spędza cztery tygodnie w sanatorium w Szwajcarii. W końcu kiedy przyjeżdża do Niemiec, odkłada swą podróż do wsi dzieciństwa i zamiast tego odwiedza różne miasta: Frankfurt, Kassel i Heidelberg. Te odwiedziny pociągają ją i jednocześnie odpychają, towarzyszy jej również wrażenie, że być może nie powinna była wyjeżdżać, że podróż ta była pomyłką, a ona powinna posłuchać rady Freda i innych przyjaciół.

Jej zdaniem, Niemcy to kraj mroczny, a zarazem piękny, kraj kuszącego niebezpieczeństwa. Bohaterka w taki sposób opisuje kraj swego dzieciństwa: „Urodziłam się (...) w kraju mrocznym i zimnym, który płodzi ludzi ubogich, choć ich ziemia jest bogata. Czasami z powodu szaleństwa wynikającego z obawy o swoich synów, rodzi morderców. A kiedy nie rodzi morderców, to zaszczepia w nich mroczne, pełne wdzięku sny, które sprawiają, że zapominasz, że są zaledwie koszmarami i to cię pociąga” (s. 78).

W czasie podróży po Niemczech, zanim dociera do wsi swego dzieciństwa, spotyka Mariannę, swą niemiecką rówieśniczkę. Chciałabym poświęcić chwilę uwagi temu spotkaniu, które moim zdaniem jest niezwykle istotne i w sposób wyrazisty oddaje wszelkie trudności w skomplikowanych relacjach między Żydami i Niemcami.

Żydówka i Niemka stanowią dla siebie nawzajem coś w rodzaju lustra. Obydwie kobiety cierpią z powodu podobnych syndromów. Obie noszą na barkach zbyt wielki ciężar przeszłości, obie próbują uciec od swego losu. Margarita chce uciec z Izraela, który dla niej jest miejscem trudnym, pozbawionym miłości i miłosierdzia<sup>50</sup>, a także od swego ojca, który uważa, że poniosła porażkę jako córka i kobieta. Natomiast Marianna pragnie uciec od niemieckości i ojca, nazisty i hitlerowca. Wyrzuty sumienia drugiego pokolenia z obu stron są niemożliwe do zniesienia. Opowieść ta proponuje odpowiedź na pytanie Marianny Hirsch, czy pojęcie „drugiego pokolenia” może się odnosić również do dzieci świadków i sprawców<sup>51</sup>. W tym miejscu chciałabym nawiązać do

<sup>50</sup> R. Feldhay Brenner, dz. cyt., s. 110.

<sup>51</sup> „Czy postpamięć jest ograniczona do ofiar, czy też obejmuje świadków i sprawców, czy można twierdzić że postpamięć komplikuje kategorie, które w badaniach nad Szoa są traktowane jako oczywiste?”. M. Hirsch, dz. cyt., s. 107.



słów Marii Orwid, samej uratowanej z Zagłady, która powiedziała mi w prywatnej rozmowie, że gdyby miała wybierać między byciem córką ocalonych z Zagłady a córką morderców, bez wątpienia, pomimo olbrzymiego cierpienia swoich rodziców i jej samej, wybrałaby bycie córką ocalonych, a nie morderców, ponieważ ciężar winy spoczywający na barkach dzieci morderców jest bezgranicznie ciężki.

Podobnie pisze ona w swej pośmiertnie wydanej książce: „Wydaje się jednak niewątpliwe, że najbardziej dramatyczny charakter miały przeżycia dzieci sprawców Zagłady, ponieważ wiedza o popełnionych czynach burzyła sferę sacrum, jaką objęci są rodzice. To bardzo specyficzna sytuacja, gdyż ludzie ci rozwijali się i dojrzewali bez układu odniesienia, ze zdruzgotanym systemem wartości, w poczuciu wstydu i winy. Ponieważ jednak nie badałam takich osób osobiście, nie wiem, czy mam prawo powiedzieć, że ich cierpienie jest porównywalne z cierpieniem samych ofiar, a także ich dzieci”<sup>52</sup>.

Spotkanie młodej Żydówki z jej niemiecką rówieśniczką przeradza się w przyjaźń, a w końcu w miłość. Począwszy od pierwszego spotkania, Marianna rozmawia z Margaritą jedynie po angielsku, nie chcąc mówić w ojczystym języku niemieckim: „Nie mogę uwolnić się od mojej niemieckości, ale mogę przynajmniej to udawać” (s. 105). W dalszym ciągu ich znajomości Marianna stara się pokazać Margaricie, dlaczego chciałaby uwolnić się od niemieckości, i zaprasza ją na kolację do domu, żeby mogła poznać jej starego ojca, człowieka chorego i surowego, zgorzkniałego patriotę tęskniącego za okresem hitleryzmu i za domem w Zgorzelcu. Mężczyzna jest przekonany, że tam kiedyś powróci, a nastąpi to, w jego mniemaniu, „kiedy będziemy mieli godnego przywódcę” (s. 110). Jednocześnie jest rzeczą jasną, że Marianna całkowicie odrzuca swego ojca i to, co symbolizuje. Jej negacja niemieckiej tożsamości pozbawiona jest jednak jakiejkolwiek szansy. Margarita jako zewnętrzny obserwator dobrze to rozumie (s. 116).

Obie udają się do Heidelbergu. W hotelu Marianna czuje się źle, wymiotuje, a Margarita stara się jej pomóc i otoczyć ją opieką. Wydaje się jej, że jest starą kobietą opiekującą się małym dzieckiem, choć obie są w tym samym wieku. Jednakże jeszcze przed tą chwilą łaskawości następuje ironiczna zamiana ról. Margarita słyszy z sąsiedniego pokoju wzdychanie wymiotującej Marianny, wchodzi więc, aby jej pomóc, i natyka się na nią skuloną pod łóżkiem. Margarita używa zaskakującego sposobu, by ją z tamtąd wyciągnąć i zająć się nią. „Raus”, krzyczy do niej. Marianna wyczołguje się spod łóżka jak posłuszna i skarcona dziewczynka, a następnie drżąc staje przed Margaritą jak „osądzony przed katem” (s. 117). Niemka stoi przez Żydówkę jak ofiara przed oprawcą. Marianna stanowi dla Margarity lustro, w którym rozpoznaje samą siebie.

<sup>52</sup> M. Orwid, *Trauma*, Kraków 2009, ss. 92-93.

Używając pojęć Lacana, możemy opisać spotkanie Margarity z Marianną jako „stadium lustra”, „w którym dziecko odkrywa swoje »ja« przez utożsamienie z obrazem, jaki dostrzega w lustrzanym odbiciu. Inny, którego ono widzi w lustrze i którego może ująć jako totalność, okazuje się nim samym; w taki sposób konstituowanie się »ja« jest zależne od postrzegania siebie jako innego”<sup>53</sup>. Później Lacan używał lustra jako metafory spojrzenia Innego.

Margarita przypatruje się cierpiącej i wypierającej się samej siebie i swojego ojca Mariannie, mającej na swoim koncie nieudane samobójstwo, i rozpoznaje w niej siebie. Dostrzega sprzeczną wolę – z jednej strony, przestać istnieć, a z drugiej – nie chcieć umrzeć (s. 116). Margarita widzi, że obie znajdują się w podobnej sytuacji egzystencjalnej: „Wykorzenienie, odraza do własnej osoby, metafizyczna wina, cierpienie, którego źródłem jest niezmiennosc bytu, koszmary, przez które obie są dręczone” (s. 124).

Również Marianna potrzebuje spojrzenia Margarity, aby zaakceptować siebie i sobie wybaczyć. Leżąc w łóżku, podczas gdy Margarita opiekuje się nią, wystawia swoje wrażliwe ciało na spojrzenie przyjaciółki i wyznaje, że kiedy miała siedemnaście lat, została zgwałcona. W kochającym, pełnym empatii spojrzeniu Margarity wyczuwa wybaczenie i akceptację. „Wiem, że mnie kochasz. Teraz może będę mogła mówić po niemiecku” (s. 119), mówi Marianna. Przez chwilę wydaje się, że ta kobieca solidarność i ludzka miłość są silniejsze niż podziały narodowe, że mogą zwyciężyć straszną historię. A jednak nie do końca. Chwila, kiedy przed Marianną otwiera się droga do samoakceptacji jako Niemki, jest również chwilą, w której Margarita czuje się Żydówką. „Wydaje mi się, że wówczas po raz pierwszy myślałam o sobie jako o Żydówce – o kimś wykorzenionym, kruchym, prześladowanym, bezdomnym i zastanawiałam się, czy spowodowała to choroba czy narzucone mi dziedzictwo” (s. 119). Można wyzdrowieć z choroby, nie można jednak uciec od narzuconego dziedzictwa. Margarita pojmuje, że resztę życia spędzi niczym liść niesiony wiatrem, że nic nie zdoła już naprawić (s. 119).

Pomimo tej świadomości Margarita nie rezygnuje z podróży do rodzinnej wsi, co okaże się fatalną pomyłką. Po przyjeździe musi stawić czoła odrzuceniu, chamstwu i antysemickim zachowaniom mieszkańców (s. 148). Bohaterka odwiedza również miejsce swoich narodzin, dom, w którym spędziła sielankowe lata dzieciństwa, czas, kiedy ojciec wciąż ją kochał (s. 152). Ale teraz już rozumie – nic nie można naprawić, nie można przywrócić tego, co zostało utracone. Zagubiony raj okazuje się piekłem. Przemoc i nienawiść wobec obcej przyjezdnej, która narzuca swoją obecność beztroskim mieszkańcom, jest silniejsza od wszystkich innych bardziej przyjaznych odruchów. Na przykład aptekarz, przyjaciel ojca, nakłania ją do wyjazdu, gdyż jej obecność rozpala

<sup>53</sup> J. Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, London 2001, s. 173.

strach i przemoc. Jego zdaniem, „Niemcy pragną żyć nie pamiętając” (s. 168). Ona natomiast stanowi niepokojące wspomnienie, od którego pragną się uwolnić. W dniu Wigilii dochodzi do linczu, podczas którego grupa mężczyzn powoduje jej śmierć.

Angielskie tłumaczenie tytułu książki Almog brzmi *Nie spiesz się w podróż*. Sentencja ta pochodzi z wiersza *Itaka* Konstandinosa Kawafisa, którego fragment jest cytowany w książce (s. 160)<sup>54</sup>. W przeciwieństwie do utworu Kawafisa, który jest poetycką zachętą skierowaną do Odyseusza, aby nie spieszył się w podróż, ale by dotarł do celu dopiero wtedy, gdy będzie dojrzały i bogaty w doświadczenie, a wówczas nie będzie niczego oczekiwał od Itaki, bohaterka książki podjęła podróż za wcześnie. Stało się to przedwcześnie zarówno dla niej, jak i dla Niemców (podróż miała miejsce w latach 60.). Oczekiwanie Margarity, która spodziewała się doznać swego rodzaju zbawienia, okazały się zbyt wysokie. Jej fatalny koniec nie przyniósł żadnego uzdrowienia, lecz, jak pisze Rachel Brenner, w narracji przybiera charakter ostatecznego rozwiązania<sup>55</sup>. Śmierć Margarity – uratowanej z Szoa dzięki temu, że jej rodzice wyemigrowali przed wojną do Palestyny – została tylko odłożona w czasie. Ostatecznie bohaterkę również zamordowali Niemcy.

Zakończenie książki ma charakter apokaliptyczny i jest nasycone biblijnymi odniesieniami. Przed przyjściem morderców Margarita przeczuwa, co ją czeka i cytuje fragment z proroka Amosa (s. 187): „Szybkobiegacz nie będzie miał gdzie uciec, mocarz nie okaże swej siły, a bohater nie ocali życia” (2,14). W księdze Amosa mowa jest o karach, jakie czekają naród Izraela za popełnione grzechy. Pojawia się pytanie, czy bohaterka widzi zbliżający się koniec jako nieunikniony, jako karę Bożą za nieznany grzech. Tsila Abramovitz-Ratner proponuje, by w fatalnym końcu Margarity widzieć realizację ukrytego pragnienia, by przestać istnieć<sup>56</sup>. Niezależnie od tego, czy to tragiczne zakończenie będziemy rozumieć jako realizację autodestrukcji, czy spełnienie nieuniknionego fatum, w ostatniej chwili bohaterka czuje, że znalazła się w potrzasku, z którego nie ma drogi wyjścia. Przypomina sobie własnego ojca jako „sprawiedliwego sędziego, jako króla prawodawcę, który siedzi u wrót piekieł” (s. 187). Być może chodzi tutaj nie tyle o gniew Boga, ile raczej o gniew jej własnego ojca, który ją karze. Margarita zgrzeszyła bowiem przeciwko ojcu,

<sup>54</sup> „Nie wolno ci nigdy zapomnieć o Itace,/ dotarcie do niej bowiem jest twoim przeznaczeniem./ Ale bynajmniej nie spiesz się w podróż./ Lepiej, by podróż trwała wiele lat,/ abyś stary już był, gdy dotrzesz do swej wyspy,/ bogaty we wszystko, co zdobyłeś po drodze,/ nie oczekuj wcale, by Itaka dała ci bogactwa./ Itaka dała ci tę piękną podróż,/ bez Itaki nie wyruszyłbyś w drogę./ Niczego więcej już ci dać nie może”. K. P. Kawafis, *Itaka*, <http://turdan.w.interia.pl/kaw/kk-p13.html> (5.10.2011).

<sup>55</sup> R. Feldhay Brenner, dz. cyt., s. 113.

<sup>56</sup> T. Abramovitz-Ratner, *Kulam medabrim gemanit! Ze kmo lavo habajta, kmo lahor lajal-dut*, „Haaretz” z 14.03.2008.

postępując wbrew jego woli, i dlatego spotyka ją kara. Nie wiadomo jednak, czy chodzi tu o karę, którą wymierza jej ojciec, czy też o karę, którą ona sama sobie nakłada.

Straszny koniec, jaki spotkał bohaterkę, stanowi nawiązanie do dwóch innych wątków w Biblii Hebrajskiej, mówiących o czasach moralnej degradacji. W pierwszym chodzi o epizod opisany w Księdze Rodzaju, w którym ludzie z Sodomy żądają od Lota, by przekazał im swoich gości (19, 5). Podobnie ludzie z niemieckiej wsi żądają od gospodarza Margarity, by im ją wydał. W przeciwieństwie do Lota, który proponuje swoje córki, gospodarz ma w domu małe dzieci. Margarita skacze z okna i jej koniec zostaje opisany cytatem z księgi Sędziów (19, 27-28), opowiadającej o zbrodni mieszkańców Gibe'a. Chodziło w niej o to, że żona podróżującego, który zatrzymał się na nocleg u jednego z mieszkańców Gibe'a, została poświęcona i wydana na pastwę „przewrotnych mężów tego miasta”, by uratować życie męża. Nazajutrz, kiedy gospodarz Margarity otworzył drzwi do domu, „ujrzał kobietę, swojego gościa, leżącą u drzwi domu z rękami na progu. Wstań – rzekł do niej, lecz ona nic nie odpowiadała” (s. 189). Utracony raj okazuje się Sodomą i Gomorą, miejscem, które nie może pomieścić pamięci i dlatego ją odrzuca, stając się miejscem śmierci.

## 2) Wszystko ma porę swoją<sup>57</sup>

Czy podróż, w jaką uda się bohaterka Rut Almog czterdzieści lat później, zakończy się inaczej? Czy wskazówka, jakiej udzielił Odyseuszowi Kawafis, by nie spieszyć się z podróżą, okazała się słuszna?

Bohaterką książki Almog *Obca w raju*<sup>58</sup> jest izraelska malarka Patty (Hypatia) Wertheim. W 1990 roku zostaje zaproszona do Niemiec na trzymiesięczne stypendium dla artystów, które przyjmuje. Przez dwadzieścia dwa lata unikała podróży do ojczyzny swoich rodziców (s. 11). Pierwsza podróż do Niemiec w 1968 roku zakończyła się traumą, po której zdecydowała nie wracać tam więcej. Wówczas jej gospodyni nie rozumiała, dlaczego Patty chce odwiedzić Dachau. Mówiła o cierpieniach Niemców, o zburzeniu niemieckich miast, że większość narodu niemieckiego nie miała pojęcia o tym, co się działo. Podczas tamtej podróży Patty spotykała Niemców, którzy chcieli jak najszybciej zapomnieć. Jak Niemcy w powieści *W kraju zesłania*, którzy nie chcieli pamiętać.

Może podróż w 1990 roku odbywa się we właściwym czasie, skoro nawet matka bohaterki zgadza się na nią, podczas gdy dwadzieścia dwa lata wcześniej była wyjazdowi przeciwna. Zgłasza tylko jedno zastrzeżenie. Natura w Niemczech jest piękna, ale trzeba uważać na trujące grzyby, które tak bardzo kuszą,

<sup>57</sup> Kohelet, 3, 1, Kraków 2007.

<sup>58</sup> R. Almog, *Zara began eden*, Israel 2008.

gdyż są najpiękniejsze (s. 13). Wspaniały niemiecki las zachwyca Patty i jednocześnie ją przeraża. To właśnie las był pierwszą rzeczą, którą chciała zobaczyć w czasie swojej poprzedniej podróży – jako miejsce będące antytezą suchego i pustynnego krajobrazu Izraela. Europejski las w świadomości Izraelczyków i w literaturze hebrajskiej jest uosobieniem tęsknoty i raju.

Bohaterka *W kraju zesłania* pragnie jechać do miejsca swojego urodzenia, mimo że wszyscy jej to odradzają. Natomiast bohaterka *Obcej w raju* boi się powrotu do Niemiec: „Ja, która przeklęłam ten kraj, pojechałam do niego pomimo wszystkich ślubów, co spotka mnie w nim tym razem? Czy i tym razem wrócę do domu chora jak wówczas?” (s. 16). Ta choroba doprowadziła ją do wielokrotnego podcięcia żył (s. 20). Pierwsze spotkanie z Niemcami było tak traumatyczne, że Patty miała ochotę umrzeć. Jak w przypadku Margarity *W kraju zesłania*, jej koniec w pewnym sensie był realizacją ukrytego pragnienia śmierci. Podróż do Niemiec jest niebezpieczną pokusą, w pięknych Niemczech czyha trucizna, która może podróżującego przypisać o śmierć. Podróż do Europy w literaturze izraelskiej, do Polski czy do Niemiec, jest zawsze powrotem nawet dla tych, którzy urodzili się w Izraelu<sup>59</sup>. Dzieje się tak dlatego, że Europa jest krajem rodziców, którzy, choć stali się wykorzenionymi, nie przestawali o niej mówić swoim dzieciom. „Całe moje dzieciństwo matka opowiadała mi o niemieckim lesie”, mówi Patty (s. 17). Europa jest jednocześnie obca i swojska. Źródłem bólu dla drugiego pokolenia jest wykorzenienie rodziców „z krajobrazu, do którego nie można wrócić, ale też nie można nie próbować do niego wracać”<sup>60</sup>.

Relacja Żydów do Niemiec, mówi nam narratorka, to długa, ciągła i bolesna historia. Niemcy nazistowskie nie były pierwszym państwem, które wyrzuciło Żydów ze swoich granic. Stosunki niemiecko-żydowskie to nie tylko kwestia współczesnej historii, miłości Żydów do kultury niemieckiej, która została odrzucona i całkowicie zniszczona. Należy do nich również historia średniowiecznych Niemiec. Życie żydowskie w Niemczech nie po raz pierwszy zostało wymazane w czasie Szoa, nastąpiło to również w średniowieczu, w okresie krzyżowców (szczególnie podczas pierwszej wyprawy krzyżowej pod koniec XI wieku, kiedy całe wspólnoty żydowskie żyjące nad Renem, w Wormacji, Moguncji i Spirze zostały zniszczone). Patty postrzega siebie jako krewną Żydów żyjących w średniowiecznej Moguncji. Jest przekonana, że jest potomkinią znanej rabinackiej rodziny Eliezera ben Yoel HaLewiego, który żył tam w XII wieku, a on sam był wnukiem Eliezera ben Natana, który napisał lamentacje poświęcone pogromom i kronikę historyczną opisującą prześladowania Żydów, do jakich dochodziło w czasie wyprawy krzyżowców w 1096 roku. Patty unikała Niemiec również z powodu tego dziedzictwa (s. 16). Jak widać,

<sup>59</sup> Zob. S. Ronen, dz. cyt., s. 290.

<sup>60</sup> T. Abramovitz-Ratner, dz. cyt.

nie tylko niedawna historia Szoa jest obecna w książce, lecz także dawna historia zniszczenia, do której narratorka nawiązuje wielokrotnie, choć nie zawsze w sposób bezpośredni. Z lamentacji Eliezera ben Natana cytowany jest fragment opisujący zabicie dzieci przez rodziców, aby uniknąć konwersji na chrześcijaństwo (*kidusz haszem*) (ss. 161-162). Narratorka przywołuje również fragmenty poematu wybitnego poety hebrajskiego Saula Czernichowskiego *Baruch z Moguncji* (s. 21), napisanego w Heidelbergu w 1902 roku<sup>61</sup>. Poemat przedstawia ojca, który zabija dwie córki z powodu *kidusz haszem* i podpala miasto, mszcząc się za śmierć żony. Zmuszony do przejścia na chrześcijaństwo, przeklina morderców<sup>62</sup>. Bohaterka odwiedza miejsca pogromów w Wormacji, Spirze i Moguncji i tam, ku swojemu przerażeniu, czuje się jak w domu. „To, co szczególnie mi przeszkadzało w chodzeniu naokoło katedry i w spacerze po starym mieście, to fakt, że pomimo tego, że pamiętałam te dawne historie o pogromach w czasach krzyżowców i spalenie synagogi w czasie Kristalnacht, to czułam się jak ktoś, kto wrócił do domu. Wszyscy mówili w języku rodziców, moim pierwszym językiem, i nie dość, że rozumiałam co mówią, ale też przypominałam sobie słowa już zapomniane<sup>63</sup>. Zagrożenie miało związek raczej ze sposobem, w jaki to poczucie zadomowienia mnie ogarniało. Nagle zdałam sobie sprawę, że do pewnego stopnia mogę udawać Niemkę. Ta możliwość dała mi przewagę i sprawiła pewną przyjemność. Ogarnęło mnie poczucie winy” (ss. 35-36). Przyjemność i poczucie winy mają związek z płynnością jej tożsamości. Bohaterka jest izraelską Żydówką, ale może być też Niemką, a to z kolei znaczy, że może być zarówno katem, jak i ofiarą. Płynność tożsamości w naszych czasach jest, według Zygmunta Baumana, czymś powszechnym:

„Przynależność” i „tożsamość” nie są dane raz na zawsze – to najwyraźniej kategorie podlegające negocjacji i odwoływalne, na które wpływ mają niezwykle istotne czynniki jak własne decyzje, działania oraz sposób wcielania ich w życie. Inaczej mówiąc, myśl o „posiadaniu tożsamości” nie przychodzi ludziom do głowy tak długo, póki gdzieś „przynależą”, póki nie mają alternatywy. (...) Niewielu z nas – jeśli ktokolwiek – może uniknąć uczestnictwa w więcej niż jednej społeczności „idei i zasad”, rzeczywistej lub rzekomej, spójnej lub ulotnej<sup>64</sup>.

Pobyt bohaterki w Niemczech i jej spotkanie z językiem niemieckim, który pozwala jej poczuć się jak w domu, stwarza dla niej alternatywę. W Niemczech może być Niemką, może udawać kogoś innego i sprawia jej to przyjemność, niczym uczestnictwo w starej i dobrze znanej zabawie. Ale ponieważ współuczestnikami tej gry są Niemcy, w sercu Żydówki, której krewni zosta-

<sup>61</sup> S. Czernichowski, *Szirim*, Tel Awiw 1959, ss. 181-208.

<sup>62</sup> Zob. A. Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Palo Alto 1992, s. 37.

<sup>63</sup> W literaturze izraelskiej podróże do Europy mają na celu powrót nie tylko do miejsc, ale również do języka. Zob. S. Ronen, dz. cyt., ss. 33-36.

<sup>64</sup> Z. Bauman, dz. cyt., ss. 14-15.



li zamordowani w Holokauście, natychmiast pojawia się ogromne poczucie winy (ss. 158-161).

W obu omawianych książkach Rut Almog pokazuje Żydówkę i Niemkę, które dostrzegają w sobie nawzajem podobieństwa i dopełniające się przeciwności. Natomiast w innej książce, zatytułowanej *Wewnętrzne jezioro*<sup>65</sup>, autorka tworzy pełną symbiozę tych postaci. Bohaterowie tej książki uosabiają zarówno katów, jak i ofiary. Są to postaci, które znają zarówno poczucie wstydu, jak i poczucie winy potomków sprawców i ofiar, i nie mogą znaleźć swego miejsca w świecie ani między ludźmi. Jedna z bohaterek jest córką ocalonego z Grecji i jednocześnie wnuczką nazisty. Drugi bohater jest synem ocalonej z Niemiec, która wyszła za mąż za nazistę. Ci bohaterowie zakochują się w sobie miłością niemożliwą do spełnienia ze względu na ich wewnętrzne poranienie. Jednak jak twierdzi bohaterka, pasują do siebie: „byliśmy bliźniakami, tylko na odwrót. Moja matka była Niemką, natomiast jego ojciec był Niemcem i oboje mieliśmy ten sam problem. Tego problemu nikt nie jest w stanie zrozumieć, ale można go ująć w trzech słowach – jest to problem wiecznej ucieczki”<sup>66</sup>.

Punktem centralnym książki *Obca w raju* jest historia przyjaźni między Paty i niemiecką poetką Andreą. Podobnie jak *W kraju zesłania* kobieca przyjaźń między Margaritą i Marianną jest, w moim przekonaniu, jednym z najważniejszych elementów opowiadania, także w tym opowiadaniu, wydaje mi się, przyjaźń między narratorką Żydówką i poetką Niemką pokazuje nam możliwości kobiecej solidarności, która przewyższa narodową i historyczną przepaść. Chwilowo wydaje się to możliwe, ale ostatecznie również i tutaj przyjaźni nie jest oszczędzona klęska. Andrea jest chrześcijanką, córką człowieka, który jej zdaniem był oficerem SS, natomiast według jej męża był oficerem Wehrmachtu. W obu przypadkach reprezentuje ona drugie pokolenie nazistów. Ciężar winy, jaki dźwiga na swoich barkach, nie pozwala jej prowadzić stabilnego i twórczego życia. Pomimo tego, że jest młodą, piękną, energiczną i utalentowaną kobietą, i pozornie żyje w udanym związku (jest żoną Dietera i matką Klause), nie jest zdolna do konfrontacji z historią swego ojca i do jej przewyżczenia. Ostatecznie traci swój dom, męża i syna, a nawet rezygnuje z twórczości literackiej i w końcu pogrąża się w szaleństwie<sup>67</sup>. Ta postać znakomicie koresponduje z mottem książki zaczerpniętym z Nietzschego: „kto walczy z potworami, niech uważa, by sam nie stał się potworem” (*Poza dobrem i złem*, aforyzm 146). Andrea, która całe swoje życie walczyła z nazistowską przeszłością ojca, wprowadzie nie stała się nazistką, ale nie ocalała swego człowieczeństwa – pojmowanego jako rozumność.

<sup>65</sup> R. Almog, *Ha'agam ha'penimi*, Tel Awiw 2000.

<sup>66</sup> Tamże, s. 35.

<sup>67</sup> E. Adivi-Shoshan, *Likro beszem we-liwro mehadasz, kmo Hawa*, „Haaretz” z 14.11.2008.

W tym spotkaniu Żydówki i Niemki, do którego doszło w czasie podróży po dwudziestu dwu latach, słabszym ogniwem, które ulega załamaniu jest Niemka, a nie Żydówka. Narratorka jest postacią stabilną, kreatywną, inteligentną i duchowo zrównoważoną. Jak jej imienniczka – Hypatia – realizuje się intelektualnie i twórczo, ale nie powtarza fatalnego końca Hypatii, która stała się ofiarą. Natomiast Andrea nie wykorzystuje swego potencjału, ostatecznie całkowicie traci kontrolę nad życiem i popada w szaleństwo<sup>68</sup>.

Nim do tego doszło, przez czternaście lat bohaterki łączyły więzi przyjaźni. Była to przyjaźń trudna, wymagająca, a obok miłości złożyły się na nią momenty wrogości i braku troski. To Andrea zaprosiła narratorkę na trzymiesięczne stypendium do centrum pracy twórczej, którego była dyrektorką. Narratorce – malarce pejzaży powierzono zadanie przygotowania wystawy. Patty miała odnaleźć w pięknym niemieckim krajobrazie spokój i inspirację do malowania, jednakże, jak mówi jedna z postaci w książce: „jakiż spokój można odnaleźć w Niemczech, wszystko nasiąknięte jest tu krwią, a kurz to prochy umarłych. Gdziekolwiek rzucisz kamieniem, trafisz w zło, a niebo wciąż pełne jest pyłu spalonych” (s. 100). Nie dziwi, że zamiast pejzaży Patty w czasie pobytu rysuje portrety. Pragnie również namalować piękną Andree, ta się jednak nie zgadza. W trakcie pierwszego spotkania Andrea jawi się jako przepiękna, wysoka, silna, pełna życia i radości osoba. Tryskająca energią i elegancko ubrana kobieta dużo mówi, a jej obecność całkowicie pochłania Patty. Jednak już podczas pierwszego spotkania, kiedy Andrea upiera się, by sama dźwigać ciężką walizkę swego gościa, sprawia wrażenie, jakby robiła to pod przymusem: „Przyjąć na siebie taki ciężki bagaż, tak ciężki jak wina, która może ją prześladować” (s. 14).

Wspólnota losu żydowsko-niemieckiego wyrażona jest w książce za pośrednictwem powieści Otto Beckera. Straszna i złożona historia o Niemcu, który zamordował swojego ojca, opowiada o tym, jak Niemcy, a w szczególności Niemki, stają się ofiarami. Otto Becker, śmiertelnie chory siedemdziesięcioletni Niemiec, opowiada o losach swojej matki/siostry. Okazuje się, że żona jego ojca zmarła, a Maria, jego córka, wypełniała rolę matki w dosłownym tego słowa znaczeniu, nie tylko jako gospodyni, ale również jako kochanka ojca. Mając siedemnaście lat, urodziła Otto, a rok później jego siostrę. Przez dłuższy czas Otto nie wiedział, że Maria jest także jego siostrą. Otto opisuje długotrwałe znęcanie się ojca nad Marią, a gdy chłopiec skończył cztery lata – przymusową hospitalizację w szpitalu dla psychicznie chorych. W trakcie hospitalizacji Maria została poddana sterylizacji, a następnie uśmiercona

<sup>68</sup> Adivi-Shoshan twierdzi, że Almog chce znieść podział między ofiarą, którą jest kobieta żydowska, a ofiarą, jaką jest kobieta niemiecka, i w ten sposób zastosować kategorię ofiary do samej kobiecości, bez odniesień do religii czy narodowości. Moim zdaniem w tym opowiadaniu Żydówka nie jest ofiarą. Tamże.



gazem Aktion T4 w miejscowości Grafeneck, w ramach programu eutanazji. Becker zabiera Patty w podróż śladami jej męczeństwa – odkrywając swoistą *via dolorosa* swojej matki Marii. Podróż ta ma służyć utożsamieniu ze swoim losem i z losem narodu żydowskiego jako ofiary zbrodni nazistowskich (s. 75). „Ostateczne rozwiązanie” poprzedziła przecież hitlerowska operacja Zagłady tych wszystkich, którzy nie byli w pełni sił i którzy „zanieczyszczali czystość rasy niemieckiej”. W ten sposób narratorka wskazuje, że linia podziału między Żydami i Niemcami nie jest wcale prosta.

Przyjaźń i miłość do Andrei ma źródło w jej wdzięku i promieniującej na wszystkich energii. Często się spotykają, Patty lubi ją odwiedzać mimo licznych różnic poglądów między nimi. Andrea krytykuje osoby, z którymi Patty się spotyka, natomiast Patty wykazuje niezrozumienie i brak szacunku dla poezji Andrei. Jednocześnie często śmieją się razem i wyjeżdżają na wycieczki. Pobyt Patty w domu pracy twórczej dobiega końca, lecz nie dotyczy to przyjaźni z Andreą. Jej druga wyprawa kończy się, w przeciwieństwie do pierwszej, sukcesem. Narratorka związała się duchowo z Andreą i z żalem się rozstają. W drugiej podróży narratorka zdołała zaprzyjaźnić się również i z miejscowymi Niemcami, poznać ich różnorodne losy. Poczyniła odkrycie, że Zagłada Żydów została zapoczątkowana Zagładą Niemców godzących w „czystość rasy”. Patty zdołała dotrzeć nie tylko do tego, co dzieli, ale również co łączy narody, udało się jej nawet nauczyć szanować lub w niektórych przypadkach kochać ludzi narodowości niemieckiej.

Ta druga podróż zapoczątkowała wiele innych wypraw i powrotów do Niemiec. Druga część książki poświęcona jest licznym, nie zawsze łatwym, spotkaniom z miejscami i ludźmi, budzącymi różne emocje. Patty zauważa różnice i różnorodność wśród poznanych osób. Jednocześnie nie może przezwyciężyć bólu, który wywołuje w niej pamięć przeszłości, a całkowite wybawienie od niej jest niemożliwe. Patty uświadamia to sobie podczas wspólnej wizyty przyjaciółek w Elberfeld. Bohaterki przychodzą na uroczyste przyjęcie w magistracie, jednak Patty ma przed oczami wizję morderstwa swojej rodziny, która niegdyś tutaj mieszkała. Szczegółowo opisuje etapy ich Zagłady, czując, że jej nogi ogarniają płomienie. Nie opowiada tego Andrei, lecz spogląda na nią jakby była skażona, zaś Andrea nie rozumie dlaczego, a sama Patty tego nie wyjaśnia. W tej chwili kończy się ich dialog (ss. 158-161). Również po drugiej stronie widzimy granice dialogu, kiedy Andrea nie chce przedstawić Patty swoim rodzicom, a Patty z kolei naciska na przyjaciółkę, nie rozumiejąc jej zachowania. Andrea wyjaśnia, że powodem jest żydowskie pochodzenie Patty oraz fakt, że jej ojciec jest nazistą, który uważa, że Zagłada była karą Bożą za zabicie Mesjasza (ss. 163-165). W swej książce Rut Almog przeplata nazizm z pogromami w trakcie wypraw krzyżowych nie tylko dlatego, że zabójstwo Żydów występowało w obu przypadkach, lecz głównie z powodu ich wspól-

nego źródła. Zbieżnym powodem obu typów wydarzeń, zdaniem pisarki, była pogarda i nienawiść chrześcijaństwa do judaizmu – wspólne jądro religijnej natury. Reprezentację tego wspólnego źródła w *Obcej w raju* stanowi katedra w Strasburgu, którą odwiedził Hitler po aneksji Alzacji, gdzie na portalu znajdują się figury przedstawiające poniżoną synagogę z zawiązanymi oczami i triumfujący kościół z koroną na głowie. Tam Patty wybucha płaczem (s. 94).

Pierwsza podróż Patty do Niemiec w 1968 roku nie kończy się szczęśliwie, choć miała jasno wyznaczony cel: „chciałam zobaczyć ojczyznę moich zwariowanych rodziców. Kraj mojej matki botaniczki, po której odziedziczyłam nieszczęsną miłość do drzew i roślin (...) i ojca nauczyciela łaciny, który kolekcjonował przyrządy astronomiczne (astrolabium) i postanowił nazwać swoją córkę dziwnym imieniem Hypatia. Jakby nie wystarczyło, że jesteśmy inni, posiadamy różne zwyczaje, formy grzecznościowe, nasz akcent powoduje szyderstwo (...) że czytaliśmy niemiecką gazetę i że mówiliśmy po niemiecku” (s. 167). Pierwsza podróż upłynęła na poszukiwaniu korzeni, tożsamości i samorozumienia z dala od środowiska izraelskiego. Miała przynieść odpowiedź na pytanie: „skąd jestem”. Natomiast powód do kolejnych podróży, podczas których Patty nie przypatrywała się już samej sobie, lecz również „innym” – Niemcom, nie był już jasny. Odkrycie z 1968 roku, jak twierdzi Patty, z biegiem lat wyblakło wraz z miłością i przyjaźnią dzieloną z niemieckimi kobietami. Przyjaciółki, które w przeszłości buntowały się przeciw rodzicom, obecnie pogodziły się z nimi, otaczając ich opieką i poświęcając się im, ilekroć zachodziła taka potrzeba. Podobnie jak Andrea, która twierdziła, że kocha swojego ojca, i niejednokrotnie mówiła, że „jest on dobrym człowiekiem” (s. 166). Z upływem lat zmienia się perspektywa, w tym również autorki w stosunku do własnych rodziców i do Niemców; a także samych Niemców do swojej przeszłości.

Druga część książki poświęcona jest opisowi pogarszającej się psychiki Andrei w ciągu czternastu lat przyjaźni i wielu spotkań dwóch kobiet zarówno w Niemczech, jak i w Izraelu. Postać Andrei wciąż jest zagadkowa, nie wiadomo dlaczego postradała zmysły, czy jest to załamanie związane z ogromem poczucia winy, czy też raczej kara za czyny jej ojca. Andrea jest przekonana, że naziści wracają, i chcąc przed nimi uciec, zmienia nazwisko i często wyjeżdża. W końcu zmienia imię na Maria, pisze w swych wierszach, że nie była godna począć jako dziewczica, pragnie być czystą i świętą. Przestaje jeść, ciągle myje ręce, unika kontaktów z ludźmi, aby ostatecznie zniknąć. Patty tęskni za przyjaciółką, czasem wydaje się jej, że zobaczyła ją na ulicy, czuje jej obecność, choć wie, że to iluzja. Zniknięcie Andrei podsumowuje w duchu mrocznej bajki dla dzieci: „Miałam kiedyś niemiecką przyjaciółkę. Spotkałyśmy się po raz pierwszy jesienią 1990. Czternaście lat później znikła bez śladu. Może poszła na wycieczkę do lasu i została porwana przez czarownicę, która pory-

wa i pożera dzieci. W końcu była przecież dzieckiem. Może pożarły ją wilki” (s. 226). Może nie potrafiła przezwyciężyć wyrzutów sumienia? W ostatnim wierszu, który skierowała do Patty, Andrea napisała: „Andrea Maria nadal zapytuje Patty: czyżby moim wierszom zawsze towarzyszyła nuta, w której nie ma przebaczenia?” (s. 222). Książka nosi tytuł *Obca w raju* i nie jest do końca jasne, kto ją uosabia – Patty, która czasami ku własnemu zawstydzeniu czuje się w Niemczech jak w domu, czy może Andrea, która nie może tam znaleźć własnego miejsca? Czy Niemcy są rzeczywiście rajem, a może ich imponujące piękno i gęste lasy przykrywają piekło, które choć już przeminęło, wciąż jeszcze niczym węglem żarzy się pod ziemią.

### **B. Itamar Levy – czy jestem prześladowcą, czy jestem prześladowany**

Nazistowska bestia w piwnicy Momika pokonała go. Demoniczny potwór, szatan, zło zwyciężyło bezapelacyjnie dziecięcą naiwność przekonaną, że może sprowadzić zbawienie dla swoich rodziców i świata. Co by było, gdyby Momik odkrył już jako dorosły mężczyzna, że nazistowska bestia nie znajduje się w piwnicy, lecz jest częścią jego samego? Bohaterem książki Itamara Levy’ego *Legenda smutnych jezior*<sup>69</sup> jest Arnon Greenberg, izraelski Żyd, który dorastając, odkrywa, że jest synem nazisty. Arnon staje przed potrzebą konfrontacji z „nazistą znajdującym się w nim samym”, co Grossmann zaproponował tylko jako fantazję<sup>70</sup>.

Główny wątek książki zawiązuje się wokół opowieści Arnona Greenberga, młodego Izraelczyka, który pod koniec lat 80. XX wieku przechodzi życiowy kryzys. Jego ojciec Johanan Greenberg został aresztowany za to, że był oficerem SS o nazwisku Joachim Kronn. Po wojnie postanowił ukryć się jako ocalały z Zagłady w kraju swoich ofiar. Ożenił się z Żydówką, która przeżyła wojnę, choć przez te wszystkie lata nie przestał być członkiem aktywnej organizacji nazistowskiej. Aresztowanie ojca powoduje kryzys w życiu Arnona; opuszcza swoją młodą żonę, przenosi się do taniego hotelu w Tel Awiwie, a następnie wyjeżdża do Niemiec, by znaleźć dowody na niewinność ojca. Zamierza odnaleźć grób Joachima Kronna. Na miejscu okazuje się, że grób jest pusty i wciąż funkcjonuje jako miejsce spotkań grupy nazistów, do której należał również jego ojciec. Spotkania te odbywają się co roku w dniu urodzin Hitlera. Ostatecznie ojciec Arnona popełnia samobójstwo w więzieniu.

<sup>69</sup> I. Levy, *Agadat ha’agamim ha’acuwm*, Jerozolima 1987.

<sup>70</sup> Podobnie jak opowiadanie Grossmana, również opowiadanie Levy’ego wzbudziło kontrowersje, szczególnie w odniesieniu do granic reprezentacji Szoa. Zob. A. Holtzman, „*Hacajat gwul*”, *Mapat drachim*, Tel Awiw 2005, ss. 90-93; Y. Schwartz, *Mesima musarit behechlet*, „Efes Sztajim” 1/1992, ss. 121-125. A. Holtzman, *Nose ha’szoa basiport haisraelit: gal hadasz*, Jerozolima 2006, s. 543.

Ta smutna historia opowiedziana jest z punktu widzenia drugiego pokolenia z całym ładunkiem psychologicznym i emocjonalnym oraz wiedzą historyczną, w które to pokolenie jest wyposażone. Dorit Zilberman twierdzi, że Levy nie zdołał wybić się ponad ogromną wiedzę, jaką zebrał i popada w banalne uogólnienia<sup>71</sup>. Aby sprostać olbrzymiemu bogactwu materiałów o Zagładzie, opowiadanie mieści w sobie różne warstwy językowe i różne gatunki literackie<sup>72</sup>: zbiory faktów i wydarzeń historycznych, fantazyjne opisy – jak na przykład gadająca i sprzecząca się papuga lub mówiący umarli, szczegółowy opis znęcania się nazistów nad swoimi ofiarami, fragmenty dziennika Joachima Kronna, przemówienie zmarłej matki Arnona o swoim hitlerowskim mężu, wiele możliwych życiorysów, które Arnon stworzył dla swego ojca, aby móc dotrzeć do jego prawdziwej tożsamości, dziennik podróży, opowiadanie wzorowane na modelu powieści kryminalnej o aktywnej grupie nazistów.

Kryzys oraz problemy związane z tożsamością, z którymi boryka się Arnon, stanowią sedno naszego zainteresowania. Istotne wydaje się nie tylko to, że bohater jest półnazistą, wychowanym w tym duchu przez ojca nazistę, lecz również fakt oczekiwania mającego narodzić się syna, który zostanie wnukiem hitlerowca. Levy w swej książce robi to samo, co wcześniej uczynił Grossmann, prowokując ataki krytyki. Autor nie przedstawia Żydów z punktu widzenia ofiar, lecz stara się wkroczyć w jądro ciemności, tj. do serca i umysłu samego zła<sup>73</sup>. Poddaje refleksji postać nazisty, aby przekonać się, czy jest on szatanem, czy też człowiekiem, którego życie przypomina codzienność innych ludzi, którzy jedzą, piją, śpią, kochają się i wierzą. Stawia pytanie, czy nazizm był niemieckim wynaturzeniem, czy może uniwersalnym zjawiskiem<sup>74</sup>.

Historia zaczyna się od cudownych narodzin Naomi Greenschpan, matki Arnona, w Płocku w 1924 roku. Rodzice dziewczynki przekroczyli już sześćdziesiąty rok życia. Jej narodziny przypominają cudowne przyjście na świat Izaaka, syna Sary i Abrahama. W 1938 Naomi jako nastolatka wyjeżdża na studia do Berlina, co jest mało prawdopodobne, zważywszy, że w 1935 roku zostały wprowadzone w Niemczech prawa norymberskie. Już sam tytuł książki sugeruje, że mamy do czynienia z legendą, a nie z książką historyczną. W 1940 jej ojciec Noach zostaje zamordowany przez nazistów po długich i niewyobrażalnych torturach. Moim zdaniem, Levy chciał zawrzeć w opisie tortur jednego człowieka wszystkie tortury, o jakich kiedykolwiek czytał. W tej swoistej orgii tortur mamy do czynienia z elementami fantazji, które – jak uważam – nie

<sup>71</sup> D. Zilberman, *Ha'tuki szel Levy we'kalbo szel Kaniuk*, „Moznaim” 65(4)/1991, s. 40.

<sup>72</sup> Podobnie do opowiadania Grossmana.

<sup>73</sup> Rachel Dana-Fruchter pisze, że Levy jako pierwszy podjął się podobnego zadania w literaturze hebrajskiej, ale pomija ona fakt, że książka Grossmana była opublikowana trzy lata wcześniej. R. Dana-Fruchter, *Ho, ezo agada nora'a*, „Itan 77” 118/1989, s. 7.

<sup>74</sup> D. Zilberman, dz. cyt., s. 39.

odpowiadają estetycznym wymogom konstrukcji opowiadania na tyle, by mogłoby się stać rodzajem mitycznej opowieści. Stanowią one raczej rodzaj pornografii (ss. 20-21). W tym samym czasie w Niemczech Naomi, która jest aktorką w trupie teatralnej, zostaje schwytana przez nazistów i, podobnie jak jej ojciec, poddana niekończącym się torturom, ale – niczym w legendzie – udaje jej się pozostać przy życiu. Następnie jako uczestniczka podziemia wyrządza wielkie szkody nazistowskiej machinie. Spektakularność jej czynów równać by się mogła z wyczynami supermana; jak na przykład zbombardowanie wszystkich mostów na Wiśle (s. 31). W 1942 roku Naomi znalazła się w niemieckiej wsi i została właścicielką mleczarni. Spotkała tam Joachima Kronna, niemieckiego nazistę, który twierdził, że naprawdę nazywa się Heinrich Jochanan Greenberg i że jest ukrywającym się Żydem. Pobierają się w 1946 roku i emigrują do Palestyny.

Moim zdaniem, Levy przedstawia tutaj całą historię drugiej wojny światowej i cały horror Zagłady w pigułce. Avner Holzman widzi w tym wysiłku moralną słabość tej książki. Natomiast Ygal Schwarz twierdzi, że Levy wziął na siebie moralną misję – oprotestowanie i parodię różnych modeli przedstawiania i reprezentacji Szoa, których podstawę Levy próbuje kwestionować. Schwartz twierdzi, że Levy w ogóle nie próbuje opisywać Szoa<sup>75</sup>. Ale nawet jeśli Schwartz ma rację, to wydaje mi się, że parodia nie jest udana, a protest jest niezauważalny.

Tym, co zajmuje mnie szczególnie, jest kryzys tożsamości Arnona Greenberga i związana z tym podróż do Niemiec. W 1988 roku, po aresztowaniu ojca przez policję izraelską, Arnon pali wszystkie rzeczy ojca, które mogłyby go obciążać: nagrania przemówień Hitlera i Goeringa, oryginalne dokumenty SS i *Mein Kampf* w siedmiu wersjach językowych (s. 22). Następnie, jakby jeszcze żywił wątpliwości co do tożsamości własnego ojca, Arnon jedzie do Monachium, aby odszukać we wsi Jurentz grób *obersturmführera* Joachima Kronna, o którym prokuratura izraelska twierdzi, że jest jego ojcem. Zamierza zrobić zdjęcie nagrobka, by udowodnić niewinność ojca (s. 38). Arnon ma poczucie, że samolot przywozi go do „kraju zła”. Wyprawa do krainy zła jest też podróżą w głąb samego siebie, do zła, które być może znajduje się w nim samym, jako dziedzictwo po ojcu naziście. Bycie Żydem nie daje zabezpieczenia przed złem, nie gwarantuje go też pozycja ofiary. Zdaniem Dany Fruchter, książka opisuje rozpacz, której źródłem jest rozbita tożsamość i lęk przed dziedziczeniem zła. Czy syn Arnona też będzie dziedzicem demonów?<sup>76</sup>

W Monachium broni się przed pięknem miasta i nie pozwala, by piękno tamtejszych kobiet robiło na nim wrażenie. Nie chce rozmawiać w języku „ojca

<sup>75</sup> Zob. A. Holtzman, „*Hacajat gwul*...”, ss. 90-93; Y. Schwartz, dz. cyt., ss. 121-125; A. Holtzman, *Nose ha'szoa...*, s. 543.

<sup>76</sup> R. Dana-Fruchter, dz. cyt., s. 7.

nazisty” i mówi tylko po angielsku. Na ramieniu tatuuje sobie numer obozowy swej matki. W podróży ma także nawrót choroby skóry. Nieznośne swędzenie całego ciała i nieustanne drapanie prowadzi do powstania białych bąbli na zaczerwienionej skórze. Czy tę chorobę można rozumieć jako karę, którą sobie wymierza, czy też jako wyraz utożsamienia się z Żydami pozbawionymi jakichkolwiek warunków sanitarnych? A może źródłem choroby było nazistowskie porównanie Żydów do pcheł, które atakują aryjskie ciała i dlatego trzeba je zniszczyć? W każdym razie Arnon nie chce iść do dermatologa, ale poddaje się torturze choroby, która jest rodzajem oczyszczającego masochizmu.

Narrator stawia sobie wiele pytań na temat swojej tożsamości, negocjowania uczuć, smutku i bólu, obsesyjnych odziedziczonych lęków, niemożności zrozumienia tego, co się wydarzyło: „Kogo się boję? Czy jestem »drugim pokoleniem«? (...) Nie potrafię odczuwać (...) nie potrafię wytłumaczyć. Czy człowiek może rozumieć osobistą historię każdej ofiary? Każdego ocalałego? (...) Czy jestem nazistą czy Żydem? Czy jestem silnym czy słabym? Czy jestem prześladowującym czy prześladowanym?” (s. 54). Być może te dychotomiczne podziały ukrywają prawdę o tym, że każdy człowiek jest zarówno słaby, jak i silny, w równym stopniu może być prześladowającym, co prześladowanym. Dzisiaj naziści są prześladowani przez łowców nazistów i agentów Mosadu (ss. 94-95). Narrator dodaje, że każdy nazista jest przecież człowiekiem: „oni też kiedyś byli dziećmi (...) bawili się kiedyś. Spierali się kiedyś, bili się kiedyś, (...) i kiedyś śpiewali *Deutschland, Deutschland ueber alles* (...) i nosili żałoby po swoich matkach (...) kiedyś kochali swoje dzieci, i kiedyś pożydali kobiety, i kiedyś pożydali mężczyzny” (s. 55).

Również Arnon, jak twierdzi jego matka, jest rozdarty, jest pół-Żydem i pół-nazistą, „w jego wyglądzie odbija się podział na dobro i zło. (...) Twarz mojego syna jest podzielona, w połowie jest podobny do mnie, a w połowie do swego ojca. Również jego czyny naznaczone są rozdarciem. Ponieważ ciągle, pomimo podejrzeń i oskarżeń, martwi się o swego ojca, a z drugiej strony oddala się od swojej żony unikając pokusy, aby nie spłodzić nowego pokolenia aryjskiej rasy” (s. 60). Jego żona już jest w ciąży i przyszłe pokolenie prawdopodobnie również będzie rozdarte i splamione. Jak mówi jego żona, „trzecie pokolenie także dla ocalonych i dla sprawców” (s. 72).

Nie wydaje mi się jednak, by Levy twierdził, że ponieważ nazista jest człowiekiem, to tym samym jest dobry. Levy nie relatywizuje zła, ale sugeruje, że może ono drzemać również w tym, kogo o to nie podejrzewamy. Może być więc także ukryte w Żydzie. Nazista to imię demona i zła, które żyje w Niemczech i ma się dobrze. Niemcy są pełne nazistów, niczym podziemne miasto, jak Pompeja, która była zasypana i teraz zaczyna ukazywać swą brzydką twarz. Naród niemiecki nie chce się przyznać do swojej przeszłości. W książce Levy’ego jego reprezentacją jest gadająca papuga, która przemawia na rynku



i wygłasza długą listę usprawiedliwień i wymówek: byłem tylko małą śrubką, jestem z pochodzenia w jednej czwartej Żydem, wykonywałem jedynie rozkazy, niektórzy z moich najlepszych przyjaciół to Żydzi, nigdy nie byłem antysemitą, tylko czasami straciłem kontrolę nad sobą i nic poza tym, myliłem się, ale przecież wszyscy się mylą. Licznie zgromadzona publiczność słucha tej długiej przemowy, ociera łzy wzruszenia i chórem powtarza słowa papugi: „myliłam się, ale z naiwności, przecież wszyscy popełniają błędy” (s. 64). Zdaniem narratora, nie istnieją żadne inne czy nowe Niemcy. W podziemiu nazisów nadal funkcjonują i swoim istnieniem zaprzeczają, że są ludźmi jak wszyscy inni. Co więcej, naziści żyją także poza terenem Niemiec. Są wszędzie, również w Izraelu i w Stanach Zjednoczonych (s. 127). Ale także na wsi jego ojca. Kiedy Arnon tam przyjeżdża, natyka się na tamtejszych mieszkańców popijających piwo w barze i wygłaszających antysemickie komentarze w reakcji na program telewizyjny o Izraelu. Dochodzi do wniosku, że w każdym Niemcu, nawet najbardziej liberalnym i oświeconym, ukrywa się skłonność do zła, która czyni z niego karykaturę: człowieczka z wąsikami, z włosami przyklejonymi do czaszki (s. 46).

Kiedy Arnon odnalazł pusty grób Joachima Kronna, został zaatakowany przez grupę starych nazistów, kumpi jego ojca z obozu koncentracyjnego. Opis tego okrutnego ataku przypomina sensacyjną i pornograficzną literaturę Szoa. Jest w tym próba parodii tej niebezpiecznej grupy, która zostaje opisana na wzór nazistowskiej bestii Momika – „mrocznej bestii atakującej mnie w ciemności” (s. 79). Kiedy Arnon wraca do siebie, rozumie, że pusty grób jest dowodem na winę ojca. Jego przyjaciele naziści przygotowali ten fałszywy nagrobek, aby stworzyć wrażenie, że umarł. Wtedy bohater słyszy głos ptaka: „pusty grób jest wzniosłym dowodem, że jesteś nazistą i synem nazisty” (s. 79). Dowód na winę ojca jest też dowodem na jego własną winę, od której nigdy nie będzie w stanie się uwolnić. Tak to też odczuwa, gdy odwiedza Yad Vashem, gdzie odnosi wrażenie, że wszyscy go prześladowają: dziennikarze, naziści, ocaleni, nawet Mosad, ale naprawdę ucieka od samego siebie. „Przed kim się ukrywam, ukrywam się przed samym sobą. Przed brzydkim cieniem, który przykleił mi mój ojciec” (s. 80). Wydaje się, że nigdy nie osiągnie wewnętrznej harmonii. Nawet gdy uwolni się od wszystkich prześladowców, nie zazna spokoju.

Również jego ojciec nie uwolni go od poczucia winy. W więzieniu przyznaje z dumą, że jest nazistą i żołnierzem, a nie kryminalistą (s. 111). Swoim poczuciem dumy obejmuje również swego syna. Arnon nie ma więc wyboru, nie będzie mógł uciec od wyroku, ponieważ wina jest totalna i wszechobejmująca. Ojciec tak oto pisze do swojego syna: „Arnon, ty nie jesteś Żydem. (...) jesteś Niemcem, synem najczystszej rasy. Również twoje imię nie jest żydowskie. Twoje prawdziwe imię brzmi Rudolf Kronn. Widziałem jak dorastałeś sil-

ny i szlachetny. W ukryciu czytałem ci niemieckie książki dla dzieci (...) pokazywałem ci wycinki z gazet poświęconych führerowi. Nie jesteś Żydem. Jesteś synem nazisty. Kiedy będzie wydany wyrok, to będzie to również wyrok na ciebie. Będzie to także wyrok przyrody, kosmosu, głębi ziemi, głębi morza, historii, ludzkości” (s. 114). Wina dotyczy wszystkich ludzi i całego kosmosu. Skoro tak, to pojawia się pytanie: jeżeli wina jest metafizyczna, to gdzie jest odpowiedzialność indywidualna, albo – mówiąc językiem Jaspersa – gdzie jest wina moralna?<sup>77</sup>

Czy nazizm jest zjawiskiem niemieckim czy uniwersalnym? Z jednej strony, fantastyczna fabuła *Legendy smutnych jezior* sugeruje, że jest zjawiskiem uniwersalnym. Ale skoro wina miałaby mieć związek z samym urodzeniem, to nie wiązałaby się z konkretnym czynem. Jednak z drugiej strony książka powiada, że Szoa nie ma jedynie historycznej wykładni i nie historia jest winna, ale konkretni ludzie (s. 133). Nawet jeśli Arnon nie popełnił własnymi rękami horroru Szoa, to nie może uciec przed swoją winą, nie może także z nią żyć, ani się z nią pogodzić. Może tylko umrzeć. Książka nie mówi tego wprost, ale można się domyśleć, że zginął w wypadku samochodowym. Ta śmierć jest dla Arnona wybawieniem, bo nie był w stanie dalej żyć z ciężarem własnej tożsamości. Być może ta śmierć jest dla niego łaską.

---

<sup>77</sup> K. Jaspers, *Problem winy*, „Etyka” 17/1979, ss. 145-207.



KATARZYNA CZECZOT

Polska Akademia Nauk  
Instytut Badań Literackich

## Etyka happy-endu. Oniryczne i ironiczne przedstawienia Zagłady

### Nieostateczność

„Mur dzielił ludzi i po to był postawiony, nie umiem krócej tego wyrazić” – rozpoczyna swoją przedmowę do *Chleba rzuconego umarłym* Bogdan Wojdowski. Chcę się na krótko zatrzymać na tej powieści, która na pozór jedynie niewiele ma wspólnego z moim tematem. Wydana w 1971 roku „literacka monografia getta warszawskiego” i zarazem, jak pisze Tadeusz Drewnowski, „księga zejścia narodu żydowskiego z naszej ziemi w największym getcie świata”<sup>1</sup>, łączy perspektywę dorosłego ocalańca i nastoletniego chłopca, który w straszliwej walce o przetrwanie ulega metamorfozie, z wrażliwego dziecka zamieniając się w hienę „dołu” gettowego.

Zagłada widziana oczami dziecka odsłania szczegóły nieobecne w relacjach dorosłych; naiwne wnioski w dużo większym stopniu niż dojrzała ocena wydobywają rozmiar nazistowskiego szaleństwa. Ale w powieści Wojdowskiego dziecięcy bohater wiąże się ponadto z charakterystycznym ciągiem poetyckich przeciwstawień, jakie tworzy ziemia, na której stoi mur okalający getto i żywioły zdolne go pokonać. Wyobraźnię Dawida zapełniają bowiem okręty sunące po tafli wody, fale targane wiatrem, przedmioty unoszące się w powietrzu. Obrazy swobodnego ruchu, płynnych metamorfoz, rozmytych granic kontrastują z solidną materią muru, z nieodwołalnością i bezwzględnością zapory, jaka oddziela stronę żydowską od aryjskiej:

Tęczowa bańka rośnie, ulatuje (...) Beztrosko fruwa ponad pięknym i strasznym, niemożliwym światem, a w jej szklistym, przezroczystym wnętrzu odbija się wszystko, co napotka po drodze. „Czy w sobotę Żyd umiera?” Lustro uderzone pięścią pęka,

---

<sup>1</sup> B. Wojdowski, *Chleb rzucony umarłym*, Warszawa 1979, s. 419.

kamień rzucony w wodę tonie, tęczująca bańka mydlana rozwiewa się na wietrze. Jeszcze trochę, a też będziemy zdychać na ulicy. Wszystkich nas to samo czeka. Tak mówi ojciec, a matka prosi, żeby przestał<sup>2</sup>.

U Wojdowskiego marzenia o wydostaniu się poza mury otaczające getto, pragnienie przeżycia i ucieczki z piekła zagłady, nakładają się na chłopięce fantazje o dalekiej podróży w egzotyczne kraje. Wśród fascynacji Dawida szczególną rolę odgrywa klaser ze znaczkami. Jego oglądaniu towarzyszy wspomnienie wycieczki do zoo, ostatniej, jaką chłopiec odbył z ojcem przed rozpoczęciem wojny. Znaczki przedstawiające białego niedźwiedzia, papugi, flamingi, słonia nabierają znaczenia tyleż obrazka z dalekich krajów, ile paszportu umożliwiającego swobodne przekraczanie granic. Ale fantazja o podróży pobrzmiwa w tej opowieści gorzką ironią. Impulsem bowiem, z którego się zrodziła, był ni mniej, ni więcej nazistowski plan eksterminacji Żydów:

A Niemcy mówią, że miejsce Żydów jest na wyspie Madagaskar. Dlaczego matka rozpakowała kufer? Tymczasem syreny na okręcie wydały ostatnie słabe tchnienie, kapitan wypalił fajkę i rozkazał podnieść trap. Załoga na pokład. W drogę<sup>3</sup>.

*Chleb rzucony umarłym* nie spotkał się z przychylnością pierwszych recenzentów. Przedmiotem ataku stały się właśnie partie naznaczone osobliwym liryzmem, które Wojdowski zderzał z fragmentami pełnymi naturalistycznych dosłowności. Dla mnie te poetyckie obrazy żeglowania i wznoszenia się w powietrze w książce, której zarówno początek, jak i koniec stanowi opis muru, mają szczególne znaczenie. Dotykają one istoty żydowskiego losu podczas wojny. Dają wyjątkowo trafny opis władzy, jaką nad życiem europejskich Żydów miała hitlerowska armia i administracja. Nieprzewyciężona przeszkoda w postaci muru otaczającego warszawskie getto – u Wojdowskiego tym ostrzej zarysowana, bo kontrapunktem dla niej uczynił pisarz dziecięce zaciekawienie światem ptaków i ryb – odpowiada niemożliwości przekroczenia granic wyznaczonych przez żydowską tożsamość.

Tak przynajmniej może się to jawić w kontekście rozważań Emmanuela Lévinasa, który, pisząc o prześladowaniu Żydów, zwracał uwagę na to, że „paraliżuje [ono] już w samym zamierzeniu wszelką ucieczkę, z góry odrzuca wszelkie nawrócenia, zabrania jakiegokolwiek wyrzeczenia się siebie, jakiegokolwiek apostazji”. To właśnie „o s t a t e c z n a t o ż s a m o ś ć”, socjologicznie opisywana jako efekt biologicznego określenia obiektu ludobójstwa, stanowi o wyjątkowości wojennego doświadczenia żydowskiego<sup>4</sup>. U Wojdowskiego to rozpoznanie zostaje wyrażone w dwóch zdaniach. Oto początek wojny widziany oczami Dawida: „A potem, jesienią, w łoskocie osuwających się mu-

<sup>2</sup> Tamże, ss. 95-96.

<sup>3</sup> Tamże, s. 81.

<sup>4</sup> Wywód Lévinasa przywołuję za M. Janion, *Placz generała*, Warszawa 1998, s. 293.

rów spadły pierwsze bomby z nieba i nowe słowo: »Jude. Juuude«. Teraz już wiedział, kim jest”<sup>5</sup>.

Teraz już wiedział, kim jest. Teraz już nie mógł być nikim innym. Na gruzach zbombardowanych domów wznoszą się nowe mury. Sięgają wysoko ponad głowę chłopca. Zamykają go szczelnie w przestrzeni, która staje się coraz ciaśniejsza i ciaśniejsza. By wyrazić tę potęgę nieodwołalności, jaka łączy ostateczną tożsamość i uporczywie widniejący na horyzoncie mur, Wojdowski sięga po obrazy wyrażające jej przeciwieństwo: obrazy płynnych przejść, obiektów w ciągłym ruchu, podlegających kolejnym metamorfozom, materii nietrwałej, niestabilnej, kruchej, ciekłej. Nie tyle opowiada o konieczności bycia właśnie tym, ile o niemożliwości bycia kimś innym. Jeśli bowiem woda i powietrze – metafory nieograniczonej możliwości ruchu, w którym zanikają wszelkie granice na rzecz wszechstronnego przenikania się – odsyłają do marzenia o płynnej tożsamości, to wyrażają one zarazem jego nieziszczalność. „Ptak tylko mur przefrunie” mówi w synagodze jeden z kapłanów<sup>6</sup>. Tylko ryba przeżyje w wodzie, zapewne wie już wówczas Dawid.

Literacka strategia Wojdowskiego przynosi o tyle nietypowy opis Zagłady, że zbudowany na wzór definicji negatywnej. To próba opisu, który nie tyle uwzględnia, co się wydarzyło, ile zdaje sprawę z tego, co zdarzyć się nie mogło. I choć równolegle do historii niemożliwej istnieje w *Chlebie...* porządek faktów („historia „rzeczywista”), to jednak uwaga, jaką Wojdowski przywiązuje do losów wyśnionych i wymarzonych, biografii nieprawdziwych, zrodzonych z fantazji, modlitw i spekulacji, pozwala w tej powieści widzieć zapowiedź tych przedstawień Zagłady, jakie staną się charakterystyczne dla twórców tzw. drugiego pokolenia. Fikcja będzie u nich czymś więcej niż brakiem niechęci do mydlanych baniek, przeczuciem – tak jak u Wojdowskiego – że zdeformowane odbicie świata na ich tandetnie połyskliwej powierzchni nie zafałszowuje obrazu, który znamy z wiernych zwierciadeł, lecz go dopełnia. Zyska status opowieści zdolnej wyrazić zarazem dziedziczość traumy, jak i problematyczną pozycję tego, kto, nie będąc świadkiem Holocaustu, podejmuje o nim opowieść.

Pozostańmy jednak jeszcze przez chwilę przy temacie żywiołów, które w przedstawieniach Zagłady stają się figurami ucieczki od tożsamości równoznacznej z wyrokiem śmierci, figurami owej nieostateczności, będącej centralną kategorią dla fantazmatycznego rejestru powieści Wojdowskiego. Dość przewrotnie korzysta z wodnych tropów Yifat Lajst, izraelska artystka urodzona w 1971 roku. Istnieje zresztą pomiędzy jej pracą *Marzenie Rindera* a powieścią Wojdowskiego dodatkowe pokrewieństwo. Lajst sięga bowiem po wy-

<sup>5</sup> B. Wojdowski, dz. cyt., s. 21.

<sup>6</sup> Tamże, s. 119.

czytaną w przedwojennej prasie wiadomość o sześciu żydowskich chłopcach, którzy, zatrzymani w pobliżu Otwocka w kajakach płynących Wisłą, wyznali, że chcieli w ten sposób przedostać się do Palestyny. Instalację, która powstała z inspiracji tą notatką, tworzy wanna wypełniona wodą. Jej powierzchnia jest jednocześnie ekranem, na którym wyświetla się film przedstawiający podobną taflę. Na tym migotliwym tle suną papierowe łódeczki.

Brawurowy plan, który przedsięwzięli chłopcy, Lajst przekształca w poetycką opowieść. Jej swoisty liryzm jest efektem zderzenia powierzchni realnej wody z wodą zarejestrowaną na taśmie; dla widza wpatrującego się w owo delikatne falowanie zaciera się bowiem granica między fikcją a rzeczywistością, między przedmiotem a jego reprezentacją. Wnętrze zostaje dodatkowo odrealnione za sprawą zielonkawej poświaty bijącej z wanny, która całość instalacji upodabnia do sennej wizji. To sen tych sześciu chłopców obdarzonych niebywałą wyobraźnią. Widz otrzymuje go poniekąd zamiast ich biografii, które pozostają niezbrane.

Fantazmat nieostateczności wyraża się w formach kruchych, ulotnych, łatwo ulegających rozpadowi. Papierowe łódeczki Yifat Lajst, z wolna nasiąkające wodą, w końcu toną. Prędzej czy później musi pęknąć mydlana bańka, którą obserwują bohaterzy Wojdowskiego. Podobnie nietrwały wydaje się być pięciu balonów z instalacji Anny Baumgart i Agnieszki Kurant. Szarpane wiatrem, smagane przez śnieg i deszcz, robią wrażenie absurdałnej efemerydy. Tworzą obraz przelotnych kształtów, nieuchronnie skazanych na zniszczenie i zniknięcie. Balony (dwa łukowate, podobne do księżyca w nowiu i trzy w kształcie kul), układające się w znak opuszczenia (...) pojawiają się w styczniu 2010 roku nad skrzyżowaniem warszawskich ulic, Chłodnej i Żelaznej. Unoszą się więc dokładnie tam, gdzie w 1942 roku znajdowała się drewniana kładka łącząca tzw. małe getto z dużym. W kontekście przedstawień muru getta i związanych z nim wizji jego przekroczenia, czy też unieważnienia, miejsce tej instalacji staje się niesłychanie znaczące. Uderza fakt, że artystki zainteresowały się kładką, która – wiecznie zatłoczona, grożąca zawaleniem i opisywana jako „pomnik nieszczęścia setek tysięcy ludzi”<sup>7</sup> miała jednak tę paradoksalną właściwość, że zamkniętym w getcie Żydom ofiarowywała możliwość bycia poza nim, możliwość wzbicia się ponad ceglany mur wyznaczający granice ich więzienia.

Postawienie znaku opuszczenia tam, skąd zniknęły ślady dawnej kaźni, można rozumieć jako komentarz do powojennej historii miasta, w szczególności zaś do procesu odbudowy Warszawy, najbardziej dotkniętej zniszczeniami właśnie na terenie getta, które podczas powstania w 1944 roku zostało do-

<sup>7</sup> H. Makower, *Pamiętnik z getta warszawskiego: październik 1940 – styczeń 1943*, oprac. i uzupełn. N. Makowerowa, Wrocław 1987, cyt. za: J. Jagielski, *Niezatarte ślady. The Remnants of the Warsaw Ghetto*, Warszawa 1997, s. 28.

słownie zrównane z ziemią. Na gigantyczny wysiłek usunięcia wszelkich śladów wojny artystki odpowiadają znakiem ujawniającym brak – pustkę, której nie zdołali wypełnić nanoszone kolejno na ruinach warstwy cegieł. Łopoczące na wietrze balony, odsyłając do marzenia o wydostaniu się z getta i ponurej ironii tego, że ziścić się ono mogło dzięki istnieniu tej straszliwej kładki, dotykają również pragnienia tłumionego przez dzisiejszych mieszkańców miasta, równie niespełnialnego – o pozbyciu się kłopotliwego bagażu historii, odcięciu się od koszarnej przeszłości. Poprzez to podwójne odniesienie praca Baumgart i Kurant ilustruje pewne znamienne przesunięcie; powietrze wszak zyskuje w niej sens przeciwny do tego, który nadawał mu Wojdowski. Nie ofiarowuje ucieczki, bo to w nim unoszą się prochy zagazowanych. „Grób wtedy macie w chmurach tam się nie leży ciasno”<sup>8</sup>.

### **Wyobraźmy sobie...**

W tomie *Kolonie* Tomasza Różyckiego natrafiam na wiersz *Manewry garnizonu*:

Na chwilę wyobraźmy sobie, że tu żyję,  
tutaj się urodziłem, i moi rodzice  
zawsze mieli tu sklepik, i że na ulicy  
du Temple jest bistro, i że jest tam miła

kelnereczka – tam bywam. Że nigdy nie było  
żadnej Wschodniej Europy, nie było piwnicy  
do ukrywania sąsiadów, nie było tych wszystkich  
transportów i łapanek, nigdy się nie śniło,  
że chodzą po mieszkaniach (...) <sup>9</sup>.

Tom Różyckiego pomyślany jest właśnie jako zbiór wyimków z geografii fantastycznej. Kraje opisywane w sposób imitujący relacje XVI-wiecznych podróżników oszołomionych myślą o wielkich połaciach nieznanymi kontynentów, pełnią tu *de facto* funkcję metafor wyrażających dystans czasowy. Wspominanie bowiem – dowodzą *Kolonie* – ma strukturę podróży w nieznane. Opowiedzieć zaś o czasie odległym to skazać się na nieporadność odkrywców nowego świata, którzy niezrozumiałe zjawiska oswajali za pomocą terminów odnoszących się do rzeczy już znanych, nawet jeśli analogia między nimi była czysto umowna. Bohater wierszy Różyckiego przezwycięża ten impas. Nie usiłuje, pomimo nieznamośności tubylczego języka, nagiąć własnej mowy, by możliwie wiernie opisać obcy, niezrozumiały świat. Nadrabia braki, budując opowieść fikcyjną, niedbającą o zgodność z faktami, w całości wysaną z palca.

<sup>8</sup> P. Celan, *Fuga śmierci*, w: tenże, *Utwory wybrane*, wyb. i oprac. R. Krynicki, Kraków 2003, s. 25.

<sup>9</sup> T. Różycki, *Kolonie*, Kraków 2006, s. 52.

Poza paroma wierszami nie ma w tomie Różyckiego zbyt wielu odniesień do Europy Wschodniej jako obszaru szczególnie naznaczonego przez drugą wojnę. Tym bardziej uderza, że jednemu z nich towarzyszy wizja tak bezwstydną, że zrodzić się mogła jedynie w umyśle dziecka bądź fanatyka: „Wyobraźmy sobie (...) Że nigdy nie było/żadnej Wschodniej Europy”. Nie ma potrzeby wyliczać tu wszystkich zmian, jakim uległby świat, by stwierdzić zuchwałość tego planu. Wystarczy rozważyć jedno z nich. Dla mojego wywodu pozostaje ono kluczowe: wymazać z dziejów świata Europę Wschodnią to zniszczyć ślad największych obozów Zagłady. Napisać historię od nowa. Dopisać *happy end*. W tak rozumianym – „wyobraźmy sobie...” mają swój początek zarówno papierowe łódki „udające” kajaki, jak i balony unoszące się nad Chłodną. „Wyobraźmy sobie” uruchamia narrację w filmach *Pociąg życia* Radu Mihaileanu czy *Życie jest piękne* Roberta Benigniego. W sposób bardziej przewrotny i dużo większą brawurą powtarza ten gest w *Bękartach wojny* Quentina Tarantino. Energię czerpie zeń literatura: zawiera mu Dawid Grossman, u którego Bruno Schulz ucieka podczas wojny z Drohobycza, ale też Philip Roth jako autor *Operacji Shylock* – powieści o ponownym osiedleniu się Żydów w Europie.

Przedstawienia Zagłady posługujące się fikcją nie wywołują już dziś tak gwałtownych polemik, jak w pierwszych powojennych dekadach. W najnowszych badaniach wyraźne jest odejście od stanowiska przeciwstawiającego przekazy literackie surowej formie świadectwa. Zasadnicze znaczenie dla tych przemian miał ponowoczesny przełom w historiografii wraz z kluczowym dlań twierdzeniem, że narracyjna struktura pisarstwa historycznego nieodmiennie skazuje je na te same zabiegi, które charakteryzują literaturę. Jednym z najważniejszych badaczy reprezentujących takie podejście jest Hayden White, autor m.in. studium poświęconego obozowym wspomnieniom Prima Leviego. White, streściwszy w nim najpierw poglądy Leviego na temat „naukowego” stylu jako jedynej dopuszczalnej formy opowiadania o Zagładzie, przechodzi następnie do analizy wybranych fragmentów relacjonujących obozowe życie, by udowodnić, w jak niewielkim stopniu spełniają one autorskie założenia. Wspomnienia Leviego – twierdzi White – zbudowane są na ciągach metafor i alegorii, zawierają liczne fragmenty wymagające odczytania figuratywnego, zaś częste zabiegi typologizacji zbliżają te teksty do literackiej fikcji.

Studium White’a nie sprowadza się do wytknięcia autorowi niekonsekwencji czy pustych obietnic. Ambicją historyka jest przede wszystkim dekonstrukcja wywodzącej się od Platona opozycji między językiem literalnym i metaforycznym. W tekście o Levim chce również – odnosząc się do tezy o niestosowności poetyckich opisów zagłady – ukazać, „jak specyficzny rodzaj literatury może wzmocnić zarówno referencyjne, jak i semantyczne wartościowanie dyskursu faktograficznego”<sup>10</sup>. Innymi słowy, zwraca on uwagę na

<sup>10</sup> H. White, *Realizm figuralny w literaturze świadectwa*, „Literatura na Świecie” 1-2/2004, s. 68.

takie przypadki użycia języka figuratywnego, które nie tylko nie zaciemniają prawdy o obozowym świecie, lecz jego opisom przydają dosadności i precyzji. Zdaniem White'a, „książka Prima Leviego *Czy to jest człowiek*, która powszechnie uważana jest za klasyczne świadectwo Holokaustu, czerpie swoją moc świadectwa nie tyle z naukowej i pozytywistycznej rejestracji »faktów«, ile z odtworzenia za pomocą poetyckich wypowiedzi tego, co się odczuwało, stojąc w obliczu konieczności znoszenia tych »faktów«”<sup>11</sup>.

Ponowoczesna historiografia, która umożliwiła nowe spojrzenie na powieściowe czy poetyckie obrazy Zagłady, okazuje się niewystarczającym kontekstem dla przedstawień opartych na grze odwróceń i negacji. Tym, co interesuje White'a, jest metaforyzacja jako metoda wyposażania przekazu historycznego w większą siłę oddziaływania i fikcja jako strategia, która ów przekaz czyni bardziej zrozumiałym. Pisząc o Levim, sięga po wypracowane przez Ericha Auerbacha pojęcie realizmu figuralnego. Konsekwentnie, fikcja będzie w jego ujęciu rodzajem szlifowania polegającego na uzupełnianiu porządku faktów elementami prawdopodobnymi bądź typowymi. Tymczasem fikcja, o której tutaj mowa, wchodzi z historią w kolizję; stanowi jej zaprzeczenie. To nie o wydarzenia prawdopodobne chodzi u Lajst i Różyckiego, Mihaileanu i Benigniego. Nie o spójność i siłę oddziaływania dyskursu faktograficznego. „Wyobraźmy sobie” wyznacza u nich granicę, za którą znajduje się to, co nieprawdopodobne. Wydarzenia niemożliwe, historia nieistniejąca. „Wyobraźmy sobie (...) Że nigdy nie było/żadnej Wschodniej Europy”. Albo że można było z niej uciec. Czy nie tak brzmiałoby to u Yifat Lajst? Lub: że nie trzeba było uciekać. Jak u Krystyny Piotrowskiej.

Jej instalacja *Oczy niebieskie* poświęcona jest rodzinnej historii innej artystki, Krystiany Robb-Narbutt. Właśnie o niej opowiada wyświetlany na małym ekranie film, zaś wiszące na przeciwległej ścianie dwa czarno-białe zdjęcia przedstawiają jej matkę, która jako jedyna z całej rodziny przeżyła wojnę. Jest to jeden i ten sam portret, powielony w tym samym rozmiarze. Dopiero po chwili można dostrzec, że na jednej z kopii oczne plamki zabarwione zostały na niebiesko. Odręczny napis na ścianie, tuż nad zdjęciami brzmi: „Oczy niebieskie – życie królewskie, oczy czarne – życie marne”.

Można zaryzykować porównanie z Wojdowskim. Wydaje się, że – tak samo jak w *Chlebie...* – dziecięca perspektywa, której ślady nosi wierszyk, a także fotografia, potraktowana jak kolorowanka, pozwala dojść do głosu marzeniu o lepszej biografii, marzeniu o niebieskich oczach. Praca ta jednak – właśnie ze względu na ową rymowaną – pozostaje mocno niejednoznaczna. To, co mogłoby być zaklęciem mającym przynieść poprawę losu, nosi zarazem znamiona wyroku skazującego na śmierć.

<sup>11</sup> Tamże, s. 79.



Przedstawienia Zagłady, których ramy wyznacza „wyobraźmy sobie”, niekoniecznie musi przepełniać oniryczna atmosfera. U Piotrowskiej wyraźne są sygnały świadomie prowadzonej gry. Marzenie o królewskim życiu udaremnionym przez „zły wygląd” zostaje tu potraktowane z ironią. Jeśli dziecięca optyka wyraża tu wszechwładzę fantazji, powołującej do życia istoty z baśni i przemieniającej żebraczkę w królewnę, to zarazem jest ona sygnałem ograniczeń wyobraźni i świadectwem klęski, jaką poniosła w przeszłości. W odniesieniu do biografii kobiety ze zdjęcia, kontekst dziecięcych zabaw odsłania jedynie głębszy wymiar rozpaczliwych zabiegów, które były udziałem ukrywających się Żydów, pozbawionych niebieskiej kredki, zmuszonych do podporządkowania się przypadkowym wyrokom wyliczanki.

Przekonanie o tym, że rozgraniczenie między dyskursem historycznym a literackim ma charakter umowny, nie unieważniło w badaniach nad przedstawieniami Zagłady pytań o ich etyczny status. Opowieści opatrzone *happy endem* zajmują szczególne miejsce w tej refleksji. Dość wspomnieć, że pośród głosów krytycznych wobec *Bękartów wojny* znalazła się wypowiedź oskarżająca Tarantino o negowanie Holokaustu<sup>12</sup>. Jaki sens mają ingerencje artystów dopisujących do historii drugiej wojny światowej szczęśliwy finał? Jakiego rodzaju wiedzę – pomimo wyraźnego przesunięcia akcentów z zagadnień epistemologii w dziedzinę estetyki – przynoszą nam opowieści rozpoczynające się od „wyobraźmy sobie...”?

Narracje o Holokauście, w których historia zbacza w stronę szczęśliwego rozwiązania lub przynajmniej rozważa jego możliwość, wpisują się w praktyki charakterystyczne dla ponowoczesności. Łączy je z nimi odwrót zarówno od realizmu dokumentów, jak i modernistycznych strategii milczenia bądź aluzji. Ich tematem zaś jest nie tyle wydarzenie Zagłady, ile jej dotychczasowe reprezentacje. Tym samym znamionują one również pewne przemiany, które zaszły w europejskiej kulturze ostatnich lat. Szczególnie istotne będą tu dwa zjawiska.

Pierwsze dotyczy obecności wątków związanych z Zagładą w sferze publicznej. Wydaje się bowiem, że pamięć Holokaustu przynależy dziś do jednych z bardziej czytelnych kodów kulturowych. Jego przedstawienia zadowolowały się w sferze wizualnej i funkcjonują na prawach ikon. Fotografie dokumentujące nazistowskie zbrodnie, niegdyś szokujące odbiorców, w pewnym sensie zostały oswojone. Ich dzisiejszy odbiór, ukształtowany dodatkowo przez masowe media, obficie produkujące obrazy przemocy, okazuje się niezwykle daleki od doświadczenia, które stało się udziałem Susan Sontag, oglądającej zdjęcia Bergen-Belsen i Dachau. „Mogłabym podzielić moje życie na dwie

<sup>12</sup> Taką opinię wyraził na swoim blogu krytyk filmowy Jonathan Rosenbaum ([www.jonathanrosenbaum.com](http://www.jonathanrosenbaum.com), 31.05.2011).



części – pisała w 1977 roku Sontag – zanim zobaczyłam te zdjęcia (...) i po ich ujrzaniu”<sup>13</sup>.

Ale oswojeniu obrazów i narracji zdających sprawę z piekła nazistowskich obozów towarzyszy pojawienie się – zwłaszcza w kulturze rozrywkowej, ale nie tylko – przedstawień Zagłady posługujących się estetyką kiczu. Paradoxem jest, że holokaustowy kicz – obliczony na wywołanie w odbiorcach silnych wzruszeń – jako czynnik kształtujący zbiorową pamięć, sprzyja tym samym procesom, co bombardujące obrazami przemocy media. Kicz bowiem, jak pisze Lisa Saltzman, „transformuje (...) traumatyczne doświadczenia w fikcyjne melodramaty, nadaje katastrofom wymiar katarktyczny”, czyniąc historię ludobójstwa „zbyt zrozumiałą, przyswajalną, łatwą dla konsumpcji”<sup>14</sup>. Tego rodzaju zarzuty spotkały *Listę Schindlera*. Imre Kertész, wskazując na finalną scenę filmu przedstawiającą zwycięski tłum, konkludował: „na miano kiczu zasługuje każdy utwór, który implicite nie mówi o długotrwałych etycznych konsekwencjach Auschwitz, który zakłada, że Człowiek pisany wielką literą, a wraz z nim cała idea humanizmu wyszły z Auschwitz niezranione”<sup>15</sup>.

Oniryczne bądź ironiczne przedstawienia Zagłady, o których tu mowa, wyrażają dylematy, które rodzi perspektywa utraty przez Holokaust statusu zdarzenia wyjątkowego. Dają się traktować jako próba uporania się z tym, że świadectwa więźniów nazistowskich obozów są dziś z jednej strony wchłaniane przez przemysł kulturalny, z drugiej zaś ulegają rozproszению, rozmyciu w błyskawicznym przepływie informacji. Historie niemożliwe wyrastają zarazem z nieufności wobec prób dotarcia do doświadczenia ofiar Holokaustu i ze sprzeciwu wobec wysiłku przekuwania go w łzawy melodramat. To właśnie w tych dążeniach przejawiałby się zawarty w nich projekt etyczny. „Wyobraźmy sobie” tworzy alternatywę wobec pamięci utowarowionej.

## Na Próżnej

Praca *Oczy niebieskie* zostaje pokazana, podobnie jak *Marzenie Rindera*, podczas jednej z edycji Projektu Próżna, który – pomyślany jako cykl wystaw – od 2005 roku towarzyszy warszawskiemu festiwalowi Singera. Krystyna Piotrowska występuje tu w podwójnej roli: jest również kuratorką tego projektu. Swoją nazwę zawdzięcza on ulicy, miejscu dość wyjątkowemu – ciągnące się bowiem wzdłuż niej dwa rzędy opuszczonych i częściowo zrujnowanych kamienic są jedyną pozostałością po budynkach dawnego getta. Jedynie te stojące po lewej stronie, jeśli iść w kierunku placu Grzybowskiego, stają się

<sup>13</sup> S. Sontag, *O fotografii*, Kraków 2009, s. 28.

<sup>14</sup> L. Saltzman, *Awangarda i kicz raz jeszcze. O etyce reprezentacji*, „Literatura na Świecie” 1-2/2004, s. 204.

<sup>15</sup> Por. s. 20, przypis 3.

przestrzenią wystawy. Piotrowska aranżuje znajdujące się na parterze dawne pomieszczenia sklepowe, położone wyżej mieszkania, podwórka, klatki schodowe. Na ten krótki okres Próźna wypełnia się. W od dawna opustoszałych wnętrzach rozbrzmiewają głosy, słysząc kroki w ciemnych korytarzach, skrzypienie podłóg, trzaskanie drzwi. Ani przez chwilę jednak nie można mieć wątpliwości, że wszyscy są przybyszami z zewnątrz. Rozglądają się niepewnie po bokach, trafiają w ślepe zaułki, zawracają, wciąż przytapiają się na odruchach wyuczonych w muzeum. Nie są w muzeum. Są w miejscu, które przywodzi na myśl zszabrowany wrak albo miejsce pochówku. A pokazywane w ramach wystawy prace, mierzące się z problematyką traumy i pamięci, sugerowałyby, że rytuał pogrzebowy nie został należycie dopełniony. Że granica dzieląca świat żywych i umarłych uległa tu rozszczelnieniu.

Na co dzień Próźna bowiem sprawia wrażenie miejsca objętego kwarantanną. Niewiele zmieniła otwarta niedawno kawiarnia zajmująca parter i piwnicę jednego z budynków. Pnące się w górę mury z ciemnoczerwonych cegieł upodabniają tę przestrzeń do gotyckiego zamczyska. Jak to możliwe, że tak ogromna powierzchnia w mieszkalnych budynkach, w samym centrum miasta, ziele pustką? I znów ten paradoks: Próźna jako miejsce nawiedzone. I czarny humor: bo opustoszałe budynki daleko spokrewnione z gotyckim zamkiem wydają się jednocześnie parodią przestrzeni szpitala, przestrzeni ciał okaleczonych, obitych, gnijących; ciał wymagających opatrunków i protez. Stojące tu kamienice mają powybijane szyby albo powstawiane płyty pilśniowe. Ani jeden balkon nie zachował się w całości, gdzieś tam sterczą jedynie żelbetonowe płyty. Pourywane gzymsy, zdewastowane elewacje. Zielona siatka rozpięta na wysokości parteru, dla ochrony przechodniów przed spadającym tynkiem, przypomina nieporadnie założony bandaż.

Kiedy Piotrowska organizuje pierwszą wystawę z tego cyklu, pokazuje na niej tylko dwie prace: swoją i Krystiany Robb-Narbutt. Swoją, zatytułowaną *Luli luli*, umieszcza we wnętrzu dawnego sklepu, do którego wchodzi się wprost z ulicy. W pomieszczeniu gra cicho sefardyjska kołysanka i unosi się pierze, pokrywające podłogę. Przy jednej ze ścian można dostrzec rozerwaną poduszkę. Instalację Robb-Narbutt, *Sen Dawidka Rubinowicza*, tworzy siennik przykryty dziecięcą kołdrą i papierowy gołąb. Pozory bezpiecznej kryjówki burzy nie tylko pojawiające się w tytule pracy nazwisko chłopca, którego znamy z dziennika prowadzonego jeszcze w getcie i wiemy, że został zamordowany w Treblince. Nieufność budzi również znajdujące się tuż nad siennikiem okno z rozbityą szybą. Prace Piotrowskiej i Robb-Narbutt, dość niejednoznaczne same w sobie – potraktowane jako dwugłos i analizowane w kontekście narracji roznutej wokół domów na Próźnej – nabierają dodatkowych znaczeń, które, niekiedy przecząc sobie nawzajem, uniemożliwiają uchwycenie „całościowego” sensu, stawiają opór próbom przekucia ich w spójny, przejrzysty przekaz.

Instalacja *Luli luli* nasuwa skojarzenia z akcją czyszczenia getta. Przypomina też wnętrza żydowskich domów plądrowanych przez Polaków w poszukiwaniu kosztowności. Może więc odsyłać do historii samej Próżnej, którą w 1941 roku wyłączono z getta, w efekcie czego do mieszkań zajmowanych dotąd przez Żydów zaczęli wprowadzać się Polacy. Jeśli czytać tę pracę jedynie w tym kontekście, to zestawiony z nią *Sen Dawidka Rubinowicza* zdaje się podążać w przeciwnym kierunku: jak najdalej od faktów, jak najbliżej marzeniu. *Sen...* byłby przede wszystkim... snem, wizją mającą luźny związek z rzeczywistością; pełniłby rolę, jaką mają opowieści szaleńców, którzy w zmyśleniu znajdują schronienie przed rozpaczą. Ale nie sposób stwierdzić, że tylko u Robb-Narbutt dochodzi do głosu pragnienie korekty przeszłości. Nie sposób relacji, jaka łączy te dwie instalacje, sprowadzić do rozróżnienia między tworzeniem fikcji i odtwarzaniem faktów. Praca Piotrowskiej wszak w dużo większym stopniu operuje estetyką oniryzmu. O pięknie, jakie ma w sobie białe pierze wypełniające puste wnętrza, powiedzielibyśmy właśnie, że jest baśniowe. Współgra z nim kołysanka, której kojące brzmienie pozwala w rozzerwanej poduszce dostrzec na chwilę ślad po niewinnej zabawie. W pewnym sensie więc Piotrowska również porusza się po przestrzeni marzenia, obrazy nieludzkiego okrucieństwa przekształcając w fantasmagoryczną wizję. Pierze przypominające sztuczny śnieg sprawia, że pomieszczenie wydaje się dziwnie nierealne, aluzja do czasów dzieciństwa przynosi złudzenie, że oto znaleźliśmy się w świecie, gdzie dobro zawsze zwycięża nad złem.

Piotrowskiej wyraźnie zależało, żeby te domy-gruzy, domy-zwłoki nie stały się na czas ekspozycji malowniczym tłem dla pokazywanych prac, rodzajem zgrzebnego krajobrazu, kontrastującego z wyszukаныmi konceptami artystów. Jednocześnie udało jej się uniknąć sytuacji, w której przestrzeń ulicy zostałaby podporządkowana narracji, jaką tworzy porządek wystawy; sytuacji, w której ściany, sypiący się tynk, grożące zawaleniem schody, złamane poręcze zostałyby spożytkowane, przeciągnięte w pole sztuki i przekształcone w znaki, czy efektowne metafory. Owszem, zabudowania na Próżnej posłużyły licznym artystom jako tworzywo ich prac. Ale prace te nie rościły sobie pretensji do przedstawienia jej historii. Na tym polegałby fenomen Projektu Próżna. Zamieszкана przez obrazy i głosy ulica nadal milczy.

Łatwo to zrozumieć, gdy projektowi Piotrowskiej przyjrzeć się jako propozycji przededefiniowania relacji między podmiotem a miejscem. Wówczas widać wyraźnie, że przedsięwzięcie kuratorskie, tradycyjnie rozumiane jako przejmowanie kontroli nad przestrzenią i jej znaczeniami, przeistacza się tu w akt oddania władzy. Dla Piotrowskiej ulica Próżna nie jest ani przestrzenią, w której umieszcza się dzieła sztuki, ani dziełem sztuki. Nie jest również funkcjonalną kompozycją architektonicznych elementów. Projekt Próżna realizuje w pewnym sensie postulat, jakie w studiach kulturowych ostatnich lat za-

owocowały tzw. zwrotem topograficznym. To właśnie podejście do miejsca czyni wystawę Piotrowskiej unikatową. Czym jest dla niej ulica? Jest miejscem przechowującym obraz własnej przeszłości.

Z tej perspektywy jeszcze bardziej jaskrawy wydaje się kontrast pomiędzy wystawą Piotrowskiej a festiwalem *Warszawa Singera*, którego wszak Projekt Próżna jest częścią. Gdy na festiwal spojrzeć od strony działania w przestrzeni miejskiej, ustanawiania relacji między sztuką a architekturą i jednoczesnym definiowaniu ich roli w życiu społecznym, jasne stanie się, że te dwa projekty opierają się na przeciwstawnych założeniach. Znajduje to potwierdzenie na stronie internetowej Warszawy Singera, na której pomysłodawcy i organizatorzy deklarują: „Naszym celem jest odtworzenie przedwojennego klimatu ulicy Próżnej choć na kilka dni i ukazanie zaginionego świata polskich Żydów”<sup>16</sup>. W tym celu w kamienicach po jednej stronie ulicy, naprzeciwko (będących w znacznie gorszym stanie) budynków, które stanowią przestrzeń Projektu Próżna, zostają urządzone prowizoryczne restauracje serwujące kuchnię żydowską, sklepy z pamiątkami, warsztaty wyposażone w przedwojenne sprzęty. Informują o tym dwujęzyczne – po polsku i w jidisz – szyldy, umieszczone tuż pod siatką ochronną. Na chodnikach dzielących budynki od jezdni stoją ciasno rzędy stoisk. Nagromadzenie towarów wskazuje na osobliwy melanz targu staroci z podmiejskim bazarem. Panuje hałas i ścisk. Jest szokujący dla tych, którzy kiedykolwiek trafili tu zwykłego dnia i doświadczyli niepokoju, o jaki przyprawia zamknięcie w tym pustynnym prostokącie między dwiema pierzejami. Pośród tłumu zwabionych tymi atrakcjami spacerowiczów, krążą osoby w przebraniach żydowskich kupców, kataryniarzy, rzemieślników. Spojrzenia ciekawskich warszawiaków chyba najbardziej ściągają chasydzi.

Zamieszczony na internetowej stronie *Warszawy Singera* tekst, przedstawiając „cele i misję” festiwalu, wyprzedza pytanie o celowość tych zabiegów: „Zdajemy sobie sprawę z tego, że Festiwal Kultury Żydowskiej Warszawa Singera nie jest w stanie zrekonstruować dawnej rzeczywistości, przywrócić tym miejscom ich dawnej świetności ani zatrzymać tu ich dawnego klimatu. Mamy jednak głęboką nadzieję, że wszelkie tego typu inicjatywy, mające na celu choć chwilowe odtworzenie klimatu dawnego żydowskiego świata, mogą przyczynić się do tego, aby przetrwała pamięć o żyjącej tu niegdyś licznie społeczności żydowskiej”.

Nie potrafię sobie wyobrazić, jak dają się – mówiąc słowami organizatorów – „porwać w sentymentalną podróż w przeszłość z czasów Singera”. Nie przeszkadza mi bynajmniej to, że atrapa singerowskiej Warszawy zalatuje tandetą. Że nad szyldami straszą powybijane szyby i że scenografom umknęła gwiazda Dawida na szubienicy wymalowana na ścianie w głębi podwórka.

<sup>16</sup> <http://www.festiwalssingera.pl/index.php/festiwal/cele-i-misja> (31.07.2011).

Może za często tędy przechodzę, niezrozumiale Ignąc do tej dziwnej – sąsiadującej z ulicznym zgiełkiem – ciszy, przynoszącej jednocześnie lęk i ukojenie. Może mimowolnie zaczęłam to miejsce traktować jak cmentarz i nie mogę zapanować nad zdumieniem, jakie budzi we mnie widok świętującego tłumu w bezpośredniej bliskości umarłych. Nie mogę też uwolnić się od pytania, w jak dużym stopniu zachowaniu pamięci o przedwojennych mieszkańcach tej ulicy służyć będzie uprzednie zapomnienie tego, co stało się z nimi podczas wojny.

Zwiedzać Próżną to zwiedzać próżnię. Obcować z ruiną, która swój wyjątkowy status zawdzięcza dialektyce obecności i braku. Działanie Piotrowskiej nie jest obliczone na niwelowanie tej pustki. Prezentowane przez nią prace pozwalają wybrzmieć tej upiornej ciszy kamienic. Tworzą wypowiedzi, które wiodą odrębną egzystencję; opowieści biegnące równolegle do historii nieopowiedzianej i nieopowiadalnej, uwydatniają ten fenomen: próżną historię Próżnej.

### Landszaft i western

Fotografia *Mieszkańcy* Zbigniewa Libery, wraz z pięcioma innymi, składa się na cykl zatytułowany *Pozytywy*. Jest czarno-biała, przedstawia kilkanaście postaci, stojących w dwóch rzędach. Wszystkie są uśmiechnięte. Trzy męskie sylwetki odcinają się od reszty strojem. Postać ubrana w pasiastą piżamę ma po bokach mężczyzn owiniętych w jasne kołdry.

To właśnie piżama, której paski krzyżują się z poziomymi liniami sznurka do bielizny rozwieszonego tuż przed bohaterami fotografii, wywołuje konfuzję. Jakby groza pasiaka zatruwała całe otoczenie. Nie pozwala dostrzec tego, że po sznurze pnie się bluszcz. Powoduje, że zamiast sznura przez ułamek sekundy widzę drut kolczasty. To dziwne zgromadzenie radosnych osób, wyraźnie pozujących fotografowi, jakby chodziło o pamiątkę ze wspólnej wycieczki, osób jednocześnie pochwyconych tak, by widz nie mógł nie skojarzyć ich z więźniami obozu koncentracyjnego, upiorny portret rodzinny, wzorowany na dokumencie z końca wojny, ilustruje metodą widoczną w całym cyklu. We wszystkich pracach znane fotograficzne przedstawienia XX-wiecznych wojennych tragedii i masowych mordów artysta podmienia na wersje pozytywne. W przypadku zdjęcia *Mieszkańcy* pozujący Zbigniewowi Liberze ludzie odtwarzają kadr z filmu dokumentalnego *Kronika Wyzwolenia KL Auschwitz* w reżyserii Alezandra Woroncewa.

Swoje prace Libera określa jako „rzeczywistość pokolorowaną”<sup>17</sup>. Istotnie, może się wydawać, że fotografia *Mieszkańcy* odwołuje się do tłumionego prag-

<sup>17</sup> Wypowiedź tę przytacza Marcel Andino Velez, *Libera szarga z uśmiechem*, „Przekrój” 35/2002, s. 43.

nienia patrzących, by na dobre oczyścić się z obrazów ofiar, marzenia o tym, by niedające spokoju widma stały się w końcu sympatycznymi, uśmiechniętymi sąsiadami zza płotu. Jednocześnie jednak, mówiąc o *Pozytywach*, sięga Libera po sformułowaną przez Strzemińskiego teorię powidoków. To odniesienie uważam za wyjątkowo trafne. Gdy zamykam oczy po tym jak spojrzę na *Mieszkańców*, nie widzę mieszkańców. Widzę oświecimskich ocalańców. Widzę druty kolczaste, za którymi stoją wychudzone postaci o pustych oczach.

„Zabawiłem się w kogoś, kto ingeruje w żywe struktury pamięci. Zostałem »memetykiem«” – wyjaśnia Libera<sup>18</sup>. Termin „memetyk” kieruje moją uwagę na rzecz z pozoru nieistotną. To nie przeszłość jest obiektem manipulacji artysty. Nie jest nim również historia. Libera nie fałszuje jej świadectw. Wybierając modelki i modeli, ustawiając ich w odpowiednich pozach, inscenizując tło, dokonuje eksperymentu na zbiorowej pamięci. Memetyk to ktoś, kto bada, na ile pamięć poddaje się modyfikacjom.

Wypowiedzi artysty świadczą, że jest on świadom nie tylko tego, że pamięć zbiorowa (rozumiana jako wiedza dzielona przez określoną wspólnotę) ma charakter kulturowy (a nie – jak mniemano jeszcze na przełomie XIX i XX wieku – biologiczny), ale również tego, że sama kultura posiada strukturę pamięci. Jej język, obecne w niej obrazy nie przynależą do porządku historii, lecz tworzą korpus wiedzy, który określonym wspólnotom zapewnia poczucie jedności i swoistości. Pamięć kulturowa, jak podkreśla Jan Assmann, „działa w sposób rekonstruktywny, tzn. odnosi zawsze swoją wiedzę do aktualnej sytuacji. Jest wprawdzie oparta na stałych figurach wspomnień, z którymi jednakże wchodzi w relację każda teraźniejszość, zawłaszczając je, rozprawiając się z nimi, zachowując i zmieniając je”<sup>19</sup>. Modyfikacja pamięci zbiorowej jest możliwa, próbuje dowieść Libera-memetyk. Jej poszczególne elementy pozwalają się kształtować. Jakież efekty mógłby przynieść wzmożony wysiłek sztabu memetyków! Być może powstałaby „nowa, lepsza pamięć”. Pamięć pozbawiona mrocznych obrazów ze stosami trupów; pamięć radosna. Pozytywna.

W projekcie Libery zabieg podstawienia radosnej wizji w miejsce obrazu dokumentującego ludobójstwo zostaje doprowadzony do absurdu. Marzenie o *happy endzie* nie jest u niego – tak jak w pracach Robb-Narbutt czy Piotrowskiej – alternatywnym sposobem opowieści o Zagładzie, okrężną drogą do wyrażenia wyjątkowego statusu tego wydarzenia. Libera odsłania jego ciemną stronę. Dystansuje się do niego, opatrując zgryźliwym komentarzem. Jego „wyobraźmy sobie” nie tylko nie ma nic z atmosfery onirycznej, zupełnie ina-

<sup>18</sup> Cyt. za: E. Domańska, *Czy Libera mógłby nas jeszcze uratować*, w: *taż, Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006. Tekst dostępny także na stronie <http://www.obieg.pl/artmix/4159> (5.10.2011).

<sup>19</sup> J. Assmann, *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, „Borussia” 29/2003, s. 15.



czej wybrzmiewa w nim to, co ironiczne. Zarysowane marzenie o pozytywnej historii wywołuje odrazę, wydaje się okrutne, bezmyślne, groźne.

Można ujrzyć *Mieszkańców* w pewnym ciągu przedstawień, dla których charakterystyczny byłby pewien dystans do efektu, jaki przynosi owo „wyobrażmy sobie”, rodzaj szyderstwa wymierzony w pogodny, sielski pejzaż nałożony na obraz zbrodni z przeszłości. Przedstawień, w których *happy end* ulega rażącemu przejaskrawieniu, staje się idylliczny; koszmar przeistacza się w nich w kicz. Na przykład na jelenie na rykowisku albo krajobraz z palmami.

Joanna Rajkowska snuła wizję długich rzędów palem ciągnących się wzdłuż Alej Jerozolimskich. Chciała, jak wyjaśnia, by ta ulica, jedna z głównych arterii Warszawy, wyglądała jak ulice w Jerozolimie. Ostatecznie stanęła jedna sztuczna palma. Na Rondzie de Gaulle’a, tam, gdzie Aleje krzyżują się z Nowym Światem.

Rozpowszechniony w sferze wizualnej poprzez foldery turystyczne pejzaż z palmami kusi obietnicą bez troski, zaprasza do zajęcia biernej postawy. Instalacja Rajkowskiej (*Pozdrowienia z Alej Jerozolimskich*) odsyła do tej obietnicy, ale jej nie realizuje. Gest artystki, mający w sobie coś z absurdu, wprowadza zgrzyt, który uniemożliwia już ową bezpieczną recepcję, wpisaną w estetykę kiczu. Sztuczna palma na skrzyżowaniu warszawskich ulic, będąc elementem „z zewnątrz”, wyciętym z innego krajobrazu, kieruje jednocześnie uwagę na pochodzenie nazwy Aleje Jerozolimskie, które zostały tak oznakowane w XVIII wieku, kiedy istniało w tym miejscu żydowskie osiedle, Nowa Jerozolima. Rajkowska posługuje się kiczem, ale efekt jej działań nie stanowi kiczu, który „jest łatwy, sentymentalny i komercyjny”<sup>20</sup>, a odbiorcy przynosi poczucie bezpieczeństwa i zapewnia mu stabilną pozycję. *Pozdrowienia z Alej Jerozolimskich* pod sentymentalnym, komercyjnym sztafażem, kryje historię, która nie może przynieść katartycznego ukojenia. Kiczowata palma odsłania w przestrzeni miasta niezagojoną ranę, doświadczenie absurdu łączy z niepokojem.

Mirosław Bałka „odkrywa” elementy landszaftu w widoku obozu w Brzezince. Na jego wystawę *Winterreise*, prezentowanej w krakowskiej galerii Starmach w 2003 roku – oprócz trzech *Talerzy głodnego* obracających się w ruchu przeciwnym do wskazówek zegara – składają się trzy prace wideo: „Staw”, „Bambi 1” i „Bambi 2”. Stanowią one rejestrację z zimowej podróży, jaką artysta odbył do Brzezinki i przedstawiają staw, do którego wrzucano prochy skremowanych więźniów, oraz sarny chodzące dookoła stawu, filmowane zza obozowego ogrodzenia. Bałka zdaje się nadawać obozowi „niewinny” wygląd. Odwołaniu do Schubertowskiego cyklu pieśni (podczas wernisażu wykonano je na dziedzińcu galerii), napisanych przez Wilhelma Müllera i realizujących romantyczny schemat narracji o nieodwzajemnionej miłości, towarzyszy tu odwołanie do estetyki kiczu charakterystycznej dla produkcji Disneya.

<sup>20</sup> L. Saltzman, dz. cyt., s. 204.

Zarówno Rajkowska, jak i Bałka odwołali się do obrazów, które można uznać za emblematy stylu opisanego przez Saltzman jako „łatwy, sentymentalny i komercyjny” kicz. Analogicznego wyboru – na obszarze filmowych gatunków – dokonuje Quentin Tarantino, pisząc scenariusz *Bękartów wojny*. Jego projekt nosi znamiona ekscesu: opowiedzieć o żydowskich losach podczas drugiej wojny w konwencji spaghetti westernu. Bękartami nazywa Tarantino ochotniczy wojskowy oddział, złożony z ośmiu amerykańskich Żydów, którzy, po przedostaniu się do okupowanej przez Niemców Francji, mają do wykonania jeden rozkaz: zabić możliwie jak najwięcej nazistów. Scena, która wyjaśnia, na czym polega ich misja, przypieczętowanie jednocześnie kierunku, w jakim będzie zmierzał pastisz Tarantino. „Płynie we mnie indiańska krew, więc nasza strategia będzie polegać na ruchu oporu Apaczów” – oznajmia Bękartom ich dowódca, każdemu z nich nakazując zgromadzić sto nazistowskich skalpów. Wkrótce brytyjski wywiad zwerbuję żydowski oddział do pomocy w zamachu na Hitlera i jego najbliższych współpracowników. Bękartów odniosą na tym polu serię dotkliwych porażek. Ostatecznie zamachu dokonuje Shoshana, francuska Żydówka, która podpalając należące do niej kino podczas uroczystej premiery filmu Goebbelsa, mści się za śmierć swojej zamordowanej przez nazistów rodziny.

Pisząc o *Bękartach...*, krytycy zwykle sięgali po kontekst komedii o Szoa, która – zrealizowana po raz pierwszy przez Chaplina, w latach 90., wraz z sukcesem filmu *Życie jest piękne*, dziś jest już – jak zauważa Slavoj Žižek – „nowym podgatunkiem”. To porównanie – uzasadnione w pewnym sensie, bo dalsze sceny *Bękartów...*, przynoszące nieoczekiwane zwroty akcji, poprzetykane gagami, bardzo wyraźnie ciążyą ku farsie – w żaden sposób nie pozwala uchwycić fenomenu filmu Tarantino. I przysłania ono to, co sprawia, że jest to przełomowa – prowokacyjna i przemyślana – wypowiedź dotycząca między innymi redefinicji, jakiej w pohloloaustowej rzeczywistości uległy takie pojęcia, jak fikcja i kłamstwo.

Młodą właścicielkę kina, ukrywającą się w Paryżu na aryjskich papierach można potraktować jako *alter ego* Tarantino. Zanim podpali kino, Shoshana przerywa pokaz filmu *Duma narodu* i zamiast finału opiewającego kolejne zwycięstwo III Rzeszy, na ekranie pojawia się jej twarz. W kilku zdaniach zapowiada to, co zaraz nastąpi: „Nazywam się Shosanna Dreyfus, a tak wygląda... żydowska zemsta”. Żydowska zemsta obejmuje zarówno mord na zwolennikach Hitlera, jak i destrukcję wysnutej przez hitlerowców fabuły. Shoshana tarasuje jej drogę; pokazuje film wyreżyserowany przez samą siebie. W tym sensie Tarantino, jako autor opowieści o udanym zamachu na Hitlera, również dokonuje żydowskiej zemsty. Tak samo pewnym i zdecydowanym ruchem podmienia ostatnią szpulę filmu; nie zważając na oczekiwania widzów, przerywa znajomo pobrzmiwającą opowieść i narzuca jej własny finał.



Rozważania dotyczące tożsamości podejmowane – jak u Lévinasa – w kontekście wydarzenia Shoah, powracają najczęściej przy tematach związanych z sytuacją Żydów ukrywających się na aryjskich papierach. Maria Janion, omawiając debatę wywołaną książką Małgorzaty Melchior *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”*. *Analiza doświadczenia biograficznego*, pokazuje, jak duży wpływ wywarły świadectwa tych, którym jedynie przyjęcie fałszywej tożsamości pozwalało uniknąć niezawinionej śmierci, na dzisiejsze spory wokół kategorii kłamstwa. Badaczka przytacza sąd Kołakowskiego, który, choć traktuje Holokaust jako pewną granicę w obrębie sądów etycznych, to jednak jednoznacznie stwierdza, że kłamstwo, nawet gdy jest „zalecane w imię ważniejszych dóbr” – tu pojawia się przykład ocalenia ukrywającego się w czasie zagłady Żyda – „nie jest moralnie dobre” oraz Joanny Tokarskiej-Bakir polemizującej z filozofem, skłonnej zgodzić się z nim „tylko w jednym przypadku (...): gdyby zaraz po uznaniu podobnego kłamstwa za »niedobre moralnie«, za taką samą uznałby w tej sytuacji prawdę”. O wadze rozważań podjętych przez Janion przesądza pytanie, na ile niezaprzeczalny związek, w jaki podczas Zagłady weszły prawda i śmierć, wyznacza być może kres tradycyjnej humanistyki, określonej przez postulat dążenia do prawdy o człowieku.

W *Bękartach wojny* konieczność przyjęcia fałszywej tożsamości by uniknąć śmierci jest jednym z kluczowych tematów. Tarantino podejmuje ten wątek nie tylko, gdy opowiada – na swój pokrętny sposób – historię Shoshany, lecz również wraca do niego poprzez rozwiązania fabularne niemające większego wpływu na przebieg akcji. Jakże wymowna staje się tym kontekście gra, w którą grają razem nazistowscy żołnierze, podający się za takich członkowie brytyjskiego wywiadu oraz ich tajna współpracowniczka, filmowa gwiazda i ulubienica hitlerowskich władz<sup>21</sup>. Odgadywanie nazwiska znanej osoby umieszczonego na kartce wylosowanej „na ślepo” przez każdego z uczestników przerywa strzelanina, z której mało kto uchodzi z życiem; sprawdzian umiejętności przyjmowania nowej tożsamości przeistacza się w scenę umywania przed śmiercią.

Tarantino wyraźnie opowiada się po stronie kłamców. Kłamstwo, które tworzy, jest wprawdzie grubymi nićmi szyte, ale czyż nie tym właśnie polega jego ocalająca właściwość? Jego propozycja będąca propozycją spełnienia (tłumionego/niewypowiada(l)nego?) marzenia odbiorców o krwawej, brutalnej zemście na nazistach, ma to do siebie, że wyraźnie określa granice przestrzeni, gdzie może się ona dokonać, i jest to przestrzeń zmyślenia, fantazji. Film nie pozwala zapomnieć o tym fikcyjnym wymiarze, nieustannie go eksponuje, stosując niezliczone zabiegi deziluzji. Narracja nie tylko przeczy hi-

<sup>21</sup> Za zwrócenie mi uwagi na tę scenę bardzo dziękuję Iwonie Kurz.

storycznym faktom, znanym każdemu chyba odbiorcy Zachodniej kultury, ale za pomocą licznych wstawek metanarracyjnych, wyraźnie dystansuje się od konwencji realistycznej. Tarantino, demonstrując doskonałe panowanie nad filmowym językiem, z postmodernistycznej poetyki pastiszu czyni narzędzie zbiorowej psychoanalizy.

CZĘŚĆ III

## **RELIGIA**



GERNOT WEIRICH

## **Analiza usytuowania i postaw ofiar i katów w obozach koncentracyjnych w perspektywie religijnego poszukiwania sensu<sup>1</sup>**

Zasadniczym celem mojego opracowania jest zdiagnozowanie możliwości mówienia o religijnym sensie ludzkiej egzystencji po katastrofie człowieczeństwa, która dokonała się za sprawą niemieckiego systemu nazistowskiego. Moją tezą jest, że katastrofa ta odsłoniła dramatyczną niewystarczalność tradycyjnego języka religijnego (jako kompletnego religijnego czy wprost wyznaniowego systemu znaków), a zarazem pokazała, że na poziomie bardziej podstawowym – takich doświadczeń ludzkiej egzystencji, które mogą, ale bynajmniej nie muszą być interpretowane w kategoriach religijnych, czy tym bardziej wyznaniowych – trwają doświadczenia sensu w swoim sednie niezniszczalne. Mam tu na myśli ludzką autotranscendencję ku bezwarunkowemu sensowi życia, której nie jest w stanie zakwestionować nawet śmierć.

Zdaję sobie sprawę z wątpliwości, które może budzić taka teza – ich wyrazem jest między innymi drugi artykuł w tej części książki, autorstwa Beaty i Tomasza Polaków, powstały jako krytyczny koreferat do mojej wypowiedzi. Sądzę jednak, że na dzisiaj nie mamy innej możliwości niż zaakceptowanie spornego i niejednoznacznego statusu języka i sensów religijnych, a zarazem podtrzymanie toczącej się wokół nich dysputy, uwzględniającej także najbardziej tragiczne doświadczenia człowieczeństwa. Taką właśnie postawę przyjmuję w tym opracowaniu.

W moim przedłożeniu zwrócę uwagę najpierw na usytuowanie samoświadomościowe, moralne, kulturowe i społeczno-religijne katów (w stosunkowo wąskim zakresie), a następnie ofiar obozów koncentracyjnych (w zakresie znacznie szerszym) – nie po to jednak, by jeszcze raz je opisywać, skoro zosta-

---

<sup>1</sup> Artykuł przetłumaczony z języka niemieckiego i zredagowany przez Tomasza Polaka na podstawie materiałów dostarczonych przez Gernota Weiricha.

to to uczynione już wielokrotnie, ale by potraktować je jako możliwość wglądu w nieewidentne wymiary ludzkich postaw – obecne stale i regulowane przez zespoły systemowych praw i struktur społecznych, a ujawniające swoją destrukcyjną lub pozytywną siłę, kiedy struktury te zostają zakwestionowane, zachwiane lub zniszczone. Wgląd ten prowadzi do poszukiwania takiej reinterpretacji sensu religijnego, by był on w stanie sprostać katastrofalnym doświadczeniom, wobec których stanęliśmy. Zdaję sobie sprawę, że proponowana przeze mnie interpretacja nie dostarcza w tej dziedzinie rozstrzygnięcia. Myślenie o religijnym sensie egzystencji – w tradycyjnym tegoż sensu ujęciu – nie będzie już nigdy tak naiwnie jednoznaczne, jak było to w poprzednich stuleciach; zostało ono bowiem zakwestionowane tak silnie, że klasyczne odpowiedzi religijne pozostają w nieusuwalnym zawieszeniu wobec braku odpowiedzi na pytanie o odpowiedzialność Boga za zło dokonane w historii. Nie ma odpowiedzi na to pytanie – choć wielu jej nadal oczekuje. Sądzę więc, że szukając religijnego sensu katastrofy, którą przeżyliśmy, trzeba umieć przyjąć twarde słowa Wolfganga Hildesheimera – najpierw zewnętrznego żydowskiego świadka Szoa (w czasie wojny przebywał w Londynie), a następnie tłumacza i sekretarza sądowego Procesów Norymberskich: „Niezrozumiałości życia nie można (...) przedstawiać jako próby odpowiedzi, bo oznaczałoby to, że daje się ona interpretować, i życie staje się [w ten sposób] zrozumiałe. Niezrozumiałość ta może zostać przedstawiona tylko tak, że ujawnia się cała jej bezlitosna wielkość i staje przed nami jak pytanie czysto retoryczne: kto czeka wyjaśnienia, czeka na próżno. Nie otrzyma go, jak długo ktoś kompetentnie nie objaśni mu sensu stworzenia, to znaczy nigdy”<sup>2</sup>.

## I. Usytuowanie katów i ofiar w obozach koncentracyjnych

### 1. Kaci

Analizując usytuowanie obozowych katów, zatrzymam się przede wszystkim na dwu zjawiskach, które w moim przekonaniu stanowią klucz do sytuacyjnego zrozumienia ich postaw i działań, choć bynajmniej nie wyjaśniają wszystkiego, z czym mamy w tym zakresie do czynienia. Chodzi najpierw o zjawisko strukturalnej i indywidualnej anomii, która dotknęła znaczną część społeczeństwa niemieckiego w latach międzywojennych, a następnie o swoistą nąśladowczą deformację „osobowości zbiorowej” – w miejsce tradycyjnego stabilnego układu wartości społecznych, prawnych i moralnych społeczeństwa,

<sup>2</sup> W. Hildesheimer, *Über das absurde Theater*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. VII, Frankfurt/Main 1991, s. 17; cytat pochodzi z mowy, którą Hildesheimer wygłosił podczas Międzynarodowego Tygodnia Teatrów Studenckich w Erlangen w 1960 roku.

w swojej strukturze jeszcze silnie feudalnego (w obu niemieckojęzycznych cesarstwach), po katastrofie Wielkiej Wojny wchodzi specyficzna struktura neoplemienna: naśladowcze odniesienie do narcystyczno-sadystycznych postaci wodzowskich.

Odnoszę się do tych właśnie zjawisk, ponieważ pozwalają one uchwycić pewne cechy usytuowania katów, które dają się obserwować także w strukturze obrazu świata i przeżyć ich ofiar – choć oczywiście nie sytuują jednych i drugich w tych samych rolach. Chodzi o dotykające całą społeczność zakwestionowanie, czy nawet zniszczenie tradycyjnej struktury społecznego wyrazu wartości – w tym w szczególności wartości religijnych czy parareligijnych – stabilizującej osiągnięty poziom cywilizacyjny, kulturowy i prawny całości społeczeństwa. Stabilizacja ta, jak się okazało, działała już tylko siłą rozpędu – swoistej bezwładności idei i wyobrażeń o życiu społecznym – w swoim rdzeniu została jednak zakwestionowana. Sposób odnoszenia się do owego zakwestionowania różni niewątpliwie (i to skrajnie!) katów i ofiary. Jednakże samo owo źródłowe zjawisko jest dla jednych i drugich takie samo<sup>3</sup>. Do kwestii tej wrócę w dalszych częściach tego opracowania.

### a) Anomia katów

Erich Fromm, mówiąc o „anomii”, wskazał problem, który na początku ery narodowo-socjalistycznej objął znaczną część społeczności niemieckiej – przede wszystkim ludzi młodych i nieświadomych źródeł własnych postaw i działań – i pociągnął ich do przyłączenia się do narodowych socjalistów. „Anomia”, o której tu mowa, oznacza „zniszczenie wszystkich tradycyjnych więzi społecznych”<sup>4</sup>.

W warunkach międzywojennych Niemiec, w szczególności na tle kryzysu gospodarczego i związanego z nim zachwiania podstaw egzystencji znacznych grup ludności, powstały warunki rozwoju takiej właśnie anomii. Na tym tle należy widzieć siłę oddziaływania NSDAP, która natychmiast po dojściu do władzy rozpoczęła „podporządkowujące ujednolicenie” (*Gleichschaltung*) wszystkich dotychczas działających organizacji społecznych w ramach jednego systemu, co oznaczało ich faktyczne zniszczenie. Hierarchie wartości tych organizacji wyrastały z tradycji, które pod kierownictwem narodowo-socjalistycznym uległy perwersji i stały się podkładem propagandy.

<sup>3</sup> Ma to zapewne związek z wnioskami płynącymi z eksperymentów Zimbardo („więźnio-wie” i „nadzorcy”), Ascha (siła konformizmu wewnątrzgrupowego) i Milgrama (sterowanie okrucieństwem tzw. zwyczajnych ludzi przez narzucony, ale zaakceptowany przez nich autorytet), pokazującymi jak łatwo o skrajne rozwarstwienie postaw w tej samej grupie społecznej, kiedy powstaną ku temu odpowiednie warunki sytuacyjne. O eksperymentach tych i płynących z nich wnioskach szerzej mówią w tej książce Beata i Tomasz Polakowie – por. ss. 251-254.

<sup>4</sup> E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974, s. 97.

Sama ideologia narodowosocjalistyczna składała się, jak wiadomo z elementów, silnie heterogennych. Funkcjonariusze systemu – także tacy, jak nadzorcy obozów, od komendanta do najniższych szczebli – nie mieli scalonego światopoglądu. Ich obraz świata koncentrował się wokół idei nadczłowieka (aryjczyka) i ideologii rasowej.

Większość członków SS żyła na poziomie przeciętnego standardu, bez istotnych życiowych frustracji, co bynajmniej nie pomagało usunąć anomii, nawet wtedy, kiedy poszczególni funkcjonariusze identyfikowali się z państwem i jego ideologią. Inaczej mówiąc: zachwiane zostały podstawy spójnego obrazu świata, a w ich miejsce weszło poczucie sprawczości i usprawiedliwienia własnego postępowania, dostarczane przez siłę państwowej ideologii.

Szczególnie mocnym przykładem owego zniszczenia fundamentów ludzkich zachowań przez anomię jest stosunek do zabijania. Albo trzeba przyjąć, że istnieje pierwotne utożsamienie człowieka z wszystkimi istotami żywymi – na takim poziomie, że jego skutkiem jest opór przed zabijaniem, albo przyjmując, że takie *residuum humanum* jest do zakwestionowania, i zastanowić się, czego przykładem jest to, co się stało. Fromm zwraca np. uwagę na to, że w społeczeństwach pierwotnych karą za ciężkie przestępstwa było raczej wygnanie, niż śmierć przestępcy. To poczucie *humanum* jest właściwe także ludziom współczesnym (czymkolwiek ono jest: postulatem do spełnienia czy istotnym aspektem ludzkiej rzeczywistości). Skoro zaś odczucie to sprawia, że w zwykłym porządku rzeczy brak motywacji koniecznej do działań agresywnych czy morderczych, osiągnąć takie działania można jedynie za cenę zniszczenia owego wewnętrznego oporu i przekonania działających, że ich nieprzyjaciel nie jest człowiekiem. Z tych właśnie względów tak potrzebne okazało się w Niemczech między rokiem 1933 a 1945 pojęcie „podczłowieka” oraz odpowiednio: „szkodnika”, „krwiopijcy”, „pasożyta” czy „bestii”. Wystarczy przeanalizować słownik SS-manów, by zrozumieć, że istotna część ich kształcenia polegała na indoktrynacji do przekonania, że przeciwnik jest niczym, że nie zasługuje na istnienie, należy go więc czym prędzej unicestwić i „wymazać”.

Trzeba jednak raz jeszcze podkreślić, że nie ukierunkowanie ideologiczne, ale „brak struktury społecznej, rzeczywistych powiązań i interesów życiowych” był czynnikiem wzmacniającym agresję. Fromm wykazuje wielokrotnie na podstawie materiału historycznego, jak działa tego rodzaju społeczna anomia<sup>5</sup>.

W związku ze stosowanym tu pojęciem „anomalii społecznej”, nie należy jednak przesadnie sugerować się rzekomą niezwykłością sytuacji w Trzeciej Rzeszy, a zwłaszcza niezwykłością sytuacji „pokolenia SS” – opisy uwa-

<sup>5</sup> Tamże.



runkowań i rozwoju anomii w tym pokoleniu, takie jak wyżej cytowane, zwracają wprawdzie uwagę na szereg skumulowanych czynników specyficznych, związanych z sytuacją ideową, polityczną, kulturową, gospodarczą i społeczną ówczesnych Niemiec, czynniki te same w sobie nie tłumaczą jednak charakteru i siły zjawisk, o których tu mowa. Inaczej mówiąc, trzeba przyznać rację tym, którzy twierdzą, że wymienione wyżej czynniki „sytuacyjne” służyły jedynie swoistemu zdjęciu blokad z mechanizmów natury ludzkiej, obecnych w niej stale i możliwych do uruchomienia w każdej chwili. Oczywiście rozwój cywilizacyjny stworzył w tym zakresie blokady silne i funkcjonujące skutecznie – przynajmniej na płaszczyźnie działalności publicznej, zinstytucjonalizowanej, powiązanej deklaratywnie z akceptowanymi oficjalnie ideałami życia społecznego i państwowym systemem wartości. Szczególnie wyraźnie można to obserwować na przykładzie stopniowego „cywilizowania” europejskich struktur władzy, w rozwoju ku społecznościom realnie demokratycznym. Zrazem jednak pozostaje faktem, że obecność owej warstwy deklaratywno-instytucjonalnej życia społecznego nie przekształca bynajmniej natychmiast jego przedkulturowych biologicznych (a także psycho- i socjobiologicznych) uwarunkowań i powiązanych z nimi poziomów oczekiwań, zamiarów, wyborów i ich ekspresji<sup>6</sup>. Dlatego „zdjęcie blokady” może skutkować – tak właśnie jak stało się to w społeczności Trzeciej Rzeszy – wybuchem postaw i działań, które w świetle dotychczasowego rozwoju cywilizacyjnego wydawały się już niemożliwe. W kontekście głównego założenia projektu, w ramach którego powstaje to opracowanie, trzeba więc powiedzieć, że humanistyczna retoryka kultury europejskiej okazała się stosunkowo cienką warstwą osłonową nad tymi elementami podstawowego spłotu natura – kultura, które stanowią realny grunt zachowań indywidualnych i zbiorowych.

Nie oznacza to, że musimy akceptować teorie o naturalnie destrukcyjnym nastawieniu człowieka jako gatunku. Trzeba raczej przyjąć, że w historii interakcji natura – kultura mamy do czynienia z co najmniej dwoma silnymi kierunkami tych interakcji, a ich wzajemne uwarunkowania i oddziaływania są bardziej złożone, niż przyjmowały to naiwne modele rozwoju i postępu cywilizacyjnego. To ostatnie stwierdzenie może się wydać banalne, najwyraźniej jednak nie zostało wciąż jeszcze dostatecznie przyswojone przez myśl humanistyczną, mimo tragicznych doświadczeń historii dawnej i najnowszej.

### **b) Deformacje „osobowości zbiorowej”**

Stale powracają teorie, które próbują wykazać, że okrucieństwo i przyjemność zabijania są człowiekowi wrodzone. Za ich sprawą zabijanie zostaje zbagatelizowane jako czynnik polityczny i gospodarczy – nowoczesne społeczeń-

<sup>6</sup> Por. rozdział o uniwersalizującym myśleniu eschatologicznym w IV części tej książki.

stwa tworzą sobie w tej kwestii „filogenetyczny” listek figowy. Erich Fromm pisze: „Prawie każdy wyciąga ten sam wniosek: skoro ludzie cywilizowani tak chętnie oddają się wojnie, o ileż bardziej chętnie musieli czynić to ludzie pierwotni. Ale wyniki badań Wrighta potwierdzają tezę przeciwną, że tzw. ludzie pierwotni byli najmniej nastawieni na wojnę i że chęć uczestniczenia w wojnach rośnie wraz z rozwojem cywilizacji. Gdyby destrukcja była człowiekowi wrodzona, tendencja powinna być przeciwna”<sup>7</sup>.

W czwartym i trzecim tysiącleciu p.n.e. rozwinął się agresywny porządek społeczny – władzy centralnej i autorytarnej. Mniejszość rządząca używała coraz bardziej drastycznych środków gwałtu – po takie, których już nie przeżyższono nigdy, aż po nasze czasy, jak twierdzi Lewis Mumford<sup>8</sup>. Objawem był „boski sadyzm” – bezwzględne panowanie nad życiem i śmiercią innych ludzi. Motywem pociągającym ku takim formom gwałtu była, według Mumforda, mordercza nekrofilia. Paralele do systemu narodowo-socjalistycznego i jego „mitologii śmierci” narzucają się same, kiedy Mumford mówi o „mieście zorientowanym na śmierć”<sup>9</sup>, o hierarchii, elitarności, przeciwieństwach klasowych, pogardzie dla indywiduum. Ów kult śmierci był najwyraźniej pierwotnie rodzimym elementem ideologii elity narodowosocjalistycznej. Umrzeć za ojczyznę to najwyższy honor. Nadużyto nawet narodowego zmysłu Fryderyka Hölderlina, by wzmocnić ten właśnie motyw<sup>10</sup>. Również analiza architektury Alberta Speera – jako wyraziciela owej ideologii – pokazuje, że jej wewnętrznym motywem jest pomnik zmarłego bohatera i miejsce jego kultu, przy czym chodzi o śmierć jako mistyczne przeznaczenie owego bohatera.

W tym samym kontekście można dostrzec formy łączące agresję defensywną i niedefensywną – aż po skrajnie destrukcyjne i „niepotrzebne” okrucieństwo. Ich podkładem jest nieświadomie zakwestionowany narcyzm, karmiący się z nadrealnego/irrealnego wyobrażenia o własnych kwalifikacjach i zdolnościach, które właśnie jako takie jest w nie uświadamianym odczuciu zaburzonego podmiotu nieustannie kwestionowane.

Szczególnie wyraźne było takie nastawienie u Adolfa Hitlera – połączenie narcystycznej samoświadomości i przekonania o charyzmatycznej misji oddziaływało na masy zwolenników i było odczytywane jako demoniczne, ale nie patologiczne. Wobec jakiegokolwiek sprzeciwu Hitler uruchamiał natychmiast destrukcyjną agresję, nieprzejednanie i wieczną zemstę. Mania wielkości domaga się stale nowych potwierdzeń, hołdu mas, spektakularnych sukcesów, bo brak w niej podstawowego przekonania o własnej wartości, siły moralnej i zdolności do kochania siebie samego i innych.

<sup>7</sup> E. Fromm, dz. cyt., s. 133. Por. Q. Wright, *A Study of War*, Chicago 1965, s. 447.

<sup>8</sup> E. Fromm, dz. cyt., s. 144, L. Mumford, *The City in History*, San Diego 1961.

<sup>9</sup> E. Fromm, dz. cyt., s. 148.

<sup>10</sup> F. Hölderlin, *Der Tod fürs Vaterland*, 1796, w: tenże, *Sämtliche Werke und Briefe*, t. I, München 1970, ss. 235-236.

Osobowość Hitlera w zaskakująco wysokim stopniu została odzwierciedlona w zbiorowo-narcystycznych „osobowościach” formacji narodowosocjalistycznych – takich jak SA i SS. Identyfikacja z Führerem oznaczała przekroczenie własnej nędznej pozycji egzystencjalnej ku świadomości elitarnej. Fanatyzm uruchamiał moc, czy wręcz szał działania i tłumił skrupuły – kierowana takimi emocjami organizacja nabierała cech „związku sprzysiężonych”, działających poza normami obywatelskimi: z wyższych racji i dla wyższych celów. „Moralnością” takiej struktury jest jej zwartość (aż po nadrzędność tożsamości wspólnej nad indywidualną) i jej sukces. Opór i krytyka to zagrożenie, które musi być wykluczone bezwzględnie – stąd skrajna agresja, zwłaszcza tam, gdzie pojawiały się znaki deziluzji i realistycznej oceny postaw i działań organizacji i jej ludzi.

Raz uruchomiony proces narcystycznego samowywyższenia przez poniżenie innych, skazanych na zagładę, domaga się nieustannego wzmacniania, które osiąga z jednej strony przez zwiększanie liczby ofiar i siły kierowanego przeciw nim okrucieństwa, z drugiej, przez coraz bardziej frenetyczne zaspakajanie własnych popędów i pragnień – ekscesy w dziedzinie rabunku dóbr ofiar, obżarstwa i pijaństwa, życia seksualnego itd.

Na tym tle zauważyć trzeba, jako zjawisko dodatkowe, swoistą „sedymentację” grupy katów, widoczną zwłaszcza w „ascetycznym samowywyższeniu” członków Waffen-SS nad SS-manów, wykonawców zadań policyjno-obozowych czy nadzorców Zagłady. Ci drudzy, właśnie ze względu na wspomniane prymitywne ekscesy, byli przez tych pierwszych uważani za pożałowania godny plebs; ci pierwsi widzieli w sobie „arystokratyczny zakon”, wyższy nad prymitywne pożądania i potrzeby, i jako właściwych strażników germańskiej tradycji, prowadzących do zwycięstwa. To do nich odnoszą się słowa Heinricha Himmlera ze słynnego przemówienia w Poznaniu: „(...) musicie wiedzieć, co to jest 100 trupów ułożonych obok siebie, albo nawet 500 lub 1000. Czyniąc tak, poza paroma wyjątkami wynikającymi z ludzkich słabości, musicie pozostać uczciwymi ludźmi – to nas utwardza. To stronica chwały naszej historii, która nigdy nie została i nie zostanie napisana...”<sup>11</sup>.

SS-man, który nie mógł zdobywać bogactw, wyżywał się z reguły na więzieniach. Sadyzm, korupcja, oszustwo, „boski despotyzm” – decydujący o życiu i śmierci, lenistwo i tchórzostwo, to charakterystyki przeważającej części strażników obozowych. Trzeba się zgodzić z diagnozą Ericha Fromma pokazującą, że taki stan jest „symptomatic dysfunkcją psychiczną polegającą na braku centrum osobowości”<sup>12</sup> – chodzi „o przedmiot czci, który może być ogniskiem aktywności i fundamentem efektywnych wartości”. Utrata (lub roz-

<sup>11</sup> Por. s. 21, przypis 7.

<sup>12</sup> E. Fromm, dz. cyt., s. 188.

wojowa atrofia) takiego punktu odniesienia skutkuje właśnie stanem anomii – obserwowalnym zwłaszcza w większości przypadków młodych strażników obozowych – członków SS.

### **c) Wstępny wniosek**

Wyprowadzę tu pewien wstępny wniosek – zdając sobie sprawę z jego bardzo dyskusyjnego charakteru. W moim przekonaniu źródłem skrajnej grozy zachowań obozowych katów – w szczególności urządzanych przez nich demonstracyjnych orgii przemocy – jest ta sama ludzka zdolność autotranscendowania, o której szerzej powiem na tle analizy doświadczeń i postaw więźniów. W przypadku katów została ona połączona z quasi-boską pozycją wobec „podludzi”, nadaną im przez system, któremu postanowili służyć. Dlatego wyrazem autotranscendencji są w ich przypadku bezwzględnie niszczyielskie decyzje o życiu i śmierci owych „podludzi” – a podejmujący te decyzje stają poza zwyczajnym, tradycyjnie społecznie usankcjonowanym porządkiem życia. Można powiedzieć, że przez śmierć innych: tych których oni sami pozabawiają życia, otrzymują to, co ich ofiary znajdują w autotranscendentnej akceptacji własnej śmierci.

Zdaję sobie sprawę z kontrowersyjności takiego wniosku. Wyprowadzając go, w żadnym wypadku nie mam zamiaru usprawiedliwiać katów, pomniejszać ich winy, zrównywać ich z ich ofiarami, czy tym bardziej lekceważyć tragicznego losu ofiar. Jeśli jednak mam rację, pytania, które trzeba postawić dotychczasowemu rozumieniu sensu religijnego, a w szczególności sensu tradycji chrześcijańskiej, okazują się nierównie bardziej dramatyczne, niż to przyjmują ci, którzy wychodzą od „czystego” moralnie podziału na katów i ofiary.

## **2. Więźniowie**

W książce „... trotzdem Ja zum Leben sagen”. *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* („... mimo wszystko Tak dla życia”. *Psycholog przeżywa obóz koncentracyjny*) Viktor E. Frankl opisuje trzy fazy życia obozowego i z ogromną intensywnością przedstawia reakcje własne i współwięźniów. Skromnie wskazuje Frankl, że psychopatologię więźniów stworzono już po pierwszej wojnie światowej, mówi o diagnozie „choroby drutów kolczastych” – na podstawie doświadczeń jeńców wojennych. Sam opisuje swoje doświadczenia obozowe, jako więźnia czterech obozów koncentracyjnych. Kierował się przy tym impulsem bycia dla kolegów przykładem człowieczeństwa i pragnieniem wzmocnienia ich woli przetrwania. W przedmowie do tej książki pisze Maria Enzesdorf: „Trudno wyobrazić sobie bardziej chrześcijańską postawę niż ta, którą prezentuje ten niearyjczyk i niechrześcijanin. Głosił on i urzeczywistniał

sens życia, w który nieugięcie wierzył także w ekstremalnej bliskości śmierci”. Podzielałam ten pogląd, co jednak oznacza, że rozumiem tu „chrześcijaństwo” nie wyznaniowo, ale jako pewną podstawową strukturę ludzkiej egzystencji, którą historyczna religia chrześcijańska przejęła i zinterpretowała w kategoriach własnego systemu doktrynalno-symbolicznego, i oczywiście także w swoich strukturach społeczno-instytucjonalnych<sup>13</sup>.

Usytuowanie więźniów w perspektywie mojego głównego pytania o możliwość podtrzymania religijnego poszukiwania sensu w świecie dotkniętym katastrofą Szoa i obozów koncentracyjnych przedstawię, po pierwsze, odnosząc się do świadectw o sposobie przeżywania obozu koncentracyjnego w perspektywie zaproponowanej właśnie przez Frankla (trzy fazy obozowe), następnie obserwując z tej samej perspektywy mechanizmy obronne i mechanizmy „odmowy życia” (sytuacja obozowych muzułmanów), a następnie próby zachowania lub odtworzenia życia religijnego w warunkach obozowych, wreszcie, stawiając pytanie o wnioski antropologiczne płynące ze skrajnych doświadczeń życia wobec wszechogarniającej obozowej śmierci.

### **a) Trzy fazy obozowe**

#### **Faza pierwsza: szok początkowy**

Elementy fazy pierwszej – przyjęcia do obozu – pokazują, jak skonstruowany był zamierzony przez twórców systemu obozowego szok początkowy. Przybywających nowych więźniów witali więźniowie zdrowi, przyjaźni, dobrze odżywieni – chodziło o mobilizację podstawowego optymizmu w niepewności nowej sytuacji. Frankl opisuje tę sytuację w kontekście maniakalnego oczekiwania ułaskawienia (*Begnadigungswahn*), które zna psychiatria: więźniowie do ostatniej chwili wierzą, że zostaną ułaskawieni czy też uwolnieni. Więźniowie przybywający do obozu nie wiedzieli, że witający ich zostali specjalnie dobrani, by przyjmować nowe transporty, by odbierać przybywającym ich rzeczy osobiste i formować ich w kolumny męskie i kobiece, nie napotykając ich oporu. Nie wiedzieli także, jaka jest funkcja eleganckiego SS-mana, który wskazywał jednym tę, a drugim inną łaźnię (w pierwszym wypadku komorę gazową). Pieczętowanie zbierania przedmiotów osobistych miało budzić nadzieję, że ich oddanie nastawia pozytywnie dozorców. Frankl opisuje moment utraty tego pozytywnego przekonania: zapytał starszego więźnia o możliwość zachowania manuskryptu naukowego, który miał przy sobie, a tamten odpowiedział z cynicznym wyrazem twarzy jednym słowem: „Scheisse”. Frankl do-

<sup>13</sup> Por. krytyczne odniesienie do tego poglądu w koreferacie Beaty Anny Polak i Tomasza Polaka w tej części książki.

powiada: wiedziałem już, że nie mam na co liczyć – „nie ma już całego mojego dotychczasowego życia”<sup>14</sup>.

Kolejną reakcją tych, którzy zostali jako więźniowie zachowani przy życiu, była specyficzna ulga („żyjemy, jeszcze nic strasznego się nie stało”) połączona z wybuchami szubienicznego humoru, zastępowanego następnie coraz bardziej chłodną obserwacją tego, co dzieje się z nimi i wokół nich, zmierzającą do stadium apatii<sup>15</sup>.

W opisie Frankla: „Ja funkcjonowało, jakkolwiek było afektywnie sparaliżowane, działało prawie automatycznie. Panika wielu więźniów była nieświadomie hamowana przez wyparcie, tam gdzie tego mechanizmu zabrakło, ludzie tracili zdolność rozumnych reakcji lub byli tak przytłoczeni strachem, że załamywali się z krzykiem lub próbowali popełnić samobójstwo. Tam, gdzie funkcjonowały psychiczne mechanizmy obronne, nie pojawiało się rozeznanie niebezpieczeństwa, ale »psychiczne beczucie«”<sup>16</sup>. Ta pierwsza faza, według E. A. Cohena<sup>17</sup> faza reakcji inicjalnej, stawała się z tego powodu ciężką traumą psychiczną, zwłaszcza kiedy więźniowie – jak w Auschwitz – rozumieli, że ich żony, dzieci, rodzice i rodzeństwo już zostali zamordowani. To odróżnia reakcje więźniów Auschwitz w tej pierwszej fazie przeżywania obozu od reakcji więźniów innych obozów<sup>18</sup>.

Więźniowie, którzy wiedzieli, że ich bliscy pozostali w domu, byli wystawieni na inne cierpienia. Tęsknota pochłaniała całą energię wielu z nich. Zdobyć emocjonalnego dystansu było zatem szansą przeżycia. Józefa Bukowska pisze: „Pracowałam w obozie ciężko nad tym, żeby się nie załamać, bo wtedy bym nie przeżyła; musiałam unikać wszystkich myśli, zapomnieć o domu i rodzinie. Ponieważ miałam dobre koleżanki, było mi łatwiej. Organizowałam wszystko z koleżankami i dzieliłyśmy wszystko między sobą”<sup>19</sup>.

Francuski członek ruchu oporu, Jacques Lusseyran, deportowany do Buchenwaldu, opisuje „zapomnienie” jako nakaz chwili. „Nie po to, by oszczędzić sobie bólu – ból był i tak nieubłagany – ale po to, by zachować siły życiowe. Wspomnienia są zbyt blisko lęku, pochłaniają energię”<sup>20</sup>.

Obok wypowiedzi o lęku o rodzinę, który zmniejszał szanse przeżycia, mamy świadectwa, według których miłość i troska mobilizowały więźniów do

<sup>14</sup> V. E. Frankl, „...trotzdem Ja zum Leben sagen”. *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München 1991, s. 32.

<sup>15</sup> Tamże. Por. R. J. Lifton, *Der Verlust des Todes. Über die Sterblichkeit des Menschen und die Fortdauer des Lebens*, München 1986.

<sup>16</sup> R. J. Lifton, dz. cyt.

<sup>17</sup> E. A. Cohen, *Human Behaviour in the Concentration Camp*, London 1988.

<sup>18</sup> E. Rosenfeld, G. Luckner (red.), *Lebenszeichen aus Piaski. Briefe Deportierter aus dem Distrikt Lublin 1940-1943*, München 1968, s. 27 nn.

<sup>19</sup> J. Bukowska, w: *Die Auschwitz-Hefte*, t. I, Weinheim – Basel 1987, s. 21.

<sup>20</sup> Por. J. Lusseyran, *Das wiedergefundene Licht*, München 2011, rozdz. X: *Ein Mystiker im Konzentrationslager Buchenwald*.

wytwarzania mechanizmów obronnych, by traumatycznym sytuacjom obozowym odebrać ich obsesyjny charakter – Zofia Przanowska: „To, że cała się zatapiałam w myślach o moich bliskich na wolności, że martwiłam się o nich ze względu na ich niebezpieczne działania w podziemiu, pomagało – zwłaszcza w momentach, kiedy nie miałam od nich długo wieści – by nie być świadomą wielkości własnego zagrożenia”<sup>21</sup>.

### Faza druga: adaptacja

Przejście do drugiej fazy – według Cohena fazy adaptacyjnej, w której według Frankla dochodziło do trwałych zmian charakteru więźniów, charakteryzuje następująca wypowiedź byłego więźnia: „Każdy, kto wraz ze mną 14 czerwca 1940 trafił do Auschwitz, może potwierdzić, że pierwsze tygodnie tam były koszmarem. Kiedy razem z innymi patrzyłem na »wielkie czyny« przedstawicieli »narodu panów« i odczuwałem je na własnej skórze, nie wierzyłem już, że jestem jeszcze na tej samej Ziemi i że mam do czynienia z ludźmi jak ja. Bałem się ich, ale ten lęk przekształcał się w niezwykle instynkt zaszczutego zwierzęcia. Rozwijała się szczególna czujność i przymus nieustannej koncentracji. Nie wiem, jak to było z innymi, ja w stosunku do SS-manów odczuwałem tylko nienawiść i lęk”<sup>22</sup>. Ów stan rozszczepienia osobowości pokazuje rodzaj zmian charakterologicznych, o których tu mowa.

Aktywizacja tego rodzaju sił: nadzwyczajnej czujności i koncentracji połączonej z lękiem i nienawiścią, czyli redukcja do stanu zaszczutego zwierzęcia, dokonuje się jako uwarunkowane wyłączenie ludzkich namiętności na rzecz przewagi popędów instynktownych – można się tu powołać na analizy K. Lorenza i E. Fromma<sup>23</sup>. Działanie instynktów z tego poziomu oznaczało zarazem opór przed rezygnacją wyrażającą się w byciu obozowym „muzułmanem”.

Inne świadectwo nieświadomej walki o przetrwanie pochodzi od Jadwigi Apostoła-Stanisławskiej: „Skoro przyjmiemy, że każda istota żywa instynktownie próbuje się chronić przed grożącym niebezpieczeństwem, muszą istnieć ukryte siły, do których się ona odwołuje, kiedy świadome, myślowe postaci samoobrony stają się nieskuteczne. W takiej sytuacji pomaga instynkt, zwyczajny zwierzęcy Instynkt, który nie pozwala nam popaść w rezygnację – lub np. jak to było w sytuacjach obozowych – stać się muzułmanami”<sup>24</sup>.

Zdolność rozpoznawania niebezpieczeństw zanim się pojawiają, ucieczki natchmiennej, reakcje odbierane w normalnej skali jako „nadodważne”, są odczytywane jako wyraz tej właśnie niekontrolowanej aktywności instynktów.

<sup>21</sup> Z. Przanowska, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 27.

<sup>22</sup> Świadectwo bezimienne, tamże, s. 58.

<sup>23</sup> E. Fromm, dz. cyt., s. 4 nn.

<sup>24</sup> J. Apostoła-Stanisławska, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 31.



Kiedy Fromm i inni mówią o „nieustannie zmniejszającej się determinacji zachowań przez instynkty”, właśnie „bezreakcyjne” umiowanie wielu więźniów wyraża brak owego popędu organicznego i wynikających z niego zachowań<sup>25</sup>. Bowiem zwyczajna rozumność okazywała się w obozie bezradna, a zarazem więzień nie był w stanie się jej pozbyć.

Neurofizjologowie wskazują na reakcje o charakterze niesterowalnych refleksów w przypadku długotrwałego zagrożenia życia, a także głodu. Pod wpływem tego rodzaju bodźców wykształca się zachowanie, które można określić „instynktem zaszczutego zwierzęcia”. „W późniejszej fazie życia obozowego nabyta rutyna i instynkt zaszczutego zwierzęcia, który na czas ostrzegał mnie przed niebezpieczeństwem, okazały się kluczowe dla przeżycia. Byłem w stanie także w bezpośrednim zagrożeniu życia zdobywać żywność. Oznacza to, że moment podejmowania ryzyka decydował o dalszej egzystencji” (Edward Ferenc)<sup>26</sup>.

Charakterystyczne jest, że objawy apatii aż po bycie „muzułmanem” ujawniali częściej więźniowie, którzy w życiu przedobozowym byli np. aktywnymi artystami. Jadwiga Apostoł-Staniszevska opisuje tę fazę tak: „Maria Hawłowa i Stanisława Gruca, dwie spokojne i zrównoważone kobiety, które dobrze znałam, powiedziały kilka dni po przybyciu do obozu: »Nie przeżyję tu«. Nie trwało długo, a obie straciłam z oczu na zawsze. Kiedy porównamy te dwa zdania: »Nie przeżyję tu« i »Muszę płynąć z tą masą«, widać, jak ekstremalnie różne były reakcje więźniów na pierwszy kontakt z obozem. Była jeszcze trzecia, niekonkluzywna reakcja: »Wszystko jedno ...« I tak też zapewne było. Jedni próbowali płynąć z prądem, inni rezygnowali. Niektórzy dopłynęli, inni umarli. Jedni przepłynęli rzekę, inni pozostali na brzegu, z którego nie ma powrotu”<sup>27</sup>.

Większość więźniów objawiała jednak w owej drugiej fazie inne zachowania: przekształcenia charakteru z niezwykle wysoką zdolnością dostosowania się do sytuacji, taką, która zapewniała przeżycie. Objawem takiego rozwoju była według B. Bettelheima, E. A. Cohena i V. E. Frankla<sup>28</sup> nie apatia, ale przeciwnie, rosnące pobudzenie jako wyraz zmiany charakteru. Stanowiła ona reakcję obronną na postępujące zdeklasowanie do poziomu zwierzęcia, któremu chodzi już tylko o jedzenie. Więźniowie z trudem przyzwyczajali się do tego, że w obozie są tylko „śmieciami”. Także osoby z silną samoświadomością z trudem stawiały czoła niewyobrażalnemu zdeklasowaniu, którego na nich dokonywał obóz. Apatia, podobnie jak agresja (bitki wśród więźniów), oznaczały ostatecznie poddanie się i samozniszczenie. Wielu pozostawało już tylko pragnienie jedzenia – Frankl mówi w tym kontekście o „prymitywnych

<sup>25</sup> E. Fromm, dz. cyt., s. 201.

<sup>26</sup> E. Ferenc, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 31.

<sup>27</sup> J. Apostoł-Staniszevska, dz. cyt., s. 26.

<sup>28</sup> V. E. Frankl, „...trotzdem...”, s. 42.

marzeniach” i o regresie do popędu jedzenia, aż po rozmowy, nazywane przez samych więźniów „onanizmem jedzeniowym/żołądkowym”<sup>29</sup>.

Zarazem jednak Frankl zwraca uwagę na przetrwanie w tej fazie dwu ludzkich potrzeb, które nie obumierały: polityki i religii. Wyraża zdumienie nad wielorakimi formami obozowej religijności, stwierdzając, że mimo duchowego wyjąłowania wielu więźniów, u innych – zwłaszcza tych, którzy w życiu przedobozowym byli duchowo aktywni, utrzymał się pewien wymiar uwewnętrznienia; ci, którzy w najbardziej niesprzyjających warunkach zachowali choćby minimum wewnętrznej wolności, byli zdolni do przetrwania bardziej niż inni, tego wymiaru pozbawieni. Owo uwewnętrznienie nie musiało mieć rysów formalnie religijnych; dla samego Frankla była nim w skrajnych sytuacjach myśl o jego żonie i miłość do niej<sup>30</sup>.

Obecne były także zachowania, które można nazwać „mieszanymi” – wynikały z zachowania wewnętrznej wolności, a zarazem były manifestacjami zewnętrznymi – do takich należały przejawy sztuki w obozie – włącznie z aranżacjami sytuacji świątecznych (w szerokim, nie religijnym sensie tego słowa).

Na takim tle chciałbym w drugiej części opracowania podjąć myśl Frankla o ludzkiej autotranscendencji – jako wskazówkę na drodze pytań o możliwość/niemożliwość odnalezienia (religijnego) sensu doświadczeń obozowych.

### Faza trzecia: odciążenie/rezygnacja

Trzecia faza, faza odciążenia, a według E. A. Cohena „faza rezygnacji”, charakteryzuje się szczególnymi przeżyciami depersonalizacji. Rzeczywistość przeżywana jest bez emocji. Jeden z byłych więźniów pisze: „Kiedy zostałem uwolniony z obozu, byłem jak w transie. Wszystko robiłem jak na rozkaz. Oczywiście wyśkakiwały z orbit i nie patrzyły dalej, jak tylko na najbliższe otoczenia. Dopiero później włączyło się pragnienie zemsty”<sup>31</sup>.

Utrwalone deformacje z długoletniego życia obozowego nie tylko nie zostają usunięte przez szok uwolnienia, ale trwają wobec niespójności doświadczonej traumy i życia pozaobozowego. Do przeżyć podstawowych, wymagających pomocy terapeutycznej, należą, obok ewentualnej „deformacji moralnej”, przede wszystkim utrwalone stany rozgoryczenia i zawodu.

Szczególnie silne przykłady owej trzeciej fazy pokazuje Frankl, odnosząc się do momentu wyzwolenia obozu, opisując szeroko niezdolność więźniów do ogarnięcia nowej sytuacji – wolności. Świat zewnętrzny w stosunku do obozu wydaje się nierzeczywisty: „Zatrzymujesz się, nie wchodzisz dalej w ową

<sup>29</sup> V. E. Frankl, *Psychohygienische Erfahrungen im Konzentrationslager*, w: *Grundzüge der Neurosenlehre*, München – Berlin – Wien 1972, ss. 735-747.

<sup>30</sup> V. E. Frankl, „...trotzdem...”, s. 66.

<sup>31</sup> Świadectwo bezimienne, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 77.

przestrzeń wolności, stoisz, rozglądasz się, patrzysz w górę – i kłęcz. W tym momencie nie wiesz prawie nic o sobie i świecie, słyszysz w sobie tylko to jedno zdanie: »z ucisku wołałem do Pana i wyprowadził mnie na miejsce przestronne«<sup>32</sup>.

### b) Mechanizmy nieświadome – acedia

Psychoanalitik i były więzień Buchenwaldu, Bruno Bettelheim opowiada o losie swojego węgierskiego krewnego, który stawiał opór akcji wywózki i ratował żydowskich sąsiadów. Części rodzin żydowskich nie udało mu się skłonić do ucieczki. Ci spośród Żydów, którzy nie wierzyli, że pod okupacją sprawy będą się toczyć jak przed wojną, przeżyli. Kiedy zbliżali się Niemcy, zostawili wszystko i uciekli do Rosji, choć większość z nich nie ufała tamtejszemu systemowi. Byli tam wprawdzie obywatelami drugiej klasy, ale przynajmniej uważano ich za istoty ludzkie. Ci, którzy zostali i prowadzili swoje interesy jak dotąd, zginęli. Droga do komory gazowej była w ich wypadku konsekwencją hasła „business as usual”. To już wtedy dokonał się krok, który nie sprzeciwił się zagrożeniu śmiercią i nie odczytał instynktownie owego zagrożenia; krok ten można nazwać „zasadą bezwładności”. Ów pierwszy krok został uczyniony długo przed transportem do obozu śmierci<sup>33</sup>. Coraz silniejsze trzymanie się własności i „normalności” życia okazało się drogą ku śmierci w komorze gazowej. Bettelheim próbuje wykazać, że właśnie taka postawa umożliwiła nie natykające na opór rozszerzanie się narodowosocjalistycznej polityki wyniszczania. „Zasada bezwładności” nie jest w stanie pokonać pędu ku śmierci. To śmierć jest tu wyborem raczej niż trudna egzystencja<sup>34</sup>. Te same postawy Bettelheim obserwował nie tylko u swoich współobywateli, ale także u więźniów w obozie koncentracyjnym. „Skutkiem była silniejsza identyfikacja niektórych z SS i wyniszczaniem więźniów, niż z tymi współwięźniami, którzy trzymali się życia i którym z tego powodu powiodła się ucieczka”<sup>35</sup>. Każdy więzień musiał się nauczyć nie podpadania SS albo kapo. Motto: „Nigdy niczego nie rób dobrowolnie” symbolizuje ten rodzaj reakcji.

Isa Vermehren opisuje ten fenomen jako „acedię” – pisze: „Nadzieja upadła wobec przytłaczającej mocy zła, a modlitwa milkła. To początek rozpacz, całkowite wydanie się acedii, owemu ciężkiemu smutkowi, który już nie chce niczego wielkiego, do czego człowiek miałby być powołany”<sup>36</sup>. Acedia jako reakcja na sytuacje społeczne jest w czasach panowania narodo-

<sup>32</sup> V. E. Frankl, „...trotzdem...”, s. 142.

<sup>33</sup> B. Bettelheim, *Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1989, ss. 278, 280.

<sup>34</sup> Tamże, s. 280.

<sup>35</sup> Tamże, s. 281.

<sup>36</sup> I. Vermehren, *Reise durch den letzten Akt. Ravensbrück, Buchenwald, Dachau: eine Frau berichtet*, Reinbeck b. Hamburg 1979, s. 90.

cialistycznego rozpowszechniona jako reakcja nieświadoma. Isa Vermehren ostrzega: „Jeśli się nie powiedzie wypełnienie próżni, w której znalazła się osobista samoświadomość, od wewnątrz – a nie ma innej obrony przed nihilizmem – z dzisiaj uwolnionych więźniów wyrośnie nowa SS”<sup>37</sup>. Acedia – brak reakcji i zapadnięcie się we własnym smutku wobec straszliwej sytuacji, której nie dało się pojąć – prowadziła do paraliżu egzystencji.

Bettelheim interpretuje ową „zasadę bezwładności”, pokazując, że oznacza ona brak oporu wobec instynktu śmierci i że tak właśnie nie wprost umożliwiła część procesów, które obserwujemy w epoce narodowo-socjalistycznej. Nie powinno jednak przy tym powstawać wrażenie, że chodzi o działania zawinione! Skoro zorganizowany opór oznaczał narażenie się na niebezpieczeństwo śmierci, a dla wielu ludzi ze środowisk obywatelskich był ponadto nie do pomyślenia, rozwijały się psychiczne reakcje obronne. Bettelheim przedstawia ich logikę następująco: „Lęk, potrzeba zabezpieczenia własnego przeżycia, zmuszały do porzucenia czegoś, co w istocie było najlepszą szansą przeżycia: zdolności prawidłowej reakcji i decyzji. Kto pozbawił się tej zdolności, był jak dziecko. Wiedział, że musi decydować i działać, by pozostać przy życiu, ale próbował pozostać przy życiu, bez reakcji”. Mechanizmy świadome i nieświadome splatają się tu ze sobą ściśle<sup>38</sup>.

Czy toczona w obozach dyskusja o napięciu między tajnymi akcjami pomocy współwięźniom a funkcjonowaniem obozu zgodnie z wolą nadzorców z SS – wielu wierzyło, że to ostatnie może pomóc w przeżyciu obozu – da się uzasadnić etycznie? Stanisław Kłodziński stwierdza: „Bardzo wielu z nas, więźniów obozów koncentracyjnych, którzy przeżyliśmy, to więźniowie funkcjni”<sup>39</sup>. Podobnie Frankl: „My wszyscy, którzy przez tysiące i miliony szczęśliwych przypadków lub cudów (...) wyszliśmy stamtąd z życiem, my wiemy to dobrze i musimy potwierdzić: najlepsi nie wrócili”<sup>40</sup>.

Zdaję sobie sprawę z dyskusyjności poglądu Bettelheima, a także z wagi powiązania ekstremalnych przeżyć, o których mowa, i reakcji na nie z szeroko dyskutowanym i spornym w tradycji chrześcijańskiej pojęciem „acedii”. Wyjaśniam w związku z tym, że nie stosuję tu żadnego z powyższych pojęć w wymiarze ocennym; nie twierdzę więc, jak niektórzy teologowie, że „acedia” – w szczególności w opisanej wyżej postaci – jest grzechem<sup>41</sup>. Uważam, że w opisie doświadczeń więźniów obozów koncentracyjnych musimy stanąć poza systemem ocen moralnych zwyczajnie stosowanych w tradycji religijnej, w szczególności w chrześcijańskiej teologii. Używam więc pojęcia „acedii” wyłącznie w jego znaczeniu diagnostycznym – bo w moim przekonaniu

<sup>37</sup> Tamże, s. 94.

<sup>38</sup> B. Bettelheim, dz. cyt., s. 307.

<sup>39</sup> St. Kłodziński, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 234.

<sup>40</sup> V. E. Frankl, „...trotzdem...”, s. 19.

<sup>41</sup> Por. np. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* IIb, q. 35.

nie tylko prawidłowo opisuje ono ekstremalne stany psychiczne więźniów obozów koncentracyjnych, ale w opisie takim stwarza zarazem ekstremalnie graniczny obrys pewnego pola doświadczeń obecnych i ujawnianych przez psychoterapeutów także w sytuacjach nieekstremalnych (a przynajmniej nie tak ekstremalnych jak skrajne zakwestionowanie wartości ludzkiej egzystencji w obozach koncentracyjnych). Diagnozy „acedii” jako stanu paradesygnacyjnego pojawiają się dzisiaj w dyskusjach psychiatrów i psychoterapeutów<sup>42</sup>. Także to pojęcie umożliwia zatem wprowadzenie i uzasadnienie tezy, że następstwa skrajnych przeżyć więźniów obozów koncentracyjnych nie powinny być opisywane jako „stan wyjątkowy” ludzkiej natury, ale jako odślonięcie obecnych w niej stale uwarunkowań i sił. Dopiero wtedy analizy świadectw ekstremalnych doświadczeń więźniów mają szansę nie zostać zlekceważone przez odesłanie poza to, „co się ludziom zwyczajnie zdarza”, jak to wielokrotnie próbowano czynić w literaturze odnoszącej się do najtragiczniejszych wydarzeń XX stulecia.

### c) Odmowa życia: status muzulmana

„W odizolowanych od zwyczajnego świata miejscach zagłady istniała tylko jedna prawda – śmierć. Była ona wszechobecna: w baraku, na ulicy obozowej, w rewirach, blokach, przed i za bramą, o każdej porze dnia i nocy. Śmierć kryła się w pejcach, pałkach, podbijanych butach, w rewolwerach, strzykawkach, puszkach, których zawartość wsypywano do komór gazowych. Śmiercią prześączona była ziemia pokryta kałem czy grubą skorupą, śmiercią przepojone było powietrze i niebo nad obozem, przesłonięte pyłem czy chmurami dymu. Śmiercią były druty pod napięciem i uzbrojeni strażnicy, których widać było na wieżyczkach (...)”<sup>43</sup>.

Przytaczam te słowa Jadwigi Apostoł-Staniszwskiej, ponieważ wprowadzają one w tło jeszcze jednej postawy więźniów – przyjmowanej przez wielu wobec wszechpanującej śmierci i kwestionującej przynajmniej po części powyższy wywód o trzech fazach życia obozowego – postawy tzw. muzulmanów. Większość więźniów umierała w takiej właśnie postawie. Jest to odmowa życia wobec tego, czym miałoby ono być według doświadczenia obozu. Postawa ta kwestionuje etapowość życia obozowego o tyle, o ile przyjmowana była przez wielu już w pierwszej fazie: wobec szoku, jakim był obóz. Więźniowie ci nie przechodzili zatem do dalszych faz życia obozowego, ale właśnie całymi sobą odmawiali życia na takich warunkach.

Wielokrotnie opisywano izolację muzulmanów i brak współczucia dla nich ze strony wielu współwięźniów, tym bardziej że ci widzieli w muzulmanach

<sup>42</sup> Por. np. A. Gruen, *Spiritualität und Depression*, „Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie” 5/2009, ss. 182-187, a także inne artykuły z tego zeszytu.

<sup>43</sup> J. Apostoł-Staniszwka, dz. cyt., s. 283.

los, którego mogli się spodziewać także dla siebie samych. Jednakże mamy również wystarczającą liczbę świadectw, które pokazują zupełnie inne zrozumienie muzułmanów. Bezimiennie świadectwo: „Ksiądz profesor Konstanty Michalski powtarzał nam: »Kto wkracza na teren prawdy, wróci stamtąd spoliczkowany, znieważony i bezimienny, ale to jemu zawdzięczamy, że świat się odnawia i że miłość zwycięża«. Muzułman w obozie, ów »szary lump«, ów »ludzki wrak«, ta »szara postać« czy »pełzający czworonóg«, bo tak ich nazywano, pozwalał miłości zwyciężać nienawiść. Był bogatszy wewnątrz niż mocny więzień funkcyjny z pejcem w dłoni i w nabijanych butach. Te półmartwe stworzenia, które wegetowały w obozach, były czymś jak przebliski światła w głębokiej ciemności”<sup>44</sup>.

W perspektywie pytań stawianych przeze mnie w tym opracowaniu muszę zauważyć, że wśród muzułmanów było szczególnie wielu duchownych – zapewne najpierw dlatego, że podobnie jak inni reprezentanci życia intelektualnego i duchowego, byli w obozach poddawani nierównie większym represjom niż pozostali więźniowie. Stawiano jednak również pytanie, dlaczego aż tak łatwo poddawali się oni w obozie, stając się muzułmanami, mimo ich, wydawałoby się, silniejszego zakorzenienia religijno-społecznego. Być może na pytania o ich „zmuzułmanienie”, o brak komunikacji z nimi, o ich zamieranie w grozie, należy udzielać odpowiedzi Paula Tillicha: „Zdanie: »Także kiedy doświadczamy Boga jako nieobecnego, wiemy o nim« straciło znaczenie – boski duch objawia nam już tylko boską nieobecność i puste miejsce w nas tam, gdzie miał być Bóg”<sup>45</sup>. Trzeba tu zapytać, dlaczego Bóg pozostawia człowiekowi jedynie pustkę tam, gdzie miało być Jego miejsce? Odpowiedź Tillicha jest nie do pojęcia: „Boski duch pokazał niezliczonym ludziom naszych czasów nieobecność Boga i pustkę, która woła, by to on ją wypełnił”<sup>46</sup>. Wobec tego można mówić już tylko o teologii, która na Boga czeka – ale go nie posiada. Być może tak wielu wierzących chrześcijan, zwłaszcza duchownych, umarło, bo sądzili, że posiadają Boga, a kiedy zrozumieli, że go nie posiadają, nie byli w stanie na niego na nowo czekać. Oczywiście jest to odpowiedź dotycząca tylko części obozowych muzułmanów – jak powiedziałem, w szczególności tych, po których spodziewalibyśmy się silniejszego ugruntowania w religijnym sensie egzystencji ze względu na ich pozycję religijno-społeczną. Do związanych z tym pytań powrócę jeszcze w dalszych częściach mojego opracowania.

Postawiłem sobie jako cel tego artykułu zapytanie o możliwość/niemożliwość religijnego poszukiwania sensu w doświadczeniach obozów koncentracyjnych. Poniżej zarysuję kilka elementarnych propozycji. Zaznaczam jednak, że moje propozycje same pozostają zakwestionowane przez ich odniesienia

<sup>44</sup> Bezimienny, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 150.

<sup>45</sup> P. Tillich, *Das Ewige im Jetzt*, t. III, Stuttgart 1964, s. 87.

<sup>46</sup> Tamże.

źródłowe. Inaczej mówiąc, nie wyrażam tu przekonania o istnieniu religijnego sensu owych ekstremalnych doświadczeń, a jedynie nadzieję, że pozostawiają one możliwość poszukiwania takiego sensu.

#### **d) Próby odnalezienia sensu w sytuacjach obozowych – rola religijnej codzienności**

##### **Religijne doświadczenie egzystencji – pomoc w przeżyciu obozu?**

Liczni, zwłaszcza polscy więźniowie obozów świadczą, że znajdowali oparcie w chrześcijańskiej wierze, przekraczającej sytuację wyjątkową, w jakich się znaleźli, i zintegrowanej z zachowaniem człowieczeństwa. Oto przykładowe świadectwo Danuty Szonert-Witkowskiej: „Praca dla współwięźniów, którzy byli w gorszej sytuacji niż ja, pomogła mi przeżyć, czułam się potrzebna, i to dawało mi siłę do życia. Starałam się pracować sumiennie i oddawać chorym wszystko, bez czego w tych warunkach mogłam się obyć. To była bardzo ciężka i odpowiedzialna praca. Każdego wieczora badałam moje sumienie, czy nie uczyniłam czegoś złego. Chciałam żyć, ale chciałam też pozostać uczciwym człowiekiem”<sup>47</sup>.

Pytanie, które trzeba w tym kontekście postawić, brzmi: czy tego rodzaju postawy da się interpretować w tradycyjnych kategoriach religijnych/teologicznych, czy też stanęliśmy za ich sprawą przed wyzwaniem, które kwestionuje owe tradycyjne pojęcia. Przychylam się do tego drugiego stwierdzenia.

Nie kwestionuję bynajmniej świadectw, które mówią o religijności więźniów jako ewidentnej pomocy w zachowaniu nadziei przeżycia, a zwłaszcza jako motywacji do podejmowanych przez wielu czynów heroicznych dla drugich. Twierdzę jednak, że język religijny jest tu jedynie narzędziem do wyrażenia podstawowych doświadczeń ludzkiej egzystencji, pierwotnych wobec ich ewentualnego wyrazu religijnego.

#### **Formy religijności obozowej**

Formy i przejawy religijności więźniów obozów koncentracyjnych omówiłem szczegółowo w mojej pracy *Die Extremsituation als Herausforderung fuer den religioesen Glauben – dargestellt durch Zeugnisse und Berichte aus nationalsozialistischen Konzentrationslagern*<sup>48</sup>. Tu odniosę się pokrótce jedynie do wniosków, które wyciągam z dokonanej tam analizy.

<sup>47</sup> D. Szonert-Witkowska, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 22.

<sup>48</sup> W. G. Weirich, *Die Extremsituation als Herausforderung fuer den religioesen Glauben – dargestellt durch Zeugnisse und Berichte aus nationalsozialistischen Konzentrationslagern* (Ekstremalna sytuacja wyzwania dla wiary religijnej przedstawiona na podstawie świadectw i raportów z narodowo-socjalistycznych obozów koncentracyjnych), Weimar 1997, praca przyjęta przez Wydział Teologiczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie jako podstawa habilitacji.



Świadectwa pokazują dwa podstawowe typy formalnych zachowań religijnych więźniów w obozach koncentracyjnych – odpowiadające zresztą postawom i zachowaniom w stosunku do innych dziedzin życia „przedobozowego”:

1. Próby zachowania, o ile to możliwe, form religijności społecznej i indywidualnej znanych i obdarzanych zaufaniem w życiu „przedobozowym”, a więc: wspólne modlitwy i śpiewy, obchodzenie świąt liturgicznych, udzielanie sakramentów (dla katolików zwłaszcza msza i spowiedź), inne formy klasycznej działalności duszpasterskiej (np. kazania, medytacje prowadzone przez duchownych lub też przez świeckich więźniów) – w większości wypadków odbywające się w ukryciu przed nadzorcami, ale po części także oficjalne lub półoficjalne.

Na podstawie świadectw wyodrębniam następujące religijne zachowania indywidualne:

a) działania rytualne jako obrona intymności w masie ludzkiej, w której więźniom przyszło żyć (rytuały prywatne, momenty religijnej intymności i ukrycia, nieujawniane współwięźniom);

b) dialogiczność religijna lub parareligijna przez wewnętrzny dyskurs toczony w codziennych sytuacjach obozowych – np. podczas pracy, przemarszów, apeli; w tym modlitwa prośby w sprawach dotyczących samych więźniów lub ich bliskich;

c) modlitwa w oczekiwaniu ostatecznego – odwołania religijne wobec otaczających więźniów sytuacji ekstremalnych – także modlitwa w zwątpieniu i akty modlitwy w bezpośrednim niebezpieczeństwie;

d) zamilknięcie i modlitwa jako regres/próba ukrycia się przed grozą.

Wszystkie powyższe zachowania można próbować objaśnić działaniem wspomnianej wyżej „zasady bezwładności” – jako kurczowego trzymania się elementów „normalności” w skrajnie od normalności odbiegających okolicznościach. Jednakże w warunkach obozowych, zwłaszcza wobec zakazów egzekwowanych bezwzględnie przez władze obozowe, miały one także charakter protestu i buntu, i w tym sensie stanowiły coś więcej niż tylko próbę podtrzymania za wszelką cenę elementów życia „przedobozowego”. To sytuuje owe akty stosunkowo blisko transcendentalizujących postaw wobec śmierci, o których powiem niżej.

2. Specyficzne formy życia religijnego (także duszpasterstwa) powstające w warunkach obozowych i do nich dostosowane. Chodzi o zjawiska, postawy i działania, które sami więźniowie współtworzyli i interpretowali jako religijne – choć nie mają one odpowiedników w „przedobozowym” życiu religijnym lub też mają odpowiedniki dalekie i niezwiązane z ekstremalnymi sytuacjami obozowymi. Do takich zachowań zaliczam:

a) rozdawanie chleba jako działanie religijne/duszpasterskie – tak interpretowano w wielu wypadkach gotowość dzielenia się skrajnie skąpym własnym przydziałem jedzenia z potrzebującymi go jeszcze bardziej;

b) próby podtrzymywania tożsamości w wierze – tworzenie sieci powiązań i symbolicznych komunikatów, pozwalających odczuwać religijną wspólnotę, kiedy nie mogła ona być uzewnętrzniana;

c) religijne rozumienie cierpienia/ofiary; historia doktryny i duchowości chrześcijańskiej, a zwłaszcza późnośredniowieczna koncentracja uwagi (aż po fiksję) na zastępczym i wynagradzającym charakterze cierpienia Jezusa Chrystusa, spowodowała obecną w duchowości chrześcijańskiej różnych wyznań łatwość interpretowania ludzkiego cierpienia jako ofiary przynoszącej dobro innym (nie cierpiącym). Stąd stosunkowo częste próby poszukiwania sensu cierpienia w kategoriach „ofiary zastępczej”, dokonywane zarówno przez samych więźniów, jak też w stosunku do nich ze strony tych, którzy, sami nie cierpiąc, stali się świadkami ich cierpienia. Próby te wkraczają w obszar moralnie wysoce problematyczny – i część podejmujących je zdaje sobie z tego sprawę.

d) ciał-pasterstwo i dusz-pasterstwo – opieka i bezpośrednia fizyczna pomoc chorym i umierającym więźniom była traktowana jako pierwszy nakaz duszpasterski; przejawy takiej pomocy znaczna część więźniów interpretuje religijnie, a przynajmniej przypisuje pomagającym motywację religijną; nie oznacza to, że ze strony więźniów niereligijnych takiej pomocy brak; można natomiast zaobserwować tendencję do „ureligijnienia” interpretacji takich postaw, podobnie jak to czyni Maria Enzesdorf w stosunku do ludzkiej postawy Viktora Frankla;

e) pragnienie spowiedzi – świadectwa więźniów-katolików mówią stosunkowo często o braku możliwości spowiedzi i o pragnieniu, by się wyświadczyć. Po części pragnienie to jest uwarunkowane katolicką „pedagogiką spowiedzi” – przekazywanym intensywnie przekonaniem, że śmierć bez spowiedzi oznacza zagrożenie wiecznego zbawienia. U niektórych więźniów rodziło się na tym tle swoiste pojęcie „spowiedzi pragnienia” – aż po wewnętrzne czy nawet uzewnętrzniane wobec współwięźniów (nie duchownych) wyznania grzechów „jak na spowiedzi”;

f) zachowania w obliczu śmierci; wiele świadectw mówi o ukrytych gestach religijnych wykonywanych wobec umierających, a także o praktyce duchownych jawnego (jeśli to tylko było możliwe) lub ukrytego towarzyszenia umierającym przez gesty rytualne (absolucja, błogosławieństwa, modlitwy wstawiennicze).

Obraz życia religijnego wyłaniający się z przeanalizowanych przeze mnie świadectw więźniów obozów koncentracyjnych skłania mnie do wyrażenia następujących wniosków:

1. Skrajne doświadczenia obozowe w zaskakująco niewielkim stopniu zmieniły religijne postawy więźniów i formy wyrażania tych postaw. Nie można mówić ani o znaczącym wzroście religijności w obozach, ani o jej ewidentnym

zakwestionowaniu czy zniszczeniu przez ekstremalne warunki życia obozowego. Oczywiście, publiczny wyraz religijności, zwłaszcza w formach zbiorowych, został przez przepisy obozowe i towarzyszący im terror skrajnie ograniczony, jednakże w stosunkowo niewielkim stopniu zmodyfikowało to pragnienia i postawy religijne więźniów.

2. Przyjmuję jako ostrożny wniosek, że sytuacja obozowa odzwierciedla rzeczywisty stan religijnej socjalizacji społeczności, z których pochodzili więźniowie – stosunkowo silne zakorzenienie zewnętrznych elementów tożsamości wyznaniowej i powiązanych z nimi zachowań rytualnych, które jednak może funkcjonować w warunkach obozowych tylko o tyle, o ile funkcjonowanie to umożliwia wewnętrzne, transcendentalne uwarunkowania postaw i zachowań poszczególnych więźniów. To samo odnoszę zresztą do niektórych przynajmniej zachowań katów: zarówno negujących religię i jej symbolikę, jak też w przypływach porozumienia (solidarności?) z więźniami, tolerujących ich religijne zachowania (np. świadectwa o „łagodnym” traktowaniu więźniów w noc wigilijną; owa „łagodność” polegała na braku zwyczajnej brutalnej interwencji wobec takich zachowań – por. np. świadectwo Konrada Szwed<sup>49</sup>).

3. Skłaniam się do przekonania, że wspomniane „wewnętrzne, transcendentalne uwarunkowania postaw i zachowań” są zjawiskiem podstawowym dla ludzkiej egzystencji, i w tym sensie powszechnym. Dlatego nie tylko nie dały się one zredukować i zniszczyć w życiu obozowym, ale przeciwnie, dla znacznej części więźniów stanowiły możliwość zachowania lub odzyskiwania sensu własnej egzystencji w tych warunkach.

4. Muszę równocześnie przyjąć, że język religijny (a zwłaszcza symboliczno-doktrynalne formy wyrazu religii) po tak skrajnym doświadczeniu, jakim były obozy koncentracyjne i Szoa, utracił przyznaną sobie przez długie stulecia pierwotną niewinność i zdolność objaśniania świata ludzkich doświadczeń. Nie można po prostu podtrzymywać jako sensownych formuł religijnego wyrazu, które zostały w tak drastyczny sposób zakwestionowane. Nie umożliwia tego również opisane wyżej przetrwanie religijności w warunkach obozowych. Postuluję wobec tego poszukiwanie ewentualnego religijnego sensu ludzkiej egzystencji indywidualnej i społecznej na podstawie bardziej pierwotnej, niezależnej od systemowych, i tym bardziej od wyznaniowych przejawów religii.

### e) Transcendowanie śmierci

Odniosę się tu do świadectw i przekazów mówiących o gotowości przyjęcia śmierci i o wpływie takiej postawy na losy więźniów. Perspektywa większości świadectw, do których się tu odwołuję, zakłada przeżycie obozu jako wartość nadrzędną. Ma to skutki w sposobie odnoszenia się zwłaszcza do obozowych

<sup>49</sup> K. Szveda, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., ss. 286-325.

muzułmanów, traktowanych jako ci, którzy utracili ową nadrzędną wartość. Zwracam uwagę, że próba, którą podejmuję niżej, może zostać odniesiona także do wewnętrznych doświadczeń mużulmanów obozowych – o ile w ogóle potrafimy do nich uzyskać mentalny dostęp.

Wyjdę od trzech przykładowych świadectw: Marii Ślisz-Orzyńskiej, Viktora Frankla i Jadwigi Apostoł-Staniszwskiej. Z ich zderzenia i porównania chciałbym wyprowadzić pewien wstępny wniosek, który posłuży mi do dalszej analizy ludzkiej auto-transcendencji w sytuacjach ekstremalnych.

Maria Ślisz-Orzyńska pisze tak: „Od pierwszego momentu naszego pobytu w obozie towarzyszyła nam śmierć. Śmierć była wszechobecna, wszędzie zabijano: na bloku, w ubikacjach, więźniarki wpychano do dołów kloacznych, gdzie tonęły, zabijano podczas zbiórek apelowych, podczas apelu, jeśli któraś nie mogła ustać na nogach, w drodze do pracy, podczas pracy, w drodze powrotnej do obozu, podczas przemarszu przez obóz. Człowiek jako indywiduum nie liczył się zupełnie, nawet w masie nie (...). Najdłużej trwało palenie Żydów, trzy dni i trzy noce bez przerwy, ponieważ krematoria nie nadążały, palono ich w specjalnie w tym celu założonych fosach, tam palono żydowskie dzieci, wrzucając je wprost do ognia. Często zabijano ludzi pałkami, zdeptywano, najpierw kopano leżącego więźnia, by wstał, a potem z czystej przyjemności zabijano szczuto więźniów psami, które ich zagryzały. Takie sceny odgrywały się na oczach wszystkich. Od pierwszego momentu aresztowania przez Gestapo buntowałam się, także przeciw Bogu, ale wobec tych okropnych scen stałam sparaliżowana tym, że to w ogóle było możliwe”<sup>50</sup>. Widać tu, że były w obozie sytuacje, które nie pozwalały więźniom wyjść z pierwszej fazy doświadczenia obozu. Myśleli, że gorzej już być nie może, a groza wciąż rośla. Jest więc rzeczą prawie niewyobrażalną uchwycenie jakiegokolwiek sensu w świecie, w którym tak panuje śmierć. Ślisz-Orzyńska nie była w stanie tego zrobić.

A jednak postulat sensu pojawia się i w takich okolicznościach – Viktor E. Frankl postuluje wobec grozy obozu „sens przekraczający ludzkie możliwości pojmowania (w znaczeniu czegoś, co jest ponad życiem), sens, którego nie można już pojąć”<sup>51</sup>. Mimo wszystko próbuje zdefiniować owo niepojęte „ponad-życie” i próbuje o tym rozmawiać, także ze współwięźniami. Wierzy w życie, które samo w sobie jest niezniszczalne. Jest to rzeczywistość zapomniana w ludzkiej codzienności – Frankl dostrzega sytuacje, w których pamięć o niej ożywa. Odwołuje się w tym kontekście do sposobu przeżywania aktualnej obecności zmarłych przez tych żyjących, którzy pozostają z nimi w aktyw-

<sup>50</sup> M. Ślisz-Orzyńska, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 288.

<sup>51</sup> Por. V. E. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, Zürich 1989, s. 259. Frankl używa sformułowania „Über-Leben”, które stanowi grę słów z „überleben” w znaczeniu „przeżyć” – przyp. Tomasz Polak.

nej relacji, choć oczywiście owa obecność zmarłych jest nie do zlokalizowania. Ostatecznym odniesieniem takiego rozumienia jest dla niego obiektywny wymiar ludzkiej nieśmiertelności – w czymś, „co jest w istocie poza czasem i przestrzenią i nie może nigdy umrzeć”<sup>52</sup>.

Trzecie świadectwo pochodzi od Jadwigi Apostoł-Staniszewskiej i dotyczy doświadczenia związku ze skazanym na śmierć i w końcu zamordowanym przyjacielem (Tadeuszem): „Pełne cztery tygodnie Tadeusz czekał na śmierć w nieoświetlonej celi, przywiązany za ręce i nogi do ściany. Przez Kassibera otrzymałam od niego wieści. Pisał urywkowe zdania na skrawkach papieru. »Wiem, że umrę. Łańcuchy uciskają. Jest mi zimno. Kiedy się modłę, jest mi lżej. Czas się dłuży. Zachowaj dobrą pamięć o mnie ...« Byłam bezradna. Nie rozumiałam, dlaczego nie wykonano wyroku natychmiast po zakończeniu śledztwa, ale męczono więźnia dodatkowo (...). Kiedy 17 września 1942 roku go rozstrzelano, czekałam na moją śmierć, stałam się tak obojętna, że nie czułam strachu. Potem strach powrócił, a z nim pełna świadomość. Nie bałam się myśleć o martwym Tadeuszu. Przeciwnie, stale o nim myślałam, a z nim o wszystkich, których nie było już wśród żywych. Nie potrafię określić tego stanu ducha, ale właściwie byłam z nimi bardziej niż z żyjącymi. Czułam się w tamtym ich świecie lepiej niż w tym, i prawie im zazdrościłam, prawie chciałam już rzeczywiście być z nimi (...)”<sup>53</sup>. W tym doświadczeniu uwidacznia się transcendowanie śmierci. Oczywiście przeżycie to nie neguje przepaści między życiem i śmiercią. Karmi się ono czymś z archetypicznego obszaru naszej nieświadomości, która wie o nieśmiertelnym. Taka wiedza dawała ludziom w ekstremalnych sytuacjach obozowych sens: zaufanie do własnej woli, w której ugruntowana jest cała ludzka egzystencja.

Nie należy moim zdaniem takich doświadczeń interpretować religijnie czy wyznaniowo, choć, jak sądzę, mają one także pewne uwarunkowania w wielopokoleniowej socjalizacji religijnej. Jednakże partnerami większości rozmów, jakie na ten temat prowadziłem z byłymi więźniami obozów, byli komuniści i socjaldemokraci, nie wyznający światopoglądu religijnego – pytań o ewentualne motywacje czy odniesienia religijne swoich przeżyć najczęściej nawet nie rozumieli. Przyjmuję więc, że mamy tu do czynienia ze strukturą ludzkiej egzystencji bardziej pierwotną niż religijna socjalizacja i od takiej czy innej socjalizacji w istocie niezależną. Z mojej własnej perspektywy – chrześcijańskiego teologa – gotów jestem, jak wspomniałem, przypisywać tej strukturze zarówno genetyczne uwarunkowania religijne, jak też możliwość jej religijnej interpretacji; zdaję sobie jednak sprawę z partykularyzmu takiego stanowiska. Najważniejszym wnioskiem, który wyprowadzam z przytocz-

<sup>52</sup> Tamże, s. 256.

<sup>53</sup> J. Apostoł-Staniszevska, dz. cyt., s. 294.

nych tu przykładowych świadectw jest, że struktura ludzkiej egzystencji nie pozwala się zamknąć w śmierci – także wtedy, kiedy próba takiego zamknięcia przeprowadzana jest z tak brutalną konsekwencją, z jaką czynili to kaci w obozach koncentracyjnych.

## II. Możliwa odpowiedź: autotranscendencja?

Viktor E. Frankl uznaje wiarę w możliwość przetrwania w obozie za kategorię transcendentálną<sup>54</sup>. To psychiczna rzeczywistość transcendencji. Skoro „ludzkie istnienie jest zawsze istnieniem ku sensowi”<sup>55</sup>, Frankl uważa, że także samobójstwo jest wyrazem tej woli – brak woli życia/śmierci oznaczałby niezdolność do jakiegokolwiek działania. Oczywiście, nie mówimy tu o transcendencji w rozumieniu religijnym, ale o pewnym istotnym egzystencjale – podstawowej strukturze bytowej człowieka.

Pod pojęciem autotranscendencji – można ją także nazywać „transcendencją psychiczną” – rozumie Frankl fakt, że „ludzkie bycie wskazuje zawsze poza siebie samo – na coś, czym samo nie jest (coś lub kogoś): na sens, który należy spełnić, albo też choćby na bycie z drugim człowiekiem, którego ktoś spotyka i kocha. Innymi słowy, człowiek jest właściwie tylko wtedy człowiekiem i samym sobą, kiedy pomija i zapomina samego siebie – w stosunku do jakiegoś zadania lub też w oddaniu innej osobie...”<sup>56</sup>.

„Autotranscendencja” jest dla Frankla, a także dla Elizabeth Lukas<sup>57</sup>, zjawiskiem z podstawowego poziomu antropologicznego. „W służbie pewnej sprawy lub w miłości do osoby człowiek się spełnia. Im bardziej stapia się ze swoim zadaniem, im bardziej wydaje się partnerowi, tym bardziej jest człowiekiem, tym bardziej jest sobą samym. Urzeczywistnić siebie można zatem właściwie tylko w takim stopniu, w jakim zapomina się o sobie samym, w jakim nie patrzy się na siebie samego”<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> V. E. Frankl, *Der Mensch...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>55</sup> Tamże, s. 184.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> E. Lukas, *Auch dein Leben hat Sinn*, Freiburg 1995, ss. 184-185.

<sup>58</sup> V. E. Frankl, *Das Leiden am sinnlosen Leben (Psychotherapie fuer heute)*, Freiburg 1977, ss. 18, 110: „Owa autotranscendencja ludzkiej egzystencji daje się najlepiej objaśnić z pomocą odniesienia do oka. Czy zauważyliście paradoks, że zdolność oka do postrzegania świata warunkowana jest jego niezdolnością do postrzegania samego siebie? Kiedy oko widzi siebie lub coś z siebie? Tylko wtedy, kiedy jest chore. Kiedy cierpię na zaćmę, wtedy widzę ją w postaci zamglania, kiedy choruję na jaskrę, widzę wokół źródeł światła wszystkie kolory tęczy. Tak czy inaczej w tym stopniu, w jakim oko widzi coś z samego siebie, postrzeganie jest zakłócone. Oko musi być zdolne do niedostrzegania siebie. I dokładnie tak jest też z człowiekiem. Im bardziej nie dostrzega siebie samego, im bardziej siebie zapomina, oddając się jakiejś sprawie lub drugiemu człowiekowi, tym bardziej jest człowiekiem, tym lepiej urzeczywistnia siebie samego. Dopiero samozapomnienie prowadzi do wrażliwości, a samowydanie do twórczości”.

Uważam, że można wykazać religijne zakorzenienie owego podstawowego antropologicznego stanu rzeczy – to znaczy jego zakorzenienie w takim pojęciu transcendencji, które oznacza doświadczenie „przekroczenia poszczególnych ludzkich doświadczeń” ku wymiarowi ponadludzkiemu<sup>59</sup>. Oznacza to, że „religia transcendencji” jako sposób doświadczania rzeczywistości należy do porządku podstawowych doświadczeń ludzkich – co z kolei nie oznacza jednak, że każda historyczna postać religijności spełnia taką rolę<sup>60</sup>.

Świadectwa więźniów obozów koncentracyjnych, mówiące o zachowaniu przez nich w warunkach obozowych „wewnętrznej przestrzeni nadziei” – czasem powiązanej z ich dotychczasową religijnością, ale nie wyrażającej się już w aktach religijnych (kultowych) albo wyrażającej się w nich w postaci silnie zredukowanej, interpretuję jako znaki takiego właśnie procesu transcendowania.

Nikodem Piśszczoch opowiada: „Człowiek zamyka się w swoim małym świecie, osłania się niewiedzą i żyje swoimi wyobrażeniami. Trzyma się kurczowo jednej myśli: przeżyję to piekło (...). Ale do tego potrzebna jest po pierwsze przewodnia myśl, po drugie zdrowy system nerwowy. Wierzyć i jeszcze raz wierzyć! Ślepą dziecięcą wiarą! Wszystko jedno w co! »Wiara przenosi góry« – dziś to rozumiem! Może to być wiara w Boga jako istotę, która kieruje naszymi losami, może to być wiara w sprawiedliwość, w zwycięstwo komunizmu, w cokolwiek. Musi to jednak być wiara idealna, płonąca w każdym oddechu”<sup>61</sup>.

Owa „transcendencja wewnątrz egzystencji” nie jest oczywiście doświadczeniem wiary zakorzenionym w objawieniu<sup>62</sup>. Chcę jednak w związku z tym wskazać na pewien proces religijny, który stanowi kontynuację transcendowania wewnątrz egzystencji. Intensywne doświadczenie egzystencji, które wskazuje na nieuświadomianą obietnicę („zapowiedź” czy „przrzeczenie”) i nadaje ludzkiemu istnieniu orientację („zadanie”), prowadzi w końcu do religijnego samookreślenia egzystencji<sup>63</sup> Paul Tillich formułuje to następująco: „... są akty odwagi, w których akceptujemy moc istnienia, czy o tym wiemy, czy nie. Nawet jeśli tego nie wiemy, akceptujemy je mimo to i mamy w nim udział”<sup>64</sup> Owa „ślepa dziecięca wiara” ma odwagę akceptowania życia. „Uka-

<sup>59</sup> H. Hark, *Der Traum als Gottes vergessene Sprache. Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume*, Olten 1982, s. 221.

<sup>60</sup> Powołam się tu również na wywód Frankla dotyczący analogii języków religii i psychoterapii – a zwłaszcza na jego przekonanie o wielości równoległych języków – wśród nich języków religijnych – w których mogą się wyrażać podstawowe ludzkie doświadczenia – por. V. E. Frankl, *Der Mensch...*, dz. cyt., ss. 73-76.

<sup>61</sup> N. Piśszczoch, w: *Die Auschwitz-Hefte*, dz. cyt., s. 307.

<sup>62</sup> H. Stenger, *Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens: Pastoralpsychologische Texte*, Freiburg – Basel – Wien 1989, s. 31.

<sup>63</sup> Tamże, s. 28.

<sup>64</sup> P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1958, s. 131.



zuje się tu jakoś religijna, która nadaje wydarzeniom życiowym i doświadczeniom szczególną transparencję. Ta jakość ma swój początek nie w obliczalnej rzeczywistości materialnej, ale w tym, co boskie, ku czemu też przyzywa”<sup>65</sup>.

Możliwość transcendencji koreluje z istnieniem podstawowego prazaufania, a to z kolei z zaufaniem do Boga jako owocem transcendencji. Konkretnie doświadczenie to oznacza, że człowiek prymarnie zakorzeniony jest w podstawowym zaufaniu. Ma zdolność transcendencji, a z nią – jako znak przebijania się „religijnej jakości istnienia” – zdolność zaufania Bogu. Nie wynika stąd prosta możliwość konstrukcji czy rekonstrukcji określonej wyznaniowo religii z owych podstawowych doświadczeń – jest raczej tak, że istniejące religie przejmują na swój sposób owe struktury podstawowe; bynajmniej jednak nie muszą ich przejmować. Cały proces może pozostać na poziomie doświadczeń podstawowych, w których pojawiają się elementy numinotyczne, ale nie struktury określonej religii.

Postępuję tu tu pewnym wymownym przykładem. Proces, o którym zaświadcza poetka Gerty Spies, dokumentujący pewien sposób parareligijnego przeżywania obozu koncentracyjnego, zawiera elementy nieciągłości<sup>66</sup>. Spies w pewnym szczególnym momencie zwątpienia znalazła w sobie zdolność wydobycia się z niszczącej męczarni. Rozpoznała destrukcję, której najwyraźniej była wydana, i w tym momencie odkryła również możliwość wybawienia. Owa intuicja poetycka wyrwała ją po części z zagrażającej jej zniszczeniem troski o córkę. Zamiar pisarski, urzeczywistniany podczas pracy palaczki w kotłowni, organizowanie papieru i materiałów do pisania, szukanie możliwości pisania i czasu na nie, pozwolił jej ozdrowieć duchowo, dał jej doświadczenie leczące. Ból i lęk o córkę został przejęty przez to nowe doświadczenie; w miejsce niszczącego poczucia bezsensu pojawiła się nowa namiętność, która dała jej na nowo zaufanie i sens istnienia w wyjściu poza siebie. Poczucie dziecięcej intymności, wyrażające się wcześniej w optymizmie wiary, które prawie już przepadło w obozie, zostało odnowione jako postać religijnego zaufania. Takie zaufanie nie powinno jednak być uznawane za trwałe i ciągłe religijne doświadczenie egzystencji. „Skok”, którego dokonała, jest wyrazem regresywnego zapanowania nad sytuacją, a nie owocem procesu dojrzewania. Jej doświadczenie wynika z tendencji narcystyczno-regresywnej, która odgrywa istotną rolę jako strategia przeżycia<sup>67</sup>. Niemniej proces ten dokumentuje podstawową zdolność autotranscendencji – i raz jeszcze charakterystyczne: w doświadczeniu Gerty Spies jest to zdolność powiązana z wyobrażeniem własnej śmierci<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Mainz 1974, s. 8.

<sup>66</sup> G. Spies, *Im Staube gefunden*, München 1987, ss. 20, 36, 56.

<sup>67</sup> E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie*, t III, Mainz 1992, s. 75

<sup>68</sup> Sen o śmierci dochodzi do głosu w następującym wierszu: „Mir träumt, ich lieg’ in meinem Sarg,/ Sie stehn umher und weinen./ Die Hülle, die mein Leben barg,/ Hat aufgehört zu



Ten przykład poświadcza ponadto, że transcendowanie śmierci bynajmniej nie musi prowadzić do wyrazu religijnego w postaci wyznań wiary lub form rytualnych. Otaczająca rzeczywistość zostaje tu przełamana przez doświadczenie numinotyczne, które otwiera proces nazwany przez Paula Tillicha „pochwyceniem przez coś bezwarunkowego”<sup>69</sup>.

Na takim tle chcę teraz sformułować mój najważniejszy wniosek dotyczący pozytywnej (bo umożliwiającej odkrywanie sensu także w sytuacjach skrajnie tragicznych) autotranscendencji: jej postaci w bezpośrednich doświadczeniach więźniów i tym bardziej w późniejszym wyrazie, w świadectwach sformułowanych przez nich po wyjściu z obozu, mogą się wydawać naiwne i kiczowate – tak jak w cytowanych tu wyznaniach Szczepana Pieszczocho czy Gerty Spies. Takie określenia nie wytrzymują jednak konfrontacji z sytuacjami, w których owe przeżycia się pojawiły. Uważam, że nie da się ich objaśnić samymi mechanizmami narcystyczno-regresywnymi w ramach strategii przeżycia, choć mechanizmy takie ewidentnie tu występują. Tillich ma rację – podobnie jak cytowany wcześniej Frankl: chodzi tu o coś bezwarunkowego ponad bezpośrednio doświadczanym ludzkim życiem. Stąd także moja próba pokazania, że ta sama podstawowa struktura ludzkiej egzystencji – iż „ludzkie bycie wskazuje zawsze poza siebie samo – na coś, czym samo nie jest”, powinna być dostrzegana także w tym, co czynili kaci, że zdolność autotranscendencji nie jest bynajmniej gwarancją takiego ludzkiego działania, które nie zwróci się przeciw innemu człowiekowi.

W ten sposób powinna też zostać odsunięta pokusa bezrefleksyjnego wiązania owej „dobrej autotranscendencji” z transcendencją boską, tak jak jest ona rozumiana w chrześcijańskiej tradycji filozoficzno-teologicznej – pokusa skądinąd w myśli chrześcijańskiej wszechobecna i prawie nigdy przez nią nie odrzucana. Jako chrześcijanin i teolog, i ja dokonuję wprowadzie takiego powiązania, kiedy doświadczenia ludzkie odnoszę do słowa, przez które wkracza w nie Bóg. Wiem jednak, że jest to wyraz wiary, której inni nie podzielają – lub wręcz: wobec której inni protestują. Chcę dlatego pozostać tu na gruncie takiej wspólnoty podstaw i uwarunkowań ludzkiej egzystencji, której nie zawłaszcza „zorganizowana wyznaniowo religijność” i której nie są w stanie usunąć najbardziej drastyczne działania ludzi przeciw ludziom. Oznacza to, że po pierwsze, jako chrześcijanin i teolog nie mogę pomijać nieusuwalnego już

---

scheinen.// O klage nicht, mein süßes Kind!/ Ich geh zurück zur Erde,/ Da hin, wo meine Väter sind,/ Dass ich zu Staube werde.// Streif ab, mein Kind, streif ab, dein Weh,/ Ich flieg hinauf ins Blaue,/ Dass ich am fernen Weltensee/ Ein Haus aus Sternen baue.// Dort will ich dich empfangen/Einst, wenn auch du gegangen”. (G. Spies, *Im Staube gefunden*, München 1987, s. 50). Pomijam jakoś artystyczną tej poezji. Zwracam uwagę jedynie na dochodzące w niej do głosu podstawowe ustawienia egzystencji.

<sup>69</sup> P. Tillich, *Die Frage nach der Zukunft der Religion*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. V, Stuttgart 1964, ss. 40, 101.

zakwestionowania obecności Boga w ludzkim doświadczeniu przez owe drastyczne działania; po drugie, że jak powiedziałem, muszę dostrzegać ludzką autotranscendencję nie tylko w postawach tych, którzy znajdują sens w najbardziej drastycznych sytuacjach niszczenia ich egzystencji, ale także w tych, którzy ich egzystencję niszczą; po trzecie, że w tak tragicznym obrazie ludzkiej egzystencji muszę szukać miejsca także dla Boga – jeśli w ogóle mam o nim mówić. W ostatniej części mojego opracowania odniosę się zatem pokrótce do tych trzech zadań – i do niemożliwości, którą odczuwam, kiedy mam je wypełnić jako teolog stojący wobec Szoa.

### III. Teodycea? – odpowiedź niemożliwa

Możliwości teodycei, czyli „wybronięcia” Boga i teologii, po Auschwitz poświęcono szerokie spektrum prac, reprezentujących również pełne spektrum odpowiedzi: od zdecydowanie negatywnych, pokazujących niemożliwość teologii po tym, czym była Szoa<sup>70</sup>, po próby wytłumaczenia i zintegrowania jej z religijnym/chrześcijańskim obrazem świata<sup>71</sup>. W tym miejscu nie jest oczywiście możliwe krytyczne omówienie owego spektrum stanowisk. We wspomnianej wyżej pracy omówiłem szereg świadectw dotyczących pytania o obecność i sprawiedliwość/dobroć Boga, stawianego przez więźniów Oświęcimia, Dachau i Buchenwaldu, a także przez innych świadków katastrofy człowieczeństwa w Trzeciej Rzeszy – zwłaszcza pisarzy i myślicieli<sup>72</sup>. Również tych świadectw nie omawiam tu zatem szczegółowo – przytaczam niżej jedynie dwa z nich, by raz jeszcze pokazać sedno wyzwania stawianego przez nie tradycyjnej myśli religijnej.

Na tle tych dwu świadectw zaprezentuję zwięźle stanowisko własne, zdając sobie sprawę, że każde samookreślenie w tak dramatycznej kwestii z konieczności staje się przedmiotem kontrowersji. Mimo to zajmuję stanowisko, które uważam za oparte zarówno na mojej wiedzy o najbardziej tragicznych aspektach ludzkiej historii, jak też na moim przekonaniu, że w historii tej – także po najtragiczniejszych wydarzeniach – pozostają elementy nadziei, i że

<sup>70</sup> Spośród myślicieli żydowskich wskażę paradygmatycznie Richarda Rubinsteina (*After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966), który jednak w późniejszych pracach złagodził swoje stanowisko, przechodząc na pozycję ostrożnej akceptacji deizmu (Boga niezaangażowanego w bieg historii) oraz Hansa Jonasa (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, w: O. Hofius (red.), *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von F. Stern und H. Jonas*, Tübingen 1984, ss. 61-86; wydanie polskie: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003 – przyp. tłum.), a spośród teologów chrześcijańskich, również paradygmatycznie, Hermanna Häringa (*Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985), Jürgena Moltmanna (*Der gekreuzigte Gott*, Gütersloh 1972).

<sup>71</sup> H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985.

<sup>72</sup> Por. przypis 48.

wiążą się one z strukturami (auto)transcendencji ludzkiego istnienia, na które wskazałem wyżej, a których odniesieniem jest w moim przekonaniu pojęcie Boga ostatecznie nie pozbawione treści.

### a) Dwa świadectwa – Elie Wiesel i Wolfgang Borchert

#### Elie Wiesel „Gdzie jest Bóg?”

Elie Wiesel jako żydowskie dziecko został uprowadzony przez nazistów i trafił do kilku obozów koncentracyjnych: Oświęcim, Brzezinka, Buchenwald. W książce *Die Nacht (Noc)* opisuje jedno z najbardziej dramatycznych przeżyć:

Gdy pewnego dnia wróciliśmy z pracy, na placu apelowym zobaczyliśmy trzy szubienice. Do szeregu! Dookoła esesmani z karabinami maszynowymi gotowymi do strzału, zwykła ceremonia. Trzech związanych kandydatów do śmierci, pomiędzy nimi mały żydowski chłopiec, anioł o smutnych oczach.

Esesmani wydawali się być bardziej niespokojni niż zwykle. Powiesić dziecko wobec tysięcy świadków, to nie jest drobnostka. Komendant obozu odczytał wyrok. Oczy wszystkich skierowane były na chłopca. Twarz miał zszarzałą jak popiół, był jednak spokojny, zagryzał wargi. Cień szubienicy całkowicie go zasłaniał.

Tym razem kapo odmówił spełnienia roli kata. Podeszło trzech esesmanów, skazani weszli na stołki. Na trzy szyje równocześnie nałożono pętlę. „Niech żyje wolność!”, wykrzyknęło dwóch skazanych dorosłych. Dziecko milczało. „Gdzie jest Bóg, gdzie On jest?”, zapytał ktoś za mną. Na znak komendanta przewrócono stołki. W obozie panowało absolutne milczenie. Na horyzoncie zachodziło słońce.

„Czapki z głów”, krzyknął komendant. Jego głos był zachrypnięty. Płakaliśmy. Potem rozpoczął się przemarsz. Dorośli już nie żyli. Widać było ich spuchnięte, niebieskawe języki. Ale trzeci sznur nie wisił nieruchomo: lekki chłopiec żył jeszcze...

Wisił tak ponad pół godziny i na naszych oczach toczył swą śmiertelną walkę pomiędzy życiem a śmiercią. A my musieliśmy patrzeć mu w oczy. Żył jeszcze, gdy przechodziłem obok niego. Jego język był jeszcze czerwony, jego oczy jeszcze nie zgasty. Za mną usłyszałem tego samego mężczyznę... „Gdzie jest Bóg?”<sup>73</sup>.

Okrucieństwo tego, co Wiesel zobaczył w Auschwitz i czego doświadczył w kolejnych etapach swojej drogi obozowej, kazało mu porzucić „dziecinną wiarę w Boga”. Jego historię – jako więźnia, jako świadka i jako wykonującego sprawiedliwość wobec ukrywających się katów – można zinterpretować jako historię uwewnętrznienia nieobecności Boga w realnych dziejach ludzkości (albo dokładniej: nieobecności żadnego innego „boga” niż ów imperatyw, mocą którego działa odtąd sam Wiesel).

Ośmielę się jednak w tym miejscu nawiązać raz jeszcze do wstępnego wniosku, który sformułowałem na tle pytania o usytuowanie katów. Pytanie,

<sup>73</sup> E. Wiesel, *Die Nacht zu begraben, Elischa*, München – Eßlingen 1962, s. 70.

które muszę postawić, porusza się między poświadczonym przez Wiesela niepokojem esesmanów czy odmową kapo spełnienia roli kata wobec dziecka, a tym, co jednak zostało dokonane, milczeniem obozu, i w końcu przemarzeniem więźniów wobec umierającego dziecka. Ów niepokój esesmanów czy odmowa kapo należą do świata, który już w istocie nie istnieje – odszedł bezpowrotnie, okazało się, że był światem ułudy: naiwnych wyobrażeń o Bogu, człowieku i porządku życia opartym na wierze w dobroć Boga jako ratunku z ludzkich nieszczęść, zawinionych i niezawinionych. Ów niepokój, odmowa, a także milczenie obozu to ostatnie ślady tamtego świata. Uczestnicy drastycznego wydarzenia, o którym mówi Wiesel (a jest ono tu przecież symbolem całego zła, które się dokonało), a z nimi my wszyscy, musimy wiedzieć, że tamtego świata już nie ma. Więcej: wszyscy bezpośredni i pośredni uczestnicy tego wydarzenia przekraczają ów „dotychczasowy świat” i nikt z nich nie jest już w stanie do niego wrócić. To przekroczenie, ta „transcendencja”, jest zarazem ujawnieniem iluzorycznej podstawy porządku tamtego świata, o ile uznawano za nią właśnie obecność wszechmocnego i dobrego Boga. Mogłoby się wydawać, że właściwym wyrazem tej deziluzji jest milczenie obozu, o którym mówi Wiesel – a w konsekwencji i to milczenie, do którego wzywano wielokrotnie w refleksji nad złem Szoa. Jednak nie wolno się zgodzić na to milczenie. Pytanie o Boga, na które nie ma już odpowiedzi, musi przerwać (czy raczej wciąż na nowo przerywać) to milczenie, jeśli nie chcemy tracić z oczu zła, które czeka w nas by dojść do głosu, kiedy tylko mu na to pozwolimy – a swoją obecność maskuje łatwymi deklaracjami odnalezionego przez nas rzekomo sensu.

### Wolfgang Borchert

Bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej Wolfgang Borchert, sam uczestnik wojny, napisał dramat *Draußen vor der Tür* (*Pod drzwiami*). Głównym bohaterem jest powracający z niewoli rosyjskiej jeńiec Beckmann, który wszystko stracił: jego rodzice popełnili samobójstwo, jego żona znalazła sobie innego, jego dziecko zginęło w czasie nalotu.

W sztuce Borcherta występuje także Bóg, który musi wysłuchać wyrzutów Beckmanna. Bóg jest płaczącym starcem, w którego nikt już nie wierzy. Skarży się:

Zabijają się. Wieszają. Upijają na śmierć. Mordują, dzisiaj sto, jutro sto tysięcy. A ja, ja nie mogę tego zmienić.

Beckmann: ... Dzień dobry, starcze. Czy ty jesteś dobrym Bogiem?

Bóg (płaczącwie): Tak, jestem dobrym Bogiem, mój chłopcze, mój biedny chłopcze!

Beckmann: Ach, to zatem ty jesteś dobrym Bogiem. Kto cię tak nazwał, dobry Boże? Ludzie? Tak? Czy może ty sam?

Bóg: Ludzie mówią do mnie: dobry Boże.

Beckmann: Dziwne, to muszą być bardzo dziwni ludzie, którzy tak cię nazywają. To pewnie są ludzie zadowoleni, syci, szczęśliwi, albo ci, co się ciebie boją... ja sam nie znam żadnego dobrego Boga.

Bóg: Moje dziecko, moje biedne...

Beckmann: Kiedy tak naprawdę jesteś dobry, dobry Boże? Byłeś dobry, gdy pozwoliłeś na to, żeby mój mały synek, który akurat miał roczek, został rozerwany przez bombę?

Bóg: Ale ja nie kazałem go zamordować!

Beckmann: Nie, oczywiście. Tylko do tego dopuścisz. Nie słuchałeś, gdy on krzyczał, a bomby wyły, dobry Boże. A może byłeś dobry, gdy z mojego oddziału zginęło jedenastu ludzi? Tych jedenastu na pewno głośno krzyczało w lesie, ale ciebie tam nie było, ciebie nigdy nie ma, dobry Boże. A może byłeś dobry w Stalingradzie, dobry Boże?... Kiedy byłeś dobry, Boże, kiedy? Czy troszczyłeś się kiedyś o nas, Boże?

Bóg: To wy się o mnie nie troszczycie (...). Mój chłopcze, mój biedny chłopcze. Ja nie mogę tego zmienić. Ja po prostu nie mogę tego zmienić.

Beckmann: Tak, tak właśnie jest, Boże. Ty nie możesz tego zmienić. Nie boimy się już Ciebie. Nie kochamy Cię. Jesteś nienowoczesny...

Bóg: Nikt mnie nie słucha, już nikt mnie nie słucha. Jesteście zbyt głośni!<sup>74</sup>

W świetle tego, o czym mówi Wiesel, tekst Borcherta może się wydać naiwnym usiłowaniem utrzymania jakiegokolwiek kontaktu z Bogiem – takim, jakim był on dotąd w oczach ludzi wierzących. Jednak sąd taki byłby niesprawiedliwy wobec Borcherta. Owo „jesteście zbyt głośni” – to nie tylko wyraz bezsilności „płaczliwego Boga” Borcherta, to diagnoza ujmująca całe sedno sprawy między ludźmi a Bogiem – i to nie dopiero tej, która odsłoniła się przez moralną katastrofę dwudziestego stulecia. Bóg Borcherta skarży się na ludzi, ale to Beckmann jest jego prawdziwym oskarżycielem. Być może trzeba to „zbyt głośni” odnieść do całej nieszczęsnej historii ludzkiego mówienia w imieniu Boga – które z góry zdejmowało z niego jakiekolwiek oskarżenie i odpowiedzialność. Sednem oskarżenia wypowiedzianego przez Beckmanna nie są zatem pytania: „Kiedy byłeś dobry, Boże, kiedy? Czy troszczyłeś się kiedyś o nas, Boże?” – sednem tego oskarżenia jest: „nie możesz już tego zmienić” – skądinąd w ujęciu Borcherta echo słów samego płaczącego Boga.

Obydwa teksty stawiają więc to samo pytanie: nie o winę człowieka, lecz o niezrozumiałość (bo dotąd według pojęć religijnych niemożliwą!) winę Boga. Wobec katastrofy, która okazała się tak ogromna i w tak niepojęty sposób okrutna, znika chęć zapytania, czy to człowiek tę katastrofę spowodował, gdyż w wątpliwość poddany zostaje sens wszystkiego. Nawet jeśli można znaleźć osoby winne i pociągnąć je do odpowiedzialności, to jednak owa zasadni-

<sup>74</sup> W. Borchert, *Draußen vor der Tür*, Reinbek 2008, Vorspiel.

cza wątpliwość, która przez to zaistniała, nie może już zostać usunięta. Wołanie o zemstę i sprawiedliwość milknie, gdy przekracza się wymiar ludzkiego pojmowania i robi miejsce na pytanie: „jak Bóg może na to pozwolić?” Odpowiedź brzmi: nie może na to pozwolić, ale nie dlatego, że pozwolenie byłoby sprzeczne z boskimi przymiotami wszechwiedzy, wszechmocy i dobroci, a dlatego, że jako wszechwiedzący, wszechmocny i dobry okazał się nieobecny w historii tworzonej przez ludzi.

### **b) Stanowisko własne**

Skandalem, kamieniem obrazy w ramach chrześcijańskiej wiary w Boga jest dla mnie założenie jedności poznania, mocy i dobra w bóstwie. Nie mogę myśleć o Bogu inaczej, jak niszcząc radykalnie jego boskość. I nie mogę tak o nim myśleć, gdy spoglądam na dzieje świata, jego niedolę, zło, opuszczenie przez Boga. Tutaj dochodzę do granic mojej pobożności i nie znajduję żadnego pocieszenia w próbach teologów, którzy chcą wyjaśnić, dlaczego Bóg dopuścił i spowodował zaistnienie zła, tak wielkiego zła w czasie i wieczności. Ale przyjmuję odpowiedź, która wystarczyła Hiobowi, że Bóg weźmie odpowiedzialność za moje cierpienie, także za łzy dzieci, niewinną krew i swój „udział” w złu tego świata – od Golgoty po Auschwitz.

## **IV. Wniosek podsumowujący**

Jak widać, w stosunku do kwestii poszukiwania religijnego sensu w najtraficniejszych doświadczeniach historii, moje stanowisko ostatecznie nie jest jednoznaczne. Skłania mnie do tego obraz przeanalizowanych świadectw o ofiarach i ich katach, niemożliwość zinterpretowania tych świadectw w dotychczasowych kategoriach religijnych czy teologicznych, a zarazem nie ustępujące oczekiwanie interpretacji, która mogłaby sprostać wyzwaniu, wobec którego stanęliśmy.

Podtrzymuję moje przekonanie, że doświadczenia, o których mowa, nie pozwalają już mówić o Bogu inaczej, niż niszcząc radykalnie jego boskość – odrzucając klasyczne założenie jedności poznania, mocy i dobra w bóstwie. Nie widzę w tym jednak powodu ani do wyzbycia się pojęcia Boga, ani też do zdjęcia z niego odpowiedzialności za to, co wydarzyło się i wydarza w ludzkiej historii. To ostatnie przekonanie jest raz jeszcze wyrazem wiary. Próbuję znaleźć dla takiej wiary oparcie i uzasadnienie – w analizie ludzkich doświadczeń i postaw nie pomijającej ogromu zła, którego jesteśmy świadkami w historii. Taka właśnie analiza – oparta o pojęcie autotranscendencji w tym jego

kształcie, który przyjmuję za Viktorem E. Franklem – skłania mnie do przyjęcia owej niejednoznacznej postawy, której daję tu dowody. Uważam za właściwe i konieczne – nie tylko dla teologii, ale dla wszelkiego systematycznego myślenia o duchowym wymiarze ludzkiej egzystencji, a więc i dla nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*) jako całości, wyrażenie zgody na trwałą i niepokonalną niejednoznaczność tego, co próbują one powiedzieć o człowieku i o świecie akceptowanych przezeń wartości. Stopień koniecznej redefinicji podstawowych pojęć obecnych w historii humanistyki starałem się tu pokazać na przykładzie pytania o religijny sens, zdając sobie sprawę z tego, że wobec zakwestionowania owego sensu, redefinicja musi dotyczyć całej struktury symboli religijnych, którymi posługuje się zarówno tradycja chrześcijańska, jak też postchrześcijańska myśl humanistyczna. Żadne z obecnych w niej pojęć, czy to w jego tradycyjnej wersji religijnej, czy też w jego wersjach zlaicyzowanych, nie może się oprzeć owej redefinicji – a zatem żadne nie może już powrócić do obszaru swej dawniejszej naiwnej jednoznaczności.





BEATA ANNA POLAK, TOMASZ POLAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych”

## **Głos w dyskusji: Krytyka religijnego poszukiwania sensu wobec Szoa**

Gernot Weirich w swoim opracowaniu dotyczącym religijnego poszukiwania sensu wobec najtragiczniejszych wydarzeń XX stulecia zajmuje stanowisko ostatecznie niejednoznaczne. Dostrzega wprawdzie i opisuje przesłanki zakwestionowania religijnego sensu świata i ludzkiego doświadczenia wobec epifanii zła, w szczególności wobec Szoa i wobec doświadczeń więźniów obozów koncentracyjnych. Dostrzega także – podobnie jak radykalni teologowie żydowscy i chrześcijańscy, czy też twórcy, na których się powołuje – złamanie tradycyjnego religijnego konceptu Boga; w szczególności, jak mówi, „założenia jedności poznania, mocy i dobra w bóstwie”. Mimo to próbuje stworzyć perspektywę sensu, wiążąc ludzką autotranscendencję ze swoistą autode-transcendencją Boga, który miałby przyjąć odpowiedzialność za zło w historii, a więc – jak to formułuje Weirich – za „swoją »udział« w złu tego świata – od Golgoty po Auschwitz”<sup>1</sup>. Taki punkt widzenia wpisuje się w „ratowanie” humanistycznego spojrzenia na człowieka i jego godność, a sposobem tego ratowania jest systemowe przeniesienia niesamowitości doświadczenia zła w doświadczeniu Szoa na usytuowanie religijne człowieka. Naszym zdaniem jest to stanowisko nie do utrzymania, bowiem, mimo że zauważa ono podstawowy problem z humanistycznym ujęciem tych spraw, i mimo iż prawidłowo je opisuje, unika rozwiązania na poziomie odniesień do człowieka, a takim jest przecież odniesienie humanistyczne. Chcemy wykazać, że w ramach prawidłowo skonstruowanej humanistyki nie ma miejsca na takie przeniesienie, i że takie przeniesienie, jeśli chce się je utrzymać, świadczy na niekorzyść teźe, a przynajmniej jej dotychczasowego kształtu.

---

<sup>1</sup> Por. s. 164.

Z perspektywy założeń projektu, w ramach którego powstała niniejsza książka, zajmujemy stanowisko krytyczne wobec głównych tez Gernota Weiricha. Nasza krytyka odzwierciedla wewnętrzną dyskusję wśród wykonawców tego projektu, a zarazem wskazuje na konieczność doprowadzenia do końca sporu o możliwe/niemożliwe religijne znaczenie Szoa.

### **Krytyka pojęć „anomalii” i „deformacji osobowości zbiorowej” jako klucza do postaw i zachowań katów obozowych i wykonawców Szoa**

Faktem jest, że znaczna część społeczeństwa niemieckiego w połowie okresu międzywojennego znalazła się w stanie anomalii – takiej, jaką ją przedstawia m.in. Erich Fromm, do którego nawiązuje Weirich – i zapewne rację mają ci, którzy pokazują, w jak znacznym stopniu taki stan rzeczy ułatwił uruchomienie procesów zorganizowanej w strukturze państwa niemieckiego przemocy i zbrodni. Jednakże odwołanie się do „anomalii” i „deformacji osobowości zbiorowej” nie wystarcza jako objaśnienie procesów, które faktycznie zostały wtedy uruchomione. „Anomie” i „deformacje” powstają bowiem na określonym podłożu i na podstawie wykonywania się konkretnych mechanizmów, które tu nie zostały dostatecznie opisane, a które naszym zdaniem stanowią zarówno o istocie sukcesu nazizmu w Niemczech, jak i o problemach z recepcją tych sukcesów po odejściu epoki aktywnego nazizmu, czyli po wojnie – problemach trwających do tej pory, zaledwie dotkniętych ostatnimi ważnymi publikacjami w rodzaju przełomowej publikacji Petera Fritzsche, *Życie i śmierć w Trzeciej Rzeszy*<sup>2</sup>. Tezy i analizy Fritzschego przedstawiamy szerzej w IV części tej książki. Tu, w krytycznym odniesieniu do tekstu Gernota Weiricha, zwrócimy uwagę jedynie na to, co w analizach Fritzschego najważniejsze. Otóż dokonując analizy tła powstawania wspomnianych „anomalii” i „deformacji osobowości zbiorowej”, słusznie zwraca on uwagę na ich wymiar zasadniczy, bo ontologiczno-systemowy. Wychodzi od tezy, że osiągnięcie tak ogromnej skali rozbudowy systemu ideowego, a tym nazizm bez wątpienia był, wymagało zaangażowania całościowego i totalnego, czyli stworzenia totalnej narracji, zdolnej pomieścić w sobie nie tylko treści dotyczące celów społecznego działania, ale także wszystkie poziomy usprawiedliwień stosowanych narzędzi, w tym i biegunowych przełamań dotychczasowej etyki społecznej – także religijnej. Fritzsche zbadał komponenty tej narracji i pokazał, do jakiego stopnia fantazmat społeczny, bo tym właśnie jest owa narracja społecznościowa, okazał się skuteczny, wypełniając miejsce swoistej „duchowości” społecznej. We-

<sup>2</sup> P. Fritzsche, *Życie i śmierć w Trzeciej Rzeszy*, Kraków 2010.

dług Fritzschego, fundamentem nazistowskiego systemu fantazmatycznego było wytworzenie wspólnotowego poczucia konieczności dziejowej: w tym nakazu przekraczania granic (w szczególności etycznych), które w normalnym trybie nie zostałyby przekroczone.

Nazizm stawiał sobie więc za cel takie pokierowanie wspólnotą, by ta postępowała jak jednostka samoświadoma i formułująca swą samoświadomość wokół jednolitości etnicznej. Tak oto wspólnotowość stała się elementem samoświadomości wyższej nie tylko ponad wszelką indywidualność obywatelską, ale i ponad dotychczasowe kategorie moralne. Tak rozumiana „wspólnotowość” jest wymogiem absolutnym, najwyższą kategorią ontyczną, ramą i odniesieniem wszelkiej moralności, granicą poznawczą i funkcyjną. To jest ów poziom uprawnień, które każą stawiać zasadnicze pytania wszelkim narracjom systemowym – i stąd nasze krytyczne odniesienie do stwierdzeń Gernota Weiricha w tym zakresie.

Weirich słusznie zauważa wprawdzie, że „nie należy przesadnie sugerować się rzekomą niezwykłością sytuacji w Trzeciej Rzeszy, a zwłaszcza niezwykłością sytuacji »pokolenia SS«” oraz że „specyficzne czynniki, związane z sytuacją ideową, polityczną, kulturową, gospodarczą i społeczną ówczesnych Niemiec, (...) same w sobie nie tłumaczą (...) charakteru i siły zjawisk, o których tu mowa. (...) Trzeba przyznać rację tym, którzy twierdzą, że wymienione wyżej czynniki »sytuacyjne« służą jedynie swoistemu zdjęciu blokad z mechanizmów tzw. natury ludzkiej, obecnych w niej stale i możliwych do uruchomienia w każdej chwili. (...) Oczywiście rozwój cywilizacyjny stworzył w tym zakresie blokady silne i funkcjonujące skutecznie – przynajmniej na płaszczyźnie działalności publicznej, zinstytucjonalizowanej, powiązanej deklaratywnie z akceptowanymi oficjalnie ideałami życia społecznego i państwowym systemem wartości. Zarazem jednak pozostaje faktem, że obecność owej warstwy deklaratywno-instytucjonalnej życia społecznego nie przekształca bynajmniej natychmiast jego przedkulturowych, biologicznych (a także psycho- i socjobiologicznych) uwarunkowań i powiązanych z nimi poziomów oczekiwań, zamiarów, wyborów i ich ekspresji. Dlatego »zdjęcie blokady« może skutkować – tak właśnie jak stało się to w społeczności Trzeciej Rzeszy – wybuchem postaw i działań, które w świetle dotychczasowego rozwoju cywilizacyjnego wydawały się już niemożliwe”<sup>3</sup>. Jednakże w dalszym ciągu swoich wywodów – zwłaszcza wtedy, kiedy omawia udane według niego próby nadania religijnego sensu sytuacjom obozowym, zapomina, jak się wydaje, o swoich własnych wcześniejszych stwierdzeniach, i akceptuje, czy też usiłuje przywrócić tradycyjny porządek religijno-społecznych odniesień i wartości, o którym na innym miejscu powie, że został utracony bezpowrotnie.

<sup>3</sup> Por. s. 137.

Sposób przedstawienia usytuowania nadzorców obozów koncentracyjnych w kluczu „anomalii” i „zdeformowanej osobowości zbiorowej” pomija ponadto bezpośrednie indywidualne uwarunkowania ich usytuowania i postaw. Zjawisko „anomalii” objęło przecież całą społeczność niemiecką (a także austriacką) tego czasu, choć zapewne z różną intensywnością dotyczyło różne grupy wiekowe i warstwy społeczne. Nawet jednak przy założeniu, że objęło ono znaczną część ludzi młodych i średniego pokolenia, pociągając ich do wspierania rodzącego się systemu nazistowskiego, pozostaje pytanie o motywacje tych, którzy zdecydowali się uczestniczyć bezpośrednio w terrorze tego systemu – wobec wielu innych, którzy jednak się na to nie zdecydowali.

Wprawdzie jako kontrargument można przedstawić opisane w literaturze procesy aktywnej akceptacji dla zbrodniczych zachowań – np. ze strony członków jednostek Wehrmachtu, złożonych ze „zwykłych obywateli” powołanych do wojska w warunkach mobilizacji wojennej, a nie wstępujących tam z własnej decyzji<sup>4</sup>. Jednakże jakkolwiek jest to wsparcie dla tez Weiricha o anomalii i podporządkowaniu wielu (czy nawet większości) Niemców nowym wodzowskim autorytetom i upowszechnianej przez nie ideologii, nie jest to wystarczająca odpowiedź na pytanie, dlaczego tak wielu dobrowolnie wybierało bezpośrednio i aktywne uczestnictwo w terrorze obozów koncentracyjnych i w wykonywaniu Zagłady, aż po wykonawstwo „ostatecznego rozwiązania”, i dlaczego czynili to z tak skrajnie ekscesywnym okrucieństwem.

Ważniejszy wydaje się nam w związku z tym wniosek, który Weirich wyprowadza ze swojej analizy uwarunkowań postaw i zachowań katów – kiedy za źródło skrajnej grozy tych zachowań uznaje tę samą ludzką zdolność auto-transcendowania, o której szerzej mówi na tle analizy doświadczeń i postaw więźniów, i z której z kolei próbuje wyprowadzać podstawy nadziei, czy też mimo wszystko możliwego religijnego oczekiwania sensu wobec dwudziestowiecznej katastrofy człowieczeństwa. Jednakże intuicji dotyczącej autotranscendencji w zachowaniach katów nie rozwija.

W opracowaniu Gernota Weiricha mamy wprawdzie do czynienia z jednej strony z krytycyzmem wobec własnej tradycji, jakiego wymaga od chrześcijańskiego teologa samo sformułowanie wspomnianego wniosku o „autotranscendencji katów” – skoro na jego podstawie „powinna (...) zostać odsunięta pokusa bezrefleksyjnego wiązania owej (...) »dobrej autotranscendencji« z transcendencją boską tak jak jest ona rozumiana w chrześcijańskiej tradycji filozoficzno-teologicznej – pokusa (...) w myśli chrześcijańskiej wszechobecna i prawie nigdy przez nią nie odrzucana”<sup>5</sup>. Z drugiej strony i tu w wywodach

<sup>4</sup> Wymownym przykładem jest przedstawiona przez Christophera R. Browninga relacja o zbrodniach żołnierzy z 101 Policyjnego Batalionu Rezerwy Wehrmachtu. Ch. R. Browning, *Zwykli ludzie. 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*, Warszawa 2000.

<sup>5</sup> Por. s. 159.

autora pozostaje niekonsekwencja, z której on sam po części zdaje sobie sprawę – obwarowując swoje wnioskowanie zastrzeżeniami o jego kontrolnym charakterze, a następnie sprowadzając w zakończeniu swojego opracowania rzecz całą do „niejednoznaczności” dyskursu wokół konsekwencji Szoa dla tradycyjnej pojęciowości religijnej, czy szerzej, dla nauk humanistycznych (Geisteswissenschaften) jako całości – a tym samym i dla tego, co próbują one powiedzieć o człowieku i o świecie akceptowanych przezeń wartości. Jednakże „niejednoznaczność” to naszym zdaniem zdecydowanie za mało wobec siły zakwestionowania religijnego sensu świata przez Szoa, nawet, jeśli „niejednoznaczność” ta w interpretacji Weiricha wsparta jest silnymi stwierdzeniami o końcu świata zbudowanego wokół tradycyjnej pojęciowości religijnej. Jakkolwiek został tu dokonany pewien istotny krok przełamujący naiwność „czystego» moralnie podziału na katów i ofiary”<sup>6</sup>, i w tym zabrakło konsekwencji. Weirich stwierdza jedynie, że pytania, które trzeba postawić dotychczasowemu rozumieniu sensu religijnego, a w szczególności sensu tradycji chrześcijańskiej, okazują się nierównie bardziej dramatyczne, niż to przyjmują ci, którzy akceptują ów „czysty» moralnie podział”. Jednak nawet jego własne wnioski kwestionują możliwość „dobrej” czy „usensowującej” interpretacji ludzkiej autotranscendencji, która stanowi pozytywny biegun jego wywodów. Inaczej mówiąc, wokół pytań o religijny sens ludzkich doświadczeń w całej historii – a nie tylko w jej najbardziej tragicznych parkosyzmach – nie da się utrzymać proponowanej przez Weiricha postawy niejednoznaczności jako postawy adekwatnej i konsekwentnej. Pytania te, owszem, pozostają aktywne (albo jako pytania ludzi religijnych o ich własne usytuowanie egzystencjalne, albo jako pytania kierowane do ludzi religijnych o ich autokrytycyzm wobec owego usytuowania) – w tym Weirich ma niewątpliwie rację. Jednakże wobec zła, które dokonało się i stale dokonuje się w historii, pozostają one w najlepszym razie śladem długotrwałego i uporczywego złudzenia, że istnieje odpowiedź od owego zła niezależna i zdolna je przezwyciężyć (a więc „zbawcza”), w gorszym zaś służą do maskowania owego zła „łatwymi deklaracjami odnalezionego przez nas rzekomo sensu” – co zresztą stwierdza sam Weirich, interpretując świadectwo Elie Wiesela<sup>7</sup>. Nie znaczy to, że pytania takie należy całkowicie porzucić, znaczy natomiast, że muszą one pełnić zupełnie inną rolę niż przewidziana dla nich w „klasycznym” świecie religijnego sensu. Do sprawy tej odniesiemy się w ostatniej części naszego koreferatu.

Gernot Weirich oczywiście zdaje sobie sprawę z wątpliwości co do znaczenia i nośności dokonanej przez siebie interpretacji sytuacji katów i ofiar,

<sup>6</sup> Por. s. 140.

<sup>7</sup> Por. s. 162.

a w szczególności z wątpliwości związanych ze świadomie wybraną niejednoznacznością jego wypowiedzi – w zakończeniu swojego opracowania akcentuje jednak ową niejednoznaczność jako jedyną możliwość, którą widzi wobec splotu problemów, przed którym stanął. Píše więc: „Uważam za właściwe i konieczne – nie tylko dla teologii, ale dla wszelkiego systematycznego myślenia o duchowym wymiarze ludzkiej egzystencji, a więc i dla nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*) jako całości wyrażenie zgody na trwałą i niepokonalną niejednoznaczność tego, co próbują one powiedzieć o człowieku i o świecie akceptowanych przezeń wartości”.

To jest punkt, którego przede wszystkim dotyczy nasza krytyka. Można oczywiście rozumieć powyższe stwierdzenia jako wezwanie do ciągłej reinterpretacji wypowiedzi humanistyki „o człowieku i o świecie akceptowanych przezeń wartości” – tak wydaje się rozumieć je sam Weirich w duchu projektu, w ramach którego powstało jego opracowanie: żadne z pojęć tradycji chrześcijańskiej i postchrześcijańskiej „nie może się oprzeć owej redefinicji – a zatem żadne nie może już powrócić do obszaru swej dawniejszej naiwnej jednoznaczności”. Nie widzi jednak, że jego własna interpretacja przeczy takiemu rozumieniu niejednoznaczności humanistyki akceptującej sens religijny. Problem bowiem w tym, że kluczowe pojęcia owej religijno-humanistycznej tradycji pozostają nienaruszone, niezakwestionowane, i w związku z tym niezreinterpretowane – i to mimo iż zdaje ona sobie sprawę z wątpliwości, które takie postępowanie musi budzić wobec świadectw zła, które przytacza i analizuje. Szczególnie wątpliwym przykładem (nieświadomego?) zakwestionowania własnej perspektywy jest „najważniejszy wniosek [Weiricha] dotyczący pozytywnej (bo umożliwiającej odkrywanie sensu także w sytuacjach skrajnie tragicznych) autotranscendencji: jej postaci w bezpośrednich doświadczeniach więźniów i tym bardziej w późniejszym wyrazie, w świadectwach sformułowanych przez nich po wyjściu z obozu, mogą się wydawać naiwne i kiczowate (...). Takie określenia nie wytrzymują jednak konfrontacji z sytuacjami, w których owe przeżycia się pojawiły. (...) Tillich ma rację – podobnie jak cytowany wcześniej Frankl: chodzi tu o coś bezwarunkowego ponad bezpośrednio doświadczanym ludzkim życiem. Stąd także moja próba pokazania, że ta sama podstawowa struktura ludzkiej egzystencji – iż »ludzkie bycie wskazuje zawsze poza siebie samo – na coś, czym samo nie jest«, powinna być dostrzegana także w tym, co czynili kaci, że zdolność autotranscendencji nie jest bynajmniej gwarancją takiego ludzkiego działania, które nie zwróci się przeciw innemu człowiekowi”. Ale dalej, mówiąc o wspomnianej wyżej pokusie „bezrefleksyjnego wiązania (...) »dobrej autotranscendencji« z transcendencją boską”, dodaje: „Jako chrześcijanin i teolog i ja dokonuję (...) takiego powiązania, kiedy doświadczenia ludzkie odnoszę do słowa, przez

które wkracza w nie Bóg. Wiem jednak, że jest to wyraz wiary, której inni nie podzielają – lub wręcz: wobec której inni protestują”<sup>8</sup>.

Bardzo istotna intuicja sformułowana przez Weiricha: że ta sama struktura autotranscendencji dochodzi do głosu w postaci „dobrej” – jako szansa odnalezienia w najbardziej skrajnych sytuacjach, w jakich znaleźli się więźniowie, sensu przekraczającego wszechobecną śmierć – i w postaci „orgii przemocy” organizowanych przez ich katów, podejmujących bezwzględnie niszczycielskie decyzje o życiu i śmierci „podludzi” i stających w tych decyzjach poza zwyczajnym, tradycyjnie społecznie sankcjonowanym porządkiem życia, nie została przez niego, jak widać, potraktowana konsekwentnie ani rozwinięta. Stąd nasza próba podjęcia i rozwinięcia tej intuicji (choćby w najważniejszych zarysach) w ramach niniejszego krytycznego koreferatu.

### **Krytyka religijnej interpretacji doświadczeń podstawowych/autotranscendencji**

Odniesiemy się teraz do kluczowych elementów wywodu Gernota Weiricha – do jego tezy o zakwestionowaniu przez zbrodnie nazistowskie tradycyjnego języka religijnego (jako kompletnego systemu znaków)<sup>9</sup>, a zarazem o podtrzymaniu możliwości religijnego poszukiwania sensu. Odniesiemy się w szczególności do sposobu, w jaki przeprowadza on uzasadnienie tej tezy, odwołując się do pojęcia autotranscendencji (czy też, jak mówi zamiennie, „transcendencji psychicznej”) – w nawiązaniu do Viktora E. Frankla i Paula Tillicha<sup>10</sup>.

Krytykę religijnej interpretacji autotranscendencji dokonanej przez Weiricha rozpoczniemy od uwag krytycznych na temat uniwersalnego kontekstu rozumienia doświadczeń religijnych, w jakim umieszcza on to pojęcie. Chodzi o założenie pierwotnego charakteru fenomenów religijnych. Nie jest to oczywiście szczególne założenie Weiricha, ale pogląd szeroko akceptowany w klasycznej literaturze religioznawczej – wszędzie tam, gdzie mowa o doświadczeniu *sacrum* i o źródłowej specyfice związanych z nim fenomenów, a zwłaszcza tam, gdzie ludzkie doświadczenia są z zasady interpretowane w horyzoncie boskiej transcendencji. To właśnie takie założenie pierwotnego charakteru zjawisk religijnych zakłóca, jak pokażemy, wnioski Gernota Weiricha i przekierowuje je ku „ureligijnieniu” ludzkiej egzystencji – i to także wtedy, kiedy zdaje on sobie sprawę z tego, że nie może przywoływać po prostu i bezkrytycznie klasycznych religijnych interpretacji doświadczeń, o których mówi.

<sup>8</sup> Por. s. 160.

<sup>9</sup> Por. s. 133.

<sup>10</sup> Por. ss. 156-158.



Przykładem wspomnianego zakłócenia wnioskowań Weiricha niech będzie następujący cytat: „Przyjmuję (...), że mamy (...) do czynienia ze strukturą ludzkiej egzystencji bardziej pierwotną niż religijna socjalizacja i od takiej czy innej socjalizacji w istocie niezależną. Z mojej własnej perspektywy – chrześcijańskiego teologa – gotów jestem, jak wspomniałem, przypisywać tej strukturze zarówno genetyczne uwarunkowania religijne, jak też możliwość jej religijnej interpretacji; zdaję sobie jednak sprawę z partykularyzmu takiego stanowiska”<sup>11</sup>. I w innym miejscu: „Uważam, że można wykazać religijne zakorzenienie owego podstawowego antropologicznego stanu rzeczy [chodzi o „autotranscendencję”] – to znaczy jego zakorzenienie w takim pojęciu transcendencji, które oznacza doświadczenie »przekroczenia poszczególnych ludzkich doświadczeń« ku wymiarowi ponadludzkiemu. Znaczy to, że »religia transcendencji« jako sposób doświadczania rzeczywistości należy do porządku podstawowych doświadczeń ludzkich – co z kolei nie znaczy jednak, że każda historyczna postać religijności spełnia taką rolę”<sup>12</sup>.

Podobnie niejednoznaczny charakter mają jego stwierdzenia podsumowujące obraz życia religijnego w obozach koncentracyjnych<sup>13</sup> – że warunki obozowe „w zaskakująco niewielkim stopniu zmieniły religijne postawy więźniów i formy wyrażania tych postaw” oraz że religijność „może funkcjonować w warunkach obozowych tylko o tyle, o ile funkcjonowanie to umożliwiają wewnętrzne, transcendentalne uwarunkowania postaw i zachowań poszczególnych więźniów”. To samo odnoszę zresztą do niektórych przynajmniej zachowań

<sup>11</sup> Por. s. 156.

<sup>12</sup> Weirich (wyżej s. 157), z powołaniem się na H. Harka. W końcowej części swojego opracowania Weirich rozwija te stwierdzenia następująco: „»Transcendencja wewnątrz egzystencji« nie jest oczywiście doświadczeniem wiary zakorzenionym w objawieniu. Chcę jednak w związku z tym wskazać na pewien proces religijny, który stanowi kontynuację transcendowania wewnątrz egzystencji. Intensywne doświadczenie egzystencji, które wskazuje na nie uświadomianą obietnicę (»zapowiedź« czy »przrzeczenie«) i nadaje ludzkiemu istnieniu orientację (»zadanie«), prowadzi w końcu do religijnego samookreślenia egzystencji. Paul Tillich formułuje to następująco: »... są akty odwagi, w których akceptujemy moc istnienia, czy o tym wiemy, czy nie«. Nawet jeśli tego nie wiemy, akceptujemy je mimo to i mamy w nim udział. Owa »ślepa dziecięca wiara« ma odwagę akceptowania życia. Ukazuje się tu jakość religijna, która nadaje wydarzeniom życiowym i doświadczeniom szczególną transparenację. Ta jakość ma swój początek nie w obliczalnej rzeczywistości materialnej, ale w tym, co boskie, ku czemu też przyzywa” (tamże, s. 158) oraz: „Możliwość transcendencji koreluje z istnieniem podstawowego prazaufania, a to z kolei z zaufaniem do Boga jako owocem transcendencji. Konkretnie doświadczenie to oznacza, że człowiek prymarnie zakorzeniony jest w podstawowym zaufaniu. Ma zdolność transcendencji, a z nią – jako znak przebijania się »religijnej jakości istnienia« – zdolność zaufania Bogu. Nie wynika stąd prosta możliwość konstrukcji czy rekonstrukcji określonej wyznaniowo religii z owych podstawowych doświadczeń – jest raczej tak, że istniejące religie przejmują na swój sposób owe struktury podstawowe; bynajmniej jednak nie muszą ich przejmować. Cały proces może pozostać na poziomie doświadczeń podstawowych, w których pojawiają się elementy numinotyczne, ale nie struktury określonej religii” – tamże z powołaniem się na P. Tillicha.

<sup>13</sup> Por. s. 153.

katów. Twierdzi zarazem, że „wspomniane »wewnętrzne, transcendentalne uwarunkowania postaw i zachowań« są zjawiskiem podstawowym dla ludzkiej egzystencji i w tym sensie powszechnym. Dlatego nie tylko nie dały się one zredukować i zniszczyć w życiu obozowym, ale przeciwnie, dla znacznej części więźniów stanowiły możliwość zachowania lub odzyskiwania sensu własnej egzystencji w tych warunkach”<sup>14</sup>.

Autor tych stwierdzeń najwyraźniej nie zdaje sobie sprawy z własnej niekonsekwencji – czy raczej z arbitralnego charakteru umieszczania „religijności” zarówno w obszarze niekoniecznych zjawisk związanych ze specyficzną religijną socjalizacją, jak też – i to również w stosunku do osób, które nie zostały takiej socjalizacji poddane! – w obszarze genetycznie poprzedzającym podstawowe doświadczenie autotranscendencji, o którym mówi. Ponadto uzurpuje sobie prawo religijnej interpretacji owych podstawowych doświadczeń, których genezę najpierw arbitralnie „ureligijniał”<sup>15</sup>. To właśnie jest punkt, który wymaga krytycznej reakcji – i to nie tylko w stosunku do poglądów i struktury wyводу Gernota Weiricha w opracowaniu, do którego się odnosimy, ale w stosunku do wspomnianej szerokiej akceptacji, jaką w klasycznej literaturze religioznawczej cieszy się podzielany przezeń pogląd o pierwotnym charakterze zjawisk religijnych. Do tego podstawowego założenia odniesiemy się tu, korzystając z krytyki rozumienia źródeł i znaczenia doświadczeń religijnych dokonanej w artykule *Alternatywa: nie-religijne/religijne w opisie doświadczeń podstawowych. Przykłady* autorstwa Tomasza Węclawskiego<sup>16</sup>.

Punktem wyjścia naszej krytyki, zaczerpniętym ze wspomnianego wyżej artykułu<sup>17</sup>, są dwa stwierdzenia, które mogą zostać uznane za banalne, choć przynajmniej pierwsze z nich nie jest bynajmniej powszechnie traktowane jako oczywiste:

1. Religijna interpretacja świata zaczyna się od doświadczeń nie innych, niż wszystkie inne bieżące doświadczenia indywidualne i społeczne.

2. Warunki do najpierw „wyróżniającej”, a następnie ewentualnie także religijnej interpretacji takich doświadczeń, stwarzają ludzie o wyższym niż przeciętny poziomie wrażliwości symbolicznej. Podkreślimy: ludzie ci stwarzają warunki do religijnej interpretacji świata, ale niekoniecznie sami jej dokonują.

Stwierdzenie pierwsze nie jest podzielane przez tych, którzy uważają, że religijna interpretacja świata zaczyna się z natury rzeczy od zdarzeń nadzwyczajnych.

<sup>14</sup> Por. s. 153.

<sup>15</sup> O strukturze tego rodzaju uzurpacji mówimy szerzej w tekście o „roszczeniach systemów uniwersalnych” w IV części tej książki.

<sup>16</sup> T. Węclawski (obecnie: T. Polak), *Alternatywa: nie-religijne/religijne w opisie doświadczeń podstawowych. Przykłady*, w: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji* (Poznań, 24-26 kwietnia 2006), t. III, Poznań 2007, ss. 193-203.

<sup>17</sup> Tamże. Poniższy fragment referuje najważniejsze tezy tego artykułu.

czajnych – a przynajmniej przekraczających lub choćby przełamujących to, co oczekiwane w tzw. zwyczajnym porządku rzeczy. Źródłem takiego przekonania jest niekrytyczne założenie istnienia pierwotnego i specyficznego doświadczenia *sacrum* w odróżnieniu od różnorodnych doświadczeń *profanum* – założenie to jest przedstawiane jako przekonanie typu *common sense* przez tych, którzy akceptują poglądy takich klasyków religioznawstwa jak Rudolf Otto czy Gerardus van der Leeuw. Poglądy te dzisiaj powinny być jednakże traktowane już tylko jako partykularna historyczna interpretacja fenomenów religijnych, przynajmniej po części uwarunkowana ideologicznie, a nie jako ujęcie powszechnie akceptowane. Istnieją wprawdzie również koncepcje religii i doświadczenia religijnego posługujące się tą samą logiką, a nie odwołujące się do pierwotnego doświadczenia *sacrum*. W podobnej logice porusza się np. Johannes B. Metz, kiedy mówi: „Najkrótszą definicją religii jest »przerwa« (*Unterbrechung*) [w zwyczajnym biegu rzeczy]”<sup>18</sup>. „Przerwa”, o której tu mowa, nie musi oznaczać rzeczywistości „sakralnej” czy wprost obecności *sacrum*. „Przerwy”, czy też nieciągłości – rozumiane identycznie, jak je rozumie Metz – są cechą konstytutywną (wielu czy też większości) podstawowych ludzkich doświadczeń, ale nie czynią z nich bynajmniej religii – to raczej interpretacja religijna nawiązuje do nich i je wykorzystuje, a równocześnie usiłuje je domknąć i w ten sposób unieszkodliwić. Ujęcie Metza również nie odpowiada zatem na pytanie, skąd religijne rozumienie owych „przerw” i jak doświadczenia podstawowe przechodzą w struktury religijne. Pytamy zatem o możliwość przedstawienia procesów religijnej (i w konsekwencji także religijno-społecznej) interpretacji doświadczeń podstawowych poza założeniem pierwotnego charakteru fenomenów religijnych<sup>19</sup>.

Stawiamy w związku z tym następującą tezę: faktyczna interpretacja religijna podstawowych ludzkich doświadczeń – i tym samym wyodrębnienie się w ich opisie kategorii językowych, które następnie zostają uznane za „religijne” – ma charakter decyzyjny, a nie dokonuje się za sprawą napotkania czegoś, co samo przedstawia się jako wyjęte ze zwyczajnego porządku rzeczy i jest już w punkcie wyjścia identyfikowane jako wyjątkowe/religijne (tym bardziej jako *sacrum*).

Obserwacja realnych historycznych fenomenów religijnych – a w szczególności procesów kształtowania się systemów religijnych wokół tzw. doświad-

<sup>18</sup> J. B. Metz, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, s. 86.

<sup>19</sup> Postępowaniu takiemu można ewentualnie zarzucić również założeniowy charakter: chodziłoby wtedy o założenie *à rebours*: braku faktów pierwotnie religijnych, czy też transcendentnej struktury warunkującej ludzkie doświadczenia podstawowe. Zarzut taki jest jednak ewidentnie chybiony – choćby tylko z powodu konieczności zastosowania tu „brzytwy Ockhama”: skoro można dostatecznie objaśnić pewne zjawisko czy proces bez odwoływania się do jakiegokolwiek warunkującego go elementu pierwotnego czy uprzedniego, nie należy zakładać istnienia takiego elementu.

czeń założycielskich – pokazuje, że struktura decyzji, o której tu mowa, jest złożona. Decyzja ta nie ma zazwyczaj jednego sobie właściwego momentu, w którym zostaje podjęta, i nie ma też jednego określonego podmiotu. Jest ona podejmowana w stosunkowo długiej sekwencji – jako proces społeczny, który, oglądany z oddalonej perspektywy, może wydawać się ciągły, ale faktycznie jest „spękany” (składa się z wielu drobnych „pęknięć”, „przerw” i w konsekwencji „skoków”). Decyzja ta jest też podejmowana przez wiele podmiotów – w porozumieniu, które nie jest przez żaden z nich świadomie sterowane. W pierwszej części tego procesu nie jest ono nawet świadomościowo obserwowane. Natomiast w drugiej, końcowej części tego procesu, porozumienie co do meritum owej decyzji jest już na tyle silne, że angażuje świadomość coraz znaczniejszej grupy podmiotów, które wiedzą o owym porozumieniu i są gotowe utwierdzać je i bronić go w razie potrzeby<sup>20</sup>.

Można to nazwać uaktywnieniem swego rodzaju (wewnętrznej i/lub zewnętrznej) „policji religijnej” w bardzo podstawowym znaczeniu tego słowa: w momencie pojawienia się pewnej wartości ponadkategorialnej, i przynajmniej w tym sensie uznanej za „religijną”, uaktywnia się obecna w tych, którzy doświadczają takiej wartości, gotowość jej ochrony. Gotowość ta może być najpierw prawie wyłącznie wewnętrzna – ktoś, kto dostrzegł w swoim lub cudzym doświadczeniu sens przekraczający to, czego się dotąd dla siebie i innych spodziewał, gotów jest zrobić wiele, żeby uchronić otwierającą się w ten sposób szansę czy obietnicę sensu. Równocześnie jednak ludzie, którzy gotowość do takiej obrony reprezentują w stopniu podwyższonym, zaczynają współtworzyć swoistą „sieć ochronną” dla tego rodzaju szansy. Sieć ta sprawia, że to, co było pierwotnie jedynie szansą porozumienia za sprawą współprzeżywanego nowego symbolu, teraz staje się obietnicą, w której może uczestniczyć praktycznie każdy – także ten, kto sam już nie potrafi współprzeżywać owego pierwszego symbolicznego odkrycia albo nigdy tego nie potrafił. Dostęp do niego przybrał strukturę wykonalnego rytuału<sup>21</sup>.

Jak widać, proces formowania się struktur religijnych, który tu opisujemy, nie potrzebuje uwarunkowania czymś „pierwotnie religijnym”, *sacrum* czy tym bardziej metafizyczną/boską transcendencją. Co więcej, okazuje się on przynajmniej w tym sensie pierwotny i uniwersalny, że w jego kategoriach można opisywać egzystencjalne doświadczenia podstawowe (indywidualne i wspólne) w bardzo różnych uwarunkowaniach kulturowych czy religijno-społecznych – i niezależnie od tych uwarunkowań, podobnie jak można

<sup>20</sup> Uwarunkowania i strukturę mentalną takich procesów opisują kognitywne teorie religii (m.in. Pascal Boyer, Thomas Lawson, Robert McCauley, Justin Barret, Stewart Guthrie) – ich ustaleń nie przywołujemy tu w szczegółach, bo nie są one konieczne w ramach naszego koreferatu, odnoszącego się do powstawania religijnych struktur społecznych opartych na doświadczeniach podstawowych.

<sup>21</sup> Por. T. Węclawski, dz. cyt., s. 196.

w nich opisywać doświadczenia podstawowe ludzi, którzy w ogóle nie przeszli przez socjalizację religijną. Żeby pokazać to na wyrazistych przykładach z kontekstu, w którym tutaj tę teorię przywołujemy: opis taki bardzo dobrze odpowiada zarówno procesom kształtowania się wielkich historycznych wspólnot religijnych (np. chrześcijaństwa czy islamu) jak i religijnych czy parareligijnych sekt – w tym i tej, którą nazwano „zakonem SS”, wspomnianej także przez Weiricha<sup>22</sup>. Ujęcie takie rejestruje istotne cechy doświadczeń podstawowych przechodzących w doświadczenia zrytualizowane, objaśnia ich historię i dynamikę, pozwala także pytać, jak i dlaczego zostają one zinterpretowane w kategoriach coraz bardziej „domkniętych” i sformalizowanych systemów religijnych lub parareligijnych.

Stąd nasze twierdzenie, że interpretacje doświadczeń podstawowych sugerujące pierwotność doświadczenia *sacrum* mają charakter założeniowy i jako takie są narzucane faktom, doświadczeniom i procesom historycznym, które mają interpretować. Tak właśnie ma się rzecz z dokonywaną przez Weiricha religijną (czy raczej „ureligijnioną”) interpretacją struktur „autotranscendencji”. Jak powiedzieliśmy, nie jest to oczywiście indywidualny i specyficzny błąd Gernota Weiricha, a raczej raz jeszcze przykład niekrytycznego uczestnictwa (w tym wypadku jego jako teologa) w opisanym przez nas wyżej procesie tworzenia ureligijnionej i uniwersalizowanej struktury obrazu świata.

Pozostaje pytanie, co umożliwia i gwarantuje skuteczność takich procesów. Wydaje się, że działa tu pewne wypaczenie w obszarze prymarnej cechy ludzkiej egzystencji, niewątpliwie związanej z autotranscendentną strukturą tej egzystencji (także i zwłaszcza w jej wymiarze społecznym), mianowicie zdolności do tworzenia kultury. Można przyjąć, że naturą człowieka jest właśnie zdolność do kultury, rozumiana tu jako podstawowa zdolność uabstrakcyjniania i usymboliczniania doświadczanego konkretnego. Czym jednak w takim razie jest tak łatwe oddawanie owej zdolności usymboliczniania pod kuratelę współtworzonego wraz z nią, a następnie wszechobowiązującego prawa chroniącego odkrytą właśnie wartość? Dlaczego wartości tej zostają przypisane cechy, które wyjmują ją spod krytyki, co więcej, wymagają podporządkowania się jej przez wszystkich, którzy chcą uczestniczyć w niesionej przez nią obietnicy? Jak wiąże się to z wolnością jako drugą stroną owej prymarnej cechy ludzkiego istnienia, skoro zdolność do symbolizowania jest z istoty rzeczy związana z wolnością? Czy nie mamy tutaj do czynienia ze swoistym nadużyciem, nie tylko w dziedzinie realnego funkcjonowania wolności, ale także w dziedzinie samego opisu jej pierwszych doświadczeń, bowiem to, co wyjmujemy opisowo z zakresu wolności i przypisujemy uogólnionej normie, staje się swoistym przekłamaniem własnego źródła w tej jego postaci, w jakiej miało ono być udostępnione, czyli w opisie ukazującym jego istotne wła-

<sup>22</sup> Por. wyżej, s. 139.

ściwości i związane z nimi możliwości? Czy dzieje się tak w wyniku błędu, który polega na zbyt szybkim zamknięciu obszaru badania i analizy, czy też błędu jeszcze innego – na przykład właśnie wskutek wspomnianego włączenia „sieci ochronnej” dla otwierających się w prymarnych doświadczeniach szans, która jednak, zamiast je rzeczywiście chronić, przejmuje decyzję o tym, jakie szanse i jak mają się realizować?<sup>23</sup>

Zapewne zachodzą tu między innymi procesy nieświadomego rugowania różnic. Dążność do unifikacji, wynikająca z potrzeby regulowania zachowań społecznych, staje się łatwym usprawiedliwieniem zaprzestania każdorazowego „studium przypadku”, które mogłoby być zadaniem dojrzałej osoby, i tym bardziej społeczności (a za taką chce zazwyczaj uchodzić uformowana społeczność religijna). Dochodzimy tutaj do pytania o rozumienie źródeł prawa (także prawa religijnego – oficjalnego, czyli np. prawa kanonicznego, jak i nieformalnego, czyli funkcjonującego na mocy uznania: tradycji, obyczaju i zwyczaju, czy też innego, oddolnego). Diagnozujemy pewien próg ewolucyjny w rozumieniu prawa, próg, u którego staje dojrzewająca jakościowo społeczność – trudny mentalnie, ale zarazem nie do uniknięcia. O znaczeniu tego progu mówimy więcej w przygotowanym przez nas tekście, dotyczącym rozszczeń systemów uniwersalnych.

W każdym wypadku, zdając sobie sprawę ze struktury procesów „ureligijnienia” interpretacji podstawowych doświadczeń, wracamy do tego, co nie uogólnione, do indywidualnej historii przekraczającej przedmiot wspólnych oczekiwań i w ten sposób kwestionującej sankcję społeczną lub wprost prawną uformowanego języka religii, na straży której stoi wspomniana wyżej wewnętrzna i zewnętrzna „policja”. Oczywiście, nie każde uogólnienie uznamy za uzurpacyjne, chodzi tylko o takie, które opiera się na specyficznym oczekiwaniu wyniku: na prezentacji usankcjonowanej „wyższymi” racjami obietnicy, rugującej wszelkie odstępstwa od akceptowanej interpretacji, a nie zdającej się rzetelnie na to, co przydarza się poszczególnym ludziom i społecznościom, czyli również na to, co nieoczekiwane i niespodziewane.

Być może w ludzkiej naturze leży również dążność do szybkiego pozbywania się owego niespodziewanego. Ale czy zadaniem, i to co najmniej równym temu, które porządkuje życie społeczne, nie jest pochylenie się nad tym, co indywidualne, co wykracza poza uogólnione spodziewanie? Czy nie jest to zadanie również, albo zwłaszcza dla refleksji nad językiem, doświadczeniem i sensem religijnym realnych ludzkich historii, skoro to w niej tak łatwo i często dokonuje się wspomniane „przechwycenie” konkretnego ludzkiego doświadczenia przez swoiście uogólnioną obietnicę?<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Por. T. Węclawski, dz. cyt., s. 197.

<sup>24</sup> Tamże.



To jest nasz podstawowy zarzut wobec głównej idei opracowania Gernota Weiricha: tragiczny konkret, do którego się odwołuje, skłonił go wprowadzić do postawienia dramatycznych pytań wobec „całego religijnego systemu znaków”, do konstatacji iluzoryczności tradycyjnego języka religijnego jako źródła adekwatnych odpowiedzi na katastrofę człowieczeństwa, od której jego refleksja wychodzi, wreszcie do zakwestionowania istotnych elementów pojęcia Boga, ale nie do zakwestionowania zasady konstrukcyjnej tego systemu, według której ów Bóg jest obecny zanim się cokolwiek wydarzy i ma mieć ostatnie słowo wobec tego, co się wydarzyło. O tym ostatnim oczekiwaniu powiemy więcej w trzeciej części naszego koreferatu – krytycznej wobec niejednoznacznego odrzucenia teodycei przez Weiricha. W tym miejscu natomiast dopowiemy najważniejsze wątpliwości wobec sposobu interpretowania przezeń ludzkiej autotranscendencji.

Charakterystyczne jest, że „religijne” rozwinięcie tej interpretacji pojawia się w jego opracowaniu tylko tam, gdzie spełniony jest pewien nie nazwany wprost przez autora warunek: chodzi o autotranscendencję „dobłą” – to znaczy przywracającą nadzieję, czy też ratującą sens ludzkiego istnienia także w sytuacjach skrajnie tragicznych. Jak powiedzieliśmy, Gernot Weirich zdaje sobie sprawę z tego, że skoro zdolność autotranscendencji jest podstawową strukturą ludzkiej egzystencji, musi ona być obecna także w egzystencji obywateli i ujawniać się w ich działaniu. Jednakże, jak powiedzieliśmy, poza bardzo skrótowym intuicyjnym zasygnalizowaniem jej postaci, nie rozwija tej perspektywy. Spróbujemy to zatem uczynić teraz – wytyczając przynajmniej najistotniejsze linie możliwej interpretacji autotranscendentnego usytuowania wykonawców zbrodni nazistowskich.

Według intuicji Weiricha „wyrazem autotranscendencji są w (...) przypadku [katów] bezwzględnie niszczycielskie decyzje o życiu i śmierci (...) »podludzi« – a podejmujący te decyzje stają poza zwyczajnym, tradycyjnie społecznie usankcjonowanym porządkiem życia. Można powiedzieć, że przez śmierć innych: tych których oni sami pozbawiają życia, otrzymują to, co ich ofiary znajdują w autotranscendentnej akceptacji własnej śmierci”<sup>25</sup>.

Można się zgodzić z treściową stroną takiego rozumienia autotranscendencji w doświadczeniu nazistowskich zbrodniarzy – zapewne ich „religia” (czy też „parareligia”) co do treści opiera się właśnie na wyniesieniu ich społecznej i osobistej pozycji ponad innych i ponad zasady moralne obowiązujące dotąd w życiu społecznym, a w szczególności ponad prawa „podludzi”, włącznie z ich prawem do życia – i najwyraźniej to właśnie stanowi o akceptowanym przez nich sensie ich własnej egzystencji. Z punktu widzenia proponowanej przez nas interpretacji, istotna jest pojawiająca się także w tym przypadku

<sup>25</sup> Por. wyżej, s. 140.



społeczna struktura rytualna ich działań, która umożliwia każdemu, kto w nią zostanie wprowadzony, dokonywanie aktów owej „(para)religii”: zarówno w postaci aktów skrajnej przemocy wobec więźniów, jak też aktów „arystokratycznej autoprezentacji” (o której Weirich wspomina w nawiązaniu do słynnego przemówienia Himmlera o „historii chwały SS, która nigdy nie zostanie napisana”) – i to bez potrzeby każdorazowego ustanawiania zdolności do tych aktów przez osobiste doświadczenie każdego jej potencjalnego uczestnika.

Jednak stwierdzenia takie nie wystarczają do uchwycenia sedna procesu, który doprowadził do uformowania się opisywanej tu świadomości i odpowiadającej jej struktury grupowego i indywidualnego działania. Pozostaje mianowicie pytanie, dlaczego ta sama podstawowa struktura ludzkiej autotranscendencji prowadzi do tak skrajnie różnych postaw wobec życia własnego i cudzego. Pytanie o ludzką autotranscendencję (także i zwłaszcza w jej wymiarze „pozytywnym”) trzeba wobec tego najwyraźniej postawić inaczej, niż to w nawiązaniu do Viktora E. Frankla i innych czyni Gernot Weirich. Owo „inaczej” jest właśnie konsekwentnym przyjęciem końca iluzorycznego świata porządkowanego przez odniesienie do transcendentnego dobra zawsze obecnego przed i ponad ludzką egzystencją poszczególną i zbiorową – a tym samym końca złudzenia i kiczu tworzonego przez kolejne „narracje zbawcze”.

Stąd nasza teza druga: transcendentnym horyzontem ludzkiej autotranscendencji nie jest bynajmniej „coś bezwarunkowego ponad bezpośrednio doświadczanym ludzkim życiem”, jest nim coś, co w istocie stanowi wewnętrzne oczekiwanie owego bezpośrednio doświadczanego życia – i tylko maskowane jest (a według potrzeby także usprawiedliwiane) rzekomym odniesieniem do czegoś, co miałoby ludzkie życie bezwzględnie przewyższać i ratować.

Wydaje się, że sednem tego „wewnętrznego oczekiwania” jest obrona przed zakwestionowaniem własnego życia przez pewne wymaganie, którego broniący się nie chce i/lub nie może spełnić – a więc swoista samoobrona uruchamiana w większości wypadków bezrefleksyjnie. Istotą wymagania, o którym mowa, jest z kolei: dostrzec i przyjąć sens własnego życia w nim samym i przez nie samo, a nie przez porównawcze odniesienie go do czegokolwiek czy kogokolwiek poza nim. Kto nie chce (lub z jakichkolwiek względów nie może) spełnić tego wymagania, ma tylko jedno wyjście: ustanowić sens własnej egzystencji właśnie w porównawczym odniesieniu do czegoś, co owej egzystencji sens nada – przy czym owo „coś” może być sytuowane jako „inne” zarówno powyżej, jak i poniżej własnej egzystencji – porównanie może więc prowadzić do podporządkowania się owemu innemu i/lub do (próby) podporządkowania go sobie. Owym „innym” może być jakakolwiek podmiotowo identyfikowalna istota indywidualna lub zbiorowa – od przedmiotu czy zwie-

rzęcia, przez człowieka, po istoty nadludzkie czy wprost boskie<sup>26</sup>. Jednakże w każdym przypadku takie porównawcze odniesienie do „innego” jako źródła sensu własnego życia oznacza rezygnację z prymarnej wolności jako sedna tego, co w każdej ludzkiej egzystencji jest własne i jedyne. Dlatego znajduje tu zastosowanie to, co wyżej powiedzieliśmy o wypaczeniu dokonującym się w prymarnym obszarze ludzkiej egzystencji: między podstawową zdolnością usymboliczniania doświadczanego konkretnie a wolnością, z istoty rzeczy związaną z tą właśnie zdolnością.

Podkreślmy: chodzi o porównawcze odniesienie własnego życia do „innego”, a więc o takie odniesienie, które ustanawia między życiem własnym a „innym” relację wartościującą, a nie o sam fakt powiązania własnego życia z życiem innych, i o wartościujące odniesienia do własnych i cudzych działań (czyli przekonania etyczne), które z tego powiązania wynikają.

Porównanie wartościujące w znaczeniu, które mamy na myśli, a więc uznanie nadrzędności lub podrzędności własnego życia wobec „innego”, prowadzi do ustanawiania i potwierdzania sensu własnego życia przez wykonywanie konsekwencji owego porównania. Konsekwencją taką może być zarówno rytualna i/lub moralna rezygnacja z własnej autonomii/wolności, jak też próba rytualnego, moralnego, prawnego czy materialnego ograniczenia autonomii „innego” czy „innych”, skoro w wartościującym porównaniu zostali uznani za podrzędnych (wobec własnej osoby czy społeczności porównującego). W każdym przypadku prowadzi to do działań niszczących wobec ludzkiego życia: własnego, jeśli jest ono we wspomnianym porównaniu definiowane jako podrzędne (w stosunku do „innego” – w szczególności do rzeczywistości ponadludzkiej/boskiej) lub życia innych – kiedy jest ono w takim porównaniu określane jako podrzędne wobec życia własnego. Skala takich działań (a za nią skala zniszczenia) może być zróżnicowana – od podległości uznawanych za niegroźne po skrajnie niszczące, ale zniszczenie dokonuje się w każdym wypadku, bo w każdym wypadku mamy do czynienia z działaniem tej samej zasady.

Jak łatwo się przekonać, rozbudowane i instytucjonalizowane systemy religijne czy parareligijne (a także ideologiczne) uruchamiają równocześnie obie relacje: podrzędności i nadrzędności, i to w tych samych osobach/społecznościach i strukturach społecznych – i w ten sposób wywołują charakterystyczną obrotowość powstających w ich ramach wartościowań, aż po stale tolerowane czy nawet pielęgnowane sprzeczności tych wartościowań; w konsekwencji produkują zazwyczaj również systemową hipokryzję: te same osoby i działania będą oceniane różnie (często skrajnie różnie) – w zależności od ich aktualnego usytuowania według kryteriów systemu, w którym to się

<sup>26</sup> Decydująca jest tu właśnie „identyfikowalność podmiotowa” – to znaczy możliwość odnoszenia się do przedmiotu tej relacji jako do odrębnego podmiotu – choćby tylko metaforycznego.

dzieje, a każda z tych ocen przedstawiana będzie „wewnątrzsystemowo” jako oczywista i konieczna<sup>27</sup>. Uwarunkowania cywilizacyjno-prawne, w połączeniu z maską ideologiczną poszczególnych systemów religijnych lub parareligijnych, zazwyczaj ograniczają ową obrotowość (albo raczej ukrywają ją właśnie pod systemową hipokryzją). Systemy tak działające nie są więc skłonne przyznawać się do niej wprost – chyba że przyznanie takie jest wyrazem ich systemowej tożsamości. Tak właśnie było w przypadku systemu nazistowskiego (także w jego wymiarze parareligijnym) – stąd otwartość, z jaką jego eksponenci byli gotowi sakralizować dokonywane zniszczenie – i w związku z tym mówić o „życiu nie wartym życia”, o „podludziach”, „szkodnikach”, „krwiopijcach”, „pasożytach” czy „bestiach”, nie zasługujących na istnienie, które należy czym prędzej unicestwić i „wymazać”, a zarazem z najwyższym patosem wskazywać „stronicę chwały [bezinteresownych bohaterów z SS], która nigdy nie zostanie zapisana”. Z tego punktu widzenia system nazistowski wyświadczył (zapewne niechcianą) przysługę innym systemom religijnym i ideologicznym oraz ich krytykom, odsłaniając bez skrępowania mechanizm, który większość z nich skrzętnie ukrywa. Odsłonięcie to okazało się skuteczne i trwałe – nie można już wrócić do stanu sprzed niego, co jednak nie znaczy, że ów odsłonięty mechanizm przestał działać<sup>28</sup>.

Na takim tle w ostatniej części naszego koreferatu odniesiemy się krytycznie do tego, co Gernot Weirich mówi o możliwości/niemożliwości teodycei jako usprawiedliwienia Boga wobec zła dokonującego się w historii. Odniesienie to będzie związane, bowiem to, co powiedzieliśmy wyżej, pokazuje dostatecznie jasno źródło naszych wątpliwości: także w swojej krytyce teodycei Weirich ujawnia wspomniane wyżej wewnętrzne zakwestionowanie bezpośrednio doświadczanego ludzkiego życia, maskowane odniesieniem do czegoś (boskiego), co miałoby owo życie w każdym wypadku przewyższać i ratować. Trzeba powiedzieć jasno: krytyczne myślenie o teodycei sprzeniewierza się samemu sobie, kiedy potwierdza to wewnętrzne zakwestionowanie (i stojącą za nim uniwersalną strukturę), zamiast je demaskować.

## Krytyka niejednoznacznego odrzucenia możliwości teodycei

Interpretacja usytuowania katów i ofiar nazistowskich obozów koncentracyjnych dokonana przez Gernota Weiricha, ustawia biegunowo względem siebie także przesłanki pytania o teodycę i sprawia, że odpowiedź na to pytanie

<sup>27</sup> Również tej kwestii poświęcimy więcej uwagi w tekście dotyczącym roszczeń systemów uniwersalnych.

<sup>28</sup> Ma tu zastosowanie analiza cynicznego usytuowania ideologii dokonana przez Slavoję Žižka w nawiązaniu do Petera Sloterdijka. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001, s. 43 nn.

również jest z autorskiego wyboru Weiricha niejednoznaczna, co szczególnie mocno dochodzi do głosu w sformułowanym przezeń „stanowisku własnym”: „Skandalem, kamieniem obrazy w ramach chrześcijańskiej wiary w Boga jest dla mnie założenie jedności poznania, mocy i dobra w bóstwie. Nie mogę myśleć o Bogu inaczej, jak niszcząc radykalnie jego boskość. I nie mogę tak o nim myśleć, gdy spoglądam na dzieje świata, jego niedolę, zło, opuszczenie przez Boga. Tutaj dochodzę do granic mojej pobożności i nie znajduję żadnego pocieszenia w próbach teologów, którzy chcą wyjaśnić, dlaczego Bóg dopuścił i spowodował zaistnienie tak wielkiego zła w czasie i wieczności. Ale przyjmuję odpowiedź, która wystarczyła Hiobowi, że Bóg weźmie odpowiedzialność za moje cierpienie, także za łzy dzieci, niewinną krew i swój »udział« w złu tego świata – od Golgoty po Auschwitz”<sup>29</sup>.

Przesłanki te to zatem, z jednej strony, radykalne zakwestionowanie obecności Boga w historii (przynajmniej jeśli chodzi o tradycyjne, czy też klasyczne pojęcie Boga jako jednoczącego wszechwiedzę, wszechmoc i dobro) na podstawie doświadczeń obecnego w tej historii zła, a tym samym zakwestionowanie świata, który porządkowany był wokół takiego obrazu Boga – czy raczej: obrazowi temu miał być podporządkowany; z drugiej zaś, niewygasłe a wręcz podtrzymywane oczekiwanie, „że Bóg weźmie odpowiedzialność za (...) swój »udział« w złu tego świata – od Golgoty po Auschwitz”. Weirich jest świadomy tragizmu pytań zawieszonych między tymi biegunami: między świadectwami bestialstwa, milczeniem – czy niezdolnością wypowiedzenia tego, co się wydarzyło, a koniecznością lub nawet przymusem ponawiania pytania o Boga, „na które nie ma już odpowiedzi”<sup>30</sup>. Konkluduje więc właśnie stwierdzeniem owego sytuacyjnego przymusu: pytanie o Boga musi wciąż na nowo przerywać milczenie wobec zbrodni, jeśli nie chcemy tracić z oczu zła, które czeka w nas, by dojść do głosu, skoro tylko mu na to pozwolimy. W tym kontekście pojawia się też w jego wywodzie odniesienie do „transcendencji” innej niż boska – transcendencja ta to wymuszone przez dokonujące się zło przekroczenie dotychczasowego iluzorycznego świata, zbudowanego wokół wspomnianego wyżej pojęcia Boga wszechmocnego i dobrego – a tym samym bezpowrotny koniec takiego świata.

Do kwestii z tym związanych odnieśliśmy się krytycznie w dwu pierwszych częściach naszego koreferatu, pokazując, że oczekiwanie odpowiedzi na pytanie o sens płynący spoza własnej egzystencji, w najlepszym razie nakłada na obraz tej egzystencji ideologiczną maskę, w gorszym (a zachodzącym pod ową maską nieuchronnie) uruchamia procesy niszczenia życia, którym nie można wtedy już

<sup>29</sup> Por. wyżej, s. 164.

<sup>30</sup> Warto w tym miejscu wprowadzić odniesienie do dyskusji o „milczeniu”, „niewypowiedzianym” i rzekomej niemożności zobrazowania Zagłady, wywołanej przez Georges’a Didi-Hubermana. Por. G. Didi-Huberman, *Obrazy mimo wszystko*, Kraków 2008.

nic przeciwstawić – właśnie dlatego, że zakrywa je wspomniana maska oczekiwanej ostatecznej sprawiedliwości i rzekoma gwarancja sensu pochodzącego z „czegoś bezwarunkowego ponad bezpośrednio doświadczanym ludzkim życiem”. To naszym zdaniem wystarczy jako uzasadnienie naszej krytyki wobec niekonsekwentnej krytyki teodycei dokonanej przez Gernota Weiricha.

Zakończymy odniesieniem do jeszcze jednej jego trafnej intuicji – wypowiedzianej w związku z cytowanym przezeń dramatem Wolfganga Borcherta *Pod drzwiami*. Bóg Borcherta, płaczący starzec, odchodzi ze słowami: „Nikt mnie nie słucha, już nikt mnie nie słucha. Jesteście zbyt głośni!” „Owo »jesteście zbyt głośni« – pisze Weirich – to nie tylko wyraz bezsilności »płaczliwego Boga« Borcherta, to diagnoza ujmująca całe sedno sprawy między ludźmi a Bogiem – i to nie dopiero tej, która odsłoniła się przez moralną katastrofę dwudziestego stulecia. Bóg Borcherta skarży się na ludzi, ale to Beckmann [a więc: ten oto konkretny cierpiący człowiek] jest jego prawdziwym oskarżycielem. Być może trzeba to »zbyt głośni« odnieść do całej nieszczęsnej historii ludzkiego mówienia w imieniu Boga – które z góry zdejmowało z niego jakiegokolwiek oskarżenie i odpowiedzialność”.

Weirich ma rację mówiąc, że sednem oskarżenia skierowanego przeciw „płaczliwemu Bogu” ukazanemu przez Borcherta są słowa: „nie możesz już tego zmienić” (jak dodaje: „skądinąd w ujęciu Borcherta echo słów samego płaczącego Boga”). Jednakże to samo „nie możesz już tego zmienić” odnosi się też do bezpowrotnego końca świata, w którym ludzie zagłuszają dokonujące się zło „zbyt głośnym” powoływaniem się na oczekiwane boskie odpowiedzi – choćby czynili to (tak jak czyni to sam Weirich) j e d y n i e podtrzymując własne oczekiwania i nadzieje związane z nie ujawnionym jeszcze sensem złej historii. Pytanie o Boga może mieć jeszcze znaczenie tylko o tyle, o ile utrzymuje w pytających podwójną świadomość: ostatecznego odczarowania i końca świata zbudowanego wokół oczekiwania „boskiego sensu”, i zarazem skrajnego ryzyka ludzkiej egzystencji: wobec zła, które jest ona w stanie w każdej chwili uruchomić.



CZĘŚĆ IV

**NARRACJE, SYSTEMY, SENSY  
– KRYTYKA**





**BEATA ANNA POLAK, TOMASZ POLAK**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych”

## **Fantazmaty wokół Szoa**

### **Wprowadzenie**

W niniejszej części pracy podejmujemy próbę uchwycenia klucza do źródeł fałszu humanistycznych deklaracji i błędnej samooceny dotychczasowej humanistyki godnościowej, tkwiącego naszym zdaniem w obszarach, których myślenie humanistyczne dotąd nie dostrzegało, bądź które pomijało, lekceważyło, czy też traktowało jako nieistotne (uzasadniając to zazwyczaj „niehumanistycznym” charakterem zajmujących się nimi nauk – co dotyczy przede wszystkim nauk biologicznych i społecznych). Jest nim specyficzna struktura pewnego rodzaju myślenia fantazmatycznego, zarówno jednostkowego, jak i grupowego, rozumianego jako tworzenie na różnych poziomach psychomentalnych podłoża usprawiedliwiającego negatywne zachowania ludzkie, przeprojektowując je – najczęściej narracyjnie – na tzw. wartości pozytywne, wpisując je w istniejące systemy symboliczno-ideowe, bądź wprost wytwarzając te systemy rozmaitymi narzędziami – najczęściej takimi, które są do uchwycenia kategoriami nauk psycho-socjo-antropo-biologicznych. Chodzi także o uchwycenie rodzajów narzędzi i kategorii, które pozwoliłyby w przyszłości na wypracowywanie skutecznych strategii obronnych, zarówno kulturowych/intelektualnych, jak i społeczno-prawnych wobec negatywnych konsekwencji wspomnianej fałszywej samooceny, wywindowanej do systemu opresji. Punktem odniesienia musi zatem być tu wyjście poza dotychczas rozumiany korpus dziedziny humanistycznej, a zatem konsekwentne odwołanie się do teorii integrujących różne poziomy doświadczeń, umożliwiających powstawanie i funkcjonowanie struktur fantazmatycznych – od ściśle biologicznych, przez biospołeczne i biopsychiczne, po rozwinięte indywidualne i społeczne struktury świadomościowe oraz sposób ujmowania w ich ramach relacji między jednostkami i społecznościami. Inaczej mówiąc, chodzi o kry-

tykę dotychczasowej samooceny humanistyki w świetle zdobytej już przez wspomniane nauki wiedzy o realnym kontekście i uwarunkowaniach takiego opresywnego w skutkach myślenia fantazmatycznego, jakim okazała się humanistyka godnościowa w jej dotychczasowym wydaniu.

Opisując tego rodzaju struktury, używamy specyficznie zinterpretowanego pojęcia fantazmatu, wykraczającego poza dotychczasowe pozytywne ujęcie literaturoznawcze fantazmatu jako twórczego procesu wyobraźniowego (imaginacyjnego), którego produktem jest artystyczny projekt oparty o iluzję, fantasmagorię, czy po prostu: fantazjowanie<sup>1</sup>.

Pozytywność ujęcia literaturoznawczego jest rozumiana jako realizacja wewnętrznej konieczności zyskania takiej formy bycia, która uwalnia od wymogów rzeczywistości w celu przekroczenia jej ograniczeń: „W fantazji zażywa więc człowiek swobody, której już dawno wyrzekł się w świecie rzeczywistym – jest wolny od przymusu zewnętrznego (...) Nie wystarcza mu skąpe zaspokojenie, które może wyrwać rzeczywistości”<sup>2</sup>. Przesuwamy to rozumienie przekroczenia ograniczeń rzeczywistości w kierunku wypierania bądź odsuwania z pola widzenia i/lub działania tych elementów rzeczywistości, które zaburzają świadomościową zgodę na określone wymiary treściowe tejże rzeczywistości – tu: na doświadczenie Szoa.

Oczywiście, interesujący nas wymiar fantazmatu może wyrażać się także w twórczości, ale i to traktujemy jako wyraz – jeden z wielu możliwych – samego zjawiska. Będziemy postulowali freudowskie rozumienie fantazmatu jako symptomu, przez który ujawnia się sfera wypartego, czyli zepchniętego w podświadome, i manifestującego się próbą przekroczenia dotychczasowej sfery kulturowo-symbolicznej w kierunku aktywnego kształtowania jej za pomocą własnych symboli, wizji, a nawet prób konstruowania całych systemów. To ostatnie, strukturalistyczne traktowanie fantazmatu, łączące się często z mitotwórstwem, utopijnością i totalnością narracji, Jean-Paul Valabrega nazywał fantazmatyką<sup>3</sup>. Tym, co łączy nasze ujęcie fantazmatu z klasycznym jego ujęciem literaturoznawczym, jest podstawieniowa, podawcza formuła fantazmatu jako struktury treściowej, której funkcja jest społeczna: wypowiedzenia problemu, opracowania sensowego i nadania mu oczekiwanego kształtu estetycznego. Mogą z takiej formuły korzystać wszyscy zainteresowani danym problemem, i mogą to czynić w sposób ubezpieczony, to znaczy definiując siebie samych nie jako wytwórców fantazmatu, ale jako przyjmujących istniejący scenariusz. Ten wymiar rzekania się odpowiedzialności przez pojedynczych ludzi i przrzucania go na rozmaite ideologie będzie nas interesował w sposób

<sup>1</sup> M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, w: *taż, Zło i fantazmaty. Prace wybrane*, t. 3, Kraków 2001, ss. 157-184.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 168.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 169.

szczególny także w następnym artykule tej książki. W tym duchu pozwalamy sobie rozszerzając odczytać ostrzeżenie Marii Janion względem klasycznego rozumienia fantazmatu i podtrzymać jej postulat konieczności odróżniania fantazmatu twórczego od nietwórczego, co badaczka odnosi do trzymania się nietwórczego kiczowatego stereotypu, a co my będziemy pojmować również jako schemat redukcyjnego i usprawiedliwiającego obrazowania rzeczywistości z jednej strony, a ze strony drugiej nabywania umiejętności odróżniania stanu egzystencji w fantazmatycznym odnoszeniu się do rzeczywistości i egzystencji w bezpośredniej relacji z rzeczywistością.

Zdajemy sobie sprawę, że dyskusyjna jest w takiej perspektywie zarówno kwestia definiowania owej rzeczywistości, jak i kwestia możliwości bezpośredniego kontaktowania się z tym, co zwykliśmy uważać za rzeczywistość, jednakże: „Humanistyka nie może pominąć antropologii fantazmatu, gdyż tkwi on u podstaw aktywności wyobraźni dostępnej każdemu. Ale jego status bywa dwuznaczny: twórczy i nietwórczy. Krytyka fantazmatyczna winna z tego stanu rzeczy zdawać stale sprawę. Z konfliktu fantazmatu-objawu twórczości i fantazmatu-kiczowatego stereotypu musi uczynić swój ważny problem interpretacyjny. Również pedagogika kreacyjna powinna umieć posługiwać się antropologią fantazmatu. Edukacja polega także na wychowywaniu ku umiejętności egzystencji w obydwu rzeczywistościach, które są nam dane: rzeczywistości życia codziennego i rzeczywistości wyobraźni”<sup>4</sup>. Naszym zamierzeniem jest zwrócić uwagę zwłaszcza na to ostatnie zadanie: nabycie narzędzi dekodujących fantazmaty usprawiedliwiające jest wymogiem, który kierujemy w stronę postulowanej na tle analizy i krytyki dokonywanej w tej książce nowej humanistyki godnościowej.

Interesuje nas tu zwłaszcza struktura i działanie fantazmatów usprawiedliwiających w ich wymiarze systemowym. Przypomnijmy, że przez fantazmat rozumiemy w ramach tej pracy tworzenie wyobrażeniowych scenariuszy na okoliczność swego „radzenia sobie” z komplikacjami, które spotykają jednostki lub społeczności w obrębie przeżywania przez nie rzeczywistości: tego, z czym się spotykają, i co ma dla nich określony pozytywny lub negatywny sens. Sednem sprawy jest tu owo połączenie tego, co się zdarza i jaki ma to sens dla podmiotu, którego rzecz dotyczy. Pytanie brzmi: Kto ustanawia sens: sam ów indywidualny lub zbiorowy podmiot? Wydarzenia, w których uczestniczy? Czy coś – jakaś instancja – spoza jednego i drugiego? Najczęściej mamy do czynienia z połączeniem tych trzech wymienionych możliwości usensowiania komplikacji egzystencji, w proporcjach każdorazowo sytuacyjnie dobieranych. Jedno jest jednak pewne i możliwe do powiedzenia wprost: to właśnie o owo usensowianie chodzi.

<sup>4</sup> Tamże, s. 180.

Na bieżąco proces „fantazmatyzacji” działa zazwyczaj jako strategia obrony przed załamaniem, utratą nadziei itp. Strategia ta jest specyficznym połączeniem w odbiorze rzeczywistości elementów „bliskiego realizmu” (percepcji prawie bezpośredniej i prawie nie zniekształconej) i oddalenia. To, co w obrazie świata, własnego doświadczenia osobistego czy społecznego, doznań, oczekiwań itd. niepożądane, zostaje oddalone, a to, co pożądane, zbliżone. Dokonuje się to tak naturalnie lub też płynnie (a jeśli skokowo, to jest to przeskok „błyskawiczny”), że ten, kto „fantazmatyzuje” rzeczywistość, sam nie rejestruje zniekształcenia jej pełnego i bezpośrednio realnego obrazu. Struktura jest tu zatem następująca:

1. Mechanizm obronny lub mechanizm niezgody na zakwestionowanie akceptowanego dotąd porządku rzeczy funduje pewne (fantazmatyczne) założenie, które samo pozostaje poza krytycznym spojrzeniem.

2. Założenie to z kolei generuje swoiste „pole” doświadczeń i działań, w których wykonują się decyzje i procesy życiowe jednostki czy społeczności żyjącej w fantazmacie – owe decyzje i procesy są z zasady objęte zwyczajną logiką poznania i działania.

3. Skutek jest taki, że obraz, który rozpoznaje jednostka/społeczność żyjąca w fantazmacie wydaje się jej w pełni realny, gdyż obejmuje bezpośrednio dostępne elementy potwierdzające jego realność. Świat nim objęty zdaje się więc logiczny – wszystko funkcjonuje tak, że nie ma powodu wątpić ani w prawidłowość własnej percepcji, ani w logikę wynikających z niej działań.

4. By zniekształcenie czyjegoś własnego obrazu świata powstałego w wyniku takich procesów zostało zarejestrowane i by można było odnieść się krytycznie do tegoż obrazu, potrzeba czynnika zewnętrznego, który „wybudzi” podmiot fantazmatu z dotychczasowego zamknięcia – wyprowadzi poza to pole, w którym podzielany przezeń fantazmat okazywał się w pełni funkcjonalny.

Zdajemy sobie sprawę, że proponowane tu specyficznie zinterpretowane negatywne pojęcie fantazmatu jest zawężeniem w stosunku do możliwej jego definicji wyższego stopnia ogólności, według której fantazmat jest cechą konstytutywną każdego tetycznego ustosunkowania się człowieka do rzeczywistości, czyli obrazu rzeczywistości wytwarzanego przez ludzkie władze poznawcze i umysłowość – zarówno w ich funkcjonowaniu prawidłowym, jak i nieprawidłowym. Ze względu na kontekst badawczy, w którym odnosimy się do struktur fantazmatycznych, zwracamy jednak uwagę przede wszystkim na nieprawidłowe funkcjonowanie poznawcze człowieka/społeczności. Jednakże również według ogólniejszego ujęcia fantazmatu, człowiek nie dysponuje możliwością wyjścia poza uwarunkowania i strukturę własnej umysłowości, zatem nie ma możliwości bycia obserwatorem zewnętrznym produkowanych przez siebie fantazmatów. Jedynym sprawdzianem tego, czy ma do czynienia

ze strukturami prawidłowymi czy nieprawidłowymi, jest wobec tego właśnie wdrożenie procedury konfrontowania skutków z założeniami, do czego owo wyjście nie jest bezwzględnie konieczne. I tak, prawidłowo funkcjonujący fantazmat wykaże zbieżność celów z założeniami, i analogicznie: niezbieżność oznaczać będzie jego nieprawidłowe funkcjonowanie. Maria Janion zwracała w związku z tym wielokrotnie uwagę na konieczność wypracowania takiej pedagogiki fantazmatu, by uczył on odróżniania prawidłowo ujmowanej rzeczywistości życia codziennego i rzeczywistości fałszującego fantazmatu<sup>5</sup>.

Skuteczność narracyjną i społeczną tak rozumianego fantazmatu pokażemy w czterech kolejnych częściach naszego opracowania. Będzie to najpierw odniesienie do systemowego fantazmatu niemieckiego nazizmu, wyłaniającego się z dokonywanej dzisiaj analizy narracji scalających społeczność nazistowskich Niemiec wokół wspólnych (zbrodniczych) celów. Dalej, spróbujemy uchwycić spektrum działania fantazmatów kamuflażowych, umożliwiających, po pierwsze, przechowanie idei faszyzujących w niewiele zmienionym kształcie – pod postacią wysoko cenionego intelektualnego dorobku dawnych beneficjentów ideowych systemu faszystowskiego. Osobną, kontrapunktową kategorią, będzie tu założone milczenie pozytywne, wynikające albo z takiego wyniesienia rangi problemu, że staje się niemożliwy do ujęcia w języku (takimi są w szczególności koncepcje „milczenia godnościowego” zgodnie z formułą: „nikt nie jest w stanie wyrazić niesamowitości Szoa”), albo z założenia takiego stopnia skomplikowania procesów doprowadzających do owej niesamowitości, że również niemożliwe staje się rozplątanie tych zależności przez jakikolwiek ich opis. Wreszcie, podejmiemy kwestię fantazmatów umożliwiających zadekretowanie lub wymuszanie milczenia wokół przeszłości, dotyczącego nie tylko własnego, bezpośredniego uczestnictwa w wydarzeniach, ale także pośredniego uczestnictwa społecznościowego, to jest zaangażowania własnego kręgu kulturowego (rodzina, kraj, społeczność demokratyczna, społeczność wyznaniowa czy inna społeczność ideowa) w wiadome wydarzenia.

Sfantazmatyzowane odnoszenie się do problemu na wszystkich wymienionych poziomach oznacza nieprzerobienie tegoż problemu, co musi mieć określone skutki dla kondycji społecznej, teraźniejszej i przyszłej. Niezależnie od spodziewanej, czy też nie spodziewanej, skuteczności działań usiłujących przełamać ową niemożność, trzeba naszym zdaniem próbować opisać wszystko, co tylko w szeroko rozumianej dziedzinie związanej z wydarzeniem Szoa okaże się możliwe do uchwycenia. Nie można zakładać z góry, że sprawy te pozostaną nieopisane, bowiem każda próba podejścia do problemu, nawet niekonkluzywna, oczyszcza, i, co ważniejsze, przemienia świadomość społeczną. Trzeba przełamywać zbyt łatwo zakładaną ograniczoną skuteczność takich prób lub wprost ich nieskuteczność, bowiem ograniczenie oczekiwań w tej

<sup>5</sup> Tamże.

dziedzinie samo w sobie staje się kategorią ideologizacji przez unieruchomienie wydobycia możliwych znaczeń badanego obszaru.

O tym, że badanie tak pojmowanych narracyjnych struktur fantazmatycznych jest narzędziem obiecującym, choć jeszcze nie do końca teoretycznie i funkcjonalnie rozpoznanym, świadczy fakt coraz częstszego pojawiania się tego narzędzia w nowszych pracach poświęconych dekodowaniu struktur i postaci społecznej opresji, tkwiących w symbolicznych systemach narracyjnych. Dotyczy to zwłaszcza prac poświęconych takim tkliwym miejscom społecznym, jakimi są szowinizmy narodowościowe, społeczne czy religijne, ale także badających rozwój pewnych ważnych idei społecznych, których skutki były dalekosiężne, np. narracji religijnych czy ideologicznych. W Polsce ważnymi pracami zajmującymi się dekodowaniem takich fantazmatycznych, wybitnie opresyjnych narracji, pokazującymi szerokie pole zastosowania tego narzędzia, są z jednej strony praca Joanny Tokarskiej-Bakir *Legendy krwi. Antropologia przesądu*<sup>6</sup>, badająca antysemicką i antyjudaisyczną ludową narrację dotyczącą rzekomego uprawiania przez Żydów procederu mordu rytualnego dokonywanego na chrześcijańskich dzieciach oraz profanowania eucharystii, z drugiej zaś, praca Jacka Kochanowskiego *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemiany tożsamości gejów*<sup>7</sup>, będąca studium pewnego procesu konstruowania tożsamości określonej grupy społecznej, od jej definiowania wewnętrznego, po próby zewnętrznego jej definiowania i skutków tego procesu. Od strony przebadania procesów powstawania i funkcjonowania określonych narracji ideologicznych warto wspomnieć pracę Slavoję Žižka *Wzniosły obiekt ideologii*<sup>8</sup>, w której słoweński filozof nakreśla zarówno struktury określonych ideologii totalitarnych (stalinizm, faszyzm, totalitarne odmiany systemów religijnych), jak i ich implantacje, zwłaszcza zaś interesującą nas implantację fantazmatu ideologicznego, czyli to, co zwykliśmy z ogólna uważać za performatywny wymiar owych ideologii. W interesującym nas zakresie będą to zwłaszcza performatywne wymiary ideologii usprawiedliwień, zarówno w stosunku do zaangażowań faszystowskich, jak i braku ich późniejszej oceny, czy wprost podtrzymywania ich.

## Totalność fantazmatu niemieckiego nazizmu

Niemiecki system nazistowski spełniał wszystkie istotne cechy strukturalne ideologicznego fantazmatu społecznego. Skuteczność procesów świadomościowych, ujętych w wielką narodową narrację, działających w obrębie tego

<sup>6</sup> J. Tokarska-Bakir, *Legendy krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008.

<sup>7</sup> J. Kochanowski, *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemiany tożsamości gejów*, Kraków 2004.

<sup>8</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001.



projektu ideologicznego – totalnego, o wielkiej dynamice politycznej, militarnej, ekonomicznej i kulturowej, do dziś budzi zadziwienie, a mimo to rzecz nie doczekała się analizy scalonej i jednocześnie przekraczającej niewystarczające klasyczne ujęcia historiograficzne, np. w kierunku psychologii społecznej czy antropologii kulturowej ówczesnej społeczności niemieckiej. Owo zadziwienie, będące źródłem wielkokwantyfikatywnego pytania: „jak to w ogóle było możliwe”, oczekujące czegoś więcej, niż opisać mogą klasyczne ujęcia genetyczne czy procesowe, jest zadziwieniem przede wszystkim totalną skutecznością grupowego scenariusza wyobrażeniowego, którego treścią było należne zwycięstwo narodu niemieckiego nad krzywdzącymi go, bo uniemożliwiającymi mu pełny rozwój narodami sąsiedzkimi.

To właśnie zdziwienie pchnęło Petera Fritzschego do próby odtworzenia zrębów tej narracji, jak i jej struktury, w pracy *Życie i śmierć w Trzeciej Rzeszy*<sup>9</sup>. Struktura ta, i działające w jej obrębie mechanizmy, są naszym zdaniem właśnie tym, co opisujemy w niniejszym opracowaniu jako działanie fantazmatu, a co Fritzsche nazywa działaniem „wielkiej narracji narodu niemieckiego”, odnoszącej się nie tylko do nazizmu zasadniczego, ale także jego późniejszych usprawiedliwień. Odnowiające się w Niemczech regularnie problemy z recepcją tamtych wydarzeń są nadal neutralizowane przez brak adekwatnego dostępu do tej narracji, co warto jest osobnej pogłębionej analizy, jako że stanowi ona naszym zdaniem przykład działania pewnych struktur ogólniejszej natury.

Dokonując analizy tła powstawania anomalnej i anomicznej dynamiki społeczeństwa nazistowskiego, Fritzsche słusznie zwraca uwagę na zasadniczy, bo ontologiczno-systemowy wymiar procesów, które w owym tle rozpoznajemy. Wychodzi od tezy, że osiągnięcie tak ogromnej skali rozbudowy systemu ideowego, a tym nazizm bez wątpienia był, wymagało zaangażowania całościowego, czyli stworzenia totalnej narracji, zdolnej pomieścić w sobie nie tylko treści dotyczące celów działania owego systemu, ale także wszystkie poziomy usprawiedliwień względem stosowanych narzędzi, w tym usprawiedliwienia biegunowych przełamań dotychczasowej etyki społecznej – także religijnej. Fritzsche bada zatem komponenty wspomnianej narracji, starając się dociec jej najbardziej subtelnych powiązań treściowych, i podejmuje się próby ich interpretacji psychologiczno-społecznej. Efektem jest odtworzenie struktury i szczegółów tej narracji, i wykazanie, na jakich poziomach psychologiczno-mentalnych ona bazowała, jakimi kanałami przedostawała się do społecznego *mentale*, zwrotnie je modelując i przełamując kolejne bariery etyczne – bariery, zdawałoby się, nie do przełamania w nowoczesnym cywilizowanym społeczeństwie. Obraz odtworzony przez Fritzschego pokazuje, do jakiego

<sup>9</sup> P. Fritzsche, *Życie i śmierć w Trzeciej Rzeszy*, Kraków 2010.

stopnia fantazmat społeczny (bo tym jest właśnie uruchomiona przez nazizm owa narracja społecznościowa) jest produktem przerażająco możliwym i skutecznym. A jest możliwy dlatego, że zajmuje miejsce swoistej „duchowości” społecznej. Jest tym, co nadaje sens istnieniu wspólnoty treści, wspólnoty celów i akceptowanych wspólnie narzędzi do osiągnięcia tych celów. Skuteczność nazistowskiego fantazmatu polegała właśnie na tym, że zdolny był wypracować narrację sięgającą poziomów ontycznych, czyli narrację usensowiającą całościowo, odnoszącą się do wszystkich wymiarów egzystencji wspólnoty.

Nie sposób nie zauważyć, że ten całościowo-ontologiczny wymiar systemu nazistowskiego, będąc rodzajem autotranscendencji narodowej, przy wszystkich oczywistych różnicach jest analogatem innych całościowych systemów usensowiania, jakimi z jednej strony są systemy religijne (w szczególności chrześcijaństwo), a z drugiej interesująca nas tu szczególnie godnościowa humanistyka, z jej progresywną wizją człowieczeństwa. Rodzi się zasadnicze pytanie, co łączy te systemy: czy nie rodzą się one na wspólnym podłożu, czy więc nie dzielą również wspólnych mechanizmów, i czy nie spełniają tych samych lub podobnych funkcji. Systemy, o których mowa, można objąć zbiorczym pojęciem „systemów uniwersalnych”, czyli takich struktur religijnych, kulturowych, politycznych, ekonomicznych czy też tworzonych dla innych dziedzin życia społecznego, które usiłują objąć swoim teoretycznym (a zazwyczaj również praktycznym) zasięgiem także tych członków danej społeczności, którzy owych systemów nie akceptują/nie należą do nich z własnego wyboru. Inaczej mówiąc, są to struktury korzystające z możliwości uzyskiwania władzy nad bytowaniem poszczególnych ludzi i społeczności za pomocą aparatu „uniwersalistycznego myślenia eschatologicznego” w każdej dostępnej jego wersji<sup>10</sup>.

Według Fritzschego, fundamentem nazistowskiego systemu fantazmatycznego było wytworzenie wspólnotowego poczucia konieczności dziejowej. Konieczności rozumianej jako bezwzględnie potrzebne do dania odporu krzywdom narodu niemieckiego, powstałym po klęsce lat 1914-1919. Opresja międzynarodowych decyzji, stanowiących rodzaj zewnętrznego naporu na społeczność niemiecką, uniemożliwiająca w przekonaniu bardzo wielu Niemców elementarny rozwój tej społeczności, pociągała za sobą konieczność wspólnotowego działania przeciwważącego ów zewnętrzny destruktywny napór. Ogromne parcie antykontrolne, rozumiane deterministycznie – jako życiowa konieczność, wyzwoliło również deterministyczne rozumienie potrzeby przekraczania granic, które w normalnym trybie życia społecznego nie zostałyby przekroczone.

<sup>10</sup> Do związanych z tym kwestii szerzej odnosimy się w drugim tekście tej części książki, gdzie pokazujemy, jak z analizy jednego takiego systemu można wnioskować o drugim, gdyż między systemami uniwersalnymi zachodzi relacja fundamentalnej równoległości, a często także współzależności.

Treść tego fundamentu fantazmatycznego była następująca: oto mamy do czynienia z „być” lub „zginąć” narodu niemieckiego, czyli z kulminacyjnym i zarazem przełomowym momentem dziejowym w życiu tej społeczności, co wyznacza obowiązek uczestnictwa każdego Niemca w walce o przetrwanie własnego narodu. Odtąd wszystko, co służy pozytywnemu rozwiązaniu tego kluczowego momentu dziejowego społeczności, staje się dla niego osobistym nakazem. Nazizm stawiał sobie za cel takie pokierowanie wspólnotą, by ta postępowała jak jednostka samoświadoma i formułująca swą samoświadomość wokół jednolitości etnicznej. Tak oto wspólnotowość staje się elementem samoświadomości wspólnotowej, wyższym nie tylko ponad indywidualność obywatelską, ale także ponad wszelkie dotychczasowe kategorie moralne. Tak rozumiana wspólnotowość staje się wymogiem absolutnym, najwyższą kategorią ontyczną, ramą i odniesieniem wszelkiej moralności, granicą poznawczą i funkcyjną. To jest ów poziom uprawnień ontologicznych, które każą stawiać zasadnicze pytania wszelkim podobnym narracjom systemowym.

Fritzsche podejmuje kwestię zróżnicowanego odnajdywania się poszczególnych podmiotów w tym ontycznie ułożonym fantazmacie, zwracając uwagę na różnorodność wytwarzanych relacji z nim i idącą za tym różnorodność częściowych narracji usprawiedliwiających, narracji na tyle skutecznych, by można było mówić o ich kulturotwórczej roli w ramach rozwoju nazizmu jako swoistego systemu kulturowego. Omawia zatem postawy rozmaitego stopnia pogodzenia się z proponowaną ideologią, przez ważenie dobra i zła tej ideologii, a następnie uczestnictwo w organizacjach pronazistowskich – również rozmaitego stopnia i rozmaitej motywacji, zróżnicowane formy kohabitacji z systemem, aż po świadomą kolaborację. Z perspektywy dzisiejszej wiedzy systemowej dotyczącej poziomów strukturyzowania się przemocy – *vide* systemowe badania Philipa Zimbardo, Stanleya Milgrama czy Salomona Asha, do których odniesiemy się w kolejnym tekście tej części książki – jest to niezwykle interesujący i płodny teren badań z zakresu psychologii społecznej. Fritzsche pokazuje bowiem, w jakim stopniu nawet negacja systemu, jeżeli nie była całościowa, miała udział w jego budowaniu, skoro każdy rodzaj częściowego choćby usprawiedliwiania wspierał ideologię w jej wymiarze fantazmatycznym, a za tym zawsze szedł wymiar realny – wymiar wsparcia udzielanego konkretnym instytucjom, które miały za zadanie wdrożyć założenia owej narracji w stosunkach władzy.

Trzeba wiedzieć, że działało się to nawet ze strony ofiar – aktualnych czy przyszłych – dla których rzeczywistość, jako że nie nadawała się do zanegowania, domagała się światooobrazowego opracowania narracyjnego, zmiennego według określonych wydarzeń. Pamiętniki Wiktora Klemperera<sup>11</sup> po-

<sup>11</sup> W. Klemperer, *I Will Bear Witness 1942-1945*, w: tenże, *A Diary of the Nazi Years*, New York 1998.

kazują dobitnie, do czego zdolna jest uruchomiona fantazja scenariuszowa w ramach dopisywanych samousprawiedliwień, będących podłożem systemu ideologicznego, prowadzonego aż do osiągnięcia poziomu ontycznego. Są one bolesnym świadectwem dojrzewania Żyda do świadomości bycia ofiarą, i zarazem świadectwem „zakrętów świadomościowych”, których dokonywali, by ten rodzaj wyjaśnienia się w nich skutecznił. I tak, wiemy z nich, że pełną świadomość stanu rzeczy, czyli tego, że deportacje oznaczają systemową obozową eksterminację, Klemperer wypracował dopiero po wyzwoleniu. Wcześniej, mimo plądrowania mieszkań, niszczenia mienia, znikania poszczególnych osób (jeszcze pojedynczych), potem mimo dochodzących do niego (niepełnych, ale jednak) informacji o planie madagaskarskim z 1940 roku, o masakrze w Babim Jarze z 1941, nie sformułował dla siebie hipotezy o możliwej Zagładzie. Co więcej, mamy świadectwo snucia wewnętrznych opowieści dotyczących egzystencji osób, które zniknęły – że żyją w innych miejscowościach, a jeśli tego nie udało się w obliczu faktów podtrzymać, że są to pojedyncze zabójstwa wedle formuły ujętej metaforycznie w słowach: „mord w Kijowie (...) oraz tu, tam, i jeszcze gdzie indziej”<sup>12</sup>. Nawet w 1944 roku, po klęsce pod Stalingradem, gdy wieści o mordach na grupach Żydów dochodziły coraz częściej, widział je w kategoriach paroksyzmu agresji, a nie Zagłady, a dopuszczenie większej skali owej agresji było jedynie ewentualnością, która może się spełni w przyszłości, ale nadal nie pewnością, że to się już dzieje: „Dopiero teraz, człowiek nie może już zakładać, że choć jeden Żyd powróci z Polski żywy. Niemcy zabiją wszystkich przed odwrotem. Ponadto ludzie już od dawna mówią, że wielu spośród wywiezionych nawet nie dociera do Polski. Jeszcze w czasie podróży zagazowują ich w samochodach do przewozu bydła”<sup>13</sup>. Widać, jak pesymizm stara się, być może ostatkiem sił, posilkować się jakąś nadzieją: „ludzie od dawna mówią, ale to nadal nie jest oczywiste” i „być może nie wszyscy jednak zginą”. Fritzsche zwraca uwagę na to, że coraz bardziej zmasowane „ataki” informacji: ze szwajcarskich gazet, BBC, które ujawniły masowe mordy na Żydach, nie dochodziły do pełnej świadomości Klemperera. I nie tylko Klemperera. Wedle badacza „większość Żydów w Niemczech w 1942 roku myślała o przyszłości w kategoriach: »nie wiedzieć – wiedzieć – nie chcieć uwierzyć«”<sup>14</sup>. Kontrapunktem dla tego rodzaju mechanizmów wyparciowych, ujawniającym obszar ich działania, jest wszechobecna ówczesnie, powszechnie podzielana przez Żydów perspektywa samobójstwa, która ujawnia, że wiedza o tym, co stoi u końca toczących się właśnie wydarzeń, istniała. Pytanie o to, czy dany Żyd nie podda się do-

<sup>12</sup> Za: P. Fritzsche, dz. cyt., s. 303.

<sup>13</sup> W. Klemperer, dz. cyt., s. 290 [17 stycznia 1944], ss. 203-204 [27 lutego 1943], cyt. za: P. Fritzsche, dz. cyt., s. 303.

<sup>14</sup> P. Fritzsche, dz. cyt., s. 304.

browolnie, czy też „pozwole się wywieźć”, stało się perspektywą zasadniczą, powszechną, swoistym wypełnieniem się żydostwa przez samow wykonanie godnościowe. W Polsce perspektywę tę znamy choćby z narracji Marka Edelmana, który rewolucyjny paradygmat powstania w getcie opisał właśnie jako godnościowe samobójstwo z bronią w ręku. Także ocalałe zapiski żydowskie z obozów przejściowych ujawniają, że choć proces przyswajania stanu faktycznego, czyli metodycznie prowadzonej eksterminacji, był niezwykle trudny, to jednak nie był niemożliwy. Od pytań o to, czy rzeczywiście wszyscy Żydzi będą wymordowani, niektórzy przechodzili do ostatecznej konstatacji, że dla Żydów „ta wojna jest już przegrana”<sup>15</sup>, obejmującej jednak nie przegraną rozumianą właściwie, czyli jako eksterminację narodu właśnie. Ocaleć mogły tylko zapiski, i ku tej szansie zwracali się czekający na śmierć – ku opisaniu stanu rzeczy. Dzięki tym świadectwom możemy prześledzić także owe procesy dopuszczania przez owych ludzi do własnej świadomości beznadziejności ich sytuacji, wejrzeć w kolejne etapy ogoławania z wszystkich dotychczasowych zasobów: fizycznych – utrata domu jako miejsca życiowego i majątku, przedmiotów potrzebnych do prostej egzystencji, potem jedzenia itp.; rodzinno-wspólnotowych – zerwana łączność z bliskimi, ich śmierć; wreszcie egzystencjalnych – zrozumienie, że żadna pomoc nie przyjdzie, samotność, i za tym idąca utrata egzystencjalnego bezpieczeństwa i odarcie z godności, wreszcie perspektywa nieuchronności śmierci. Niesamowitość tych stanów czeka na nowe ujęcie, w tym także na określenie jej miejsca we współczesnej refleksji humanistycznej, i zwrotnie – na opisanie humanistyki w świetle jej stosunku (historycznym i obecnym) do tej Niesamowitości.

Przyjęta w dotychczasowej refleksji humanistycznej triada Hilberga<sup>16</sup> zostaje w świetle powyższego zachwiana. Pierwsze zachwianie to niejasność podziału na świadków i ofiary. Świadkowie są ofiarami, a ofiary są świadkami. To oczywiście najbardziej niewinne z możliwych zachwiałań, bowiem zachwianie między świadkami a sprawcami będzie tym, co ostatecznie wzburzy opinie publiczną, i z czym przychodzi pogodzić się najtrudniej, niemniej to ono ujawnia się, gdy zaczynamy patrzeć na rzecz oczyma „wyparcia”. Ofiary chcą pozostać świadkami, tak jak i sprawcy będą siebie próbowali sytuować pośród świadków. Być może figura świadka jako swoista figura środka okaże się pusta lub martwa – co bowiem znaczyło w tamtych czasach być świadkiem? Być niemocnym, niemy? Niewinnym? Czy nie będzie to miało czegoś wspólnego z figurą obozowego muzułmana à rebours? À rebours dlatego, że muzułman, jako i świadek, osiągał status niemocy, tyle że status świadka miał być statusem uniewinniającym, podczas gdy muzułman wkracza w stan osta-

<sup>15</sup> A. Garbarini, *Numbered Days*, Yale University Press, 2006, s. 91, za: P. Fritzsche, dz. cyt., s. 312.

<sup>16</sup> Zob. R. Hilberg, *Sprawcy, ofiary, świadkowie. Zagłada Żydów 1933-1945*, Warszawa 2007.

tecznego upodlenia. Świadek jako figura z obu kierunków pożądana, z obu niemal nie do osiągnięcia, okazuje się być dziś w centrum zainteresowań także pod kątem realizacji wypartego.

Pora zapytać o to, kim byli niemieccy świadkowie, i jak rozumieli swoje usytuowanie. Dokumenty z frontów, głównie listy żołnierzy do rodzin, pokazują, że stopień zaznajomienia z faktami był wśród nich wysoki. Prywatne relacje o mordach, nie tylko na żołnierzach, ale także na ludności cywilnej, a także ujawniony stopień okrucieństwa tych mordów, przeraził społeczność niemiecką. A jednak ani nie spowodował przełamania terroru zakazu mówienia o tym, ani najprawdopodobniej nawet psychicznej bariery dopuszczenia do świadomości w aspekcie głośnego mówienia/pisania. Informacje były niepełne, co pomagało w obliczu istniejących w nich luk tworzyć narracje objaśniające stan rzeczy. Wypracowano więc szczególny język mówienia o tych niewygodnych/słabo przyswojonych faktach: pełen eufemizmów, wyrażań zastępczych, wreszcie formuł mających na celu kontrolowanie emocji. Ofiary znikwały, rozpyływały się: „oni odeszli, pogrzebali się w mroku”<sup>17</sup>, obejmowała ich procedura „deportacji”, „przesiedlenia”, „migracji”, a nawet „służby pracy”. Do obozów pracy wywożeni byli w „sztukach”, sami stanowili „ładunek”, zaś funkcjonariusze obozowi operowali względem nich terminem „przetwarzania” (*verarbeiten*)<sup>18</sup>. Mówienie w sposób otwarty o eksterminacji było niemożliwe także ze względu na źle widzianego ducha „taniego sentymentalizmu” (*Gefühlsduselei*), na który naród niemiecki w czasie tak ważnych zadań nie mógł sobie pozwolić – cytowane już w tej książce słynne przemówienie poznańskie Himmlera jest tego radykalnym przykładem<sup>19</sup>. Osobiste momenty poczucia winy, a więc, w terminologii Sławoja Żiżka, momenty opadania podpór fantazmatycznych, prowadziły do produkowania nowych narracji opartych o te same zasady: uniknąć nazwania i znaleźć odpowiednią fabułę/wytłumaczenie. Fritzsche przytacza emblematyczny wpis z „kroniki wojennej” anonimowego historyka z grudnia 1941, w której perspektywa ekonomiczna (brak mieszkań) stanowi podwalinę narracyjnego systemu fantazmatycznego (wywóz Żydów), likwidującego wszelki dysonans poznawczy mieszkańców Münster: „W dniu dzisiejszym znalazłem się pośród tych, którzy zaglądają w kilka miejsc, aby wmieszać się w tłum gości przy barze. W drugiej tawernie na Aegidistrasse, stojąc pośród urzędników państwowych średniego szczebla, rzemieślników i biznesmenów, słyszę, że wszyscy Żydzi będą musieli opuścić Münster do trzynastego dnia bieżącego miesiąca. Informacja ta wywołuje ożywioną dyskusję. Większość gości przy barze w pełni popiera to zarządzenie. Żydów umieści się w wielkich obozach pracy na Wschodzie, gdzie będą mogli pracować, a po-

<sup>17</sup> P. Fritzsche, dz. cyt., s. 315.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Por. wyżej, s. 21, przypis 7.



nadto zwolnią pilnie potrzebne mieszkania w Münster. »Słusznie, słusznie« – przytakują chórem stojący wokół ludzie, którzy teraz już wiedzą, że problem mieszkaniowy zostanie rozwiązany. (...) W mieście nawet kobiety okazują żywe zainteresowanie pogłoskami o wywózce Żydów”<sup>20</sup>.

Przywoływane w takich narracjach ekonomie mogły być różne, nie tylko tak prozaiczne, jak brak mieszkań, mogła to być na przykład „potrzeba” ogólnie rozumiana jako wymóg sytuacji – to wystarczało za wytłumaczenie konieczności, wobec której Niemcy zostali postawieni – i tej dziejowej, i tej prozaicznej, jakakolwiek by ona nie była: „Naród niemiecki, który jeszcze do niedawna okazywał w pełni humanitarną postawę i współczucie, porzucił je nareszcie pod wpływem wydarzeń na Wschodzie. Zostaliśmy zeń wyleczeni raz na zawsze”<sup>21</sup>. Do konfrontacji skutków z założeniem takich narracji raczej już nie dochodziło, aczkolwiek głosy sprzeciwu także zostały odnotowane. Widać jednak, jak szybko i sprawnie się z nimi rozprawiano, jaka była ich argumentacyjna gradacja i wewnętrzne zapętlenie sensowe: „Dało się zauważyć, że znaczna liczba starszych wiekiem towarzyszy, ogólnie rzecz biorąc, krytykowała akcję wywożenia Żydów z Niemiec. Padały wszelkiego rodzaju uzasadnienia, mniej lub bardziej otwarcie sprzeciwiające się ich wywózce. Mówiono, że Żydzi w Niemczech i tak już skazani są na wymarcie (...) W obronie Żydów stawali także i ci towarzysze, którzy dowiedli już swych narodowosocjalistycznych przekonań, i to nawet wtedy, kiedy nie było to w ich interesie. Natomiast ze strony grupy osób wiernych Kościołowi padło ostrzeżenie, iż »pewnego dnia naród niemiecki stanie przed sądem Bożym«. Zwolennicy narodowego socjalizmu usiłowali wyjaśnić tym, którzy byli innego zdania, że deportacje są krokiem w pełni uzasadnionym i pilnie potrzebnym. Zaprzeczano im jednak, przekonując, iż ci leciwi Żydzi nie mogą nikomu już zrobić żadnej krzywdy, ponieważ »nie byłiby w stanie skrzywdzić nawet muchy«”<sup>22</sup>. Uruchamiane scenariusze zdolne były objąć ogromny rozrzut postaw: od obrony Żydów, przez rozmaitego stopnia tolerancję dla „lekkiej” przemocy wobec nich, aż po wyciągnięcie ciężkich dział w rodzaju „światowego spisku żydowskiego” – politycznego i ekonomicznego.

Potrzeba fantazmatycznego usprawiedliwienia potęguje się wraz ze zbliżaniem się końca wojny i uświadamianiem sobie klęski ideologii nazistowskiej i działającego według niej niemieckiego państwa. Trzeba było znaleźć usprawiedliwienie dla wojny jako takiej – a więc je znaleziono: w formule uznania wojny za „najdoskonalszy wyraz życia danego ludu i jego jedyną szansę na przetrwanie”. Z drugiej strony, wzrastająca świadomość zbrodni była

<sup>20</sup> P. Fritzsche, dz. cyt., s. 317.

<sup>21</sup> Tamże, s. 318.

<sup>22</sup> Tamże, s. 320.



już nie do odparcia<sup>23</sup> – walka wewnętrzna z tym związana została utrwalona w dziennikach wojennych. Klęska pod Stalingradem, przegrana bitwa o Tunezję, lądowanie aliantów na Sycylii – wszystko to mogło stanowić asumpt do zasadniczego przełomu. A jednak nie stanowiło! Zmieniły się tylko treści układanych kolejnych fantazmatycznych scenariuszy. Pojawiły się kategorie epickiego dramatu, aż po nacechowanie tragiczne: walczyć do ostatniej kropli krwi w obronie honoru narodu, walczyć świadomie, by zagrać w przyszłej epopei główną rolę. Jak łatwo było wywoływać taki efekt w ówczesnym społeczeństwie niemieckim, pokazuje następujący cytat z przemówienia Goebbelsa: „(...) za sto lat wyświetlać będą kolejny piękny, kolorowy film, o straszliwych dniach, które teraz przeżywamy. Czy nie zechcecie wziąć w nim udziału? Nie pragniecie powrócić do życia za sto lat? Dziś każdy ma szansę wybrać, jaką rolę zagra w tym filmie (...) Wytrwajcie więc teraz, żeby za sto lat widownia nie wyśmiała was i nie wygwizdała, kiedy pojawicie się na ekranie”<sup>24</sup>.

Jak słusznie konkluduje to Fritzsche: sprawca zmienia się tu w ofiarę – a nowa opowieść ma to uwiarygodnić. Klamra niemieckiego fantazmatu Niemiec jako ofiary innych narodów zostaje zachowana, i trwa jeszcze wiele lat po wojnie (ze szczególnym natężeniem wśród Austriaków, którzy, będąc jako naród aktywnymi uczestnikami wojny i zbrodni nazizmu, zdołali się opisać jako „pierwsze ofiary Hitlera” i podtrzymywać takie przekonanie praktycznie po dziś dzień). To także kolejny asumpt do przemyślenia przewrotności wspomnianej już triady Hilberga – Niemiec czy Austriak funkcjonuje jednocześnie jako ofiara, świadek i sprawca, i do dziś trudno rozplatać tę psychologiczną pętlę. Trudność w jej rozplataniu prawdopodobnie była motywacją woli kontynuowania zmagających wojennych jak najdłużej, bowiem trwająca wojna (jako usprawiedliwienie zgrozy, w której uczestniczono) była lepsza od świadomości strasznego stanu rzeczy i moralnej klęski indywidualnej i społecznej. Tłumaczenie było na podorzędu: nie można dopuścić do powtórki z roku 1918, a więc zniszczenia Niemiec przez resztę nieprzyjaznej Niemcom Europy.

Wydatną (i opisaną już w znacznej mierze) rolę odegrali tu pisarze i myśliciele, np. Ernst Jünger czy Martin Heidegger, ale też i w jakiejś mierze – co jest mniej znane – wspomniany już Heinrich Böll, zachwycony rozpisaniem dramatu epickiego przez Jüngera<sup>25</sup>, a zarazem zafascynowany – współ ze społecznością intelektualną Niemiec – rozumieniem zła przez Dostojewskiego. Otwartym, i niestety pozytywnym, interpretacjom dramatu egzystencjal-

<sup>23</sup> Wiersz Willy’ego Reesa pt. *Karnawał: „Mordowaliśmy Żydów,/ wkroczywszy do Rosji/ jak rycząca horda,/ ciemiężyliśmy ludzi,/ topiąc ich we krwi,/ pod wodzą błazna,/ kąpanego w posoce./ Wszyscy wiedzą,/ co z sobą niesiemy”*. Za: P. Fritzsche, dz. cyt., ss. 343-344.

<sup>24</sup> Tamże, s. 351.

<sup>25</sup> Dzienniki z okresu II wojny wydane w Polsce jako *Promieniowania*, t. 1, *Pierwszy dziennik paryski 18 II 1941-23 X 1942*, *Zapiski kaukaskie 24 X 1942 – 17 II 1943*; *Drugi dziennik paryski 19 II 1943 – 13 VIII 1944*.

nego zaangażowania w zło nie było końca. Znamiennym jest fakt, że Jünger, mimo że nie podpisał kwestionariusza denazyfikacyjnego, cieszył się powojennym uznaniem ogółu społeczności niemieckiej, czego dowodem są liczne nagrody literackie i państwowe, które otrzymał<sup>26</sup>). Tworzone w ten sposób próby interpretacji zjawiska przez tłumaczenie go jako konieczności wynikłej z bardziej ogólnej tendencji czy wzorca tylko zamącały wgląd w to, co się stało, i służyły *de facto* odciążeniu sprawców przez „rozumienie” ich jako roli biernych, zdeterminowanych wyższą koniecznością uczestników wydarzeń. Niestychaną popularnością cieszył się przedwojenny fabularyzowany dziennik Jüngera *W stalowych burzach*<sup>27</sup>, prezentujący wizję nowoczesnego społeczeństwa, które za pomocą nowoczesnej technologii panuje nad przyrodą/naturą – wizję prowadzącą do wniosków o konieczności przekształcania świata za pomocą wojny jako istotnej części narzędzia technologicznej przemiany.

Zaproponowane usprawiedliwienie miało charakter egzystencjalny, ukazywało bowiem tragiczny wymiar konieczności wspólnotowego zaangażowania po stronie bezwzględного „narzędzia higieny”, jakim jest wojna – wymiar chętnie podchwytywany przez żołnierzy i społeczność delegującą owych żołnierzy do wykonania powierzonego im zadania. To właśnie tym wymiarem uwikłania egzystencjalnego żołnierza niemieckiego zafascynował się Heinrich Böll, który dostrzegł w tym prawdopodobnie oddanie własnego usytuowania: trzeźwego i świadomego sytuacji gwałtu wojny, a jednocześnie przepełnionego namietnościami nowoczesnego działania i zarazem męskich żądz walki: „Czyż nie jest to niewiarygodnie trudne i tajemnicze prawo, skoro nawet najbardziej pokojowo nastawieni ludzie muszą stawać się mordercami, gdy prawo tego od nich zażąda! Wojna potrafi do cna odrzec człowieka z rajskiej szczęśliwości”<sup>28</sup>.

Fritzsche nie daje się zwieść owej „trzeźwej” świadomości Bölla, że nazistowskie wilki rekrutowały się tylko z bogatych i potężnych, podczas gdy dla biednych i bezradnych pozostawała sytuacja opisana przez Dostojewskiego, co sugeruje Böll, pisząc: „To oczywiste, gdzie jest nasze miejsce” – w domyśle: wśród tej biedoty, która nie decyduje. Chodziło bowiem o usprawiedliwienie udziału w dokonanym złu, jaki by on nie był i po której stronie: biednych czy bogatych, mocodawców czy wykonujących ich dyspozycje, co słusznie wyczytuje autor analizy: „To połączenie skrajnej niedoli i bezradności, Jüngera i Dostojewskiego, miało tak nieodpartą siłę przyciągania, ponieważ pozwalało spojrzeć na wydarzenia z punktu widzenia moralności, a także dostarczało usprawiedliwienia, dlaczego osąd moralny nie mógł przełożyć się na uzdrawiające działa-

<sup>26</sup> Order Zasługi Republiki Federalnej Niemiec I klasy.

<sup>27</sup> Pierwsze wydanie w Polsce pod tytułem *Księżę piechoty. W nawałnicy żelaza*, Warszawa 1934. Drugie wydanie zatytułowano: *W stalowych burzach*, Warszawa 1996.

<sup>28</sup> W liście do żony, za: P. Fritzsche, dz. cyt., s. 370.

nie. Niosło pociechę słabym, którzy zmuszeni byli mordować tak, jak silni. Taka interpretacja wojny niezgodna była z pragnieniami narodowego socjalizmu, usiłującego pozyskać żołnierzy i cywilów dla niemieckich zmagających się o panowanie nad światem. Zarazem jednak egzystencjalne kategorie, w jakich opisywana była wojna, pozwalały unikać pytań o odpowiedzialność i nadawały estetyczny wymiar bezradności i biernej postawie. Dawało to Böllowi i wielu innym schronienie z punktu widzenia filozofii. W końcu wreszcie to terminowanie u Jüngera pozwalało wyrwać wojnę ze specyficznego kontekstu narodowego socjalizmu. Czytelnicy sprowadzali więc wojnę do walki żywiołów lodu i stali, które nie odróżniały sprawców od ofiar. Ofiarami byli zresztą wszyscy, gdyż wojna wszystkich stawiała w położeniu sprawców. W tym przerażającym świecie naziści nie byli nazywani po imieniu i nie było też widać ich mundurów, gdyż wszystko przemieszało się ze straszliwymi mocami targającymi współczesnym światem<sup>29</sup>. Dla Bölla, jak i dla wielu innych, Jünger był tym, u którego „człowiek znajduje prawdy wyrzeźbione z lodu i stali”<sup>30</sup>, prawdy umocowane w wektorze koniecznego wykonania się losu Niemiec jako społeczności nowoczesnej lub choćby tylko sfatalizowanej przez swoją aktualną sytuację w nowoczesności. To ostatnie rozumienie obecne jest także po stronie rzeczywistych ofiar, np. u żydowskiej więźniarki obozu przejściowego w Westerbork (Holandia), Etty Hillesum, która w swoich dziennikach kreśli wizję podporządkowania ofiar i sprawców bardziej ogólnie pojmuwanemu losowi: „W jednej chwili jest to Hitler, innym razem Iwan Groźny; czasem rezygnacja, a za moment wojna, zaraza, trzęsienie ziemi lub głód”<sup>31</sup>. Taki fatalistyczny porządek rzeczy, jak widać, był łatwiejszy do oswojenia niż bezpośrednie wskazanie sprawców i nazwanie ich czynów jako skutków ich wyboru.

Dlaczego takie całościowe sfantazmatyzowanie się udaje? Czy trzeba terroru, aby je wdrożyć? Dokumentacja faktograficzna epoki (epistolografia, memuarystyka) i literatura nie wskazują na początkowy duży udział terroru w kształtowaniu świadomości społeczeństwa niemieckiego, raczej na jego miękkie formowanie, które z czasem przerodziło się w dyktaturę. Strach, konformizm, sceptycyzm miały swój zasadniczy udział w formowaniu się tego systemu, i dopiero końcowa wymowa faktów (ewidentny upadek hitleryzmu) kazała niektórym Niemcom zrewidować swoje fantazmaty. Jednakże nie wszyscy zdołali tę rewizję przeprowadzić, znaczna część niemieckiego społeczeństwa trwała przy swojej wersji wydarzeń, dopisując do niej nowe objaśnienia: takie, które nie zmieniały jej wymowy. Jawi się pytanie, jakimi kategoriami – humanistycznymi? filozoficznymi? kulturowymi? społecznymi? biologicznymi? posługiwali się Niemcy, którzy dowiadawali się o Szoa, skoro żadne znane

<sup>29</sup> P. Fritzsche, dz. cyt., ss. 370-371.

<sup>30</sup> Tamże, ss. 369-370.

<sup>31</sup> Tamże, s. 373.

im kategorii nie były w stanie uchwycić tego zjawiska? Czy redukowali je do znanych sobie, czy jednak wypracowywali nowe? Wydaje się, że wytwarzając kolejne fantazmatyczne narracje, wypracowywali nowy paradygmat, którym było usprawiedliwianie przekroczenia wszelkich granic etycznych.

Nowe ontyczne i poznawcze kryteria, zdolne wypracować taki fantazmat, są przekroczeniem znanej dotąd humanistycznej cywilizacji, do której przecież naród niemiecki z wielką oczywistością się przypisywał, a tym samym jej zasadniczym podważeniem. Odwracają marksowską tezę o bycie kształtującym świadomość, naziści udowodnili, że możliwe jest także działanie odwrotne: że świadomość może ukształtować byt – i to w stopniu zaskakującym, aż niezrozumiałym w świetle dotychczasowych kryteriów logiki społecznego działania. Zaproponowany został pewien opis świata, który znalazł uznanie w narodzie, i który następnie został wdrożony w przerażającym działaniu jego członków. Konieczne wydaje się zatem przebadanie warstwy podawczej tego fantazmatu – w czym leżała jej skuteczność. W tym miejscu nie uciekniemy zarazem od ogólniejszej refleksji: skoro było to możliwe w szczególe, to zapewne jest możliwe także w ogóle, co Fritzsche wyraża w następującym stwierdzeniu: „Naziści są tak przerażający, gdyż poszerzyli nasze wyobrażenia o tym, co jest we współczesnym świecie możliwe z punktu widzenia polityki i moralności”<sup>32</sup>. Trzeba zatem przebadać strukturę takiej narracji w poszczególnych etapach jej powstawania, zwłaszcza w aspekcie powstawania nowej etyki. „Jednym ze sposobów na to, by jakoś objąć rozumem tę wojnę, było teoretyzowanie i postrzeganie katastrofy, jaką przedstawiała, jako kolejnego przejawu pewnej bardziej ogólnej tendencji czy wzorca. Pragnienie stworzenia takiej teorii brało się z chęci zrozumienia tej wojny, a także z poszukiwania pociechy i przebaczenia”<sup>33</sup>. Czy tego samego nie oferowała również godnościowa humanistyka pokoleniom przeszłym, i nie oferuje nadal? Na tym tle staje wielka kwestia, którą możemy tu jedynie przywołać, bo odpowiedzi nie znamy: jakiego kontrprojektu trzeba, żeby przełamać pasmo sukcesów takich całościowych konstruktów fantazmatycznych?

### **Fantazmaty kamuflażowe**

#### **– narracyjne opracowania systemów usprawiedliwień postawy zaangażowania w faszyzm i ich skutki społeczne**

W 2002 roku we Francji, a w 2010 roku w Polsce ukazała się wybitna analiza narracji usprawiedliwiających udział w nazizmie, które efektywnie uskuteczniły wybitni myśliciele rumuńscy, późniejsi znamienici uczestnicy fran-

<sup>32</sup> Tamże, s. 28

<sup>33</sup> Tamże, s. 368.

cuskiego życia intelektualnego. Książka autorstwa Aleksandry Laignel-Lavastine nosi wymowny tytuł: *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu*<sup>34</sup> i jest pogłębionym studium efektywności ścieżek nie rozliczania się z przeszłością, w wyniku czego społeczeństwo nie orientuje się, że wybitni myśliciele (tu: Eliade, Cioran, Ionesco) są z jednej strony deponentami dawnego systemu, z drugiej, przenoszą wirusy tego systemu do nowej rzeczywistości, tu: rzeczywistości demokracji rozumianej „humanistycznie”.

Autorka bada, jakie rodzaje fantazmatów stoją za strategiami stosowanymi w takim wypadku przez samych najbardziej zainteresowanych, lub inaczej: jakie fantazmaty muszą zostać przez nich wypracowane, by strategie kamuflażu były aż tak skuteczne<sup>35</sup>. Ową skuteczność rozumie się tu dwojako: jako skuteczne ukrycie i jako skuteczną – choć nie zawsze świadomie dokonywaną – infekcję nowego starym. Stosując psychoanalityczną metodę dochodzenia do treści ukrytych, częściowo też wypartych, szuka ich w symptomach nacechowanych pisarstwo badanych autorów, głównie w motywach obsesyjnie powracających, a także w ich podparciu argumentacyjnym. Takim zasadniczym, nawracającym wciąż motywem jest np. u Eliadego motyw ukrywania przez zlaicyzowane kultury głębokich sensów zawartych w krążących mitach. A przecież, jak stwierdza autorka, jest to zarówno cecha hierofanii – tak uparcie bronionej przez Eliadego – która to hierofania, „rozsiewając sens, jednocześnie go maskuje”<sup>36</sup>, jak też działań twórczych samego Eliadego, który ukrywa za swoim pisarstwem (czy raczej w swoim pisarstwie) treści i sensy dotyczące przeszłości. Odbiorcy kultury nie pozostaje nic innego, jak podjąć próbę dokopania się do tych sensów, poukrywanych w rozmaitych mitycznych scenariuszach, jakimi są osobiste, ale także i społeczne mitologie.

Pomocna może tu być wydobyta na jaw przez Laignel-Lavastine strategia stosowana przez badanych przez nią autorów, która okazuje się charakterystyczna nie tylko dla nich, ale dla wszystkich podobnych przypadków wypartych treści, powracających w symptomach. Powrót ten jest mianowicie specyficzny, bo wybujały – sygnałem wspomnianego stanu wyparcia są charakterystyczne, wybujałe, nadmiernie eksplikowane tropy, dzięki którym można rozpoznawać miejsca wyparcia, a za nim i wypierane treści. U Eliadego będzie to np. figura Odyseusza, o której on sam twierdzi, że najlepiej opisuje jego samego: „Wydaje mi się, że mīt Odyseusza jest dla nas bardzo ważny. Wszyscy jesteśmy do niego trochę podobni. Szukamy samych siebie, żyjemy nadzieją,

<sup>34</sup> A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu*, Kraków 2010.

<sup>35</sup> Pojęcie „fantazmatu” nie pojawia się wprawdzie wprost w jej książce – jego rolę spełnia ją pokrewnie pojęcia prywatnych mitologii i opisy strategii i struktur wyparcia, czy też ukrycia doświadczeń i treści faktycznie wyznaczających kryteria indywidualnego i społecznego działania, jednakże ujęcie Laignel-Lavastine dobrze odpowiada stosowanemu przez nas pojęciu fantazmatu, stąd stosujemy je także do jej pracy.

<sup>36</sup> A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 331.

aż wreszcie odnajdujemy się, powracając do ojczyzny, domowego ogniska. Ale każda wędrówka – tak jak wędrówka po Labiryncie – niesie z sobą ryzyko zagubienia się”. Aż do kapitalnego wniosku: „Kiedy udaje się nam wyjść z Labiryntu, odnaleźć domowe ognisko, stajemy się innymi istotami”<sup>37</sup>. Jak autorka słusznie stwierdza, Eliade okazał się anty-Odyseuszem, a my, w perspektywie zadania podjętego w tym opracowaniu, dodamy, że ujawnia się tu zjawisko większej rangi i większej ogólności: rzecz nie dotyczy jedynie pojedynczych luminarzy humanistyki uwikłanych osobiście w XX-wieczne totalitaryzmy i wypierających to uwikłanie; rzecz dotyczy najwyraźniej także całej tej części humanistyki, która ukrywa prawdziwe funkcjonowanie swoich zasadniczych pojęć, stając się „labiryntem” i promując współczesnych anty-Odyseuszy w osobach obrońców zalabiryntowanych sensów. Użyjemy tu proponowanego przez nas określenia: chodzi o sensy sfantazmatyzowane, które uporczywie chcą się prezentować jako „pewniki”, a ta uporczywość – bezsensowna i groźnie nieodpowiedzialna w zderzeniu z rzeczywistością Szoa – jest właśnie owym nadmiarem, zdradzającym miejsca wyparcia i zawężlenia, na które chcemy wskazać.

Równie silnym sygnałem są odniesienia Eliadego do historii i czasu linearnego, rozumianych jako miejsca i okoliczności upadku, teren nieszczęścia, w które osunęła się ludzkość, miast trzymać się świętego koła *sacrum*, którego wymiarem jest czas sakralny, czas unieruchomiony w biegu po kole – kole, do którego pojedyncze upadki nie mają dostępu. Widzieć poza historią, poza czasem, poza rzeczywistością, to znaczy w wypadku wypierającego: poza oskarżającym go złem – tu: poza własnym uwikłaniem w totalitarne nienawiści, aż po Szoa. Zgadza się z autorką, że za tymi koncepcjami („Mit wiecznego powrotu”, „Upadek w czas”) kryje się odmowa postawienia pytania: czy to, co się wydarzyło, było konieczne. Gdybyż tylko ludzkości udało się żyć „po kole” – uniknęłaby konfrontacji z rzeczywistością, upadku w pojedyncze nieszczęścia, a tym samym pozostałyby nienaruszone „najistotniejsze” sensy. I tu mamy do czynienia z sygnałem zjawiska ogólniejszego: czy takim unieruchomionym kołem „pojęciowego *sacrum*” nie jest humanistyka, o ile zaklina swoje pojęcia w narracjach eschatologicznych? Iluzoryczność humanistycznego obrazu, ukierunkowanego na owe eschatologiczne sensy, kryje gwałt na rzeczywistości. Tam gdzie o takie sensy chodzi, nadal wygrywa człowiek iluzoryczny, zaklęty w fałszywym kole pojęć „wysoko godnościowych”, a upada, czy wręcz niszczonej jest człowiek rzeczywisty.

Rzecz sięga kuriozum u Ciorana, dla którego wcielanie się człowieka jest czystym bezsens, złem, które nie ma uzasadnienia, a mimo to ciągle się odbywa. Wyparcie istnienia zła – nie tylko w sensie ogólnym, ale także w od-

<sup>37</sup> M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Roquetem*, Warszawa 1992, s. 105, za: A. Laiguel-Lavastine, dz. cyt., s. 333.



niesieniu do własnej sprawczości, doprowadzone tu zostało do ostateczności, ale jednocześnie okazuje się wyuzdane w swej dwuznaczności: wina zostaje bowiem przeniesiona na grzech pierworodny, to on więzi człowieka w cielesnym istnieniu. Jaka skuteczna to linia uniewinniająca: rozgrzeszenie wynikające z „bezbronności” człowieka jako sprawcy niezawinionego przez siebie zła. Wina wykonuje się bowiem w upadnięciu w grzech pierworodny, a ten upadek odbywa się poza konkretnym człowiekiem, winien jest więc sam upadek, a nie późniejszy wybór dokonany w konkretnej historii tego oto człowieka.

Eugene Ionesco nie poszedł tak daleko – historii się nie wyparł. Pozostała dla niego niechcianym, ale istniejącym i stale obecnym terenem strasznych ludzkich namiętności i egoizmów, których trzeba nienawidzić, bowiem doprowadzają do cna i ludzi w nich uczestniczących, i świat, który jest sceną dla takich rozgrywek. Historii można się tylko przeciwstawiać, co czynił z każdego miejsca, w którym się znalazł: czy to z lewej, czy z prawej strony sceny politycznej, byle tylko się na historię nie zgodzić. Była to niezgoda na uczestnictwo w historii jako takiej. Brakowało jednak przyznania, że jest to obrona przed uczestnictwem w historii ze względu na konkretny własny w niej udział.

Widzimy zatem, w jakim stopniu dla każdego z tych trzech ważne było wyminięcie własnej osobistej historii w jej niechcianym, nie aprobowanym społecznie wymiarze. Widzimy zarazem, w procesie recepcji ich dzieł, jak bardzo taki zabieg może się udać – stać się podwaliną poważnego i znaczącego dla społeczności dorobku. Widzimy ponadto paradygmatyczny charakter tego rodzaju zabiegów – to jest powód, dla którego odwołujemy się tu do analiz Aleksandry Laignel-Lavastine.

Za tak kluczowym charakterem jej analiz przemawia jeszcze jeden silny argument, wiążący je z zadaniem, które tu podejmujemy. Autorka koronuje mianowicie swój wywód figurą powracającego uporczywie do każdego z badanych przez nią myślicieli Żyda. Żyda figuratywnego, ideowo-kulturowego, którego nienawidzą oni mocą swego ideowo-kulturowego antysemityzmu, i Żyda realnego, skrzywdzonego w Szoa, który powraca do nich po Szoa, stanowiąc prawdziwą obsesję, ujawnianą wbrew woli albo przez nadmiarowy filosemityzm (Ionesco), albo przez antysemityzm zesencjalizowany, zgeneralizowany na jeszcze wyższym niż wcześniej ideowym poziomie (Cioran), albo przez judeofobię, która każe odrzucać oś obciążonego nią świata (Eliade).

To ostatnie – ewolucja Eliadego od przedwojennego antysemityzmu do bardziej aprobowanego kulturowo antyjudajizmu – stanowi ukoronowanie owego uniwersum obciążonego żydowskim fatum: to wszak Żydzi wynaleźli Historię, czyli wcielenie zła, i nadto potraktowali ją jako epifanię Boga: „W porównaniu z mityczno-filozoficznymi koncepcjami wiecznego powrotu, jakie wypracowano w Indiach i w Grecji, judaizm przedstawia zasadniczą in-



nowację. Dla judaizmu czas ma początek i będzie mieć koniec”<sup>38</sup>. Jak widać, to na Żydach ciąży ogromna ontologiczna wina Historyczności<sup>39</sup>. Autorka zwraca uwagę na porażający w swej wymowie fakt, że Eliade do końca życia zachował ową postawę ontologicznego oskarżenia wobec Żydów i zarazem odporność na wymowę faktów: nigdy nie skłonił się do widzenia w nich ofiar cudzych win. Jeśli już, to tylko ofiary ich własnego ontologicznego grzechu. Ani bezpośrednie spotkanie z więźniem Buchenwaldu, ani literatura faktu nie zachwiały jego postawą niewrażliwości na dokonane zło – dopracował się w stosunku do niej jedynie fantazmatycznych objaśnień, wedle których Żydzi, wiedząc o swojej winie, zaakceptowali swą pozycję ofiar i uznawali zło na nich spadające za zasłużoną karę bożą: „Wszystko, absolutnie wszystko, było potrzebne, musiało stać się właśnie nie tak...” (27 listopada 1961 roku)<sup>40</sup>. Jesteśmy o krok od przedstawiania Żydów jako zasady zła, współodpowiedzialnych za własną eksterminację, w takim kierunku prowadzi notatka w dzienniku: „Teraz przychodzi mi do głowy – pisze – ta oto myśl: również w tej dziedzinie – to znaczy, jeśli chodzi o ewentualność katastrofalnej samozagłady ludzkości – Żydzi byli prekursorami”<sup>41</sup> czy: „Miliony Żydów zamordowanych czy spalonych w hitlerowskich obozach koncentracyjnych stanowią awangardę ludzkości oczekującej na spopielenie przez »Historię«. Katakлизmy kosmiczne (potopy, trzęsienia ziemi, pożary) znają także inne religie. Katakлизm wywołany przez człowieka jako byt historyczny jest wkładem naszej cywilizacji. Co prawda zniszczenie będzie możliwe jedynie dzięki nadzwyczajnemu rozwojowi nauki zachodniej”, i dalej: „ale przyczyna czy pretekst do tego katakлизmu tkwi w ludzkim postanowieniu »tworzenia historii« – pisze Eliade – Rzecz w tym, iż »Historia« jest kreacją judeochrześcijaństwa”<sup>42</sup>. Żydzi stworzyli historię, czyli zło, i sami wpadli w jej sidła.

Wniosek z tego, że należy zawiesić oceny związane z działaniem jednostek w Historii. Należy je formułować wyłącznie w odniesieniu do działań mających na celu wyzwolenie się ze zła historycznego uwikłania, czyli tych, którzy sądzili, że ich działanie wyzwala świat z samego rdzenia zła: „Dla Azteków ludzka ofiara miała sens: krew ofiar żywiła i wzmacniała Boga Słońca

<sup>38</sup> M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 117, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 339.

<sup>39</sup> Tamże. Aż prosi się, by zapytać, dlaczego tak jawnie antyjudajstyczny i antychrześcijański autor był przez dziesięciolecia religioznawcą uznawanym w kręgach myśli chrześcijańskiej. Czy jego fundamentalne twierdzenie o złu, które zostało sprowadzone przez judaizm i kontynuowane przez chrześcijaństwo, było nie odczytane, czy też odczytane zostało, ale jako zaaprobowane?

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 342.

<sup>42</sup> M. Eliade, *Moje życie (fragmenty dziennika 1941-1985)*, Warszawa 2001, s. 444, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 376.

i innych bogów. Dla esesmanów unicestwienie milionów ludzi również miało sens – sens wręcz eschatologiczny. Wyobrażali sobie, że reprezentują Dobro w jego walce ze Złem. (...) Wyobraźmy sobie, że ci chorzy ludzie, ci nawiedzeni fanatycy, ci współcześni manichejczycy uważali, iż Zło wcieliło się w pewne rasy: Żydów, Cyganów. Milionowe ofiary nie były dla nich zbrodnią – likwidowano ludzi, w których wcielił się demon. Tak samo było z obozami sowieckimi i apokaliptyczną eschatologią komunistycznego wyzwolenia. (...) Można ich wszystkich porównać z Aztekami – jedni i drudzy uważali, że to co robią jest usprawiedliwione. Aztekowie wierzyli, że pomagają Bogu Słońca, naziści i Rosjanie – że pomagają historii”<sup>43</sup>. Mamy więc do czynienia, jak to kwalifikuje autorka, z zabójstwem sakralnym, które z zasady jest wyniesione etycznie ponad codzienną rzeczywistość historycznego konkreту. Fantazmat sakralnego sensu – eschatologicznego oczyszczenia z fatalnego ucieleśnienia ideałów w konkretności historii, staje się uprawomocnieniem ludobójstwa, i to nie tylko faszystowskiego. Najwyraźniej i tu paradygmatycznie dochodzi do głosu wspomniana zasada generalna.

I wreszcie: czym jest sam zabieg podstawienia, którym posługuje się Eliade (i inni)? Podstawiając siebie w miejsce Żyda-tułacza: „czułem się tak jak aleksandryjski Żyd w diasporze”. Podstawiając w miejsc ofiar Rumunów: „Byliśmy jak Żydzi (...) My także byliśmy rozganiani”<sup>44</sup>. Widzimy, jak narracja „podstawieniowa” staje się narracją usprawiedliwiającą. O tym, jak daleko może zejść podobny typ sfantazmatyzowanej narracji może świadczyć to, co uczynił z tym Cioran, który swoją osobę podstawia w miejsce emblematycznie pojmowanego Żyda – figury wszelkiego egzystencjalnego nieudania: „Upodobanie do ośmieszania, pewna skłonność do autodestrukcji, niezdrowe obsesje, agresywność, melancholia temperowana bądź pogłębianą sarkazmem, zależnie od chwili; ciągoty prorocze, poczucie bycia ofiarą – zawsze, nawet w momentach szczęścia”<sup>45</sup>. I choć postawa Ciorana będzie formalnie ambiwalentna, co szerzej analizuje autorka książki, jedno pozostaje bez zmian – punkt wyjścia, który już wspominaliśmy: w owym podstawieniu „wszyscy jesteśmy Żydami”, skoro wrzucono nas w nasz los, wszyscy zatem jesteśmy śmieszni i godni potępienia. Samo Życie nas potępia. Eschatologia polega na wyrwaniu się z życia – ponad nie, tak by się objaśniło jako wolne od upadku. Ci, którzy to potrafią, którzy są zdolni do eschatologicznych narracji, są też wolni i wyżsi niż inni, do takich narracji niezdolni.

Raz jeszcze spotykamy się tu z perwersyjną dwuznacznością perspektyw i ocen. Zatem, pociągnijmy ten rodzaj narracji dalej: czym jest ów „powrót

<sup>43</sup> Tamże, ss. 136-138.

<sup>44</sup> M. Eliade, *Próba labiryntu*, dz. cyt., s. 104, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 346.

<sup>45</sup> E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, Warszawa 2004, s. 419, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 346.

Żyda” – czy nie przypomnieniem własnej klęski? Czy jednak Cioran zazdrości Żydom tylko tego, że zawsze grali pierwsze skrzypce (naród wybrany?) Czy nie także siły wyzwolenia, którego, według jego własnej, ukrytej (i niechciaanej) intuicji, doznają nawet w tak skrajnym nieszczęściu, jak Szoa? Ku temu wiedzie trop, również odnaleziony przez Laignel-Lavastine: „Prześladowania rodzą się z nienawiści, nie z pogardy, a nienawiść równoważna jest zarzutowi, którego nie śmie się postawić samemu sobie, nietolerancji wobec naszego ideału ucieleśnionego w bliżnim”<sup>46</sup>.

Zatem Żyd, z jednej strony jako byt pogardzany, byt ontologicznie najniższej kategorii, bo bezpośrednio winny uruchomieniu ucieleśnienia, z drugiej zaś jako rywal, Heros, który odgrywa główną rolę w narracji eschatologicznej, bowiem jako zdolny do takiej właśnie narracji wyrwał się z niewoli owego ucieleśnienia. Być może nadto – z trzeciej strony – przypisanie samego siebie do kategorii „bycia Żydem” uniemożliwia, jak słusznie zauważa Laignel-Lavastine, rozstrzygnięcie: czy mamy do czynienia z przewyżczeniem antysemityzmu, czy z jego utrwaleniem.

Czy nie jest to pozycja, w której utyka każdy, kto, jak Cioran, nie decyduje się na rzeczywiste zdystansowanie względem wyprodukowanego przez siebie systemu pojęciowego i idącej za nim wizji człowieka? Może takie właśnie jest „uogólnione” źródło braku koniecznego autozdystansowania w systemie samopotwierdzającej się i samozadowolonej humanistyki. Czy do tak rozumianych postaw humanistyki nie stosują się słowa, które autorka odnosi do Ciorana: że w istocie rzeczy judeofobiczna klisza nie została tu przepracowana ani przeanalizowana, ani też w inny sposób przewyżczona?<sup>47</sup> Figurę takiego nieprzewyżczenia dobrze oddaje stosunek Ciorana do Benjamin Foundane’a, Żyda, który zginął w Auschwitz, który dla Ciorana przed wojną był podczłowiekiem, a po wojnie stał się nadczłowiekiem. Dlaczego? Dlatego, że „przewyższył” swoją kondycją wszystkich, że „przekroczył kondycję ludzką”<sup>48</sup>. Oto przywoływanie kondycji Żyda jako odzwierciedlenie własnej tożsamości, jako rodzaj jej analogii w niewolnictwie, które podnosi głowę: „Bycie Rumunem to przekleństwo, z którego można być dumnym”<sup>49</sup>. Jakież to zaplątane odniesienie do krzywd i zła, za które się było – przynajmniej w sensie ideowym – współodpowiedzialnym.

Inny rodzaj wyparcia, to próba ominięcia własnego pochodzenia, jak u Ionesco, by odciąć się od swych intelektualnych idoli popierających faszyzm

<sup>46</sup> E. Cioran, *Pokusa istnienia*, Warszawa 2003, s. 83, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 348.

<sup>47</sup> A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 351.

<sup>48</sup> E. Cioran, *Entretien avec A. Lucescu-Boutcher* (styczeń 1992), „Le Bulletin de la société d’études Benjamin Foundane” 2/1994, ss. 13-14, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 351.

<sup>49</sup> E. Cioran, *Den amprdsit Romania (Choć opuściłem Rumunię)*, rękopis w jęz. rumuńskim na luźnej kartce, biblioteka Jacques’a Douceta, Zasób Cioranowski, CRN, MS. 734, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 354.

– jednak bez nazwania rzeczy po imieniu. Długa droga będzie prowadziła Ionesco do przyznania się – dopiero w latach 60. – do własnych korzeni, choć tematyka Żyda i antytotalitaryzmu zawsze będzie u niego widoczna. Jego alians z prawicą miał korzenie antytotalitarne: chodziło o antykomunizm, ale i to usytuowanie oznacza ochronę dla owych idoli<sup>50</sup>.

Próżno więc tropić ślady winy u tych wybitnych humanistów. U Eliadego znajdziemy w jej miejsce rodzaj *felix culpa* – swoje młodzińcze zaangażowanie w Żelazną Gwardię Eliade do końca widzi wyłącznie jako szczęśliwą przyczynę „dobrego wygnania”, a zatem i sukcesów na Zachodzie. Jak podaje Aleksandra Laignel-Lavastine: „W 1968 r. tak pisze do Ionela Jianu: »Jak sam zaznaczasz, nasza młodość w Rumunii była wzorcowa. (...) Dzisiejsza młodzież nie wie, co straciła. Opowiadaj im o tym wszystkim, co według ciebie powinni wiedzieć«”<sup>51</sup>.

Również śladów tej winy nie widać u Ciorana: „Lubię żal, ale nie skruchę. To cała różnica między umysłowością literacką i umysłowością religijną, zwłaszcza chrześcijańską”<sup>52</sup>. Cioran wini Innego w tamtych czasach – innym

<sup>50</sup> Sprawa uwidocznia się też przez stosunek Eliadego i Ciorana do powojennych systemów totalitarnych, realnego komunizmu czy socjalizmu. Mimo deklaratywnego antytotalitaryzmu, obaj wchodzili w układ z systemem. Najpierw rewolta przeciw Pinochetowi obudziła wściekłość obu – Eliade wszedł na tym tle w ostry spór z Ricouerem, a Cioran z Sartrem. Ale jednocześnie obydwaj nie bronili jasno ruchów antykomunistycznych we wschodniej czy środkowej Europie: nie wsparli rodzących się demokracji. Eliade odzyskuje swoje dobre imię w Rumunii w latach 70., czyli w okresie, kiedy Rumunia zaczyna się stalinizować i nacjonalizować. Powracają stare demony, a zarazem dawne natchnienia – Eliade znowu stawia na ruchy autochtoniczne i narodowe. Udziela wyraźnego wsparcia Constantinowi Noice, którego rozważania o „rumuńskim poczuciu bytu” (1978) stanowiły intelektualną legislację rządów reżimu. Znowu wygrywa prawicowa etniczność neoGwardii. Nieprzyzwoitość, jeśli nie perwersja sytuacji polega na tym, że Eliade, jak i Cioran, korzystają jednocześnie z dorobku demokracji Zachodu. Ta sama demokracja w jej intelektualnym wymiarze jest również „ślepa” na taką podwójność. Sytuacja zostaje po obu stronach nigdy nie przyznana, co zwraca nas do tezy naszej pracy. Dlaczego, jeśli już nie demokracja, to humanistyka, nie dostrzegły tej zwrotnie warunkującej się perwersji? U tej trójki pisarzy i myślicieli przemiana w *homo democraticus* nigdy nie nastąpiła. Eliade to ostatecznie przyjaciel – nie tylko dosłowny, ale i ideowy, Juliusa Evoli. Nie został rozpoznany przez Zachód, przez Ricouera. Do końca przyjmuje wszelkie nagrody i zaszczyty. Inaczej Cioran, który odmawia przyjmowania nagród. Ale i jego książki witane są entuzjastycznie. Gabriel Marcel widzi w nim „wielkiego Moralistę” (G. Marcel, *Une alliee a contre-courant*, „Le Monde” z 28.06.1969, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 378). Jednakże to chyba strategia publiczna – unikania konfrontacji z sobą samym, który wcale się nie zmienił, na co dowodem jest choćby zachwyt gwałtownie antysemicką *Pleć i charakter* Jacques’a le Ridera, uwiecznione w „ćwiczeniach z zachwytem” (Cioran, *Ćwiczenia z zachwytem*, Warszawa 1998, s. 114; tenże, *Zeszyty...*, dz. cyt., ss. 704-705). Rozpoznał Ciorana Celan, który określił go następująco: „niezmieniony, niewyraźny, kłamliwy, podejrzany” (za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 381.). Kiedy Celan popełnił samobójstwo, Cioran odebrał to jako wielką egzystencjalnie decyzję Żyda, który przez upadek wygrywa. Jakby żydostwo było wielkie w kłęsce.

<sup>51</sup> List M. Eliadego do I. Jianu z 4 lipca 1969 r., „Manuscriptum” 1-2/1998), za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 396.

<sup>52</sup> E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 788, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 396.

jest duch czasów, owa fatalność, która wszystkimi zawłada przez wcielenie, upadnięcie w ciało, w istnienie: „Kiedy myślę o niej [tzn. o własnej przeszłości – przyp. tłum.] teraz, przypomina mi się, jakby to były czasy kogoś innego, ale tego innego się wyrzekam”<sup>53</sup>. Dziwne to odżegnanie, skoro Ja nadal w nim się przechowuje. To ucieczka od odżegnania, a nie rzeczywiste odżegnanie. To nadal skrywanie w sobie tego czegoś: „Nic bardziej owocnego, jak zachować dla siebie swój sekret. Draży cię, trawi, zagraża ci”<sup>54</sup>. I wreszcie wyrażne: „Myślę o swoich dawnych »błędach« i nie potrafię ich żałować. Byłoby to deptanie mej młodości, czego nie chcę za żadną cenę. Moje niegdyśskie entuzjazmy wynikały z mej witalności, z pragnienia skandalu i prowokacji, z woli skuteczności – mimo ówczesnego mojego nihilizmu. Najlepsze, co można zrobić, to zaakceptować naszą przeszłość albo w ogóle już o niej nie myśleć, uznać ją za umarłą raz na zawsze”<sup>55</sup>.

Książka Aleksandry Laignel-Lavastine to tropienie różnorodności strategii kamuflażu, jaki przyjęli trzej wielcy rumuńscy myśliciele, zafascynowani faszyzmem, której to fascynacji nie wyrzekli się do końca. Próbowali ją pogodzić z aktualnym stanem demokracji, częściowo swe fascynacje zachowując dla siebie, częściowo próbując je przemielić w inne idee. Ale one nadal były widoczne. Nawet system demokratyczny nie przywiódł ich do rozliczenia, choćby wewnętrznego. Być może wyjaśnienie jest natury psychologicznej – raz przyjęta postawa musi być potwierdzana do końca, by nie zaprzeczyć dobrej samooceny. A może jednak to nie tylko to: może to rzeczywista trwałość przekonań?

Postawy Eliadego i Ciorana to nie tylko fundament dla odrodzenia się neoprawicy. To także, niestety, wzór dla demokracji, które zawsze mogą się powoływać na owo milczenie jako wyraz odpowiedzialności: nie wywoływać dalszych konfliktów, bowiem pamięć jest już zamknięta, wprowadzić daliśmy się uwieść, ale dziś odkreślimy to uwiedzenie grubą kreską. Ale infekcja toczy organizm nadal, tyle że w większym zapętleniu, i coraz trudniej o dojście do prawdy, jakakolwiek by ona nie była. Wreszcie – ten przykład pokazuje, że dobry kamuflaż wystarczy, by zyskać uznanie. Ostatecznie, pisarze ci zyskali uznanie nie tylko jako pisarze rumuńscy i w Rumunii, kraju podwójnie skrzywdzonym przez dwa systemy: faszyzm rumuński i faszyzm realnego socjalizmu, ale także jako pisarze francuscy, w Europie Zachodniej, w przestrzeni demokracji. Trajektorie ich losów wyznaczają trajektorie rozwoju demokracji, która jako system deklaratywnie antytotitalarny „przepuszcza” przez grube oka siatki swych pojęć takie postawy. To oznacza, że milczenie wokół faszyzmu, trwające długie lata, obciąża cały dzisiejszy system. Co jest takiego w tym

<sup>53</sup> E. Cioran, *Mój kraj...*, dz. cyt., s. 191, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 397.

<sup>54</sup> E. Cioran, *List o niektórych impasach*, w: tenże, *Pokusa istnienia*, dz. cyt., s. 87, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 397.

<sup>55</sup> E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 188, za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 397.

systemie, że umożliwia on takie jego działanie? Że niesłychaność Szoa nadal ma swoją kontynuację?

Laignel-Lavastine zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny wymiar sprawy: na (pozorną) neutralność uwzniośłonego języka, jakim posługuje się Eliade (i inni). Nie pada tu słowo „mord”, „zbrodnia”, czy nawet „zabójstwo”, nie ma katów ani zbrodniarzy. Żydzi to ofiary, a do czynienia mamy z likwidacją ludzi „złych”, bo uwikłanych w historyczność, oraz z pasjonatami, którzy owej likwidacji dokonują. To właśnie tego rodzaju zabiegi na języku pokazują miejsca ukrycia wstydliwych tajemnic: język ma pozostać neutralny lub wręcz wzniosły, bo wtedy opisywane w nim zjawiska przestają uwierać – nie zaburzają „wysokiej samowiedzy” przemawiającego. Manewr taki stosowany jest wobec rzeczywistości i zjawisk ewidentnie wypieranych ze względu na ich drastyczną niezgodność z promowanym własnym obrazem – jak w przypadku trzech analizowanych przez badaczkę myślicieli rumuńskich, może jednak być i jest na szeroką skalę stosowany również jako swoista „zasada kulturowa” humanistycznego opisu świata. Wtedy, wobec realnego zła wyrządzanego ludziom w historii, manewr taki działa wyprzedzająco: wyraz, który jako pierwotnie akceptowanymi pojęciami posługuje się elementami języka wysokiego (godność, prawda, braterstwo, równość, wolność, honor) stwarza w samej swojej zasadzie miejsce dla potraktowania sprzeciwiającego się owym wysokim nazwaniom konkretnego jako wyjątku, którym nie potrzeba się już zajmować, bo został dobrze zidentyfikowany i umiejscowiony: właśnie poniżej owego „wysokiego”, które jest właściwym obszarem odniesień, i dlatego rzeczywistym przedmiotem zainteresowań.

### **Fantazmaty niewypowiadalnego**

#### **– próba złamania niemego dyskursu przez Didi-Hubermana**

Prawo wypowiedzenia krzywd to rzecz, jak zobaczyliśmy, zasadnicza – prawo przyrodzone, bezdyskusyjne i trudne do osiągnięcia – nie tylko mocą zakazu dokonanego przez fantazmaty zabraniające, także mocą zakazu przeciwnego: płynącego z uznania krzywd i takiego ich ulokowania w gradacji krzywd możliwych, że stają się one niewypowiadalne. To jedno z najbardziej zadziwiających odniesień, które ustanowiła humanistyka względem doświadczenia Szoa – że skuteczniła, przynajmniej na długi czas, „niemy dyskurs” dotyczący jego sensów. Stosujemy tu formułę: „uskuteczniła”, bowiem nie mamy tu z pewnością do czynienia z odmową dyskursu, tylko z takim jego określeniem, że staje się on „niemy” z powodu przydzielonych mu paramentów: niesamowitości i wyjątkowości tego zdarzenia, założonej nieobjaśnialności tego, co się wówczas zdarzyło, a także przynależnej temu adekwatnej godnościowej for-



muły, tu: rozumianej jako niewystawialność, czy lepiej: niewyraźność owego ugodzenia w godność ludzką.

Dlaczego humanistyka nie zauważyła, że w skutkach otrzymaliśmy również milczenie, czyli najgorszą z możliwości, mianowicie trwanie w traumie? Dlaczego humanistyka nie uwzględniała autopoprawki Theodora Adorno, dlaczego nie przyswoiła sobie procesowości tego, co działo się w sposób konieczny z dynamiką wymowności krzywd – im większych, tym bardziej znaczących? Dlaczego kapitał symboliczny traumy Szoa przysposobił tylko pierwszy krok Adorno – o niewypowiadalności doświadczenia, a pominął ostatni: o konieczności wypowiedzenia? Czy doniosłość Szoa, przemieniona w Milczącą Wzniosłość, unieważnia elementarium psychologiczne w zakresie traum? Czy wzniosłość jest ważniejsza niż leczenie – nawet jeśli uleczenie nie jest możliwe? Czy wypowiadalność ujmuje wzniosłości lub wprost uszczupla godności sprawy? Wreszcie, kapitałna sprawa dla naszych rozważań: czy humanistyka stoi ponad elementarną psychologią krzywdy i traumy – zarówno w odniesieniu do ofiar, jakimi są pojedynczy ludzie, jak i całe społeczności? Oto pytania, które należy postawić humanistyce, która najwyraźniej nie poradziła sobie z doświadczeniem Szoa.

Georges Didi-Huberman, tytułując swą książkę poświęconą czterem ocalałym z Auschwitz fotografiom: *Obrazy mimo wszystko*<sup>56</sup>, wypowiada swój krytyczny sąd wobec powyższego: „mimo wszystko” oznacza bowiem „mimo zadekretowanego przez humanistykę milczenia”. Badacz francuski staje po stronie tych, którzy wykonali te fotografie, by coś nimi powiedzieć, a nie, by nimi nie powiedzieć. „Wyrwać obraz temu piekłu?”<sup>57</sup> – stwierdza w ich imieniu pytając, by pokazać, że dokonane zostało niemal niemożliwe: sfotografowano to, co było nie do sfotografowania, i zostawia to pytanie otwartym, a owo otwarcie jest zarazem oskarżeniem w kierunku humanistyki, która chce w tym miejscu milczenia; bowiem dopowiedzenie tego pytania może brzmieć następująco: czy mielibyśmy „wyrwać obraz temu piekłu, by później odmówić jego odczytania?” Jaki byłby sens takiej operacji? To, co spotkało Didi-Hubermana: totalna krytyka podjętej przez niego próby „wysłuchania” tamtych fotografii, jest zarazem ilustracją groźnej niemocy humanistyki, o której tu mówimy. Jak widać, także wychodząc od strony „ochrony Niesamowitego”, można dojść do opresji największej: opresji unieruchomienia w dziejącym się złu. Szoa, jako rzeczywistość – straszna, niesamowita, ale jednak rzeczywistość – zostało przeniesione w Abstrakt wzniosłego milczenia: odrealnione, wyjęte z rzeczywistości. Postulat Didi-Hubermana jest więc jasny: „Trzeba za wszelką cenę nadać kształt niewyraźnemu”<sup>58</sup>. Oznacza to, naszym zdaniem:

<sup>56</sup> G. Didi-Huberman, *Obrazy mimo wszystko*, Kraków 2008.

<sup>57</sup> Tamże, s. 18

<sup>58</sup> Tamże.



nie tylko odtworzyć graniczące z niemożliwością warunki wykonania tych fotografii – co już samo z siebie przemawia! – i nie tylko podjąć próbę odczytu przekazu w jego intencji modelowej i liminalnej<sup>59</sup>, ale także otworzyć drogę do nie zamykającej interpretacji. W tym także tę dotyczącą wykonania owych fotografii mimo wszystko. Zadekretowanie milczenia jest potwornością, na którą również brakuje słów, a przecież trzeba ją nazwać, jako kolejną krzywdę i traumę. W tym sensie bitwa wytoczona Didi-Hubermanowi za jego działanie, jest emblematyczna. Należy się jej osobna refleksja, jako że sprawa ta dotyka samego sedna niemocy humanistyki w jej zderzeniu z Szoa.

Cztery ocalałe fotografie, wykonane zbiorowym wysiłkiem członków Sonderkommando latem 1944 r. na prośbę przywódców polskiego Ruchu Oporu, wymagały przedsięwzięcia o niebywałej organizacji. Najpierw przemytu do obozu aparatu fotograficznego, potem uszkodzenia dachu Krematorium V – by odpowiedni ludzie zostali wysłani do naprawy go, dostarczenia aparatu ukrytego w wiadrze do niezidentyfikowanego Greka imieniem Alex, który być może wykonał zdjęcia. By wyjąć aparat z wiadra i schować go w ubraniu, musiał ukryć się w komorze gazowej. Tam zrobił dwa zdjęcia, na których widnieją leżące na ziemi zwłoki ludzkie, oporzędzane przez resztę komanda, a tłem są brzozy. W tle dym unoszący się z palenisk. Potem wychodzi z komory i zaczyna „przechadzkę”, podczas której wykonuje pospiesznie dwa pozostałe zdjęcia: na jednym z nich widnieje pochód kobiet – najprawdopodobniej idących w kierunku krematorium, i trzy inne kobiety, idące w przeciwnym kierunku, na drugim jedynie wierzchołki brzoź. Aleks wraca do krematorium i oddaje aparat Dawidowi Szmulewskiemu, który wcześniej aparat mu dostarczył, ten z powrotem umieszcza go w wiadrze i wynosi. Klisza zostaje wywieziona z Birkenau w tubce po paście, w której ukryła ją Helena Danton, pracowniczka stołówki SS, i dostarczona z listem dwóch więźniów politycznych: Józefa Cyrankiewicza i Stanisława Kłodzińskiego do Krakowa, do członków Ruchu Oporu, z prośbą o dostarczenie kolejnych klisz do wykonania następnych zdjęć i dyspozycją co do kliszy zawierającej wykonane zdjęcia: „Te załączone zdjęcia wyślijcie natychmiast do Tell (pseudonim Teresy Lasockiej-Estreicher) – zdjęcia powiększone można, uważamy, wysyłać dalej”<sup>60</sup>.

Didi-Huberman pyta, a my za nim i wraz z nim: co to znaczy wysłać dalej? Dokąd? To jego pytanie nabiera tym większej mocy wobec wspomnianego protestu przeciwko ich publikacji. Przecież te fotografie mówią. Jak można zatem protestować w imię Niewyrażalnego przeciw Wyrażonemu? Jak można próbować „unieczynnić” ryzyko, które podjęli ludzie decydujący się na wykonanie tego zadania? Rzecz jest tej wagi, że pytanie to trzeba rozszerzyć: a co

<sup>59</sup> U. Eco, *Pomiędzy autorem i tekstem*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków 2008, ss. 78-79.

<sup>60</sup> Tamże, s. 21.

ze słowami raportu Jana Karskiego, jego „złożyłem raport” – z historią niemo-  
cy tych słów, kiedy „władcy świata” nie reagowali na nie, zakończoną jeszcze  
mocniej przemawiającą śmiercią Szmula Zygielbojma, który w proteście/skar-  
dze przeciw temu milczeniu popełnia samobójstwo? Dlaczego także śmierć  
Szmula Zygielbojma pozostawiła „uwzniośloną humanistykę” podwójnie nie-  
mą wobec Szoa – w odmowie odczytania raportu i w proteście przeciw  
tym, którzy go odczytują?

Georges Didi-Huberman podejmuje się dopowiedzieć tę niemotę przez  
podkreślenie, że stała się ona ukoronowaniem zamiaru i oczekiwań nazistów,  
iż sprawy te pozostaną na zawsze nieme. Zbrodnia ma być niemal doskonała,  
skoro niemówiąca. Nawet, jak będą podejrzenia, to nikt w to nie uwierzy.  
Przytoczone w książce słowa pewnego SS-mana: „Być może będą podejrze-  
nia, dyskusje, poszukiwania prowadzone przez historyków, ale nie będzie ża-  
dnej pewności, gdyż zniszczymy wszystkie dowody, niszcząc was. A nawet jeśli  
miałoby przetrwać kilka dowodów i gdyby kilkoro z was miało przeżyć, ludzie  
powiedzą, że zdarzenia, o których opowiadacie, są zbyt potworne, by dało się  
w nie uwierzyć”<sup>61</sup>. Przyszłe „wzniośłe milczenie” zdaje się więc być po myśli  
tego, co słusznie autor przywołuje w określeniu Hannah Arendt: „elokwencja  
diabła” – kłamstwo, przeinaczenie, wreszcie – radykalne milczenie. Didi-Hu-  
berman zwraca uwagę na podstawową formułę milczenia, którą objęty był  
obóz: izolowanie, zniszczenie ludzi, zniszczenie wszelkiej dokumentacji, ode-  
branie języka ofiarom, ale też i później: interpretatorom. Odcięcie od znacze-  
nia. Banicja z rzeczywistości? Dlaczego jednak tak skutecznie przyłączyła się  
do tego „wzniośła humanistyka”? I jakie to z kolei ma znaczenie?

Pytanie o znaczenie „dyskursu milczącego” to kolejne zadanie dla żyją-  
cych. Uczynnić ów dyskurs albo go odrzucić, a zarazem pytać o tych, którzy  
chcą milczenia. Didi-Huberman pyta, dlaczego nie skorzystano z propozycji  
Georges’a Bataille’a, który mówił o umożliwieniu Auschwitz w samym fakcie  
bycia człowiekiem: „Ogólnie rzecz biorąc, w fakcie bycia człowiekiem tkwi pe-  
wien bardzo ciężki element, obrzydliwy, który koniecznie trzeba przezwyciężyć.  
Ale ten ciężar i ta obrzydliwość nigdy nie były tak ciężkie, jak od czasów Au-  
schwitz. Podobnie jak ty i ja, odpowiedzialni za Auschwitz mieli nozdrza, usta,  
głos, ludzki rozum, mogli łączyć się w pary, płodzić dzieci – jak piramidy czy  
Akropol, tak Auschwitz jest faktem, znakiem człowieka. Obraz człowieka jest  
odtąd nieodłączny od komory gazowej...”<sup>62</sup>. To nie banalizacja zła ani też ude-  
rzenie w ludzką godność. To ukazanie potwornej realnej możliwości ludzkie-  
go bycia. Tylko tak można oddać najgłębiej to, co się stało – pokazując rzecz  
w jej możliwości, a nie w niemożliwości. Słusznie Didi-Huberman przywołuje

<sup>61</sup> Tamże, s. 24.

<sup>62</sup> G. Bataille, *Sartre*, w: tenże, *Oeuvres complètes*, t. XI, Paryż 1988, s. 226, za: G. Didi-Huberman, dz. cyt., s. 37.

konstatację Hermanna Langbeina, ukazującego przejście od braku kategorii do realnej możliwości wyrażania: „Każda miara wzięta z normalnego życia zawodzi w warunkach obozu zagłady. To było Auschwitz: komory gazowe, selekcje, procesje istot ludzkich, idących jak manekiny na śmierć. (...) „Ściana śmierci” i ślady krwi na *lagerstaette*, znaczące drogę wózka wiozącego ciała rozstrzelanych do krematorium, anonimowość śmierci, anonimowość, która nie dopuszczała martyrologii, wspólne pijatyki więźniów i wartowników. (...) Umieranie z głodu było w Auschwitz tak powszednie, jak widok dobrze wypasionego kapo. (...) W Auschwitz nie było nic niewyobrażalnego, żadna skrajność zbyt jaskrawa. Wszystko było możliwe, dosłownie wszystko”<sup>63</sup>.

Krytyka omawianych fotografii dotyczy dwu wymiarów: ich migawkowości, czyli pojedynczości ujęcia z jednej strony, i ich „ustawienia”, czyli nacechowania subiektywnego z drugiej. Fotografie jednak z zasady należą do porządku dokumentacji subiektywnej: niekompletnej i nacechowanej wybiórczością. To dla historyka świadectwo nie dość rzetelne (bo niekompletne), obciążone pierwotną skazą pojedynczego punktu widzenia – jak listy, pamiętniki czy inne dokumenty osobiste. Ale często – a w tym przypadku ewidentnie! – innego nie mamy, w tej konkretnej sytuacji jest to nadto świadectwo heroiczne. Żądanie od niego, by stało się pełnym i obiektywnym obrazem rzeczy, byłoby żądaniem niemożliwego. Dyskurs, osadzony na roszczeniu obiektywności i pełni, przy jednoczesnej wiedzy, że są one w tym konkretnym wypadku niemożliwe, jest niedopuszczalnym zepchnięciem tego, co się stało, w Niewyraźność. Żądanie pełni wobec pojedynczości jednostkowego autentycznego obrazu jest skłamaniem: pojedynczy obraz nie będzie całością ani jej w pełni skuteczną reprezentacją – nawet samo tylko żądanie, by był jej emblematem, jest zakłamaniem jego znaczenia. Podobnie kłamliwy jest zabieg odwrotny – polegający na „wysuszeniu” znaczenia pojedynczych obrazów: redukowaniu ich do bycia „zaledwie” dokumentem (jednym z wielu). Oba zabiegi badacz francuski nazywa sposobami na „okazanie nieuwagi”<sup>64</sup>, i oba zostały dokonane względem fotografii z *Sonderkommando* w Auschwitz: pierwszy przez daleko idące retusze oryginalnych fotografii (by nadać im sens – zdaniem retuszujących pełniejszy, bo „dopowiedziany”), drugi przez zakwalifikowanie ich jako dokumentu i próbę odczytania z nich tylko tego, co „obiektywne”, czyli suchego opisu elementów na nich się znajdujących – bez kontekstu, historii powstania oraz właśnie: ich znaczenia, i wtedy, i dziś. A oba wymiary tego znaczenia, wczorajsze i dzisiejsze, mieszczą się w formule samego zdjęcia, którą jest: m i m o. Mimo że tego fragmentarycznego, niepełnego i ukon-

<sup>63</sup> H. Langbein, *Ludzie w Auschwitz*, Oświęcim-Brzezinka 1994, ss. 108-109, za: G. Didi-Huberman, dz. cyt., s. 38.

<sup>64</sup> G. Didi-Huberman, dz. cyt., s. 46.

tekstowionego obrazu miało nie być. To właśnie w tym mimo jest pełne znaczenie takiego świadectwa.

Obrazy, o których mowa to wartość dodana – wobec tego, co pozostało niewyrażone, takie wyrwane strzępy stają się w s z y s t k i m. Strzęp musi w tej sytuacji służyć – i służy – za całość. Każdy obraz to więcej, nie mniej. Poznawczo, emocjonalnie, przetrwaniowo. Obrazy przetrwały przecież ludzi unicestwionych bądź zmarłych. Z Auschwitz ocalały nieliczne – autor przywołuje tu słowa historyków: „Niestety większość zdjęć wysłanych na drugą stronę drutu kolczastego zagubiła się, przekazano tylko kilka”<sup>65</sup>.

Prześledzenie recepcji fotografii „uczynionych” przez Didi-Hubermana to zadanie dla badaczy wielu dyscyplin: historyków, socjologów, literaturoznawców i psychologów, być może także psychiatrów. Skala i rozrzut zarzutów wobec niego pokazują swoiste możliwości unieczynnijające „humanistyki wzniosłości” wobec rzeczywistości Szoa.

Idąc tropem zaproponowanej przez Petera Fritzschego metody rekonstrukcji określonej narracji społecznej, można spróbować zrekonstruować narrację humanistyczną powołaną do życia celem odparcia propozycji Didi-Hubermana. Punktem wyjścia jest zarzut nadmiernej fascynacji narzędziem, jakim są fotografie, które rzeczony stawia ponad wszystkie inne rodzaje dowodów czy refleksji dotyczących Szoa: „Didi-Huberman wydaje się uniesiony, wciągnięty, pochłonięty przez pewien rodzaj zapomnienia o wszystkim i o najistotniejszym (...). Wszystko to dzieje się tak, jakby znalazł się pod hipnotycznym wpływem Obrazów, który nie pozwala mu na inne myślenie niż tylko w kategoriach obrazu, podobieństwa. Człowiek jest zdumiony z powodu tej wartości, tej potęgi przypisywanej niemal boskiemu obrazowi człowieka”<sup>66</sup>. Fetyszycacja narzędzia miałaby dowodzić dwoistej metody negacji – „fetyszycacji zaprzeczenia” – podobnie jak fetyszysta adoruje nieobecny podmiot, przeprowadzając procedurę intelektualnego kuglarstwa, tu: „sprzedaży fałszowanego obrazu” z jednej strony<sup>67</sup>, czyli próbę widzenia czegoś, czego nie ma (lub tam, gdzie nic nie ma), z drugiej – niewidzenia czegoś, co jest, a tym czymś jest konieczne tabu Niewyraźnego, które to tabu jest w stanie unieść zarówno ciężar gatunkowy samej Rzeczy, jak i stosowność reakcji społecznej na nią. Innymi słowy, im więcej zostanie powiedziane, tym zostanie powiedziane mniej: swoiste myślenie apofatyczne o Szoa, tylko czy aby na miejscu? Dalej, taki rodzaj wyniesienia obrazu to prosta droga do chrystianizacji, czyli perwersji polegającej na „wyniesieniu obrazu do rangi zespołowej relikwii”:

<sup>65</sup> L. Bogusławska-Świebocka i T. Cegłowska, *KL Auschwitz. Fotografie dokumentalne*, Warszawa 1980, bez oznaczenia strony, za: G. Didi-Huberman, dz. cyt., ss. 46, 61.

<sup>66</sup> G. Wajcman, *De la croyance photographique*, „Les Temps Modernes”, LVI, 316/2001, s. 75.

<sup>67</sup> Tamże, ss. 46, 67.

„Georges Didi-Huberman zakładałby w tym miejscu, na zbroję świętego Jerzego, skórę baranka świętego Jana z wyciągniętym palcem, oraz łachmany świętego Pawła, obwieszczającego światu przybycie Obrazu”<sup>68</sup>. Kolejny zarzut dotyczy wspomnianego już uniwersalistycznego upodobniania wszystkiego przez obraz, czy też w obrazie, która to metoda ma być „ideą nikczemną”, bowiem zrównuje wszystko i wszystkich, czyli: katów i ofiary: „W tym walcu różnych możliwości, gdzie wszyscy są sobie podobni, zgubnym było dojszcie do tak nikczemnej idei, jak wieczna i obustronna zamiana miejsc kata i ofiary. (...) Jest w tym coś nieznośnego, w owym czymś, co w głębi stanowi tylko wezwanie do błędu, do kłamstwa i iluzji – do błędu myśli, wygodnego kłamstwa i obłąkańczej iluzji. (...) Nie widzę w tym koniecznie przejawu pełnącego antysemityzmu, lecz po prostu skutek niemal nieodpartej skłonności, którą często stwierdza się u zdeklarowanych Żydów, do ogólnej „chrystianizacji” debaty na temat obrazów. (...) To z pewnością ten sam popęd skłania do okrzyknięcia (...) Izraela „gorszym od nazistów”<sup>69</sup>, jeśli chodzi o stosunek do Palestyńczyków, „prawdziwych Żydów naszych czasów”. To wreszcie, zdaniem Wajcmana, reklama Auschwitz – zarzut najcięższy, obracający wniwecz wszelkie świadectwo.

Elizabeth Pagnoux widzi w tym kuglarską metodę „narracyjnego rozmachu, który gmatwa czasy, narzuca sens, wymyśla treść (i) zawzięcie stara się zapełnić nicość, zamiast stawić jej czoło”, metodę, która: „dyskredytuje siłowo świadków po to, by ostatecznie mu zaprzeczyć”<sup>70</sup>. Kolejna odsłona rzekomego negacjonizmu przez ujawnianie – fetyszizowane ujawnianie *à rebours*. Zwłaszcza, że niczego się naprawdę nie ujawnia, bowiem ujawnione nie wnosi do naszej wiedzy niczego, o czym przedtem byśmy już nie wiedzieli: „O jaką to nowość godną obwieszczenia może tu chodzić? Co nowego wniosłoby dodatkowe zdjęcie? Wiemy o wiele więcej, niż mówią pojedyncze zdjęcia”<sup>71</sup>. Zatem obrazy puste w treści, czyli ziszczenie tego, co Baudrillard nazywa obscenicznością współczesnej kultury, która epatuje dla skandalu, dla rozgłosu, przeżywaną publicznie formą bez treści. Tylko że zaraz po tej konstatacji otrzymujemy pytanie, które stawia rzecz w innym świetle: „Zresztą, co znaczy wiedzieć? I jesteśmy oburzeni, gdyż natychmiast okazuje się, że do rzekomej nowości treści i spojrzenia dołącza arogancja tego, co jest wyłącznie pretensjonalnością i manipulacją (...)”. Jak widać, chodzi jednak o treści, które czemuś zagrażają. Zagrażają Niewypowiadalnemu. Zatem chodzi o utrzymanie statusu niewypowiadalności, a nie o brak treści. Treści są, tyle że przedsta-

<sup>68</sup> G. Wajcman, tamże, ss. 60-61, za: G. Didi-Huberman, dz. cyt., s. 67.

<sup>69</sup> G. Didi-Huberman, dz. cyt., s. 68.

<sup>70</sup> E. Pagnoux, *Reporter photographe à Auschwitz*, „Les Temps Modernes”, LVI, 316/2001, ss. 87, 103-106, za: G. Didi-Huberman, dz. cyt., ss. 69-70.

<sup>71</sup> Tamże.

wiane manipulacyjnie. Manipulacyjnie zaś to nie rzeczowo. Wracamy tu do obsceniczności, tyle że inaczej rozumianej: jako nadmiaru rzeczowości, czyli treści, podczas gdy treści tych miało nie być. Potwierdzeniem jest następujące po tym stwierdzeniu retoryczne pytanie: „Auschwitz – rzecz fotogeniczna? (...)”, na które autorka jednak decyduje się udzielić odpowiedzi, która zarazem jest wnioskiem: „Człowiek jest zgorszony. Kobiety idące w stronę komory gazowej. Jeżeli nie należy się do tych, którzy wielbią okropności, jest to wystarczający powód, aby nie iść na tę wystawę. Dla tego, kto zachowuje pamięć o zbrodni, myśl o dodatkowym oglądaniu przedstawiającego ją obrazu – myśl o dodatkowym oglądaniu obrazów, które już się zna – jest nie do zniesienia, i zdjęcie nie mówi nic ponad to, co już wiemy”<sup>72</sup>. Taki sam zarzut znamy z własnego polskiego podwórka – to podwójny zarzut nic nie wnoszącego pisania, a zarazem epatowania treściami nadmiarowymi, z dopisanymi sensami, przed którymi stanęli Jan Tomasz i Irena Grudzińska Grossowie. Ów nadmiar zaś leży w rzekomym braku dystansu wobec przedstawianych treści, dystansu, który stawia badacza w miejsce świadka: „Georges Didi-Huberman zajmuje stanowisko świadka (...), usurpuje sobie status świadka. Skoro zaginęło źródło, zaprzecza słowu. (...) Popatrzeć na zdjęcie i wierzyć, że się na nim jest. To znaczy, po raz kolejny, zaprzeczyć dystansowi. Zrobić z nas świadków tej sceny, czyli oprócz tego, że jest ona wymysłem (ponieważ nie możemy ożywić przeszłości), dodatkowo zniekształcić rzeczywistość Auschwitz, które było wydarzeniem bez świadków. Wypełnić milczenie. (...) Kilka linijek przed końcem swojego artykułu Georges Didi-Huberman zadaje ostateczny cios świadkom i słowu, deklarując: »to one (obrazy) ocalały«”<sup>73</sup>. Wtrącając odbiorców we wstręt, czyli obscenę.

Widzimy, jak dyskurs niewyraźności staje po stronie przedsięwzięcia skutecznego przez katów – wykonać, czyli usunąć z rzeczywistości (eksterminacja) i usunąć z języka (wtrącić w tabu). Ów dyskurs potrzebuje odpowiedniej narracji, i tę podsuwa mu humanistyka Szoa, wyposażona w odpowiednie kategorie: absolutyzacja rzeczy unieruchomionej w niewystówieniu pamięci. Oczywiście, Didi-Huberman daje odpór zarzutom, dekodując zarzut po zarzucie, poczynając od lekcji Bataille’a (przywołanej wyżej) i Lacana, który wskazuje, że rzeczywistość niemożliwa do wypowiedzenia w całości daje o sobie znać w strzępach, w „rzeczach częściowych”. Ale także, dopowiemy, lekcji Ernsta van Alphen<sup>74</sup>, który przeanalizował status mówiącego dzieła sztuki – przypomnijmy: jest to dzieło uczestniczące w egzystencji odbiorcy, niezdystansowane, mówiące w nim wszystkim, co możliwe: strzępami, frag-

<sup>72</sup> Tamże, ss. 105-108.

<sup>73</sup> Tamże, ss. 91, 93, 103, za: G. Didi-Huberman, dz. cyt., s. 70.

<sup>74</sup> E. van Alphen, *Zabawa w Holocaust*, „Literatura na Świecie” 1-2/2004, ss. 217-244.



mentami, wypowiedzeniami. Czyli czymś przeciwnym do zabsolutyzowanego w milczeniu, wzniesłego dzieła w formule DSS „Dzieło-Sztuki-Shoah” Wajcmana<sup>75</sup>. Przypomnijmy też lekcję Julii Kristevej, która wyłuszcza sedno terapii przez język, polegające na umożliwieniu mówienia, odczytania obrazu przed podanie języka, czyli lekcji przeciwnej do zabsolutyzowanego Niewyraźnego. Didi-Huberman powołuje się tu także na konstatację Hannah Arendt, wedle której radykalność zbrodni nazistowskiej każe pomyśleć od nowa prawo i antropologię, i postuluje konieczność pomyślenia od nowa lekcji obrazów (chodzi o wdrożenie lacanowskiej lekcji mowy fragmentu). Pozwalać wyrazić strzęp umożliwia wyrażenie się w ogóle. Tym, co mamy, jest strzęp, całość została bowiem na zawsze zamknięta w wykonanej eksterminacji – niewiele ofiar przeżyło, niewiele świadectw pozostało. Jesteśmy zdani na to, co zostało, i z tego możemy podejmować trudnego dzieła ekstrapolacji fragmentu na całość – bez gubienia tym bardziej cennego szczegółu. Szczegół nie może zostać przywalony gmachem idei Szoa w jakiegokolwiek postaci – ani w statystycznym ujęciu, ani w niedostępności źródeł czy w innym poszukiwaniu całości. Ten spór dotyczący relacji fragmentu i uniwersalnej tezy Wajcman rozstrzyga na niekorzyść fragmentu, a na korzyść uniwersalnej tezy, w której to relacji fragmenty są zaprzeczeniem tezy, jako że tezą jest – przypomnijmy – niewyraźność, statyczne unieruchomienie. Tymczasem dynamiczność propozycji „mówiących fragmentów” jest odwrotna – to nie „zatrzymany obraz” antyfaktu, jakim jest fetysz: czyli zakłęcie wielości w jednym, ale odwrotnie: obraz, który mówi za wiele i ciągle owo „wiele” uruchamia. Język odczytany i jednocześnie poniesiony dalej, umożliwiając dalsze mówienie i dalsze interpretacje. Owe obrazy-rozdarcia, a nie obrazy-zastłony, są też umożliwieniem wypowiedzenia rzeczy: podstawowego prawa osoby pokrzywdzonej, a za tym uruchomienia odpowiedzialnego dyskursu.

Wreszcie, Didi-Huberman przechodzi do koronnego punktu krytyki w wykonaniu Wajcmana, mianowicie krytyki przedstawialności Szoa jako uzurpacji wyjaśnialności zjawiska. „Czy zdjęcie posiada moc rzeczywistego ukazania nam potworności?”<sup>76</sup> – w tym retorycznym pytaniu Wajcmana mieści się zarazem i zabsolutyzowana negacja takiej możliwości, jak i negacja „mocy pocieszycielskiej” obrazu na wzór pocieszycielskiej eschatologii chrześcijaństwa, które widzi oczekiwane zbawienie w zabsolutyzowanym obrazie. Wajcman doprowadza do skrajności ten antagonizm, który sam w sobie jest fantomem problemu. Obraz bowiem, w ujęciu Didi-Hubermana, nie jest zabsolutyzowanym wyjaśnieniem (czyli *de facto* obrazem-zastoną), a już z pewnością nie eschatologią,

<sup>75</sup> G. Wajcman, *L'Objet du siècle*, dz. cyt., ss. 25, 237-238, za: G. Didi-Huberman, dz. cyt., s. 76.

<sup>76</sup> G. Wajcman, „»Saint-Paul« Godard contre »Moïse« Lanzmann?”, „Le Monde” z 3.12.1998, za: G. Didi-Huberman, dz. cyt., s. 101.



ale obrazem-rozdarcie, dialektyczną odśłoną szczegółu, przez który prześwieca ciągle niezdobyty ogół. Jest ujawnieniem podwójnego porządku rzeczy: widzialnością i wizualnością, podobieństwem i niepodobieństwem, kształtnym i bezkształtnym, nośnikiem piękna i jego zaprzeczeniem, mową i oniemieniem, krzykiem nowości i ciszą, w którą ów krzyk wprowadza, bataille'owską przerwą w rozmowie, która samą rozmowę umożliwia. Nie prowadzi do ostatecznego objaśnienia (tu: eschatologii), przeciwnie, od tej eschatologii, oddala czy wprost: od niej ratuje, coraz więcej ilustrując i tym samym prowokując coraz więcej pytań. To otwarcie na wiedzę, która nie ma końca i nie ma kształtu, bo staje się czystym przeżyciem, a nie tylko poznaniem – czyli jest doświadczeniem zapośredniczonym przez obraz. Tej mocy nie ma żadna nadrzędna narracja – zwłaszcza zaś narracja eschatologiczna. Obraz nie ma niczego wyjaśniać, ani też nas pocieszyć, obraz ma nas doświadczyć.

### Polskie fantazmaty pamięci monumentalnej narodu

W świetle krytyki metody wykorzystania fotografii z Auschwitz jako dokumentów fragmentarycznych, będących rzekomą podstawą nieuprawnionych historyczno-humanistycznych nadinterpretacji, wyraźna staje się perspektywa polskiego negatywnego odbioru literatury badawczej, eseistycznej i beletrystycznej, dotyczącej krytyki postaw części polskiego społeczeństwa wobec Szosa, czego najdobitniejszym przykładem jest jaskrawie emocjonalna, by nie rzec historyczna, recepcja książek Jana Tomasza Grossa: *Sąsiedów*<sup>77</sup>, *Strachu*<sup>78</sup> i *Złotych żniw*<sup>79</sup> przez znaczną część ich polskich odbiorców, wcześniej znana np. z negatywnej recepcji *Malowanego ptaka* Jerzego Kosińskiego<sup>80</sup>, wiersza *Campo di Fiori* Czesława Miłosza<sup>81</sup> i *Shoah* Claude'a Lanzmanna<sup>82</sup>, czy też późniejszy o dekady lat, mniej historyczny, ale nadal zdecydowanie negatywny odbiór *Czarnych sezonów*<sup>83</sup> i *Kręgów obcości*<sup>84</sup> Michała Głowińskiego, a także zbioru esejów Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*<sup>85</sup>. Historię i stan tej recepcji w polskim dyskursie publicznym przedstawia obszerna monografia Piotra Foreckiego<sup>86</sup>.

<sup>77</sup> J. T. Gross, *Sąsiedzi: Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000.

<sup>78</sup> J. T. Gross, *Strach*, Kraków 2008.

<sup>79</sup> J. T. Gross, I. Grudzińska-Gross, *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Kraków 2011.

<sup>80</sup> J. Kosiński, *Malowany ptak*, Warszawa 1989.

<sup>81</sup> Cz. Miłosz, *Ocalenie*, Warszawa 1945.

<sup>82</sup> C. Lanzmann, *Shoah*, Koszalin 1993.

<sup>83</sup> M. Głowiński, *Czarne sezony*, Kraków 2008.

<sup>84</sup> M. Głowiński, *Kręgi obcości*, Kraków 2010.

<sup>85</sup> J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 2008.

<sup>86</sup> P. Forecki, *Od Shoah do Strachu. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*, Poznań 2010.

Odbiór ostatniej książki Grossów *Złote żniwa*, dotyczącej trzeciej fazy Zagłady<sup>87</sup>, przez sporą część badaczy, publicystów i zwykłych odbiorców, mimo jej specyficznego usytuowania, w szczególności wsparcia ukazującymi się równoległe pracami historiograficznymi innych autorów, zwłaszcza Jana Grabowskiego *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942-1945. Studium pewnego powiatu* i Barbary Engelking *Jest taki piękny dzień. Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942-1945*, a także licznymi pracami historiograficznymi<sup>88</sup> i szeroką gamą publikacji o charakterze publicystycznym<sup>89</sup>, pokazuje, że mechanizm ujawniony w przypadku recepcji książki Kosińskiego nie zmienił się w swej istocie także po latach. Wtedy i dziś kontekstem krytyki jest obrona narracji mitotwórczej, ściśle związanej z konstruowaniem tego, co historycy i socjologowie nazywają „pamięcią monumentalną narodu”, a co funkcjonuje jako uniwersalizm, który nie może we własnym założeniu ulec w żadnym wymiarze podważeniu. Zrębem tej części narracji narodowej jest topos Polaka, bohaterskiej ofiary hitleryzmu, której bohaterstwo polegało także na heroicznym, bo z narażeniem życia własnego i rodziny, ratowaniu Żydów przed Niemcami. Wszystko, co obraca się przeciw pozytywnie rozumianym treściom tej pamięci, zostaje z góry uznane, w zależności od usytuowania gatunkowego (czy chodzi o beletrystykę, publicystykę, czy o prace badawcze), za hochsztaplerkę intelektualną (zmyślenie), czy publicystyczną (powierzchnowość) lub za uzurpację naukową i, co gorsza, prowadzi do uruchomienia kolejnych narracji fantazmatycznych szerokiego wachlarza treściowego, zawierających np. określenia typu „resentyment żydowski” czy „żydowska niewdzięczność” lub nawet „spisek żydowski”. Co ważne, ostrze krytyki uwypukla rzekomą fantazmatyczność żydowskich roszczeń względem narodu polskiego, mamy więc do czynienia z walką na fantazmaty, walką o obrazy rzeczywistości, w której strona upominająca się o uznanie elementarnych faktów oskarżana jest o zmyślenie i nadinterpretację, oskarżenie zaś wysuwane jest w imię chęci mityzowania rzeczywistości.

<sup>87</sup> Faza ta zasadniczo obejmuje lata 1943-45, gdy po likwidacji gett i przeprowadzeniu deportacji Żydów do obozów koncentracyjnych, uciekinierzy żydowscy szukali schronienia w lasach, małych miasteczkach i wsiach. Niektórzy badacze włączają do niej czas trwania akcji Reinhardt, która zaczęła się 17 marca 1942 r. deportacją z Lublina do obozu w Bełżcu i trwała do listopada 1943 r. (Grabowski, Engelking).

<sup>88</sup> Miesięcznik „Znak” 670/2011, pt. *Po co nam Gross*, a w nim następujące publikacje: Dominiki Kozłowskiej *Po co nam Gross?*, Michała Bilewicza *Efekt wrażliwości. Rabunek i ludobójstwo*, Jana Grabowskiego *Trzecia faza Zagłady. Kilka uwag historyka*, Stanisław Obirka *Ciemna strona wsi*, Jerzego Jedlickiego *Zwyczajny powiat*, Racheli Auerbach *Treblinka. Reportaż* i Karoliny Szymaniak *Szkic fragmentu. Kilka słów o Racheli Auerbach*.

<sup>89</sup> Szeroka gama publikacji, w tym i polemik, we wszystkich dziennikach: „Gazecie Wyborczej”, „Rzeczpospolitej”, „Gazecie Polskiej”, w tygodnikach: „Tygodniku Powszechnym”, „Polityce”, „Wprost”, „Newsweeku” oraz na portalach internetowych, forach internetowych, telewizji i radio na przełomie 2010/2011, i trwających do dziś, czyli do połowy 2011 roku.

Rzecz się mocno komplikuje z uwagi na omówiony wyżej wymiar ekstrapolacyjnego traktowania świadectwa częściowego, w tym także świadectwa narracyjnego, jakimi są istniejące narracje oddolne. Widać zatem, jak bardzo narzędzie, jakim jest krytyka funkcjonujących w społeczności fantazmatów, jest narzędziem wrażliwym, podatnym na manipulację, a jednocześnie koniecznym – zarówno z uwagi na powszechność funkcjonowania tego wymiaru ludzkiej wytwórczości myślniej (przykłady z pierwszych trzech części tego artykułu), jak i na jedynność świadectw fantazmatycznych (omawiany właśnie przykład polskich „narracji usprawiedliwiających”). Ochrona własnego fantazmatu dokonuje się tu najczęściej w dyskursie mentalnym, ale istnieją także zakusy uruchomienia ochrony prawnej, czego przykładem jest zgłoszenie do prokuratury podejrzenia popełnienia przestępstwa szkalowania narodu polskiego przez Grossów – ostatecznie przez prokuraturę oddalone.

Sposób obchodzenia się z pracami Jana Grossa dotyczącymi trzeciej fazy Zagłady, a w szczególności wytaczany przeciw nim główny argument: ilościowo-statystyczny, pokazuje niezrozumienie sytuacji z jednej strony, z drugiej zaś ujawnia sedno działania fantazmatycznego wewnątrz omawianej teraz narracji. Akcentowanie liczb, polegające na przyznaniu, że owszem, zdarzyły się rzeczy złe, czyli mordowanie Żydów lub wydawanie ich Niemcom ze strachu, dla korzyści materialnych czy ze względu na panujący antysemityzm, ale był to liczbowo margines zasadniczej postawy Polaków, którzy spośród narodów Europy uratowali najwięcej Żydów przed Zagładą, wskazuje na mechanizm obronno-wyparciowy zjawiska jako takiego (które pozostaje sobą, mimo takich czy innych proporcji liczbowych). Sednem problemu są bowiem działania, jak to ujął Jan Grabowski za publicystami „Der Spiegel”, „europejskich pomocników Hitlera”<sup>90</sup>: „Zdaniem autorów artykułu (w „Der Spiegel” – BAP i TP) Zagłada Żydów była nie tylko dziełem Niemców, lecz także różnej maści »obcoplemiennych« sojuszników i sympatyków. Do wymordowywania Żydów przyczynili się łotewscy policjanci, litewscy strzelcy, ukraińscy milicjanci, wachmani i pospolite ruszenie, Polacy z Jedwabnego czy Radziłowa, francuscy i belgijscy ochotnicy do SS, ale też ich cywilni i umundurowani współpracownicy odbierający Żydom pieniądze i zamykający ich w więzieniach”<sup>91</sup>. Od takich działań bezpośrednio w tamtym strasznym okresie zależało życie około 250 tys. Żydów, z których ocalało około 40-60 tys. Otwartym, ale jednocześnie koniecznym do postawienia jest pytanie, ilu z tych 250 tys. Żydów mogło ocaleć? Dopowiedzmy: problem nie leży w proporcjach liczby tych, którzy Żydów ratowali do liczby tych, którzy przyczynili się do ich śmierci, ani tym bar-

<sup>90</sup> G. von Bönsch, *Der dunkle Kontinent*, „Der Spiegel” 21/2009, ss. 82-92, za: J. Grabowski, *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942-1945. Studium dziejów pewnego powiatu*, Warszawa 2011, s. 169.

<sup>91</sup> J. Grabowski, dz. cyt., s. 169.

dziej nie polega na podważaniu zasadniczej odpowiedzialności Niemców za Szoa. Problem jest w samym zjawisku, jakim jest odpowiedzialność Polaków za śmierć tych Żydów, którzy mogli ocaleć, a nie ocalili. Odwoływanie się do argumentu proporcjonalno-liczbowego jest więc ucieczką od tego problemu. Pamięć monumentalna, by była pamięcią realną, musi się z tym problemem zmierzyć.

Odwoływanie się do powyższego argumentu w obliczu ograniczonych zasobów historiograficznych: bezpośredni świadkowie eksterminowani, zniszczona lub ograniczona już w momencie powstawania dokumentacja, musi budzić zastanowienie zarówno metodologiczno-poznawcze, jak i innego, interesującego nas rzędu – na poziomie refleksji humanistycznej, która stanęła w związku z tym przed problemem odnoszenia się do znaczenia wydarzeń zasadniczej wagi, a udokumentowanych fragmentarycznie. Grossowie stanęli metodologicznie na stanowisku nazywanym metodą „gęstego opisu”, polegającym na konfrontowaniu emblematycznej dokumentacji fragmentarycznej z elementami równie emblematycznej narracji kulturowej, istniejącej w danej społeczności, i wyłuskania z tego zderzenia odpowiednich sensów, czyli z n a c z e n i a – podobnie jak to czynił Georges Didi-Huberman w odniesieniu do czterech fotografii z Auschwitz, o czym mowa była w poprzedniej części tego opracowania, i jak to czyniła wcześniej Joanna Tokarska-Bakir, odtwarzając antysemicką narrację funkcjonującą na określonych poziomach dyskursu kulturowego, w tym wypadku ludowego uzasadnienia wrogości wobec Żydów. Autorów tych (Didi-Hubermana, Tokarską-Bakir i Grossów) łączy realizowane w różny sposób wykorzystanie mało liczebnych świadectw formalnych (dokumentacje) w kontekście szerszej i gęściej funkcjonujących świadectw nieformalnych, jakimi są: fotografia nieuznaczona, czyli nie uchwytyująca całości treści konkretnego przestępstwa i/lub nie wiążąca go z imiennymi sprawcami (Didi-Huberman), funkcjonowanie pewnego nieformalnego proceduru w języku, sztuce i obyczaju (Tokarska-Bakir), rekonstrukcja z częściowych zeznań sądowych (Grabowski, Engelking, Grossowie) i analiza postaw zbiorowych uwidaczniających się we wszystkich tych obszarach i czekających na odczytanie (Grossowie):

Ponieważ (...) nie potrafimy uzyskać solidnych danych numerycznych, ogólną wiedzę zdobędziemy dopiero, pytając: w jaki sposób dokonywano tych mordów? Bo jeśli szczegółowe opowieści o tym, jak mordowano Żydów – na które udaje nam się od czasu do czasu natrafić – ujawniają istotne cechy wspólne, to uzyskamy podstawę do zrozumienia, co się w ogóle wydarzyło między Żydami a ludnością miejscową.

Zrozumienie to jest możliwe, ponieważ społeczeństwo posiadające wspólną historię, obyczaje i instytucje ma również, *ipso facto*, pewien stopień wewnętrznej spójności. Używając analogii, można powiedzieć, że należy o nim myśleć raczej jak o tekście albo o czymś na kształt systemu posiadającego wewnętrzny porządek, niż jako o całkiem dowolnej zbieraniu przypadkowych części składowych.

W związku z tym postawy i praktyki zbiorowe dotyczące podstawowych wartości – takich jak kwestie życia i śmierci, na przykład – muszą być zrozumiałe i przejrzyste poza obrębem społeczności lokalnej.

Oto dlaczego, badając uważnie ograniczoną liczbę konkretnych zdarzeń – pomimo że nie dysponujemy dokładnymi danymi o dystrybucji i częstotliwości chłopskich mordów i Żydach – będziemy mogli stwierdzić, czy były one uznaną praktyką społeczną na wsi, czy nie. Zważywszy na charakter tych zbrodni: że były dokonywane zupełnie otwarcie, publicznie, w obecności wielu osób i później szeroko dyskutowane; jak również biorąc pod uwagę osoby w te zbrodnie uwikłane: że zabójcami byli zwykli ludzie, często członkowie lokalnych elit, których status w grupie pozostawał później nienaruszony, „gęsty opis” konkretnych, ściśle zlokalizowanych wydarzeń pozwala nam uzyskać wiedzę ogólną na temat zachowań i postaw społeczności wiejskiej<sup>92</sup>.

Widzimy zatem, w jakiej postaci ujawnia się problem uprawnienia ekstrapolacji znaczenia fragmentu na całość zjawiska, i jak ma się to do faktu, że wspomniani autorzy monografii dokumentacyjno-badawczych – Engelking i Grabowski – wspierają zarówno tezy Grossów oraz zastosowaną przez nich metodologię odpowiednią dokumentacją, jak też zgadzają się ze sposobem argumentacji Grossów i z ich końcowymi wnioskami – *vide* słowa Jana Grabowskiego wieńczące jego wstęp do książki Grossów: „*Złote żniwa* to książka straszna, niemniej do bólu prawdziwa i potrzebna”<sup>93</sup>. Absurdalne wydaje się żądanie przedstawienia podejmowanej w *Złotych żniwach* problematyki na tle jakiejś mitycznej „całości”, co do której nie sposób jednoznacznie określić, czym miałyby ona być: całością problematyki „wojny totalnej”, całością problematyki stosunku Polaków do obywateli innych narodowości, problematyki antysemityzmu Polaków, kwestii antyjudajizmu polskiego katolicyzmu, udziału, choćby cząstkowego, w konkretnych formacjach pomocniczych w likwidowaniu gett: policji, żandarmerii, straży pożarnej czy junaków zwanych Baudienst<sup>94</sup>, problemu szmalcownictwa czy szabrownictwa polskiego

<sup>92</sup> J. T. Gross, I. Grudzińska-Gross, dz. cyt., ss. 96-97. I jeszcze: „Zmagając się z takimi problemami, humaniści opracowali metodologię krytyki źródeł. Ale że zdarzenia, o których mowa przy okazji Zagłady, są ze swej natury ekstremalne, dokumentacja czasów wojny, okupacji i zbrodni masowej zaś tylko szczątkowa i często kompilowana w złej wierze, dochodzenie tak zwanej prawdy historycznej o »epoce pieców« wymaga szczególnego wysiłku. Zważywszy na materiał empiryczny, czyli rodzaj danych, którymi dysponujemy, opisywanie rzeczywistości okupacyjnej za pomocą najczęściej stosowanych instrumentów agregowania danych – dajmy na to, procentów (na przykład jaki procent chłopów pomagał ukrywającym się Żydom), przez podawanie konkretnych danych liczbowych (na przykład ilu Żydów zamordowali chłopci na Podlasiu) czy obliczanie średniej (na przykład jaka była wartość żydowskiego majątku przejętego przez polskich sąsiadów w przeliczeniu na jednego mieszkańca, jest właściwie niemożliwe albo pozbawione większego sensu. Aby uchwycić ogólne cechy tego, co się wydarzyło, będziemy musieli zastosować bardziej wyrafinowane sposoby argumentacji, włączając w to metodę »gęstego opisu« uprawianą w antropologii”. Tamże, ss. 41-42.

<sup>93</sup> Tamże, s. 12

<sup>94</sup> Za J. Grabowski, dz. cyt., ss. 122-127: „Baudienst wzorowana była na niemieckiej organizacji Służba Pracy Rzeszy (Reichsarbeitsdienst, RAD), a główną linią działania były prace przy

społeczeństwa, szabrownictwa wojennego i powojennego w ogóle, polskiego wydania tego szabrownictwa, czy wreszcie refleksji, zwłaszcza refleksji humanistycznej rozmaitego rzędu, wobec wszystkich wymienionych problematyk (co najbardziej zbliża nas do płaszczyzny refleksji podejmowanej przez autorów niniejszego opracowania).

Z faktu istnienia możliwego innego odniesienia – wyższego czy niższego stopnia ogólności – w stosunku do metodologicznego typu wypowiedzi zaproponowanej przez Grossów nie można czynić zarzutu. Metoda gęstego opisu jest metodą uprawnioną i znajdującą zastosowanie w sprawach dokumentacyjnie wrażliwych, to jest właśnie takich, co do których zdobycie dokumentacji faktograficznej jest utrudnione, np. w opisie rozmaitych sytuacji przemocowych (mobbing, wykorzystywanie seksualne, gwałty, przemoc rodzinna czy szkolna, tzw. fala itp.). Metoda ta polega, z grubsza rzecz ujmując, na uzyskiwaniu koherencji obrazu sprawy drogami pośrednimi: przez obserwację odbiegających od normy zachowań, wysłuchiwanie jednostkowych opowieści, w tym dygresji, obserwacji interakcji z otoczeniem itp. Metodę tę współtworzą także, co będzie dla nas szczególnie istotne, badania rozmaitych narracji (także fikcjonalnych) – a więc np. funkcjonujących w danej społeczności osobistych i społecznych mitologii, podań, przypowieści, anegdot – zachowanych w przekazie oralnym i pisemnym. Oczekiwanie od takich przekazów „całościowej” podstawy dokumentacyjnej i faktograficznej (w przypadku prac dotyczących faktów historycznych) lub mimetyzmu opisowego (w przypadku twórczości literackiej), jest fundamentalnym nieporozumieniem, a także, w szczególnie drastycznych przypadkach, niezrozumieniem istoty sprawy, którą jest systemowe ukrywanie zbrodni.

---

budowie dróg, melioracji oraz przy regulacji rzek. (...) W pierwszym okresie okupacji junaków zatrudniano przy regulacji rzek, budowie dróg oraz ulic. Potem pracowali przede wszystkim przy budowie torów kolejowych. Ich udział w wymordowywaniu Żydów Tarnowa i okolic rozgrywał się niejako na marginesie głównego odcinka prac budowlanych. (...) Przygotowania do wymordowania Żydów w Tarnowskim nabrały tempa późną wiosną 1942 r. Wtedy to tarnowska Baudienst dostała polecenie oddelegowania do lokalnych gett pewnej liczby junaków, których zadaniem było wspieranie działań policji. Wybór junaków nie był przypadkowy, gdyż Baudienst »odznaczyła się« już wcześniej w akcjach antyżydowskich. Podczas jednej z akcji pacyfikacyjnych w getcie tarnowskim latem 1941 r. spędzono na rynek 300 Żydów i kazano im klęczeć. SS-mani strzelali do klęczących, a junacy z Baudienst ładowali trupy na ciężarówki. (...) W Tarnowie podczas akcji wysiedleńczej (podobnie jak w setkach innych gett) część Żydów pochowała się w prowizorycznie przygotowanych bunkrach i schowkach. W wyszukiwaniu ofiar szczególnie odznaczyli się młodzi polscy junacy z Baudienst (...). Wkład junaków w tragedię Żydów dystryktu podkreślił kardynał Adam Sapieha. W memoriale skierowanym do gubernatora Hansa Franka 2 listopada 1942 r. krakowski purpurat ubolewał nad szkodliwym wpływem mordowania Żydów na morale polskiej młodzieży. Pisał on wówczas: »nad zjawiskiem tak przerażającego zwyrodnienia, jak używanie do likwidowania Żydów młodzieży »Baudienstu«, specjalnie w tym celu przepojonej wódką, nie chcę się dłużej zatrzymywać. Zdanie to warto sobie dobrze zakonotować – obejdzie się ono bez dalszych komentarzy».



Terenem każdej działalności poznawczo-interpretacyjnej dotyczącej znaczenia zaistniałych w przeszłości zbrodni, jest z zasady również przestrzeń potencjalnego i faktycznego ukrycia zarówno faktu zbrodni, jak i faktów zacierania i ukrywania potencjalnego jej znaczenia. Ponawiamy dlatego w tym miejscu fundamentalną tezę postawioną już we wprowadzeniu do tej książki, że praca badawcza w takiej sytuacji winna być nastawiona, odwrotnie niż w procesie karnym, na ochronę ofiary (skrzywdzonego), a nie ochronę kata (krzywdzącego). Każda wątpliwość powinna przemawiać tu na rzecz ofiary, a nie kata, bowiem oś sprawczości systemowej (a za nią zachowana dokumentacja) jest tu tak ustawiona, że działa na korzyść tego ostatniego. Szczytem absurdu jest zatem stosowanie do zbrodni tego wymiaru i charakteru statystyk ilościowych, czyli uzależnianie ich znaczenia w zbiorowej pamięci od proporcji statystycznych w zachowanej dokumentacji. Co więcej, nawet gdyby dokumentacja realnie pokazywała proporcje między jednostkowymi czynami zbrodniczymi a przewagą postaw wartościowych, albo przynajmniej „niezbrodniczych”, godnościowa ochrona ofiar musi polegać na tym, by każdy jednostkowy przypadek zbrodni zachował pełne znaczenie. Relatywizacja liczbowo-statystyczna, polegająca na umniejszaniu znaczenia zaistniałej zbrodni, skoro to „tylko mniejszość jej dokonała” (i nadto mniejszości ona rzekomo dotyczy), jest wynaturzeniem i uniemożliwieniem poważnej refleksji w tym względzie. Społeczność żydowska była wszak mniejszością pod każdym względem. Ci, którzy bezpośrednio przeprowadzali tzw. Ostateczne Rozwiązanie i ich bezpośredni pomocnicy, formalnie zapewne również byli mniejszością.

Tym, co powinno nami wstrząsnąć, a co pozostało praktycznie bez większego echa, jest także to, że ofiara zyskuje pośmiertnie status podejrzanego. Podejrzone staje się wszystko, co zostaje uruchomione w jej obronie: istniejąca i nie istniejąca dokumentacja, pozostawione wspomnienia, badanie poszlakowe, postawa współczucia, wreszcie instrumentarium wyobraźniowe, zdolne dźwignąć potrzebę dopowiedzenia. To przesunięcie staje się problemem humanistyki, i to problemem statusowym: i statusu ofiary, i statusu zastosowanych kategorii, jak i w konsekwencji statusu samej humanistyki. Różne porządki: porządek godnościowy, sprawiedliwościowy, także porządek uprzedniego zrozumienia dla ofiary (przed zrozumieniem dla sprawcy zbrodni) zdają się niebyłe, zaprzeszczone lub wręcz (to jedna z naszych hipotez) nigdy nie uruchomione. Jest tak, że ofiary, jakkolwiek przemawiają – czy to w narracjach dokumentarnych własnych lub cudzych (pamiętniki, listy czy inne sprawozdania) lub fikcjonalnych, również własnych i cudzych (proza, poezja) – nie zasługują na wysłuchanie w porządku deklaratywnie istniejących kategorii dyskursu, który rzekomo z założenia chroni ich godność. Upiornie wybrzmiewa na tym tle wiara wczorajszego Żyda Calela Perechodnika,



widocznie obecna w jego memuarach *Czy ja jestem mordercą*<sup>95</sup> – w istnieniu nienaruszalnego porządku rzeczy, poczynwszy od porządku prawnego:

W drodze na umówione spotkanie zatrzymał go jakiś policjant. Filipowi udało się ulotnić, natomiast Buchaltera policjant wprowadził do bramy i zaczął przeszukiwać kieszenie. Kiedy nic nie znalazł, zaczął grozić, że go na miejscu zabije. Buchalter nie stracił rezonu, grzecznie powiedział policjantowi, że taką brudną robotę lepiej zostawić Niemcom, jego zaś puścić wolno i wziąć w zamian zegarek marki Doxa i pięćset złotych. Policjant nie dał się długo prosić, przyjął zegarek, pieniądze i ulotnił się.

Myślę, że po wojnie obydwaj staną przed sądem (podkr. nasze) oskarżeni o poważne przestępstwo: policjant, że dopuścił się rabunku na Żydie, wykorzystując jego bezradność, Żyd zaś, że dopuścił się oszustwa wobec policjanta, ponieważ zegarek nie był marki Doxa. Jako okoliczności łagodzące w sprawie policjanta weźmie sąd pod uwagę fakt, że w policji zarabiał się mało. W sprawie zaś Żyda okolicznością łagodzącą będzie to, że chciał ratować życie i akurat miał taki a nie inny zegarek. Ciekawy jednak będzie wyrok sądu<sup>96</sup>.

Perechodnik w sposób w naszym dzisiejszym odbiorze naiwny czy też idealistyczny oczekuje, że te sprawy będą o s ą d z o n e. Tymczasem nie tylko nic nie zostało osądzone, ale nawet mówić o tym nie wolno bez oskarżeń o złą wolę. Nie sposób nie zadumać się nad tym, jaką świadomość prawną miał ten Żyd, jakie poczucie godności i zarazem sprawiedliwości, a także nad tym, co z ową świadomością stało się po katastrofie Szoa.

Osoba Perechodnika jest wyrzutem sumienia dla współczesnych badaczy także ze względu na pytania, które stawia sobie i własnej kondycji moralnej, w tym statusowi człowieczemu. Tytuł pamiętników: *Czy ja jestem mordercą*, jest samozwrotnym pytaniem, które zachwiewa tzw. triadą Hilberga o trójpodziale „udziałowców” Szoa. Nie ma już sprawców, ofiar i świadków – są wszyscy naraz w jednej osobie, i jest to współistnienie świadome siebie. Ofiara pyta o swoje mordercze sprawstwo i o morderczą bezczynność świadka. To samo pytanie, zwrócone w kierunku Polaków, stało się jednak osią historycznego protestu – odrzucającego je już w samym jego sformułowaniu. Tymczasem dla ewidentnej ofiary nazizmu nie ma winnych i niewinnych. Zwróćmy uwagę, że w opisanym scenie z zegarkiem nie ma klarownego podziału na wyłącznie winnych i wyłącznie niewinnych – a przecież rzecz nie dotyczy winy wedle osi nazizm – reszta świata. Istnieje oś samego czynu ze wszystkimi jego realnymi aspektami, w tym i uwarunkowaniami: winni są ci, którzy oszukują, winne są uwarunkowania, winna jest wreszcie sama sytuacja. Wygląda na to, że perspektywa poznawczo-moralna przeciętnego Żyda okazuje się dla humanistyki godnościowej progiem, do osiągnięcia którego naprawdę jej daleko.

<sup>95</sup> C. Perechodnik, *Czy ja jestem mordercą?*, Warszawa 1995.

<sup>96</sup> Tamże, ss. 220-221.

Perechodnik pokazuje również drabinę uwikłania w winę, odstaniań kolejnych warstw uczestnictwa przedstawicieli wszystkich grup uczestników. Każdy z tych przedstawicieli wykorzystywał ofiarę na tyle, na ile pozwalało mu jego usytuowanie, a ofiara uprzednio w każdym z nich pokładała nadzieję, że jej pomoże: najpierw sąsiedzi, potem żydowski policjant, potem policjant polski, potem reszta pracowników komisariatu:

Pamiętam śmierć Mokotowskiej oraz jej szwagierki. Żandarmi znaleźli je w piwnicy, obrabowali z posiadanego złota i zagnali do aresztu. Któryś żydowski policjant poszedł z nimi na powrót do piwnicy, gdzie się ukrywały, by zabrać pochowane tam dolary. Nakrył ich tam polski policjant i wszystko zabrał. W przeddzień egzekucji te dwie młode, śliczne kobiety siedziały najspokojniej przed komisariatem i rozmawiały z policjantami, wszyscy wszak byli znajomymi od icks lat. Rodzina Mokotowskich należała do najbogatszych i najbardziej znanych w Otwocku. Zatrzymałem się przy nich, wysłuchałem historii ostatnich dni i zapytałem, czemu nie uciekają w świat, do Kołbieli czy też gdzie oczy i nogi – przecież tu zostaną zabite. – Eee, tam... – odpowiedziały – nie mamy pieniędzy, jesteśmy w letnich sukienkach. Dokąd pójdziemy, przyjdzie żandarmeria. Ukryjemy się w komisariacie. Nazajutrz, gdy egzekucja dobiegała już końca, przechodziłem ulicą Reymonta i zobaczyłem obie Mokotowskie. Trzymając się za ręce prędko maszerowały w kierunku placu śmierci. – Dziewczeta – zapytałem drżącym głosem – wy też? Tak – odpowiedziały – Kronenberg kazał nam wyjść z komisariatu. Szły coraz prędkiej. Ostatnie pięćdziesiąt metrów zaczęły biec. Dobiegły do nasypu, pocałowały się w przelocie i rzuciły na ziemię, wciąż trzymając się za ręce. Cel! Pal! Mózgi roztrysnęły się, ręce zacisnęły w ostatniej konwulsji<sup>97</sup>.

Także tutaj, jak w pierwszym cytowanym fragmencie zapisków Perechodnika, ujawnia się pierwotna wiara, tutaj aresztowanych kobiet, w elementarny porządek rzeczy: że ktoś im pomoże. Jesteśmy świadkami rozpadu elementarnego porządku społeczności, gradacji ludzi na tych, którym można i trzeba pomagać, i tych, których można skrzywdzić. Do takich, którym można było pomóc, należeli Żydzi, którzy przeszli na katolicyzm:

Pamiętam też historię z córkami Wajdenfelda, Żyda przechrzty. One rodziły się już jako katoliczki. Mieszkały cały czas w polskiej dzielnicy, jedna była zamężna z Polakiem, miała małe dziecko i była w ciąży. Żandarm Irlicht sprowadził je osobiście spoza getta. Byliśmy w stu procentach przekonani, że zostaną „rozwalone”. Tymczasem zrobił się krzyk pomiędzy Polakami, interweniował ksiądz, interweniował magistrat, dość że żandarmeria ich nie zabiła. Zostały wysłane do innego getta, do Wołomina. Rzecz zrozumiała, że stamtąd uciekły.

Poza tym wypadkiem nie było żadnej choćby próby protestu ze strony Polaków. Zrozumiałem wtedy, że wymordowanie Żydów odbyło się, jeśli nie za ich milczącą zgodą, to przynajmniej przy powszechnym désintéressement opinii polskiej. Dlatego może wybrano Treblinkę na miejsce kaźni nawet dla Żydów francuskich, belgijskich czy holenderskich. Widocznie warunki „klimatyczne” nie pozwalały Niemcom na wybudowanie kaźni na tamtejszych terytoriach<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> Tamże, ss. 128-129.

<sup>98</sup> Tamże, s. 130.

Oczywiście, można potraktować takie wypowiedzi zarówno jako fragmentaryczne, jak i subiektywne widzenie rzeczy. Ale jednak one istnieją, i co najważniejsze, istnieją samoistnie, jako one same, niezależnie od tego, ile takich wypowiedzi ocalało lub ile staje się przedmiotem pośredniej rekonstrukcji – np. fikcjonalnej. Nie zdołają ich faktyczności obalić żadne relacje przeciwnie w wymowie, albowiem one jej nie zaprzeczają. Są równorzędną faktycznością, także konieczną do odczytania. Obie – i zbrodnia, i obrona przed zbrodnią – mają to do siebie, że istnieją, mimo jakichkolwiek stosunków ilościowych, i każda chce, i ma do tego prawo, przemówić. I przemawia sama za siebie, bo sama w sobie jest całością. Odpowiednie wpasowanie ich w taki obraz rzeczywistości, by zachowywał on godnościową miarę rzeczy, jest zadaniem dla humanistyki, wspartej wynikami badań wielu dyscyplin szczegółowych, o których tu wielokrotnie wspominaliśmy. Najpierw jednak potrzebna jest podstawowa konstatacja o niewystarczalności dotychczasowego obrazu i konieczności jego przekroczenia oraz analiza mechanizmów ochronnych dla tego niewystarczającego obrazu. Zwłaszcza, że materiał ku temu – ku prześledzeniu losów walki o to przekroczenie nie jest całkiem ubogi. Trzeba wziąć pod uwagę jasną, funkcjonującą już w bardziej powszechnym obiegu, dyrektywę Jana Błońskiego, dotyczącą tzw. pamięci monumentalnej:

(...) kraj ojczysty nie jest hotelem, w którym dość sprzątnąć brudy po przypadkowych gościach. Zbudowany jest przede wszystkim z pamięci; inaczej mówiąc, jesteśmy sobą tylko dzięki pamięci o przeszłości. Tą przeszłością nie możemy dowolnie rozporządzać, chociaż – jako jednostki – nie jesteśmy za tę przeszłość bezpośrednio odpowiedzialni. Musimy nosić ją w sobie, chociaż bywa to przykre czy bolesne. I winniśmy dążyć do tego, aby ją oczyścić...<sup>99</sup>.

W tym obrazie mieści się także to, co opisali (różnymi narzędziami) Miłosz, Kosiński, Lanzmann, Grossowie, Błoński, Głowiński, Engelking, Grabowski i wielu innych. Mieści się też generalne pytanie: kim byli Żydzi dla Polaków wcześniej, wtedy, i kim są teraz, skoro oczyszczona pamięć o nich jest tak dla nas trudna. Upiorne wspomnienie, które jest udziałem krewnej Głowińskiej: „Wiosną 1943 roku mieszkała wraz z matką w sublokatorskim pokoju w centrum Warszawy. Kiedy płonęło getto, właścicielka mieszkania, starsza kobieta, wzięła ją na ręce, podeszła do okna i zrobiła ruch ręką, wskazując na łuny i dymy, powiedziała: »drogie dziecko, nawet nie wiesz, jak będziesz szczęśliwa, będziesz żyła w Polsce bez Żydów«. To już nie była obojętność, to była aprobata, pełna akceptacja zbrodni. Elżbieta mi mówi, że nie wie, jakim cudem to wydarzenie zapamiętała, a każde jego wspomnienie łączy się z traumą i przerażeniem”<sup>100</sup> czeka na odfantazmatyzowaną interpretację.

<sup>99</sup> J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” 2/1987, s. 1.

<sup>100</sup> M. Głowiński, *Kręgi obcości...* s. 86.

## Konkluzja metodologiczna

Nie sposób nie zauważyć, że i nasza propozycja jest pozycją narracyjną – jest postulatem nowego rodzaju uspołnienienia (usensowienia) tetycznego, za którym pójdzie nowy rodzaj dyskursu humanistycznego. Nie sposób też nie zauważyć, że jest ona ufundowana na zasadzie ekstrapolacji fragmentarycznego znaczenia, który musi zastąpić całość, a przynajmniej w znacznym stopniu ją ukierunkowywać znaczeniowo, a także na pewnych założeniach, których nie sposób inaczej dowodzić, niż intuicyjnie. Można zatem stwierdzić, że nasza propozycja jest potencjalnie równie ryzykowna, jak to, co uczyniliśmy przedmiotem krytyki.

Zatem narracja wobec narracji i założenie wobec założeń. Zdajemy sobie sprawę z podstawowego i zarazem szerokiego pola krytyki, która nas może dotknąć. Tych podstawowych płaszczyzn możliwej krytyki jest kilka:

Po pierwsze: dyskursywność tego rzędu, że uniemożliwia sprawiedliwą krytykę *en bloc* przez inny rodzaj *en bloc*, czyli krytykowanie sfantazmatyzowanego systemu uniwersalnego refleksją systemową, która w dodatku również może zostać odczytana jako uniwersalizująca.

Po drugie: powoływanie się na intuicyjność założeń godnościowych, które są mniejszościowe, i które nie zostały dostatecznie gratyfikowane przez ich uruchomienie.

Po trzecie: relatywizacja wypracowanego i sprawdzonego w biegu historii świadomej refleksji ludzkiej systemu wartości.

Po czwarte: nadmierne wymaganie wobec ludzkich możliwości autokrytycznych i próba reżyserowania refleksji humanistycznej, niemożliwa być może do wykonania.

Wreszcie zarzut epistemologiczny dotyczący statusu fantazmatu jako struktury tetycznej w konkretnych przypadkach fałszującej poznanie – zdajemy sobie sprawę, że istnieją w tej materii stanowiska epistemologiczne, według których wszelkie ludzkie poznanie jako zapośredniczone obrazowo może być uznane za fantazmatyczne, i że rozróżnianie fantazmatu fałszującego i niefałszującego jest niemożliwe, skoro poznający znajduje się zawsze wewnątrz struktury swojego poznania.

W czym zatem nasza propozycja wydaje nam się lepsza niż ta, którą krytykujemy?

Uważamy, po pierwsze, że krytyka *en bloc* sfantazmatyzowanego systemu uniwersalnego nie może być wykluczona przez niebezpieczeństwo fantazmatyzacji również „systemu krytyki”. Niebezpieczeństwo takie oczywiście istnieje, jednakże przygotowując teoretyczną stronę naszej analizy, zwróciliśmy już uwagę na narzędzia, które umożliwiają dostrzeganie go i przeciwdziałanie mu, kiedy się pojawi.

Naszym koronnym argumentem jest możliwa do stwierdzenia – jak to wykazaliśmy wyżej w dokonanych analizach – kategoriałna niezgodność deklarowanych założeń fantazmatu fałszującego z jego skutkami – a więc w naszym przypadku: założeń humanistyki godnościowej ze skutkami, które rozpoznajemy w rzeczywistości ludzkiej historii, do której owe założenia deklaratywnie się odnoszą. Przypominamy tu uczynione już we *Wprowadzeniu* wyjaśnienie o dwoistej naturze fantazmatu – funkcjonującego w prawidłowym stosunku poznawczym do rzeczywistości i fałszującego rzeczywistość. Powiedzieliśmy tam, że jedynym sprawdzianem tego, czy mamy do czynienia z prawidłowością czy nieprawidłowością w tym zakresie, jest właśnie wdrożenie procedury konfrontowania skutków z założeniami. I tak, prawidłowo funkcjonujący fantazmat wykaże zbieżność celów z założeniami, i analogicznie – taka niezbieżność oznaczać będzie jego nieprawidłowe funkcjonowanie. To, co pokazaliśmy wyżej w analizie czterech fantazmatów narracyjnych tworzonych wokół nierozwiązanych problemów uwikłania w faszyzm/nazizm i w wydarzenie Szoa, jest dowodem funkcjonowania takiej właśnie metody: niespójności, zachowania i narracje nadmiarowe, zachowania wyparciowe i kamuflażowe dowodzą, że mamy do czynienia z negatywną postacią fantazmatu.

Nie może być tak, że zakłada się godne życie oparte na prawdzie i uczciwości, a owo godne w założeniu życie okazuje się katastrofą człowieczeństwa ukrywaną nadal pod manipulacyjną powierzchnią „wysoce humanistycznych” deklaracji. W konkretnie: nie może być tak, że myślenie humanistyczne ogólnie deklaruje najwyższą wartość ludzkiego życia, a godzi się na jego poniżenie, czy wprost unicestwienie w jednym choćby przypadku, tym bardziej w przypadku całych społeczności. Do wspomnianych uchwytynych skutków owej niezgodności należy także to, że warunki, w jakich owo skazane na wyniszczenie ludzkie życie zmuszone jest egzystować sprawiają, iż broni się ono za cenę samoponiżania – za cenę kłamstwa, oszustwa, wyparcia się siebie i własnej społeczności. Ta fundamentalna niezgodność założeń ze skutkami każe pytać systemowo o miejsca, które taką niezgodność umożliwiają – w treści założeń, w strukturze zbudowanego na nich systemu lub w jego funkcjonowaniu, czyli łamaniu przez ów system jego własnych zasad i zakłamywaniu deklarowanych przezeń treści, umożliwionym przez odpowiednie elementy struktury. Na najważniejsze z owych systemowych pytań zwrócimy uwagę w następnym artykule tej części książki.

Krytyka taka nie oznacza bynajmniej odrzucenia *en bloc* krytykowanego (tu: systemu humanistyki godnościowej) przez krytykujące (tu: postulowany system nowej humanistyki, uwzględniający katastrofę dotychczasowego), ani zastąpienie jednego uniwersalizmu innym. Uniwersalizm krytyki wynika bowiem nie z jej apriorycznego założenia własnego uniwersalnego znaczenia, ale z jej zgody na poddanie się sprawdzianowi realnej historii ludzi, w imieniu

których krytyka owa jest uruchamiana: to jest ofiar przemocy. Sprawdzian ten nigdy nie zostaje zamknięty – nie można go omijać ani w stosunku do wydarzeń przeszłych (traktowanych jako skrajnie wyjątkowe i dlatego otaczanych milczeniem – jak to próbuje się czynić wobec Szoa), ani w stosunku do wydarzeń teraźniejszych czy możliwych przyszłych.

W tym miejscu rysuje się naszym zdaniem również odpowiedź na pozostałe trzy ze sformułowanych wyżej możliwych zarzutów: że odwołujemy się tu do intuicji godnościowych, które nie zostały dotąd potwierdzone i gratyfikowane w większościowym doświadczeniu społecznym, że relatywizujemy sprawdzony tradycyjny system wartości w imię doświadczeń mniejszościowych, i że formułujemy wymagania nadmierne wobec realnych możliwości autokrytyki myślenia humanistycznego. Wspólną ośią tych trzech zarzutów wydaje się coś, co można by nazwać „bezwładnością funkcjonującego systemu”, który obejmuje i skupia w sobie społeczną większość, i broni się przed wytrąceniem go z równowagi przez mniejszościowe zakwestionowanie. Postawie takiej trzeba jednak postawić dwa istotne pytania: po pierwsze, czy wszystkie uznawane dziś wartości owego systemu nie pojawiły się dlatego, że w przeszłości wciąż na nowo znajdowali się ludzie (ewidentnie: w mniejszości) kwestionujący dotychczasowe oczywistości i funkcjonujące struktury, i naruszający ich bezwładność; po drugie (i nierównie ważniejsze!), czy doświadczenia skrajnej katastrofy człowieczeństwa, których świadkami staliśmy się w dwudziestym wieku, a w ich ramach każde pojedyncze poniżenie czy unicestwienie ludzkiego życia, nie nakazują zakwestionowania także tego, co w oczach większości funkcjonuje bezpiecznie? Nauki humanistyczne i społeczne muszą stawiać sobie powyższe pytania i próbować na nie odpowiedzieć, nawet jeżeli odpowiedzi nie będą satysfakcjonujące.

Nawet jeżeli wykażą one, że założenia godnościowe są w istotnym stopniu nie do zrealizowania, to przysługuje nam – przywołując Alberta Camusa – powiedzenie takiemu stanowi rzeczy „nie”. Owo „nie” dotyczy zarówno systemu, który to założenie formułuje, nie licząc się z realną sytuacją ofiar przemocy, jak i samej sytuacji, w której ludzie giną, a inni nie tylko nie zdołali temu zapobiec, ale także odmawiają ich nieszczęściu adekwatnego nazwania. Chcemy tu z całą mocą podkreślić, że nie jest to „nie” powiedziane ludzkiej godności, ale sytuacji, w której założenia godnościowe nie stają po stronie ofiar.





BEATA ANNA POLAK, TOMASZ POLAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych”

## **Identyfikacja elementów „uniwersalizującego myślenia eschatologicznego”, odpowiedzialnych za struktury przemocy systemów uniwersalnych**

### **Wprowadzenie**

W artykule tym podejmujemy zadanie syntetycznej prezentacji pytań i odniesień, które należy uwzględnić, by rozpoznać uwarunkowania odpowiedzialności humanistyki „godnościowej” za jej nieadekwatną reakcję na wydarzenie Szoa – zarówno, kiedy ono się zbliżało, kiedy się dokonywało, jak i po jego dokonaniu. Naszą pierwszą tezą jest, że to właśnie ogólność czy wprost uniwersalizm perspektywy humanistycznej – aż po jej immanentne przekonanie o „zbawczym” sensie jej założeń i działań, a więc jej ustawienie „eschatologiczne” – odpowiada za wytwarzane w jej ramach struktury przemocy, a następnie za zdolność usprawiedliwiania tych struktur, lub też, gdy ewidencja dokonanego zła nie pozwala już go usprawiedliwiać (jak to jest w przypadku Szoa), za próby ustanowienia obejmowanej coraz skuteczniejszym milczeniem sfery wyjątkowości, która miałaby być miejscem tego zła. W implikacji: wyjątkowość wprowadziła się wydarzyła, ale właśnie jako wyjątkowość, jako złamanie obowiązującej skądinąd „humanistycznej umowy”, a nie jako implikacja fałszu systemu humanistycznego w obszarze działań społecznych. Dlatego w pierwszej części niniejszego artykułu odniesiemy się do tego właśnie „eschatologicznego” ustawienia humanistyki. By je opisać, przeanalizujemy miejsce wyznaczane przez główne nurty współczesnej humanistyki nieeschatologicznemu ujmowaniu kondycji ludzkiej. Bowiem to właśnie w próbach odepchnięcia czy pomniejszenia możliwej perspektywy nieeschatologicznej ujawnia się naszym zdaniem nie przyznana dotąd, albo nie przyznana dosta-

tecnie konsekwentnie, błędna samoocena systemu humanistycznego jako „zbawczego” z samej swojej zasady<sup>1</sup>.

Samoutwierdzenie eschatologicznej perspektywy humanistyki godnościowej okazało się możliwe dlatego, że zdołała ona umocować swoje założenie jako niekwestionowane, albo wprost jako okryte blendą, opisaną już we wprowadzeniu do poprzedniego artykułu, a zarazem uruchomić ludzkie energie, pracujące na rzecz tak umocowanego założenia. Inaczej mówiąc, stała się czymś więcej, niż ujmowaną krytycznie strukturą świadomości i toczących się w niej indywidualnych i zbiorowych procesów: stała się uniwersalnym systemem społecznym, czy lepiej – specyficzną „maszyną społeczną”, zdolną do działania wypełniającego jej wewnętrzny projekt, ustanowiony przez niekwestionowalne już założenie. Oba pojawiające się tu pojęcia: „systemu uniwersalnego” i „maszyny społecznej” scharakteryzujemy bliżej w następnym kroku tego opracowania.

Kolejnym krokiem będzie przywołanie najważniejszych osiągnięć psychologii społecznej – w szczególności interpretacji eksperymentów psychospołecznych, pokazujących sprzeczność między wyobrażeniami o akceptowanych powszechnie systemach wartości i o oczekiwanych w związku z nimi ludzkich działaniach, a realiami działania tzw. zwyczajnych ludzi w systemie przemocowym (eksperymenty Philipa Zimbardo, Salomona Ascha i Stanleya Milgrama). Spróbujemy nakreślić perspektywę umożliwiającą postawienie otwartego pytania o to, czy istnieją uniwersalne systemy nieprzemocowe, a jeśli nie istnieją, zadać wynikające z niego kolejne pytanie o możliwości minimalizacji skutków działania uniwersalnych systemów przemocowych, w tym o działania ze strony refleksji humanistycznej – zarówno jako systemu przemocowego, jak i ewentualnego systemu naprawczego. Napięcie istniejące między tymi dwoma ujęciami, do tej pory wykluczane logicznie lub w inny sposób traktowane jako modelowe kuriozum, jest właściwym polem refleksji i wniosków.

Materiał, którego dostarczają wspomniane eksperymenty i interpretacje, oświetla uwarunkowania realnej historii kwestionującej „humanistyczne ideały” – nie wystarcza jednak naszym zdaniem do uchwycenia klucza naprawczego wobec zła, dokonującego się w tej historii. Na ich tle odniesiemy się zatem do prób interpretacji ludzkich zachowań w świetle teorii systemów (Niklas Luhman). Zamierzamy w tym kontekście podjąć przede wszystkim kwestie konfliktów, które wywołuje obecność systemów uniwersalnych w przestrzeni publicznej – w szczególności na linii: system – ludzie do niego nie należący,

<sup>1</sup> Jakkolwiek nie jest przedmiotem naszej analizy powiązanie takiej samooceny humanistyki z jej uwarunkowaniami i odniesieniami religijnymi, nie możemy nie zauważyć silnych analogii między (fałszywą) świadomością zbawczą eschatologii humanistycznych a strukturą świadomości zbawczej klasycznych eschatologii religijnych. Analogie te wynikają w naszym przekonaniu z bardzo podobnej lub wręcz tej samej konstrukcji samoświadomości obu struktur – a więc z ich uwarunkowań systemowych.

i nie życzący sobie, by definiować ich kategoriami tego systemu<sup>2</sup>. W tym miejscu dostrzegamy krytyczny punkt, w którym decyduje się sukces lub porażka przemocowych systemów uniwersalnych. Postawimy wobec tego najpierw pytania o wewnątrzsystemowe uwarunkowania takich definicji, a następnie o środki obronne wobec dokonujących się za ich sprawą opresji (środki prawne, formy dyskursu publicznego, środki polityczne). Innymi słowy, chodzi o pytania o to, czy tezy przemocowe inkluzywne (np. „programowanie” przez pewne odłamy chrześcijaństwa zbawienia dla wszystkich ludzi – oczekiwania że tak czy inaczej, w życiu lub po śmierci, staną się jak chrześcijanie „zbawionymi w Jezusie Chrystusie”) dają się utrzymać w obrębie czystej wewnętrznej teorii systemu uniwersalnego, czy też nieuchronnie przeradzają się w tezy eksluzywistyczne (pozwolenie na aktywną „pomoc” w osiągnięciu oczekiwanego dla kogoś dobra, np. zbawienia czy nawrócenia się/konwersji na określoną denominację religijną), odpowiedzialne za dramaty ludzkości: wojny, eksterminacje poszczególnych grup ludzi, inne opresje rasowe, religijne, ekonomiczne, dotyczące płci itd. Wiąże się z tym kwestia odpowiedzialności systemów uniwersalnych za skutki opresji społecznych dokonanych w przeszłości i dokonujących się aktualnie.

W kolejnej części tego artykułu przedstawimy pojęcie „tożsamości zmedializowanych”, które w naszym przekonaniu dobrze charakteryzuje specyfikę indywidualnych i zbiorowych tożsamości wytwarzanych wewnątrz sfantazmatyzowanego systemu uniwersalnego, a tym samym pozwala zyskać wgląd w sposób działania uczestniczących w takim systemie podmiotów.

Zakończymy hipotetyczną (wymagającą badawczego potwierdzenia, które przekracza ramy naszego projektu) rekonstrukcją procesu wydawania się podmiotów indywidualnych i zbiorowych „sfantazmatyzowanym strukturom uniwersalnym”, proponującym tymże podmiotom eschatologiczne usensowienie ich egzystencji.

## 2. Poza perspektywą eschatologiczną

Propozycja widzenia człowieka poza perspektywą eschatologiczną – i to nie tylko poza eschatologiami religijnymi, ale także poza eschatologicznym myśleniem świeckim, sugerującym posiadanie środków zbawienia (czy też dobra) skutecznych wewnątrz toczącej się ludzkiej historii i aplikowanych wobec jej indywidualnych i zbiorowych uczestników – jest obecna w przestrzeni publicznej od dawna i winna być traktowana zarówno przez jej zwolenników, jak i adversarzy jako realna alternatywa dla tych umiejscowień człowieka, które

<sup>2</sup> Dla przykładu: jak rozwiązywać konflikty powstające wskutek definiowania ateisty przez system religijny jako „anonimowego teisty” lub niechrześcijanina jako „anonimowego chrześcijanina”.

zakładają eschatologiczne dopełnienie jego egzystencji. Myślenie nieeschatologiczne w punkcie wyjścia zdaje sobie sprawę z tego, że ani w religijnej perspektywie transcendentnej, ani w świeckiej perspektywie wewnątrzhistorycznej nie można realnie i skutecznie powoływać się na wartości, sensy czy pojęcia, które (z zasady) miałyby być niekwestionowane i zarazem stanowić ratunek przed skutkami złych wyborów dokonywanych przez ludzi dla samych siebie i dla innych. Przeciwnie: doświadczenie historii pokazuje, że najgroźniejsze zakwestionowania podstawowych wartości ludzkiej egzystencji – aż po zagładę całych narodów – dokonywały się właśnie tam, gdzie rzekomo wartości tej egzystencji ubezpieczały „niekwestionowalne” wartości, sensy lub pojęcia<sup>3</sup>. Trzeba wobec tego zapytać, dlaczego nieeschatologicznemu myśleniu o człowieku – z jego realizmem i zakorzenieniem w rzeczywistej, dziejącej się historii – tak trudno zająć na gruncie społecznym należne mu miejsce; dlaczego wciąż na nowo zastępowane jest ono „projektami eschatologicznymi” w przedstawionym właśnie sensie.

Odpowiedzią jest paradygmatyczny charakter skutków sprowadzanych przez nieeschatologiczne ujęcie społecznej pozycji człowieka – skutkiem takim musi mianowicie być zmiana społeczna o nieznanym dotychczas zasięgu i natężeniu. Świat, w którym nie można się powoływać na niekwestionowane pojęcia nadrzędne, z perspektywy tych, którzy dotąd budowali sensy z pomocą takich właśnie pojęć, wydaje się trudny, jeśli nie wręcz nie do przyjęcia. Trzeba sobie w nim bowiem wyobrazić i urzeczywistnić zupełnie inne niż dotąd mechanizmy tworzenia społecznych umów co do ochrony ludzkich praw i wolności, w tym aksjologii systemów prawnych. Musi to być świat, w którym nieporównanie więcej elementów i struktur życia społecznego podlega negocjacjom (zapewne żmudnym), w którym nie można wprowadzać bezrefleksyjnie uniwersalnych zasad, w którym zamiast nich powinny się pojawiać rozwiązania wieloalternatywne itd. Być może właśnie taka niespotykana dotychczas konfiguracja dalekosiężnych skutków jest powodem kłopotów z przydzieleniem myśleniu nieeschatologicznemu odpowiedniego miejsca na scenie społeczno-ideowej<sup>4</sup>.

Owa paradygmatyczność w znacznym stopniu utrudnia uznanie najistotniejszego skutku odmowy „eschatologizowania” ludzkiego życia, czyli wspo-

<sup>3</sup> Można tu przywołać zjawiska ideologicznej perwersji: od systemu gwałtów rozwijanego wewnątrz chrześcijańskiego obrazu świata i z powołaniem się na jego ewangeliczne źródła, przez akty przemocy „rewolucyjnej”, dokonywanej w imię przyszłego dobra ludzkości, po skrajną perwersję pojęć nowoczesnego społeczeństwa i jego misji kulturowej w systemie nazistowskim.

<sup>4</sup> W stosunku do wektora rozwoju cywilizacyjnego – przynajmniej w obszarze kultury zachodniej – można wprawdzie postawić ostrożną tezę, że jest on coraz wyraźniej zwrócony ku myśleniu nieeschatologicznemu; teza ta powinna jednak być stawiana skrajnie ostrożnie i stale weryfikowana, ponieważ także w obszarze demokratycznej kultury Zachodu nadal rodzą się (albo odżywają) zjawiska o wektorze przeciwnym: próby myślenia w kategoriach jednoznacznych i niekrytykownych, totalnych skal wartości.

mnianej pluralności czy wieloalternatywności perspektywy nieeschatologicznej. Pozwala także na lokowanie myślenia nieeschatologicznego po „niekoniecznej” i „negatywnej” stronie sceny społeczno-ideowej – jakby to była propozycja całkowitej detronizacji dotychczasowych treści i wizji świata czy też powszechnie akceptowanych struktur społecznych, poddanych za jej sprawą krytycznemu oglądowi i destrukcji.

Być może siła wspomnianej paradygmatyczności jest rzeczywiście takiego rzędu, że ustawia się frontalnie przeciw ogromowi, jakim jest dotychczasowe działanie w przestrzeni społecznej systemów uniwersalnych (religijnych i niereligijnych). Wymogi koniecznej wobec tego konfrontacji sprawiają, że propozycja nieeschatologicznego sytuowania ludzkiego życia wywołuje wrażenie wojny wypowiedzianej zwyczajnemu czy sprawdzonemu porządkowi rzeczy – i być może rzeczywiście taką wojnę wypowiada.

Tymczasem myślenie nieeschatologiczne przechodzi wprawdzie przez pewien moment rezygnacji (z odwoływania się do racji czy celów ludzkiego życia umieszczanych poza lub ponad nim samym) i jest to moment dla niego istotny. Jednakże nie rezygnacja czy negacja stanowi istotę tej propozycji. Jej istotą jest takie rozpoznanie i takie uznanie znaczenia tego, co szczególne i osobne – przede wszystkim pełnoprawnej osobności każdego ludzkiego życia i dokonywanych w nim wyborów – by nie było możliwe odebranie komuś lub choćby ograniczenie prawa do dokonywania i ekspresji własnych wyborów w imię „dobra” definiowanego poza czy ponad tymi wyborami. Nie chodzi przy tym w żadnym razie jedynie o ograniczenia zewnętrzne – o takie czy inne formy przymusu bezpośredniego lub też dokonywanego za sprawą „powszechnie obowiązujących” sankcji prawnych czy moralnych. Chodzi o usunięcie samego korzenia nieszczęścia, którym jest właśnie uznanie, że wolno tak opisywać świat i w nim (każde) pojedyncze życie, że wartość takiego opisu staje ponad wartością czyjegoś osobnego wyboru.

Kontrowersja pojawia się zatem w punkcie, którego uświadomienie musi prowadzić do odczucia niespójności, nie tylko ze względu na deklaratywnie potwierdzaną przez większość systemów filozoficznych czy religijno-moralnych oczywistość praw i wolności poszczególnych ludzi, ale także ze względu na (pozbawione skrupułów) używanie owej oczywistości instrumentalnie, by nie rzec: cynicznie, dla podtrzymania tez stanowiących w istocie jej całkowite zaprzeczenie. Owym punktem krytycznym jest uznanie bądź niegodności człowieka jako *s u b s t a n c j i* już istniejącej, ale też potencjalnego, pełnowartościowego bytu ludzkiego. Ten oto człowiek, jako już realizowana i zarazem otwarta pełnia, nie potrzebuje kategorii spoza siebie, by ewentualnie dopiero za ich sprawą ową pełnię uzyskać. Jest to pełnia substancjalna: nie jest przydawana przez cokolwiek spoza samego owego człowieka – stanowi rdzeń jego własnego ludzkiego istnienia. Nie wyklucza to oczywiście dia-

logiczności tego istnienia, jednakże dialogiczność nie służy tu jego konstytuowaniu się za sprawą jakiegoś dobra zewnętrznego, zyskiwanego w dialogu, skoro rozstrzygające o jego istnieniu dobro już jest w tym oto człowieku jako nim właśnie (w jego niepowtarzalności).

Taka perspektywa pozwala nie uzależniać samoistności człowieka od dokonywanego przezeń ruchu od definiowanego poza nim „zła” ku również poza nim definiowanemu „dobru”. Nie uznaje zasady, według której człowiek startuje w punkcie „zła” i zyskuje przymioty „dobra”, dopiero odnosząc się czegoś poza i ponad lub też przed sobą. Zgodnie z powyższym, dobro istnienia ludzkiego (cokolwiek przez to będziemy rozumieli, o czym później) można opisać tylko dwoma wyznacznikami: po pierwsze: że nie jest ono źródłowo zależne od czegokolwiek spoza tego oto człowieka, po drugie, że nie oznacza też ruchu wewnątrz samego człowieka od jego (wcześniejszego) bycia „złym” do jego (późniejszego/ostatecznego) bycia „dobrym”.

Na takim tle widać, dlaczego tzw. eschatologie zbawcze stają na biegunie przeciwnym do uznania samokonstytutywnej godności człowieka. Każda taka „zbawcza eschatologia” opiera się mianowicie na założeniu pierwotnej niezdolności człowieka do konstytuowania się w substancjalnej własności dobra, i w związku z tym staje się propozycją uruchomienia procesu od „zła” do „dobra” na zasadzie dopełniania „złego”, czy też „wybrakowanego” człowieczeństwa, dobrem spoza niego i spoza świata (w wersjach religijnych), bądź też na uruchomieniu podobnego procesu ku czemuś jeszcze nieobecnemu w nim samym (eschatologie świeckie, społeczne czy ideowe). U źródeł tych ostatnich także stoi przekonanie, że u początku drogi mamy do czynienia z „brakiem dobra”, a u końca – z zyskaniem go jako niezbędnej jakości egzystencjalnej.

Pomijając trudności definicyjne tego „dobra” (zazwyczaj myśli się tu o dobru uniwersalnym, czyli takim, które miałoby być takie samo dla wszystkich i dla każdego, co czyni je groźnie bladym), trzeba zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo stojące u samych źródeł takiego myślenia. Jest nim mianowicie pejoratywne (oparte na definiowaniu przez brak) widzenie kondycji człowieka. Założeniem jest wstępne pozycjonowanie człowieka przez jego (przynajmniej tymczasową/przejściową) niezdolność do wyznaczonego mu „dobra”, a następnie ewentualne „ostateczne” pozycjonowanie przez osiągnięcie owego „dobra” – „zbawienie” (eschatologie religijne) lub „spełnienie życia” (eschatologie świeckie). Punktem kontrowersji jest dla nas to, że oba ujęcia wykazują świadomie uszczuplający sposób podejścia do sedna ludzkiej egzystencji (w postaci lżejszej polega on na wytyczeniu mu kierunku „uzupełniania braku” z pomocą przynależnych mu i dostępnych własnych narzędzi, w cięższej – na odebraniu mu tej możliwości i wskazaniu na moc z góry: „zostaniesz zbawiony”).

Mamy zatem do czynienia z opresyjną w swoim sednie koncepcją antropologiczną, która definiuje człowieka przez jego wrodzoną (substancjalną)

„gorszość” i nakazuje mu ruch w kierunku uzyskania „lepszości”. Skoro tak, to nie sposób zapytać, o czym w istocie takie myślenie świadczy i czy aby nie jest ono jednym z powodów, a zarazem skutków takiego ustawienia człowieka, by można mu było wykazać „braki”, a tym samym zyskać nad nim władzę – bezpośrednio, jako dysponent narzędzi wyrównania owych braków, bądź choćby pośrednio, jako dysponent wiedzy o takich możliwościach.

Jak widać, dialog między zwolennikami tak różnych perspektyw definowania egzystencji człowieka musi być, łagodnie rzecz ujmując, trudny. Warto wskazać na jeszcze jedną perspektywę owej trudności, jaką są – jakkolwiek absurdalnie to zabrzmie – dobre intencje tych, którzy kierują się wspomnianą wyżej wolą „poprowadzenia ku dobru” innych („gorszych”) – i we własnym przekonaniu czynią to zgodnie z oczywiście nadrzędną i oczywiście dobrą perspektywą etyczną. Tymczasem owa perspektywa jest w istocie pusta, nie istnieje bowiem punkt styczności między substancjalnie posiadanym „dobrem” a przypadłościowym użyczeniem go, a nadto staje się *de facto* perspektywą estetyczną w rozumieniu Pierre’a Bourdieu. Uporczywe posługiwanie się taką perspektywą świadczyć może o wspomnianym wyżej konstytuowaniu panowania jednych nad drugimi za pomocą zakładanych bezwzględnie w punkcie wyjścia kategorii „braku – do uzupełnienia”. Tymczasem kategorie te tracą status czegoś koniecznego (albo wręcz nigdy go nie miały). Są tylko elementami struktury władzy i jedyną postacią „dialogiczności” wychodzącą od nich jest dyskurs władzy, uskuteczniany w istocie nie tylko poza sferą etyczną, ale także poza istotną perspektywą ontologiczną człowieczeństwa.

Perspektywa transcendentnego wymaganego od człowieka wyniesienia dobra poza to, co konstytuuje się w nim samym, funkcjonująca jako konieczne estetycznie nienaruszalne i nieruchome założenie jest zaprzeczeniem tego wszystkiego, o czym powiedzieliśmy wyżej: uznania osobnej potencji każdego człowieka zawartej w samym jego jestestwie. Zadziwiające jest, że ów – nazwijmy go roboczo – „transcendentalizujący dyskurs władzy” domaga się dla oczekiwanego przezeń „unieruchomienia” człowieka w stosunku do jego samorodnych możliwości, czyli dla dystynkcji w istocie estetycznej, sankcji etycznej. Mamy zatem do czynienia z istotnym odwróceniem pojęć<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Że nie jest to przypadek pojedynczy, świadczyć może zamienne stosowanie terminów „etyczne” i „estetyczne” do opisanego tego samego zjawiska, jak to czynią wspomniany Bourdieu i, wiele lat po nim, Alain Badiou, kiedy odwołują się do kategorii uruchomienia żywotnych dyspozycji człowieka zarówno w ich potencjale indywidualnym, jak i wspólnotowym. Bourdieu nazywa je dystynkcją etyczną, Badiou – estetyczną. Obaj pragną uniknąć owego unieruchomienia człowieka w jego „braku”, pojmowanym jako niezdolność do samokierowania według potencji stanowiącej sedno jego bycia. Dlaczego więc taka zamiennosc terminów? Czy nie jest to skutek nie do końca wyeksplikowanego, także w myśli obu autorów i tych, którzy podejmują ich dyskurs, tego samego fatalnego założenia: „lepiej z człowiekiem będzie dopiero, kiedy...” (i tu następują eschatologiczne propozycje „zbawcze”)?



Jak widzimy, pojęcie „przyszłego zbawienia” nie powinno być stosowane w żadnej postaci, skoro odbiera człowiekowi należną mu teraz godność (= zdolność istnienia). Nie ma powodów, dla których owej zdolności miała by udzielać jakakolwiek rzeczywistość spoza tego oto ludzkiego bytu (a więc np. z klasycznie ujmowanej transcendencji), ale i jakakolwiek rzeczywistość wewnątrz usytuowania tego oto człowieka, gdyby była ona rozumiana przez wektor „braku” – od „braku” do jego „uzupełniania”, albo od „nie dosyć” do „już lepiej (ale nadal nie dosyć)”. Ten oto człowiek istnieje w tym oto własnym czasie, który jest dla niego jego teraz; także kiedy czas ów mieści ono w sobie „będę”, owo „będę” pozostaje kategorią terażniejszości ludzkiego istnienia<sup>6</sup>.

Jednak za sprawą owej nieeschatologicznej propozycji w kwestii dialogu stajemy wobec wyzwania silniejszego, niż się komukolwiek dotąd wydawało. Wymaganiem jest tu: uznać konstytuujące przestrzenie istnienia poszczególnych ludzi, i w ten sposób także tworzone przez nich przestrzenie wspólne (przestrzenie społeczne) w ich zróżnicowaniu – a nie ukrywać je pod maską wspólnej wszystkim potrzeby i tej samej dla wszystkich propozycji. To ostatnie oznacza w praktyce odmowę uznania w przestrzeni rozmowy/życia społecznego tego właśnie, co ją taką może uczynić z całym jej potencjałem – to znaczy: ludzi, którzy w niej są i którzy ową przestrzeń tworzą.

Skoro zatem ta substancjalna, otwarta potencja ludzkiego istnienia nie poddaje się dyspozycji ani tego, co spoza, ani tego, co miałyby opisywać wektor „doskonalenia się”, trzeba zapytać: w czym należy ją lokować? Warunkiem uczciwej odpowiedzi jest takie uznanie bycia człowieka, które zakłada, że jest on pełnią nie dopiero w punkcie „dojścia”, ale w samej swej pierwotnej strukturze ontycznej – danej wraz z nim, jakimkolwiek jest. Oznacza to rezygnację z przyznawania ludzkiej potencji skal i znaków właśnie z owego „poza” czy też z „porządku doskonalenia”, skoro właściwa jest jej miara spełnienia wedle jej własnego źródła i zawartych w nim możliwości – zawsze otwartych i niczym nie opanowanych, a jeśli do opanowania, to za cenę wyrzeczenia się tego właśnie, co ten oto człowiek wnosi w przestrzeń rozmowy/współistnienia<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Nie zgadzamy się zatem z twierdzeniami, że odcięcie człowieka od dojmującego poczucia braku boga jest perspektywą dla niego letalną. Więcej, uważamy naszą propozycję za aktywizującą, a nie „letalizującą” naturalne dyspozycje każdego ludzkiego istnienia. W najlepszym razie możemy uznać, że jest to pozycja równa randze przedzałożeniowego „wydarzenia” i jako taka nie podlega negocjacji.

<sup>7</sup> Wydaje się, że aby pokazać do końca adekwatnie takie „nieeschatologiczne” ukonstytuowanie człowieka, trzeba zdać sobie sprawę z istotnych specyfikacji ontologii, która to umożliwia – a to znaczy także z bardzo szczególnej perspektywy metafizycznej, która z kolei ujmuje taką ontologię. Na taką perspektywę wskazuje Leszek Nowak w „negatywistycznej metafizyce unitarnej”. Chodzi o to, by człowiek pojmowany był jako całość zdolna pożeglować w kierunku sumy = zero, czyli zdolna do kreacji i anihilacji siebie, w której może funkcjonować zarazem jako ciągłość i jako osobliwość, jako stwórca i jako stworzenie, jako dysponent tego, co transcendentne i immanentne zarazem. Por. L. Nowak, *Byt i myśl. Negatywistyczna metafizyka unitarna*, Poznań 1998, ss. 13-40.

Jak jednak przekonuje nas codziennie rzeczywistość społeczna, gotowość do takiej rezygnacji jest wciąż mniejsza od chęci korzystania z możliwości, jakie daje proponowanie, czy wprost projektowanie życia poszczególnych ludzi i zbiorowości przez zasygnalizowane wyżej dyskursy władzy. Odpowiada za to, z jednej strony, sama rozpoznana możliwość uzyskiwania takiej władzy nad ludźmi, ale z drugiej strony, przyzwolenie ze strony ludzi uczestniczących w opisywanych tu strukturach. Rozpoznanie powodów jednego i drugiego, wzajemnego sprzężenia ruchów „podporządkowywania sobie” i „podporządkowania się”, jest naszym zdaniem kluczowe dla kwestii, które stawiamy w ramach tego projektu. Na takim tle stawiamy więc teraz pytanie o struktury i całe systemy społeczne, które korzystają z możliwości „uniwersalistycznego myślenia eschatologicznego” – to jest o „systemy uniwersalne” i o sposób ich działania.

### **3. Pojęcie „systemów uniwersalnych” w kontekście „projektów” i „maszyn społecznych”**

Przez „systemy uniwersalne” rozumiemy takie struktury religijne, kulturowe, polityczne, ekonomiczne czy tworzone dla innych dziedzin życia społecznego, które usiłują objąć swoim teoretycznym (i zazwyczaj praktycznym) zasięgiem również tych członków danej społeczności, którzy owych systemów nie akceptują lub nie należą do nich z własnego wyboru. Inaczej mówiąc, są to struktury korzystające<sup>8</sup> z możliwości uzyskiwania władzy nad bytowaniem poszczególnych ludzi i całych społeczności za pomocą aparatu „uniwersalistycznego myślenia eschatologicznego” w każdej możliwej jego wersji: eschatologii religijnych czy eschatologii świeckich, eschatologii rozwiniętych w skomplikowane wielowymiarowe konstrukcje ideologiczne czy zredukowanych do prostych struktur „wymogów” – władzy, racji stanu, dobra wspólnego, pragmatyki politycznej, ekonomii czy rynku. Tak określone „systemy uniwersalne” to zarazem rozwinięta postać tzw. maszyn społecznych. Interpretacja „systemów uniwersalnych” – w szczególności systemów sfantazmatyzowanych, osiągających postaci, które opisaliśmy w poprzednim artykule, jako „maszyn społecznych” – pozwala wychwycić zjawiska, na które w dotychczasowych badaniach, zwłaszcza w perspektywie nauk humanistycznych, nie zwracano dostatecznej uwagi, pozostawiając te kwestie psychologii społecznej, ewentualnie tzw. socjologii jakościowej. Jest to naszym zdaniem błąd, którego skutkiem jest między innymi brak narzędzi do wewnętrznej krytyki perspektywy humanistycznej. W ramach tego opracowania nie jesteśmy w stanie stworzyć takich

<sup>8</sup> „Korzysta” jest tu metaforą działania niekoniecznie intencyjnego – może to być rodzaj determinizmu – ale ukierunkowanego na określony efekt lub skutkującego tym efektem.

narzędzi i umieścić ich wewnątrz dyskursu nauk humanistycznych, uważamy jednak za nasze zadanie nakreślenie ramowych pytań, które należy stawiać, by wspomniany brak uzupełnić<sup>9</sup>.

Pojęcie „maszyn społecznych” pojawia się we współczesnej teorii społecznej w kilku wersjach, na przykład jako nowe pojęcie metodologiczne socjologii („maszyny społeczne” miały by być konstruktami socjologów – aplikacjami socjologii funkcjonującymi analogicznie do maszyn fizycznych)<sup>10</sup>. Ważniejsze jednak wydaje się inne pojmowanie „maszyn społecznych”, które tu reprezentujemy, nawiązujące do pojęcia „urządzenia” w rozumieniu Michela Foucaulta i Giorgia Agambena – jednak nie bez istotnych modyfikacji<sup>11</sup>. Przyjmowane przez nas rozumienie „maszyn społecznych” wychodzi od definicji maszyn fizycznych, poszerzając ją jednak tak, by była w stanie opisywać zjawiska z wielu poziomów rzeczywistości (od fizycznej, przez biologiczną do społecznej). Zabieg taki pozwala uzyskać syntetyczny wgląd w istotne cechy badanego zjawiska. Maszyną jest według tej poszerzonej definicji struktura, która ma dostęp do pewnego zasobu energii i używa jej, by, po pierwsze, potwierdzać, wypełniać (treścią) i usprawiedliwiać siebie samą (swoją własny projekt), po drugie, zapewniać sobie sukces wśród innych maszyn (przy czym sukcesem dla maszyny jest potwierdzanie jej własnego projektu przez przejmowanie zasobów/energii, do których wraz z nią pretendują inne maszyny). W przeniesieniu na rzeczywistość społeczną, ujęcie takie pozwala definiować „maszynę społeczną” jako strukturę hierarchicznie grupującą ludzi i przejmującą ich życiową energię, by urzeczywistniać projekt, którym jest przejęcie i kontrolowanie (jak największej części) przestrzeni publicznej<sup>12</sup>.

Definicja taka rzeczywiście pozwala opisywać zjawiska z różnych poziomów: od prostych struktur biologicznych, przez sztucznie wytworzone struktury mechaniczne czy termodynamiczne, dalej, przez struktury i urządzenia do

<sup>9</sup> Postulujemy równocześnie podjęcie badań interdyscyplinarnych nad pojęciem „maszyn społecznych” – łączących kompetencje nauk humanistycznych, psychologii społecznej, socjologii, a także antropologii biologicznej i antropologii kulturowej.

<sup>10</sup> Por. np. Ł. Afeltowicz, K. Pietrowicz, *Czy socjologowie są w stanie budować maszyny społeczne? Rekonceptualizacja różnicy między przyrodoznawstwem a naukami społecznymi*, „Kultura i Społeczeństwo” 1/2009, ss. 17-44; oraz tych samych autorów: *Koniec socjologii, jaką znamy, czyli o maszynach społecznych i inżynierii socjologicznej*, „Studia Socjologiczne” 3/2008, ss. 43-73.

<sup>11</sup> Por. M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault* (rozmowa z redakcją pisma „Ornicar”), w: tenże, *Dits et écrits*, red. D. F. Ewald, t. 3, Paris 1994, ss. 299-300; G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, w: Agamben, *Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, ss. 82-100.

<sup>12</sup> Przejęcie to może być tematycznie ograniczone (tak jest np. w przypadku przedsiębiorstw, którym chodzi o przejęcie określonego segmentu rynku), lub „totalne” (tak jest np. w większości przypadków struktur ideologiczno-politycznych, w tym struktur religijnych, które w sposób jawny lub niejawny chcą podporządkować sobie całość życia społecznego będącą w ich zasięgu; podobnie zachowują się instytucje medialne, także wtedy, kiedy formalnie są tylko przedsiębiorstwami walczącymi o pewien segment rynku).

przetwarzania sygnałów, w tym struktury „maszyn wirtualnych” (programów komputerowych i środowisk programowych, w których one funkcjonują), aż po struktury „maszyn inteligentnych” i „maszyn społecznych” w ścisłym sensie tego słowa. Wszystkie te zjawiska łączy zestaw cech strukturalnych, które w tej definicji ujmujemy, a w szczególności trzy elementy: projekt, przejmowanie energii, potwierdzenie/sukces.

Najważniejszą z tych cech, bo decydującą o charakterze maszyny, jest jej „projekt” – i, jak pokażemy, to właśnie pojęcie „projektu” stanowi łącznik między przedstawionymi w poprzednim artykule strukturami narracji fantazmatycznych a realiami funkcjonujących systemów społecznych, które zdolne są wykonywać zaprojektowane dla siebie zadania z zaskakującą konsekwencją i stosunkowo łatwo przewyżczać opór „kontrprojektów” – także istniejących w ich własnym łonie – lub wręcz przekierowywać je tak, by działały na ich korzyść.

Pojęcia „projektu” używamy tu w podstawowym sensie tego słowa: jako czegoś na-rzuconego czy też pod-rzuconego (łac. *pro-iectum*). Tak rozumiany „projekt” ma kilka cech, które jak się wydaje, umożliwiają i ułatwiają odegranie przezeń roli „medium” indywidualnej i społecznej egzystencji: to znaczy właśnie przejmowania jej i zapośredniczania przez coś spoza niej – w tym wypadku przez „maszynę społeczną”. Projekt jest mianowicie najpierw dosłownie *projekcją* egzystencji poza to, co w niej już zawarte: przedstawia się jej jako jej własna postać rozwinięta, zobiektywizowana, osadzona w kontekście społecznym i historycznym (a to znaczy także politycznym) i *ukończona*, czyli *gotowa*, ergo: udzielająca odpowiedzi (nawet, jeśli owa gotowość jest „przejściowa”, bo z takimi właśnie projektami mamy najczęściej do czynienia). Inaczej mówiąc, kto staje wobec proponowanego mu „projektu”, może w nim dostrzec odbicie „nastawień” (ukierunkowań, sensów) własnej egzystencji, swoich wyrażonych już albo jeszcze nie wyrażonych nadziei, zamiarów i planów, a zarazem jej osadzenie i ukontekstowanie w tzw. realiach społecznych. Pod pojęciem tym funkcjonuje zatem nie tylko realność określonego społecznego środowiska, ale także ukryta lub jawna przemoc struktur/systemów, w których ludzie żyją. Projekt obiecuje zawsze więcej, niż się wydaje możliwe w egzystencji doświadczanej wprost – obiecuje zwłaszcza społeczne porozumienie wokół egzystencji „zaprojektowanej” – a to oznacza, że przynosi zarazem poczucie bezpieczeństwa, świadomość przejęcia odpowiedzialności z poziomu wyższego niż odpowiedzialność jednostkowa, zwolnienia z wymagań ustanawiania kryteriów tejże odpowiedzialności, a co za tym idzie, odciążenie (czy też, ostrożniej mówiąc, umniejszenie) kanału personalnej modulacji<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Można pokazać, że „projektami” takiego rodzaju są struktury/instytucje społeczne na różnych poziomach zorganizowania i instytucjonalizacji: od kultur rodzinnych czy plemiennych, przez struktury kastowe, aż po kultury i subkultury projektowane (czy też projektujące się)

Definicja, „maszyn”, którą przedstawiliśmy, mówi o przejmowaniu zasobów/energii, do których pretendują również inne maszyny. W przypadku maszyn społecznych chodzi o życiową energię ludzi, czyli o energię zawartą w tak zwanych „zasobach ludzkich”. Skoro przejmowanie tej energii dokonuje się w konkurencji z innymi maszynami, łatwo uznać, że dokonuje się tu przemoc maszyn społecznych wywierana na ludziach, w których dostrzegają one dostępny dla siebie „zasób”. Jednakże, z powodów zasygnalizowanych wyżej, bynajmniej nie musi to być przemoc. Istnieje mianowicie „obszar potencjalności projektów”, w którym zgromadzona energia wręcz domaga się ujawnienia. To jest „wylęgarnia” maszyn społecznych.

W ramach pytania o genezę projektu, trzeba najpierw zapytać, w czym jest ona umocowana. Naszym zdaniem, jest to poziom biologiczny: potrzeba działania/ruchu, co wymaga stosunkowej swobody. By zaistniał progres (albo tylko jego możliwość), musi zaistnieć możliwość wyboru kierunku ruchu, a raczej wielość możliwości. Tak dochodzimy do nadmiaru, kluczowego dla zaistnienia jakiegokolwiek progresu. Bez nadmiaru, tu: swobody ruchu, nie istnieje realna możliwość progresu, a więc nie istnieje „inteligencja<sup>14</sup> ruchu”. Z tego wynika znamienita konieczność: nadmiar nie istnieje tak, że możliwy jest tylko jeden korzystny wybór, ale tak, że istniejące różne wybory nie muszą być – w linii wartościowania – korzystne dla wybierających osób czy grup. Innymi słowy, ceną za umożliwienie wyboru, czyli zaistnienie „inteligencji ruchu”, jest wybór niekoniecznie korzystny. Ci, którzy są świadomi owej struktury wyboru, mogą skorzystać i z takiej możliwości, jaką jest manipulacja rozumiana jako polityczne wykorzystanie wyboru. Jeszcze inaczej to ujmując: mamy możliwość manipulacji na wyborze, albo manipulacji wyborem. Tak powstają projekty o jasnych i ciemnych stronach – służenia „dobrego” i służenia manipulacyjnemu. Ceną za tworzenie jest możliwość manipulacji.

W bardzo ogólnym podziale możemy wyróżnić cztery typy projektów rozpoznawalnych jako maszyny społeczne *in statu nascendi*, wyróżnianych ze względu na rodzaj energii, którą przejmują:

– projekty/maszyny e k o n o m i c z n e, które karmią się b r a k i e m energii życiowej zwierząt i ludzi, a ściślej, potrzebą jej uzupełniania;

---

w dzisiejszej przestrzeni medialnej/publicznej, których celem jest właśnie wspomniane odciążenie (umniejszenie). Oczywiście, istnieją i inne struktury, takie, których celem nie jest zawładnięcie przestrzenią indywidualnego modulowania życia, a raczej „umowa regulacyjna” między indywidualnymi interesami jednostkowymi i grupowymi, jednakże z trudem przebijają się one do realiów życia społecznego – nawet we współczesnych modelach demokracji. One też są zarzewiem (konstruktywnym, ale i politycznym, w dobrym i złym tego słowa znaczeniu) dyskusji na temat modeli społeczeństw demokratycznych.

<sup>14</sup> Sformułowanie metaforyczne, wyrażające nie tyle intencyjność inteligencji, ile progresywność (rozwojowość) i efektywność.

- projekty/maszyny ludyczne, które karmią się nadmiarem energii życiowej zwierząt i ludzi, a ściślej, potrzebą jej wyładowania;
- projekty/maszyny organiczne, które karmią się energią współzależności i współzależnień (tu mieszczą się także nieideologiczne projekty polityczne);
- projekty/maszyny ideologiczne, które karmią się energią tragicznych stron egzystencji, a w każdym razie egzystencjalnych problemów nierozwiązanych/nierozwiązywalnych.

Podział ten jest tego rzędu niedookreślenia, że realne projekty/maszyny okazują się zawsze kombinacją tych elementów z proporcjonalnymi lub nieproporcjonalnymi przewagami jednego czy dwu z nich. Ważne jest, jak projekt/maszyna każdego z wymienionych typów może czerpać dostępną energię. Podział, który przedstawiliśmy, przebiega od sytuacji najprostszej: zwierzęta i ludzie tworzą projekty ekonomiczne i zgadzają się (zazwyczaj po prostu muszą) w nich uczestniczyć, oddając im swoją życiową energię, by przeżyć (w tych przypadkach badaniu podlegają już tylko zasady, czy też sprawiedliwość wymiany świadczeń w ramach takich projektów), dalej mamy sytuacje złożone, ponieważ możliwe tylko w strukturach „wielodecyzyjnych”, czyli takich, które w ramach swego projektu tworzą, akceptują i uruchamiają alternatywy, i nie są w stanie przewidywać, jakie z nich i w jakiej sekwencji zostaną urzeczywistnione (tylko w tym podwójnym polu możliwe jest dlatego zaistnienie projektów otwartych; badaniu podlegają wówczas owe alternatywy i ich wzajemne relacje); mamy wreszcie sytuacje najbardziej złożone, kiedy nad współzależnościami organizmu społecznego nadbudowują się ideologie: ludzie uczestniczący w takich projektach płacą oddaniem swojej energii życiowej (czasem aż po samozatrącenie) za to, że mają nierozwiązane problemy egzystencjalne, i co ważniejsze: płacą, by pozostały one nierozwiązane (badane powinny być w tym przypadku powody i struktury zgody na uczestnictwo w takich projektach, a w szczególności fantazmatyzacja świadomości i związane z nią manipulacje; to jest naszym zdaniem wciąż jeszcze najbardziej zaniedbane pole badań).

Projekt w powyższym rozumieniu może więc być, i czasem bywa, wyrazem w pełni racjonalnego i transparentnego odniesienia się do określonej rzeczywistości podlegającej przekształceniom (odniesienia pozbawionego niekrytycznych, a tym bardziej ukrytych założeń czy zamaskowanych celów) – wtedy również realizująca go „maszyna społeczna” działa transparentnie i racjonalnie. Projekt może jednak zawierać ukryte założenia czy niejawne cele, co sprawia, że rozpoznanie rzeczywistej logiki realizującej go maszyny społecznej jest trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe. Niejawność, o której tu mowa, wiąże się zazwyczaj z konfliktami między założeniami projektu, a tym, co jawnie dopuszczalne w przestrzeni społecznej, w której projekt ten się roz-



wija. Skutkiem takiego konfliktu jest zjawisko, które w duchu wprowadzonego w poprzednim artykule tej części książki pojęcia trzeba nazwać „fantazmatyzacją projektu” – nie jest on już w pełni transparentny dla swoich twórców i uczestników, co więcej, także tym, którzy obserwują go z zewnątrz, przedstawia raczej swoją publiczną maskę, niż swoją jawną całość. Nie poddaje się w związku z tym (lub usiłuje nie poddać się) ocenom według kryteriów wspólnych dla uczestników życia publicznego jako dyskursu otwartego i krytycznego, ale próbuje narzucić swoje kryteria także tym jego uczestnikom, którzy dotąd odmawiają uczestnictwa w owym projekcie. „Projekt” staje się zatem w takim wypadku w swojej warstwie ideowej „fantazmatem społecznym” – w sensie opisanym przez nas we wspomnianym artykule, co zazwyczaj oznacza, że w swojej strukturze i działaniu jest on opresyjnym systemem uniwersalnym.

Tak rozumiany projekt umożliwia swoistą „medializację” egzystencji indywidualnej i zbiorowej – czyli sytuację, w której bezpośredni dostęp do podstawowych doświadczeń owej egzystencji, w szczególności do wymaganych w niej bezpośrednich rozstrzygnięć etycznych, zostaje zabudowany przez zapośredniczenie w strukturze „systemu” czy też „maszyny społecznej”, w ramach której rzecz się rozgrywa. Dotychczasowe autentyczne tożsamości indywidualne i społeczne przechodzą wtedy (zazwyczaj niepostrzeżenie dla samych zainteresowanych) w tożsamości, które można nazwać „zmedializowanymi”. Do kwestii związanych z tym procesem wrócimy w piątej części tego opracowania, najpierw jednak przyjrzymy się uwarunkowaniom psychospołecznym i ideologicznym funkcjonowania systemów/struktur uniwersalnych.

#### **4. Uwarunkowania psychospołeczne/ krytyka struktur uniwersalnych**

W tej części naszego opracowania stawiamy pytanie o możliwość rozpoznania elementów „uniwersalizującego myślenia eschatologicznego”, odpowiedzialnych za struktury przemocy systemów uniwersalnych – w tym za skrajną strukturę przemocy i zniszczenia ujawnioną w wydarzeniu Szoa – z pomocą narzędzi i dokonanych już rozeznań psychologii społecznej oraz teorii systemów społecznych/politycznych, a także krytyki ideologii.

W pierwszym z wymienionych obszarów szczególne znaczenie mają eksperymenty dokonane przez Philipa Zimbardo, Salomona Ascha i Stanleya Milgrama. Pierwotnie tylko jeden z nich – Milgram – stawiał sobie za cel przebadanie zjawisk związanych z okrucieństwem wykonawców Szoa. Jednakże i Zimbardo, i Asch analizując wyniki swoich eksperymentów, pokazują, że dostarczają one przesłanek do interpretacji również skrajnych postaw okru-



cieństwa katów nazistowskich jako możliwości tkwiących w naturze tzw. zwy-  
czajnych obywateli. Interpretacje te wspierają więc przekonanie autorów  
projektu, w ramach którego powstaje nasze opracowanie, że zakwestiono-  
wanie „humanistycznej osi cywilizacji” przez wydarzenie Szoa nie może być  
odsunięte z pomocą twierdzenia, że chodzi o jednorazowy eksces konkretnej  
społeczności ogarniętej szaleństwem zbiorowego fantazmatu, ale że jest sta-  
le obecnym zagrożeniem cywilizowanego życia społecznego – i właśnie jako  
takie powinno być diagnozowane<sup>15</sup>.

### **a. Psychospołeczne uwarunkowania fantazmatu: odniesienia do eksperymentów Zimbardo, Ascha i Milgrama**

„Stanfordzki eksperyment więzienny” przeprowadzony przez Philipa Zimbar-  
do<sup>16</sup> pokazuje, że okrucieństwo uruchamiane przez ludzi obdarzonych władzą  
wobec innych, im podporządkowanych, to nie tylko kwestia osobistych uwa-  
runkowań czy sytuacji, jak w założeniach do eksperymentu i w pierwszych la-  
tach po nim sądził, ale także kwestia systemu, który pozwala uruchomić owe  
uwarunkowania osobiste i sytuacyjne na skalę pierwotnie ani nie planowaną,  
ani nie spodziewaną. To system lub, w proponowanej przez nas terminologii,  
„maszyna społeczna”, a więc układ relacji osób i wartości, w którym zaintere-  
sowana osoba lub społeczność rozpoznaje, interpretuje i wykonuje swą rolę  
– zapewnia instytucjonalne wsparcie, pełnomocnictwo, a także zasoby, które  
uruchamiają pozytywne lub negatywne potencjały uczestniczących w takiej  
strukturze osób. System zapewnia przede wszystkim nadrzędny wyższy auto-  
rytet, który uprawomocnia wykonywane role. Owo uprawomocnienie jest za-  
woalowane przez rodzaj ideologii – niekwestionowaną prawdę, na którą nikt  
się nie porywa, ponieważ, jak to już pokazaliśmy, dla aktywnych uczestników  
sfantazmatyzowanego systemu jest ona oczywista (tworząc panujące mentale  
społeczne), a ponadto jest skutecznie podtrzymywana przez odpowiadającą

<sup>15</sup> Wyrazem takiego przekonania jest również wprowadzenie do naszego projektu aneksów  
eksperskich diagnozujących obecność „roszczeń uniwersalnych” w aktualnej ideowej i prawnej  
strukturze życia społecznego Rzeczypospolitej Polskiej – aneksy te, autorstwa Marii Szyszkow-  
skiej i Tomasza Polaka, umieszczono w końcowej części tej książki.

<sup>16</sup> Eksperyment polegał na losowym podzieleniu grupy studentów-ochotników na dwie  
podgrupy, którym wyznaczono role, odpowiednio strażników więziennych i więźniów. Pozwo-  
liło to zaskakująco szybko i skutecznie uchwycić dokonujące się procesy wchodzenia w owe  
role przez uczestników eksperymentu, którzy – podkreślmy – nie byli dobierani ani do całego  
eksperymentu, ani do obu ról ze względu na jakiekolwiek uchwytne szczególne predyspozycje.  
Jedynym kryterium uczestnictwa w eksperymencie była dobra kondycja psychofizyczna i brak  
kryminalnej przeszłości kandydatów. Por. Ph. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie  
czynią zło?*, Warszawa 2009, s. 53 nn.). Istnieje oficjalna strona tego eksperymentu: <http://www.prisonexp.org/> (31.12.2010), a także oficjalna strona cytowanej tu książki: <http://www.lucifereffect.org/> (31.12.2010).

takiemu systemowi strukturę władzy. System osłabia zarazem, a nawet niszczy indywidualną inicjatywę i wolę oporu wobec jego ingerencji, wzmacnia natomiast w poszczególnych osobach i społecznościach to wszystko, co służy jego celom. Na tym właśnie polega sprawność maszyny społecznej – że jest ona w stanie projektować i rozwijać wciągnięte w jej działanie egzystencje indywidualne i zbiorowe, i że właśnie w ten sposób przejmuje ich energię.

Zimbardo wprawdzie nie posługuje się w tym kontekście pojęciem „fantazmatu społecznego” ani „systemu”, ani tym bardziej „maszyny społecznej” – jednakże mówi o strukturze, dokładnie odpowiadającej tym, które opisaliśmy. Twierdzi, że przez wiele lat ignorował szerszy kontekst problemu, skupiając się nadmiernie na wyrywkowej kwestii sporu między dyspozycyjnym a sytuacyjnym rozumieniem ludzkich zachowań, tymczasem by rzecz wyjaśnić do końca, potrzeba refleksji właśnie na poziomie systemowym<sup>17</sup>. Najlepszą ilustracją skuteczności takiej struktury jest także, według niego, sukces systemu nazistowskiego, który był koherentny wertykalnie (góra – dół): gabinet rządu Hitlera, politycy NSDAP, bankierzy, służby wojskowe i policyjne, nauczyciele, inżynierowie, wreszcie społeczeństwo dało się skutecznie wprzęgnąć w maszynę systemu, którego celem była władza nad światem, wyrażana również rasowo motywowanym ludobójstwem. To taki system był w stanie uruchomić wydajną logistykę, gospodarkę i propagandę, wreszcie język, który tę ideologię podpierał i kreował, a także pozwalał utrzymywać w nierozwiązaniu konflikt (rozszczepienie) lojalności, a ten jako nierozwiązany pozwalał utrzymywać równowagę psychiczną i wykonywać zadania przezeń zlecane<sup>18</sup>.

Szczególnie ważne jest ukazanie przez Zimbardo ambiwalencji podstawowych struktur percepcji, ocen i podejmowania decyzji – jego badania wykazały, że te same ludzkie zdolności pojawiają się po obu stronach linii oddzielającej działania prospołeczne i działania niszczące przestrzeń życiową innych. Zdolności umysłowe – pamięć i zdolność posługiwania się abstrakcyjnym, symbolicznym językiem – odpowiadają także za pamięć urazów, mściwość i depresyjną skłonność rozpatrywania traum i krzywd. To, co umożliwia siłę współdziałania, altruizmu czy odwagi, odpowiada także za konformizm, ślepe posłuszeństwo i wrogość wobec innych. Miłość za nienawiść, duma za arogancję, poczucie własnej wartości za nienawiść do siebie, potrzeba autonomii i kontroli za nadużywanie władzy. Biegunowe realizacje tych samych dyspozycji wyznaczają granice ludzkiego działania, zależne od splotu osobowych dyspozycji, sytuacji, ale przede wszystkim określają strukturę i skłonności systemu, który jednocześnie budują i któremu podlegają<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Ph. Zimbardo, dz. cyt., s. 16.

<sup>18</sup> Tamże, ss. 248-249.

<sup>19</sup> Owe biegunowe realizacje są wedle Zimbardo pochodnymi trzech głównych potrzeb:

a) spójności i racjonalizacji – nadającej sens życiu;

Eksperyment więzienny i jego interpretacja zostały doświetlone przez dwa inne ważne eksperymenty z zakresu psychologii społecznej, przeprowadzone przez Salomona Ascha i Stanleya Milgrama. Eksperyment Ascha dotyczył nacisku grupy kolidującego z podstawową wizją świata jednostki i potwierdził zaskakującą skuteczność takiego nacisku<sup>20</sup>. Milgram natomiast zainteresował się granicą, którą przekroczyć zdolni byłiby ludzie w poszukiwaniu społecznej (czy systemowej) akceptacji. Z naszej perspektywy szczególnie ważne jest to, że kontekstem tego drugiego eksperymentu było zainteresowanie jego pomysłodawcy zdolnością tzw. przeciętnych Niemców do okrucieństwa polecanego im przez autorytety w warunkach wojennych<sup>21</sup>.

b) poznawania i rozumienia środowiska – źródła wiedzy, ale jednocześnie frustracji (z powodu kapryśności owego procesu poznania) i autoizolacji,

c) stymulacji – źródła pobudzeń do eksploracji, ale jednocześnie (z powodu „nudy”) do nadużyć: traktowania drugiego człowieka przedmiotowo albo jedynie jako stymulacji instrumentalnej. Tamże, ss. 252-253.

<sup>20</sup> Eksperyment polegał na ocenie ewidentnych podobieństw i różnic długości odcinków. Badani ochotnicy, wypowiadając się samodzielnie, dokonywali w 98% ocen prawidłowych, natomiast w sytuacji oceny grupowej, którą sterowali wynajęci aktorzy sugerujący rozwiązania błędne jako prawidłowe, tylko około 1/4 badanych potrafiło podtrzymać swoje prawidłowe oceny. Niektórzy byli świadomi, że ich indywidualne zdanie jest inne, ale i tak przyłączali się do zdania grupy. Im więcej osób było przeciw, tym szybciej badany się poddawał. Asch odkrył zarazem, że wsparcie choćby jednej osoby powodowało upewnienie się osoby nie poddającej się naciskowi grupy w jej indywidualnym zdaniu – gotowość konformistycznego dostosowania malała nawet do 1/4, a efekt odporności na te naciski utrzymywać się nawet, gdy partner zniknął. Tamże, s. 279 nn.

<sup>21</sup> Eksperyment badał gotowość do okrutnego traktowania przez właściwego badanego innej „osoby badanej” (w tę rolę wcielał się pomocnik eksperymentatora) w sytuacji sfingowanego eksperymentu naukowego. Badanemu wyznaczano rolę eksperymentatora, rażącego ową „osobę badaną” prądem o coraz większym napięciu, przy czym w rolę tę wprowadzał „doświadczony eksperymentator”, występujący jako autorytet, któremu należy okazywać posłuszeństwo. Początkowo badani mieli być najpierw Amerykanie, a następnie Niemcy, jednak wynik badań Amerykanów – potwierdzona skrajnie wysoka gotowość do okrucieństwa członków reprezentatywnej społecznie grupy – okazał się tak szokujący, że Milgram zrezygnował z badań Niemców. Ślepe posłuszeństwo wobec autorytetu okazało się tak wielkie, że zaskoczyło większość psychiatrów i psychologów pytanym przez Milgrama o przewidywane wyniki. Oczekiwali oni, że zaledwie 1% dojdzie do wysokiego, acz nie najwyższego punktu na skali okrucieństwa, tymczasem do owego punktu najwyższego doszło aż 65% badanych. Nie zatrzymali się oni nawet w miejscu, w którym mogli przewidywać, że badana ofiara straci przytomność. Większość z nich wprawdzie chciała się wycofać, ale prowadzący im tego odmawiał pod byle pretekstami, wybierali więc „ucieczkę do przodu” – by dojść jak najszybciej do końca eksperymentu i wtedy się z niego wyrwać. Okazało się, że w zależności od rodzaju nacisków, ową „podatność” jednostki można rozciągać niesamowicie szeroko: od 10% aż do 90%. Najniższa podatność była wtedy, gdy badanemu dostarczono wzorca odmowy (pojawiający się obok buntownik), najwyższą zaś, gdy odpowiedzialność za „karanie” była cedowana na inną osobę („ja tylko wykonuję polecenia, których ocena należy do innego autorytetu”). Innymi słowy, im dalej do ofiary, tym większa podatność na wymierzanie jej „sprawiedliwości”. Por. tamże, s. 281 nn. Znaczenie eksperymentu Milgrama dla zrozumienia psychospołecznej struktury Szoa podkreślają Leonard S. Newman i Ralf Ebner w *Epilogu* wydanego pod ich redakcją zbioru: *Zrozumieć Zagładę. Społeczna psychologia Holokaustu*, Warszawa 2009, ss. 297-298. Tę samą

Jak powiedzieliśmy, rozeznania, których dostarczyły wspomniane eksperymenty i ich interpretacje dokonywane aż do chwili obecnej przez autorów tych eksperymentów i kontynuatorów ich pracy, wspierają tezę o podwójnym uwarunkowaniu zakwestionowania „humanistycznej osi cywilizacji”, którego najbardziej ewidentnym wyrazem jest wydarzenie Szoa: z jednej strony przez „naturę człowieka”, uwarunkowaną ewolucyjnie i ujawniającą się w biosocjologicznej strukturze jego zachowań, w szczególności zaś w łatwości, z jaką zachowania te mogą być podporządkowane kolejnym doraźnym interesom wynikającym ze zmieniającego się społecznego usytuowania i/lub opisującej je (akceptowanej społecznie i indywidualnie) narracji; z drugiej strony przez systemy budowane tak, by umożliwiały ich uczestnikom funkcjonowanie zgodnie z deklarowanymi lub ukrytymi celami biosocjologicznej natury jednych i drugich – a więc systemów/maszyn społecznych oraz uczestniczących w nich i oddających im swoje życiowe siły ludzi.

## **b. Odniesienie koncepcyjne do teorii systemów społecznych**

Jeśli uzna się człowieka za część środowiska społeczeństwa (zamiast za część samego społeczeństwa), to zmieniają się przesłanki wszystkich pytań stawianych przez tradycję myślenia antropocentrycznego, w tym przesłanki klasycznego humanizmu<sup>22</sup>. Nie oznacza to, że człowiek jest mniej ważny niż sądziła owa tradycja. Ktokolwiek tak uważa (a takie założenie leży otwarcie lub skrycie u podstaw wszelkiej polemiki przeciw tej propozycji), ten nie zrozumiał zmiany paradygmatu, jaka dokonała się za sprawą teorii systemów społecznych, która jest wyrazem uchwycenia i zrozumienia konsekwencji rozeznań biologicznych, biopsychicznych i biosocjologicznych<sup>23</sup>. Punktem wyjścia tej zmiany była stworzona przez Humberta Maturanę i Francisca Varełę, a następnie rozwijana przez wielu socjobiologów koncepcja zintegrowanej teorii życia jako współdziałania systemów komunikujących się w tym samym środowisku. Kluczowe dla tej teorii było pojęcie autopojezy – zdolności systemów żywych do samorealizacji w zwrotnych i zarazem nadmiarowych relacjach z własnym środowiskiem i innymi obecnymi w nim systemami<sup>24</sup>.

problematykę podejmuje w tym tomie Thomas Blass (*Zachowanie sprawców jako destrukcyjne posłuszeństwo. Wokół badań Stanleya Milgrama, najdonioślejszej próby wyjaśnienia Holokaustu na gruncie psychologii społecznej* – tamże, ss. 86-100).

<sup>22</sup> N. Luhman, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Kraków 2007, s. 199.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Maturana i Varela podjęli zadanie budowy mostu między światem ducha i materii, odrzucając zarówno te objaśnienia ludzkiego istnienia, które widzą w człowieku swoisty „automat” (zdeteterminowany biologicznie), jak i te, które odwołują się do samodzielnego ducha posługującego się „instrumentem” ciała: „Życie ludzkie jest naprzemienną grą między »sztuką życia« a »cielesnością«. Jesteśmy systemami, w których zachodzi ciągła wymiana struktur. Nie jesteśmy genetycznie zdeteterminowani, bowiem musimy siebie widzieć w łączności z jednej

Teoria Niklasa Luhmana, nawiązując do teorii Maturany/Vareli, wychodzi od jedności i różnicy między systemem a środowiskiem. To właśnie środowisko jest konstytutywnym momentem tej różnicy, jest więc dla systemu ważne nie mniej, niż on sam dla siebie. Na tym poziomie abstrakcji dyspozycja teorii jest jeszcze w pełni otwarta na różne wartościowania. Środowisko może zawierać coś, co dla systemu jest ważniejsze od składników samego systemu; można jednak również wyobrazić sobie przeciwną konstelację teoretyczną. Dzięki rozróżnieniu systemu i środowiska uzyskujemy możliwość rozumienia człowieka (jako części środowiska społecznego) w sposób zarazem bardziej złożony i mniej skrupowany, niż byłoby to możliwe, gdybyśmy go musieli pojmować jedynie jako część społeczeństwa<sup>25</sup>.

Szczególne znaczenie ma w tym kontekście pojęcie interpenetracji<sup>26</sup>. Chodzi o ogólny stosunek między systemem a środowiskiem, i zarazem o wewnętrzny stosunek między systemami, które współnaleszą do tego samego środowiska. W dziedzinie stosunków wewnątrzsystemowych pojęcie interpenetracji oznacza pewien węższy stan rzeczy, który oświeśla całość stanu faktycznego (tu: kondycji człowieka). Interpenetracja zachodzi pod warunkiem wzajemności takiego mechanizmu, a więc gdy oba systemy umożliwiają się wzajemnie przez to, iż każdy z nich wnosi do drugiego własną, ukonstytuowaną uprzednio złożoność<sup>27</sup>. O interpenetracji mówi się tylko wtedy, gdy

---

strony organizmu i sposobu życia, z drugiej środowiska i zachodzących w nim okoliczności (do których czynnie się odnosimy). Między oboma obszarami zachodzi ciągła dwustronna wymiana. Jesteśmy systemami ustrukturuowanymi, jednakże takimi, które odmieniają się nieustannie, mamy wolną wolę, ale jesteśmy zależni od struktury. Jesteśmy uczestnikami ciągłego procesu o naturze psychicznej i fizycznej. Gdzie jest duch? Gdzie jest dusza? Duch odpowiada sposobowi życia, dusza doświadczeniu wewnętrznemu. Istota ludzka jest jednością duchowo-cieleśną. Duch nie może być objaśniany jako osobna istność, a jedynie w kontekście fizycznym. Ludzka struktura fizyczna nie istnieje jako taka bez ducha” – wypowiedź Humberta Maturany podczas Kongresu „Neuroworlds” (1993). Por. H. Maturana, *Neurophilosophie*, w: J. Fedorowicz, D. Matejovski, G. Kaiser (red.), *Neuroworlds. Gehirn – Geist – Kultur*, Frankfurt – New York 1994.

<sup>25</sup> N. Luhman, dz. cyt., s. 199.

<sup>26</sup> Tamże, ss. 199-214.

<sup>27</sup> Tamże, s. 200. Warto zauważyć, że szczególną odmianę opisywanej sytuacji stanowią takie systemy wyższego rzędu, w których „genetycznie” dokonana się interpenetracja dwu (lub ewentualnie więcej) systemów rzędu niższego. Taka jest fantazmatyczna struktura chrześcijaństwa jako zjawiska historycznego. Od najwcześniejszych początków społeczności chrześcijańskiej mamy mianowicie do czynienia z jej podwójną tożsamością: pierwsza tożsamość, „anarchiczna”, związana jest z otwartością „ruchu Jezusa” i jego dobrej nowiny, druga, „hierarchiczna”, wiąże się z ubóstwieniem Jezusa i odpowiada za powstanie i sakralizację instytucjonalnych struktur kościelnych. Połączyły się one ze sobą tak silnie, że stały się dla siebie wzajem konieczne: wzajemnie podtrzymują własne istnienie, co więcej, każda z nich stwarza trudności „życiowe” – moralne, organizacyjne czy polityczne, których doraźne rozwiązywanie umożliwia druga. Są to takie elementy tożsamości instytucjonalnej kościołów, które zmienić jest rzeczą prawie niemożliwą, skoro dla samych kościołów uchodzą one za nienaruszalne. To dlatego tak trudno przyznać, że w „świętości” struktur kościelnych może występować także ewidentne zło. Figura usprawiedliwienia jest następująca: struktury hierarchiczne głoszą i urze-

systemy dostarczające sobie wzajemnie swą złożoność są systemami autopoetycznymi<sup>28</sup> – to jest zdolnymi do autoreprodukcji w komunikacji z środowiskiem i innymi systemami, przy czym autoreprodukcja taka nie sprowadza się nigdy do autopowielania czy też odwzorowywania warunków środowiskowych/systemowych, ale jest zdolnością wnoszenia w toczący się proces tego, co ściśle indywidualne/własnej specyficznej złożoności. Dokonuje się tu mianowicie indywidualne odniesienie do obecnego w całym toczącym się procesie nadmiaru (możliwości), przy czym może to być, i jest często, także doświadczenie negatywne – odmowy uczestnictwa/akceptacji wymagań systemu, który próbuje się ustanowić jako nadrzędny<sup>29</sup>.

Pojęciowość zaproponowana przez Luhmana pozwala uzyskać narzędzie do analizy relacji między realnym i bezpośrednim doświadczeniem człowieka (ludzi, grup społecznych) w toczącej się historii a takimi próbami jego nadrzędnej interpretacji, jak systemowe ujęcie humanizmu w nowoczesności. Dostarcza zarazem narzędzi umożliwiających bardziej precyzyjny opis warstw doświadczenia ponowoczesnego i zastosowanie płynącej zeń krytyki do wspomnianego „humanizmu systemowego”.

Pojęcie moralności, wyrażające konwergencję interpenetracji społecznej i międzyosobowej, prowadzi do hipotezy, którą można sprawdzać empirycznie. Zgodnie tą hipotezą, moralność popadać będzie w kłopoty lub będzie musiała rezygnować ze swych funkcji w systemie społeczeństwa, gdy obie te formy interpenetracji zaczną się rozchodzić. Wydaje się, że w społeczeństwach wysoce złożonych jest to nieuniknione.

Teorie etyczne, mając na celu zapobieżenie degradacji moralności, starają się zrekompensować tę utratę. Od dłuższego czasu czyni się to, próbując przemycać moralność do natury, a ostatnio, w reakcji przeciw temu, poprzez rygorystyczne, transcendentально-teoretyczne ufundowanie prawa moralnego.

Moralność społeczna może się powieść jedynie wtedy, gdy uda się sprzęgnąć ze sobą obie formy interpenetracji, a więc powiązać warunki, na których można się osobiście i po ludzku odnieść do Innego, z budową wspólnego systemu społecznego (albo też z trwającym już życiem w takim systemie), oraz

---

czywistniają „dobrą nowinę”, którą przyniósł Jezus, więc nie wolno ich kwestionować, bo to atak na świętość. Por. T. Polak, *Świadomościowa i instytucjonalna konstytucja chrześcijaństwa. Pytanie o struktury fantazmatyczne*, „Nauka” 3/2009, ss. 37-55.

<sup>28</sup> Tamże, s. 204.

<sup>29</sup> „»Każdy system jest tam, gdzie jest, w teraźniejszości, w odpowiedniości do jego medium i nie może być nigdzie indziej«. To typowe stwierdzenie Maturany, który podkreśla koherencję i odpowiedniość każdego systemu w domenę jego egzystencji. System ludzki może cierpieć z powodu obecności w konkretnym środowisku i czuć się skrajnie źle z powodu tego, co »życie« mu narzuca, ale pozostaje tam gdzie jest przez koherentne serie strukturalnych interakcji i zmian w swym »płynięciu (drift) ontogenicznym«. V. Kenny, *Life, the Multiverse and Everything; An Introduction to the Ideas of Humberto Maturana*, w: A. L. Goudsmit (red.), *Self-Organisation in Psychotherapy*, Heidelberg 1989, s. 127.



kiedy kontynuacja operacji takiego systemu nie daje się pomyśleć niezależnie od tego, co ludzie osobiście o sobie sądzą, i w jaki sposób wzajemnie wbudowują złożoność i swobodę decyzji Innego w rozumienie samych siebie.

W ten sposób zdobywamy jednak nie tylko możliwość identyfikacji i wyjaśnienia dylematów moralnych w ich społeczno-kulturowych uwarunkowaniach, ale także możliwość analizowania zjawisk różnicy i możliwość zaobserwowania, w jaki sposób owe dylematy zmieniają swe usytuowanie względem moralności.

W świetle powyższego groza Szoa, dotychczas niewyraźna, oznaczałaby możliwość wypowiedzenia jako skutku owej interpenetracji radykalnie odmiennych systemów, jakie mieści w sobie człowiek i zbudowana przez niego społeczność. Człowiek jako bestia oraz jako depozytariusz idei „anty-bestialskich”, człowiek z możliwościami nowoczesnych instytucji, zdolnych skutecznie obóz koncentracyjny i inne miejsca banicji, oraz człowiek, który zdolny jest do tych miejsc banicji się przyznać, ergo: człowiek autopojetyczny, który, licząc się ze swoimi skrajnie nadmiarowymi możliwościami, z doświadczeniem ich skrajnej realizacji, nie ucieka od ich obrazowania w fałszywe wartościowanie.

### **c. Interpretacje: Deprawująca kultura? Deprawująca biologia? Dezindywidualizacja, dehumanizacja i zło bezczynności**

Truizmem jest, że niezależna jednostka ma być podstawą działania w niemal wszystkich ważnych zachodnich instytucjach: politycznych, prawnych, religijnych, medycznych, edukacyjnych itd. Niestety, te same instytucje stosunkowo łatwo wykorzystują mit „niezależnej jednostki”, podtrzymując przekonanie, że jednostki mają zawsze kontrolę nad swoim zachowaniem, że działają, kierując się wolną wolą i racjonalnym wyborem, że są więc osobiście odpowiedzialne za wszystkie swoje działania. Ma to służyć odciążeniu systemu od zarzutu zarówno sprawstwa sytuacyjnego, jak i działania intencyjnego, zakotwiczonego w „autoświadomości” systemu, rozumianej jako świadomość jednostek i grup społecznych odnośnie działania systemu wobec nich i ich samych jako części systemu. Uświadomienie sobie relacji jednostek i grup, zarówno sytuacyjnych, jak i systemowych, jest pierwszym krokiem do – być może – zwiększenia odporności na ujemne wpływy systemowe i do rozwinięcia skutecznych strategii tej odporności. Czas więc, by refleksja, zwłaszcza refleksja prawna i ogólnosystemowa, uwzględniała zmienne sytuacyjne jako narzędzia działań systemowych, miast, jak dotychczas, waloryzować przede wszystkim determinanty motywacyjne i osobowościowe, czyniąc je tym samym głównymi odpowiedzialnymi, moralnie i prawnie, za dokonujące się zło, podczas gdy odpowiedzialność leży w obszarze splotu wszystkich wymia-



rów egzystencji człowieka – tych indywidualnych, i tych społecznych. Zdajemy sobie sprawę, że oznacza to uruchomienie nie tylko wielopoziomowej krytycznej interdyscyplinarnej analizy dyskursów społecznych (przebadanie skomplikowanych relacji między językiem/dyskursem/fantazmatem a innymi elementami życia społecznego), ale także podstawowego zaangażowania kognitywistycznego w zakresie badania tzw. umysłu makiawelicznego, czyli manipulacyjnej koncepcji ludzkiej egzystencji<sup>30</sup> (chodzi o struktury językowe/komunikacyjne/fantazmaty, mające służyć efektywnemu, ale niekoniecznie „prawdziwociowemu”, sytuowaniu się w złożonej rzeczywistości społecznej), jak i jeszcze bardziej podstawowych badań wokół problemów determinizmu i wolitywności.

W badaniach tych muszą zatem pojawić się kwestie typu: Czy to, co się stało w wydarzeniu Szoa, to odzwierciedlenie jakiegoś szczególnego kierunku zmian, czy też stała cecha istoty ludzkiej? Czy ludzie rodzą się „źli”, czy się tacy stają, a jeśli tak, to w wyniku czego? Czy normalny pod względem psychicznej konstytucji człowiek może stać się sadystą? Czy do utrzymania jest teza Hannah Arendt o banalności zła: „Kłopot z Eichmannem polegał na tym, że ludzi takich jak on było bardzo wielu, a nie byli oni sadystami i osobnikami perwersyjnymi, byli natomiast – i wciąż są – okropnie i przerażająco normalni. Z punktu widzenia naszych instytucji prawnych oraz kryteriów oceny moralnej, normalność owa była dużo bardziej przerażająca niż wszystkie potworności wzięte razem, gdyż oznaczała ona (...) iż ów nowy rodzaj przestępcy (...) popełnia swoje zbrodnie w okolicznościach, które właściwie nieomal uniemożliwiają mu uświadomienie sobie lub odczucie, że robi coś złego”<sup>31</sup>. Czy utrzymuje swą trafność konkluzja psychologa z Harvardu, Mahrzarina Banajia, dotycząca dynamiki społecznego konformizmu i posłuszeństwa: „tym, co psychologia społeczna wniosła do rozumienia natury ludzkiej, jest odkrycie, że siły większe niż my sami determinują nasze życie psychiczne i nasze działania – główną tych sił [jest] przemożny wpływ sytuacji społecznej”<sup>32</sup>. I wreszcie, czy podsumowująca konkluzja Zimbardo, dotycząca systemowego wymiaru dwoistości ludzkiej natury, jest dobrym wskazaniem interpretacyjnym: „Na to, jacy jesteśmy, wpływają zarówno ogólne systemy – warunki, które rządzą naszym życiem – bogactwo i ubóstwo, geografia i klimat, epoka historyczna, dominacja kulturowa, polityczna i religijna – jak i specyficzne sytuacje, z którymi mamy do czynienia na co dzień. Te siły z kolei wchodzą w interakcję z naszą podstawową konstrukcją biologiczną i osobowością. Wcześniej dowodziłem, że potencjał perwersji

<sup>30</sup> P. Chilton, *Brakujące ogniwo KAD: moduły, amalgamaty i instynkt krytyczny*, w: A. Duszak, N. Fairclough, *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków 2008, ss. 61-102.

<sup>31</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków 1987, s. 359.

<sup>32</sup> Za: Ph. Zimbardo, dz. cyt., s. 305.

(dost. zmiany na gorsze) jest nieodłącznie związany ze złożonością ludzkiej psychiki. Skłonność do zła i skłonność do dobra tworzą razem najbardziej fundamentalną dwoistość w naturze ludzkiej. Koncepcja ta oferuje złożony, bogatszy obraz szczytnych i zagadkowych aspektów ludzkich działań”<sup>33</sup>.

Prawdopodobnie wyjaśnienia jednodziedziczne nie będą tu wystarczające. Zmuszeni będziemy wypracowywać nowe interdyscyplinarne metodologie, posługujące się także swoistą metaforyzacją z jednej dziedziny na drugą, jak to ujmuje w topicznym przykładzie Zimbardo: „Być może to nasza sytuacja społeczna decyduje o tym, które z naszych licznych matryc psychicznych, naszych potencjalnych możliwości, zostaną przez nas rozwinięte. Uczni odkryli, że embrionalne komórki macierzyste mogą stać się komórkami lub tkankami niemal każdego rodzaju, a zwykłe komórki skóry można przekształcić w embrionalne komórki macierzyste. Kusząca jest myśl, żeby rozszerzyć te biologiczne koncepcje na to, co obecnie wiemy o wpływie plastyczności ludzkiego mózgu na »plastyczność« ludzkiej natury”<sup>34</sup>, i odpowiedzieć na wygenerowane przez takie spojrzenie pytania typu: czy owe komórki świadomościowe, rozwijając się w odniesieniu do autorytetów, kształtują tym nasz konformizm, i jak to się dzieje?

Zimbardo stawia generalną tezę, że dla skuteczności takich procesów trzeba, by działały wielopłaszczyznowo. Najważniejsze z płaszczyzn, o które tu chodzi to dezindywidualizacja, dehumanizacja i zło bezczynności<sup>35</sup>. Badania psychologii społecznej pokazały, że człowiek jest gotów do większego okrucieństwa, gdy pozostaje anonimowy, gdy występuje jako jeden z wielu, pod postacią maski, lub gdy się nie uważa za kogoś szczególnie ważnego, wyjątkowego, czyli gdy brak mu poczucia osobistej rozpoznawalności. Stan anonimowości, jak się zdaje, uruchamia procesy patologizacji, polegającej na spiralnie uruchamianym efekcie agresji zależnym od pobudzenia emocjonalnego. Każda akcja wzbudza następną silniejszą, mniej kontrolowaną reakcję. Zgodnie z subiektywnym doświadczeniem ludzi, wynika to nie z sadystycznych motywów – pragnienia wyrządzenia krzywdy innym, lecz raczej z podniecającego poczucia własnej dominacji i panowania nad innymi w danej chwili – a równocześnie z poczucia zwolnienia z odpowiedzialności osobistej. Nadrzędna reguła to: „wszystkie czynniki czy sytuacje, które sprawiają, że ludzie czują się anonimowi, jak gdyby nikt nie wiedział, kim oni są, lub nie dbał o to, żeby wiedzieć, zmniejszają ich poczucie osobistej odpowiedzialności, stwarzając w ten sposób możliwość dokonywania złych czynów. Staje się to prawdziwe zwłaszcza wtedy, gdy dołączy drugi czynnik: jeśli sytuacja lub jakaś instytucja daje ludziom zezwolenie na podejmowanie antyspołecznych czy agresyw-

<sup>33</sup> Tamże, s. 310.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 309 nn.

nych działań przeciw innym”<sup>36</sup>. Dla naszego projektu szczególne znaczenie ma więc dyskusja dotycząca wymiarów i narzędzi dehumanizującego stygmatyzowania, widocznego w uprzedzeniach rasowych i dyskryminacyjnych, które przypisują stygmatyzowanym „zepsutą tożsamość”, co jest punktem wyjścia do obniżenia norm traktowania „obiektów zepsutych”. „Dehumanizacja występuje wtedy, gdy pewne istoty ludzkie uważają inne istoty ludzkie za wykluczone z kategorii moralnej, jaką stanowi osoba ludzka. Obiekty tego procesu psychicznego tracą w oczach tych, którzy ich dehumanizują, swój status ludzki. Przez uznanie pewnych jednostek lub grup za pozbawione człowieczeństwa ci, którzy dokonują tej dehumanizacji, zawieszają moralność, jaka zazwyczaj rządzi przemyślanymi działaniami”<sup>37</sup>. Nie stosuje się do nich złotej reguły postępowania: nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe. Wobec zdehumanizowanych obiektów łatwiej o przedmiotowe traktowanie, z torturami i zabijaniem włącznie. Do atrybutywnego etykietowania dehumanizującego potrzebny jest autorytet zewnętrzny (norma, pismo, opinia kogoś ważnego), nie ma zaś potrzeby sprawdzania osobistego owych atrybucji. Badania wykazały, że podmioty o takich atrybutach były poddawane większym torturom, wskazują zatem na „rozhamowujący” prześladowców wpływ etykietowania.

Aby skutecznie odejść od zasadniczych, zinternalizowanych norm, trzeba uruchomić jeden z czterech mechanizmów poznawczych, pozwalających odłączyć się od nich:

1. Zdefiniować nasze krzywdzące zachowanie, uznając je za słuszne: stwarzamy moralne usprawiedliwienie dla danego działania przez przyjęcie imperatywów moralnych, które uświęcają przemoc, tworzymy korzystne porównania, które przeciwstawiają nasze sprawiedliwe zachowanie nagannemu zachowaniu naszych wrogów, używamy eufemistycznego języka, np. „szkody uboczne”, „przyjacielski ogień”.

2. Minimalizować poczucie bezpośredniego związku między naszymi działaniami a ich szkodliwymi skutkami, stosując dyfuzję lub przemieszczenie osobistej odpowiedzialności: oszczędzamy sobie samopotępienia, jeśli nie postrzegamy siebie jako sprawców zbrodni przeciw ludzkości.

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 312. Rola maski (stroju) jest również przebadana. Maską uruchamia korzystanie z „pozwolenia” na agresję; mundur, malowanie twarzy, rytuał, wszystko to daje ochronę takim zachowaniom. Taką maską staje się też tłum, demonstracja, grupa, tłum kibiców. Taką rolę odgrywają też bachanalia: uruchomienie sytuacji, w której racjonalność odesłana jest do lamusa (na czas określony). Zawieszone zostają: racjonalność, normy i spójność działania, a uruchomione: wolność i pożądliwość. Zawieszenie kontroli poznawczej ma wielorakie konsekwencje, m.in. zawieszenie: sumienia, samoświadomości, poczucia odpowiedzialności osobistej, obowiązku, zaangażowania, moralności, poczucia winy, wstydu, strachu oraz analizy swych działań w kategoriach rachunku kosztów i korzyści.

<sup>37</sup> Tamże, s. 317.

3. Zmienić sposób, w jaki myślimy o rzeczywistej krzywdzie spowodowanej naszymi działaniami: możemy ignorować negatywne konsekwencje naszego postępowania, zniekształcać je, minimalizować lub nie wierzyć w ich prawdziwość.

4. Zrekonstruować nasze postrzeganie ofiar tak, aby uznać je za zasługujące na swą karę, obarczając je winą za konsekwencje i oczywiście dehumanizując je, postrzegając je jako będące poniżej poziomu obiektów szlachetnej troski.

Uruchamianie tych mechanizmów należy m.in. do arsenału działań przy tworzeniu archetypu wroga. Tworzenie wizerunków „wrogów państwa” czy „narodu” ma na celu wywołanie społecznej paranoi, skoncentrowanej na wrogu, który wyrządziłby krzywdę kobietom i dzieciom, ogniskom domowym i bóstwu, jakim dla danego narodu jest jego styl życia, niszcząc jego podstawowe przekonania i wartości. „Wróg” jest: agresorem, kimś anonimowym, gwałcicielem, bezbożnikiem, barbarzyńcą, chciwcem, kryminalistą, oprawcą, mordercą, abstrakcją lub zdehumanizowanym zwierzęciem.

Znana, ale niewystarczająca zdaje się być reguła, że im więcej osób jest potencjalnymi pomocnikami, ratującymi ofiarę z opresji, tym mniej prawdopodobne jest, że którakolwiek z nich przyjdzie z pomocą poszkodowanym. W biernie obserwującej grupie każda jednostka zakłada, że są tu inni, którzy mogliby pomóc lub pomogą, a więc nacisk na zainicjowanie działania jest mniejszy niż wtedy, gdy ludzie są sami lub w towarzystwie jeszcze jednego obserwatora – że sama obecność innych powoduje u każdej jednostki dyfuzję poczucia osobistej odpowiedzialności za zaangażowanie się w działanie, jednakże nie tłumaczy to fenomenu odmowy pomocy lub skazywania ofiar na jeszcze większą krzywdę, do zabójstwa włącznie, gdy było się z nimi w relacji pojedynczości, a takowymi było gros z wszystkich ówczesznie zaistniałych. Przykłady z polskich wsi czy małych miasteczek czasu wojny, a w szczególności czasu dokonywania się Szoa pokazują, że także tam, gdzie trzeba było brać odpowiedzialność za zabicie czy wydanie ofiary w ręce Niemców, jednostki podejmowały ją osobiście, choć oczywiście w jakimś powiązaniu sytuacyjnym i systemowym.

Czy można temu zapobiec? Wedle Zimbardo największym problemem są ci, którzy wiedzą, co się dzieje, i nie interweniują w celu przyścia z pomocą lub przeciwstawienia się złu, a tym samym przez swoją bezczynność umożliwiają dokonywanie się zła. To tzw. dobrzy funkcjonariusze systemu (dobrzy policjanci, biskupi, matki, strażnicy, posłowie czy też uczestnicy procesów i zdarzeń na każdym poziomie ich organizacji), motywowani dobrem konkretnych instytucji (policji, kościoła, rodziny, więzienia, państwa). Zimbardo nie ukrywa, że w ramach swojego eksperymentu również podlegał takiemu naci-

skowi, mającemu na celu dobro eksperymentu (nauki)<sup>38</sup>! Taka zinstytucjonalizowana obojętność umożliwia wielkie zbrodnie – aż po ludobójstwo.

Pytanie brzmi w związku z tym: jak ludzie uczestniczący w takich sytuacjach postrzegają samych siebie? Dlaczego są w stanie zachować przekonanie o własnym „dobrym funkcjonowaniu” także wtedy, kiedy służą wykonującemu się jawnemu złu? Być może istotną część objaśnienia takiego stanu rzeczy można wyprowadzić z analizy przekształceń tożsamości podmiotów działających w zarysowanej już wyżej sytuacji egzystencji „zmedializowanej”, w której bezpośredni dostęp do podstawowych doświadczeń owej egzystencji, w szczególności do wymaganych w niej bezpośrednich rozstrzygnięć etycznych, zostaje zabudowany przez zapośredniczenie w strukturze „systemu”, czy też „maszyny społecznej”, w ramach której rzecz się rozgrywa. Stąd pytanie o odpowiadające takim sytuacjom „tożsamości zmedializowane”.

## **5. Pojęcie „tożsamości zmedializowanych” i pytanie o zdolność autorefleksyjną systemów fantazmatycznych**

### **a. Uwarunkowania: zdolność samonaprawcza struktur sfantazmatyzowanych**

Nasza teza brzmi: „tożsamość zmedializowana” to quasi-naturalny skutek uczestnictwa w wielkich sfantazmatyzowanych projektach czy też „maszynach społecznych”. Mówimy tu o skutku quasi-naturalnym, ponieważ jest on osiągany wtedy, kiedy egzystencję społeczną – a w jej ramach także egzystencję indywidualną – opisują współtworzące fantazmat „metafory martwe” w rozumieniu Paula Ricoeura i Barry’ego Barnes’a: „To właśnie martwe metafory, czy to w nauce, czy innej sferze kultury, są odpowiedzialne za poczucie naturalności otaczającego świata”<sup>39</sup>. Metafory martwe – tak wpisane w świadomość społeczną, że funkcjonują, nie budząc już potrzeby krytycznej i twórczej reakcji – są swoistym „katalizatorem paliwowym” maszyn społecznych, umożliwiającym im zachowanie biegu i osiąganie zaprojektowanych celów z pomocą niezakłóconego dopływu energii ludzi wprzęgniętych w ich projekt.

Maszyna społeczna, która stała się sfantazmatyzowanym systemem uniwersalnym w przedstawianym przez nas rozumieniu, musiała mianowicie tak ukształtować swoją narrację, by jej metafory nie były już kwestionowane czy modyfikowane; tym bardziej, by nie były tworzone wciąż na nowo w kolejnych, odnawiających się konfrontacjach z rzeczywistością, którą mają opisy-

<sup>38</sup> Tamże, s. 257 nn.

<sup>39</sup> B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London – Boston 1974, s. 49; por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.

wać, bowiem konfrontacje takie mogłyby czy nawet musiały rozbić logikę fantazmatu. Wobec każdej możliwej pojawiającej się wątpliwości, wobec zakwestionowania narracji (co zazwyczaj znaczy: także niosących ją metafor) przez zderzenie z bezpośrednio doświadczaną rzeczywistością, musi więc z punktu widzenia takich systemów pojawić się – i między innymi za sprawą dobrze osadzonych martwych metafor pojawia się faktycznie – skuteczna zdolność odbudowy spójności narracji, jak to opisaliśmy w poprzednim artykule tej części książki, pokazując za Peterem Fritzschem funkcjonowanie całościowej narracji niemieckiego nazizmu nawet w skrajnie niesprzyjających warunkach wojennej klęski.

Jedną z najważniejszych cech systemowej narracji fantazmatycznej jest więc jej zdolność do samonaprawy – szybkiego niwelowania zakwestionowań i wątpliwości, zapewniania wyrw dokonywanych przez konfrontacje z realiami zewnętrznymi, uzupełniania braków i błyskawicznego zasklepiania ewidentnych ran. Użyte tu metafory organiczne potwierdzają się także przez to, że w najbardziej skrajnych przypadkach narracje fantazmatyczne dokonują za sprawą zaangażowanych w nie podmiotów już tylko autoamputacji: niekrytycznego porzucenia elementów zbędnych, by to, co pozostanie, nadal odpowiadało ukrytemu wewnętrznemu założeniu fantazmatu i płynącym zeń oczekiwaniom. Sama taka zdolność może stosunkowo długo wystarczać do podtrzymywania spójności sfantazmatyzowanego obrazu: aż do sytuacji, w której właściwie nie powinno już nic z niego zostać, a jednak fantazmat nadal działa.

Szczególną ilustracją takiego właśnie przypadku z interesującego nas tutaj kontekstu narracji niemieckiego nazizmu jest kariera pieśni napisanej w roku 1932 podczas katolickich młodzieżowych rekolekcji przez Hansa Baumann, osiemnastoletniego wówczas członka Związku „Nowe Niemcy” (Bund „Neues Deutschland”). Pieśń ta po dwu latach, kiedy jej autor wstąpił do Hitlerjugend i tamże zrobił szybką karierę, stała się oficjalnym hymnem tej organizacji, a także pieśnią Reichsarbeitsdienstu i SA. Jej refren zawierał słowa „będziemy dalej maszerować, gdy wszystko sypie się w gruz”<sup>40</sup>. Otóż w miesiącach upadku w roku 1945, kiedy Trzecia Rzesza rzeczywiście rozsypywała się w gruzy, pieśń ta nie tylko nie straciła swojego fantazmatycznego czaru (choć dawno straciła religijno-polityczne konotacje katolickie), ale przeciwnie, przekazywała wtedy

<sup>40</sup> „Wir werden weiter marschieren,/Wenn alles in Scherben fällt” – fragment refrenu pieśni *Es Zittern die morschen Knochen* autorstwa Hansa Baumann, powstałej w roku 1932, kiedy jej autor był jeszcze członkiem katolickiego Związku „Nowe Niemcy”, od roku 1934 jednej z najpopularniejszych pieśni niemieckiego nazizmu, oficjalnej pieśni Hitlerjugend, SA i formacji Reichsarbeitsdienst. Równie dobitnie tę samą ideę wyraża druga zwrotka tejże pieśni: „Und liegt vom Kampfe in Trümmern/ Die ganze Welt zuhauf,/ Das soll uns den Teufel kümmern,/ Wir bauen sie wieder auf”. („I nawet gdy legnie w ruinach/ w tej walce cały świat,/ nie ruszy nas to za diabła/ stworzymy nowy wrz” – tłum. Tomasz Polak).



to, o czym wcześniej zdołała przekonać społeczność niemiecką nazistowska propaganda, odwołująca się do pojęcia wojny totalnej: jeśli nie można jej wygrać, lepiej zginąć, niż żyć na łasce zwycięzców z hańbą przegranej<sup>41</sup>.

Pokazuje to naszym zdaniem, że jak długo fałsz ukrytego założenia fantazmatu nie zostanie odsłonięty jednoznacznie i dla wszystkich, lub przynajmniej większości jego uczestników ewidentnie, koniec fantazmatu może nastąpić jedynie przez jego samobójczą śmierć głodową: autopozbawienie się zdolności zasilania i regeneracji – żeby raz jeszcze użyć tu metafor organicznych. Inaczej mówiąc, jak długo wewnątrz takiej struktury jest zasilane informacją samopotwierdzającą się, działa psychologiczne złudzenie, które jest pochodną obserwowania całej rzeczywistości właśnie z wnętrza takiego systemu, bez realnych informacji odniesienia – bowiem te, które do owego wnętrza docierają, są natychmiast interpretowane w duchu funkcjonującego w nim jeszcze fantazmatu.

### **b. Samoświadomościowa struktura „tożsamości zmedializowanej”**

Procesy takie nie mogą oczywiście pozostać bez wpływu na tożsamościową samoświadomość uczestniczących w nich podmiotów – to właśnie ze względu na te podmioty czy wprost: dla nich dokonuje się bowiem „naturalizacja” obrazu rzeczywistości za sprawą martwych metafor, i to przez nie/dla nich uruchamiane są opisane wyżej procedury samonaprawy struktur narracyjnych i świadomościowych fantazmatu. W takim stopniu i zakresie, w jakim udaje się jedno i/lub drugie, zostaje zarazem skutecznie wyłączona możliwość uruchamiania autorefleksyjnej, ironicznej świadomości nieprzystawalności elementów dyskursu, w którym rzecz się dzieje, do rzeczywistości, którą ma on opisywać, a także ich ewentualnej wzajemnej nieprzystawalności<sup>42</sup>. Dyskurs taki nie jest już wtedy zdolny do krytycznego postrzegania ani samego siebie pośród innych, ani swojej aporetycznej natury. Dzieje się to przy nie naruszonym (znowu: w tym samym stopniu i zakresie) przekonaniu uczestniczącego w nim podmiotu/podmiotów, że sytuacja jest „naturalna” – że zatem otaczająca rzeczywistość widziana jest, opisywana i oceniana prawidłowo. Przekonanie to jest utwierdzone przez „mieszaną” strukturę doświadczenia rzeczywistości i narracji ją opisującej. Narracja ta nie przystania bynajmniej

<sup>41</sup> „Wenn der Krieg verlorenggeht, wird auch das Volk verloren sein. (...) Denn das Volk hat sich als das schwächere erwiesen, und dem stärkeren Ostvolk gehöre dann ausschließlich die Zukunft. Was nach diesem Kampf übrigbleibe, seien ohnehin nur die Minderwertigen, denn die Guten seien gefallen.“ („Kiedy wojna zostanie przegrana, zginie także naród. (...) Bo naród okazał się słabszy, i to do silniejszego narodu ze Wschodu należy wyłącznie przyszłość. Tym, co po tej walce pozostanie są i tak jedynie mniej wartościowi, bowiem dobrzy padli w walce”) – Adolf Hitler do ministra von Speera po wydaniu „Rozkazu o spalonej ziemi” – 19 marca 1945.

<sup>42</sup> H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2010, ss. 210-213.



ani nie zniekształca obrazu rzeczywistości całkowicie. Zniekształcenie powstaje wokół tych jej miejsc i wymiarów, których dotyka ukryte założenie fantazmatu, pozostawiając obraz pozostałych jej miejsc i wymiarów praktycznie nienaruszony, przy czym przejścia między jednymi a drugimi fragmentami obrazu są płynne – tak, że uczestnik fantazmatu nie dostrzega owych zniekształceń, sądząc, że ma do czynienia z obrazem rzeczy naturalnym i prawidłowym w każdym jego wymiarze. Takiej mieszanej strukturze odpowiada swoista mieszana tożsamość podmiotu, który egzystuje w opisanej wyżej sytuacji – to ją właśnie nazywamy tu „tożsamością zmedializowaną”. Jest ona właśnie produktem „medializacji” egzystencji podmiotu, dokonującej się wewnątrz akceptowanego przezeń niekrytycznie fantazmatu społecznego i właściwej temuż narracji.

Przez „medializację” egzystencji rozumiemy, jak to zaznaczyliśmy już wyżej, sytuację, w której bezpośredni dostęp do podstawowych doświadczeń owej egzystencji, w szczególności wymaganych w niej bezpośrednich rozstrzygnięć etycznych, zostaje zabudowany przez zapośredniczenie w strukturze „systemu” czy też „maszyny społecznej”, w ramach której rzecz się rozgrywa. Dotychczasowe autentyczne tożsamości indywidualne i społeczne przechodzą wtedy (zazwyczaj niepostrzeżenie dla samych zainteresowanych) w tożsamości „zmedializowane”. Sedno osobowości moralnej, jakim jest etyczna odpowiedzialność bezpośrednia, zastępuje władza pewnej „struktury” i jej pragmatyki wytworzonej przez czynniki inne niż sami objęci jej zainteresowaniem, działające poza nimi, a jednak przez samych zainteresowanych akceptowane.

Struktura taka może w pewnych okolicznościach mieć charakter władzy osobowej, wtedy jednak nie będziemy mówili o „medializacji”, ale o postaciach bezpośredniej przemocy/władzy symbolicznej. Dopiero kiedy struktura taka zostaje „zdepersonalizowana” (lub też jeśli z zasady personalna nie jest), wkracza pojęcie „medializacji” we właściwym znaczeniu. O „medializacji” i „medialności” mówimy tu najpierw w sensie zupełnie dosłownym: pewne „medium” (pierwotnie bez dookreślenia jego genezy, struktury, kształtu i siły) pośredniczy w ekspresji egzystencji indywidualnej i społecznej. Medium to powstaje przez swoistą delegację odpowiedzialności personalnej i przejęcie jej przez wspomnianą strukturę. Podstawowej charakterystyki owego „medium” dostarcza pojęcie „projektu”, o którym mowa była wyżej.

W naszej perspektywie istotna jest skuteczność wytwarzania „tożsamości zmedializowanych”. Przykład społecznego fantazmatu nazizmu pokazuje, że powstają one i funkcjonują skutecznie nawet w warunkach skrajnie niesprzyjających, o ile za sprawą odpowiednich metafor uda się je „naturalizować”, a równocześnie uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne uczestniczących w tych procesach podmiotów domagają się odpowiedzi udzielanych

przez skuteczną wtedy i spójną narrację fantazmatyczną. Tym bardziej można się spodziewać, że tożsamości takie powstają i funkcjonują skutecznie w warunkach, w których nie potrzeba szczególnie nośnych czy mocnych metafor, by wytworzyć i podtrzymywać poczucie naturalności określonej sytuacji społecznej (kulturowej, religijnej, politycznej czy ekonomicznej)<sup>43</sup>.

Najważniejsze pytanie, jakie w związku z tym trzeba postawić, dotyczy momentu, w którym dokonuje się przejście od sytuacji (jeszcze) rzeczywiście naturalnej, kiedy możliwy jest zarówno bezpośredni dostęp do doświadczanej rzeczywistości, jak i krytyczny/zdystansowany/autoironiczny dyskurs jej dotyczący, do sytuacji (już) quasi-naturalnej, w której dostęp ten zastawiony jest przez struktury fantazmatu, a ironiczny metadyskurs wykluczony. Chodzi nie tylko o samą identyfikację tego momentu, ale zwłaszcza o rozpoznanie okoliczności i uwarunkowań, w których on zachodzi, a szczególnie stopnia i jakości świadomościowego dostępu podmiotu do procesu, w jakim ten wówczas uczestniczy. W przeniesieniu na pułapkę, w której znalazła się humanistyka godnościowa, kiedy okazała się niezdolna ani do zatrzymania procesów prowadzących do totalitarnych zbrodni czy wręcz do ich krytycznej oceny, ani (później) do adekwatnego odniesienia się do zbrodni już dokonanych i do własnej związanej z nimi klęski, pytanie to brzmi: czy i kiedy był moment, w którym mogła/powinna ona przestać wierzyć sama sobie, zakwestionować własne założenia i oparty na nich system metafor i pojęć, by uniknąć wspomnianej klęski?

Sądźmy, że moment taki był – zgodnie z powyższym jego identyfikacja nie polega jednak na wskazaniu daty, ani nawet zewnętrznych materialnych czy ideologicznych okoliczności, które powinny go wywołać – choć zapewne w konkretnej sytuacji nazistowskich Niemiec, obserwowanej przecież krytycznie zarówno z wnętrza, jak i z zewnątrz ówczesnej społeczności niemieckiej, sygnałem wystarczającym powinien być najpierw dokonywany w latach 1933-1934 proces podporządkowującego „ujednolichenia” (*Gleichschaltung*) wszystkich dotychczas działających organizacji społecznych w ramach jednego systemu i jego dominującej ideologii, a sygnałem ostatecznym i jednoznacznym wejście w życie Ustaw Norymberskich z marca 1935 roku.

Dla rzeczywistej identyfikacji i rozpoznania warunków tworzenia „tożsamości zmedializowanych” – ze wszystkimi negatywnymi skutkami ich obecności w przestrzeni publicznej – istotniejszy jest jednak moment o wiele wcześniejszy: ten, w którym wytwarza się w uczestniczących w takim procesie podmiotach niekwestionowane już przez nie przekonanie, że społeczność, którą współtworzą i w której uczestniczą, jest wartościowa sama w sobie, i że mocą

<sup>43</sup> Włączone do tej książki dwie ekspertyzy dotyczące skuteczności roszczeń systemów uniwersalnych we współczesnej demokratycznej Rzeczypospolitej Polskiej pokazują naszym zdaniem taką właśnie sytuację.

tej swojej wartości odporna jest również „sama w sobie” na moralne zakwestionowanie za sprawą działań jej uczestników. Przekonanie takie pojawia się we wszystkich społecznościach sfantazmatyzowanych bardzo wcześniej i stanowi element ich konstytucji, to znaczy towarzyszy konstytutywnemu dla nich fantazmatycznemu założeniu. Może ono w poszczególnych przypadkach być wyrażane z pomocą bardzo różnych formuł (od wiary w „ontologiczną świętość” społecznych struktur religijnych<sup>44</sup>, przez różne formy przekonania o dziejowej sprawiedliwości/konieczności, której wyrazem jest ta czy inna struktura – partia, ruch, akcja, do „racji stanu” czy też quasi-demokratycznych formuł chętnie używanych w dokumentach konstytucyjnych państw czy organizacji międzynarodowych). Wspomniane przekonanie może jednak również nie mieć żadnej specyficznej formuły i zadowalać się bytem latentnym w umysłach społeczności, której rzecz dotyczy – jak to jest naszym zdaniem w przypadku latentnej samoświadomości humanistyki godnościowej – jako systemu według jego własnego aksjomatu *z a w s z e* ceniącego ludzką godność, wolność i prawa. Skutek jest jednak w każdym wypadku podobny: jest nim wyparcie poza ewidencję dotkniętej nim świadomej tożsamości tego wszystkiego, co jej realnie przeczy, i tym silniejsza ekspozycja w to miejsce „tożsamości zmedializowanej” – to jest skutecznie sprowadzonej do symboli, metafor i haseł, których od wewnątrz nie sposób już kwestionować.

Powinno być przedmiotem dalszych badań, dlaczego również w strukturach deklaratywnie autokrytycznych – jak system humanistyki godnościowej, do którego się tu odnosimy, ale też jak systemy doktrynalne wielkich religii/ideologii (przynajmniej według ich własnych deklaracji krytycznie opracowywane intelektualnie) – pojawia się taki moment, i dlaczego zmiana, którą on wprowadza, może pozostać niezauważona dla uczestników struktury, w której się to dzieje. Dlaczego zatem przejście, o którym tu mówimy: od zdystansowanej i autorefleksyjnej postawy krytycznej i realnego w jej ramach dostępu rzeczywistości do zniekształconego obrazu tejże rzeczywistości, a także braku zdolności rozpoznawania owego zniekształcenia, może się dokonywać prawie niepostrzeżenie? Dlaczego nie wymaga ono szczególnego wkładu energii ze strony podmiotów, w których się dokonuje, natomiast ujawnienie owego zniekształcenia dla świadomości tych samych podmiotów okazuje się niezwykle trudne i spotyka się z ich strony z silnym i długotrwałym oporem

<sup>44</sup> Charakterystycznym przykładem jest katolickie pojęcie „ontologicznej świętości kościoła”, definiowane tak, że kościół pozostawałby święty, nawet gdyby żaden konkretny jego członek nie wyrażał owej świętości w swoim postępowaniu. W rozwiniętych komentarzach do tego określenia znajdziemy stwierdzenia, że chodzi o świętość ufundowaną „koniecznie” w samym istnieniu systemu (kościół i jego składowych) za sprawą stale w nim obecnego działania boskiego – i dlatego właśnie niezależną od poziomu moralności działań struktur kościelnych czy ich reprezentantów. Por. T. Polak, *Ciemne strony systemów religijnych. Strategie zamknięcia i samoobrony*, „Nauka” 2/2010, ss. 51-75.

lub wręcz okazuje się praktycznie niemożliwe? W ostatniej części tego artykułu zwrócimy uwagę na niektóre elementy odpowiedzi na te pytania, wskazując zarazem na potrzebę badań interdyscyplinarnych wobec tych kwestii. Środkiem ciężkości takich badań powinno być, naszym zdaniem, połączenie metod psychologii społecznej, socjologii jakościowej i filozoficznej krytyki systemów, przekraczające nasze możliwości w ramach tego projektu. Tę część naszej pracy traktujemy jako wypowiedź hipotetyczną, wynikającą w naszym przekonaniu z logiki dotychczasowego wywodu, wymagającą jednak weryfikacji za sprawą postulowanych dalszych badań.

## **6. Samoobrona i samoutwierdzenie eschatologicznego usytuowania podmiotu w ramach systemu uniwersalnego**

Wracamy teraz do dwu kwestii podniesionych już w naszej krytyce Gernota Weiricha w III części tej książki – najpierw do źródeł i konsekwencji prób ustanawiania sensu podmiotowej egzystencji w porównawczym odniesieniu do czegoś poza ową egzystencją, co miałoby jej nadawać sens, a następnie do diagnozy pewnego istotnego wypaczenia w obszarze podmiotowej zdolności do tworzenia kultury: zdolności uabstrakcyjniania i usymboliczniania doświadczanego konkretnego. Wracamy tym samym zarazem do głównego pytania tego artykułu: o struktury „uniwersalizującego myślenia eschatologicznego”, stawiając je tym razem jako pytanie dotyczące wnętrza opisanej właśnie „tożsamości zmedializowanej”.

W stosunku do kwestii pierwszej: ustanawiania sensu podmiotowej egzystencji spoza owej egzystencji, przypomnimy najpierw, co powiedzieliśmy już w ramach krytycznego odniesienia do tekstu Gernota Weiricha: o „wewnętrznym oczekiwaniu” podmiotu indywidualnego czy zbiorowego, którego to oczekiwania sednem jest obrona przed zakwestionowaniem własnego życia przez wymaganie, by dostrzec, ująć i przyjąć sens własnej egzystencji w niej samej i przez nią samą, a nie przez porównawcze odniesienie jej do czegośkolwiek czy kogokolwiek poza nią. Powiedzieliśmy tam również, że kto nie chce (lub z jakichkolwiek względów nie może) spełnić tego wymagania, ma tylko jedno wyjście: ustanowić sens własnej egzystencji właśnie w porównawczym odniesieniu do czegoś, co owej egzystencji sens nada, i że tym samym ustanawia między życiem własnym a „innym” relację wartościującą – nadrzędności lub podrzędności, a ustanowienie takiej relacji, prowadzi z kolei do ustanawiania i potwierdzania sensu własnej egzystencji przez wykonywanie konsekwencji owego nieustannie dokonywanego porównania – konsekwencji w każdym przypadku niszczących wobec ludzkiego życia.

Jak widać, powstaje w ten sposób swoista „drabina zachowań” – od poziomu owego nieakceptowanego wymagania do zachowań wykonawczych w ramach egzystencji usensawniającej przez dokonujące się w niej nieustannie porównanie. Owe „drabiny zachowań” odpowiada naszym zdaniem malejąca zdolność do samoświadomego przeżywania własnej egzystencji – a więc rosnące jej „zmedializowanie” – w duchu tego, co zostało powiedziane wyżej. Im lepsza narracja, do której można się wtedy odwoływać, to znaczy im wyraźniejsze i im skuteczniejsze są opisywane przez taką narrację wartościujące porównania, im szybsza i czytelniejsza odpowiedź na pojawiające się ewentualnie wątpliwości co do prawidłowości (naturalności) ujawnianej w takiej narracji struktury, im bardziej konkretne podpowiedzi „sensownych działań” podmiotu, który w takiej strukturze uczestniczy, tym mniejsza potrzeba jego świadomości autodyskursywnej i tym silniejsze wypieranie jej przez gotowe podpowiedzi tejże narracji. Ponieważ rzecz nie dotyczy jedynie poziomu sensów relatywnych, prowizorycznych i tymczasowych, ale z natury opisywanego tu procesu ma dostarczać odpowiedzi/sensów całościowych czy wprost ostatecznych, opisana tu „drabina zachowań” stanowi zarazem receptorium dla „narracji eschatologicznych” uruchamianych w ramach poszczególnych sfantazmatyzowanych projektów uniwersalnych. Dokonuje się to we współbrzmieniu trzech wektorów: 1’ ucieczki od źródła sensu we własnej egzystencji jako takiej, 2’ utraty autodyskursywności, 3’ strukturyzowania się narracji podpowiadającej sensy, i z nią razem systemu, w którym owa egzystencja odnajduje siebie jako „dobrze” czy też „sensownie” zaprojektowaną i któremu w związku z tym powierza lub wręcz wydaje samą siebie.

Jeśli nasza hipoteza trafnie oddaje strukturę takiego samowydawania się podmiotów indywidualnych czy zbiorowych sensom pochodzącym spoza ich własnej egzystencji, mamy tu do czynienia z zaskakującym odwróceniem „naturalnie” oczekiwanego porządku: owo samowydawanie się dokonuje się jako przejaw podmiotowej samoobrony. Podmiot uwikłany w taki proces wydaje sam siebie współustanawianej przez siebie (wraz z innymi uczestniczącymi w tym samym procesie podmiotami) hipostazie sensu nadrzędnego, ponieważ, mówiąc najprościej, boi się siebie samego jako jedynej realnej hipostazy sensu.

Punktem krytycznym jest tu zatem rzeczywiście wymaganie, by dostrzec, ująć i przyjąć sens własnej egzystencji w niej samej i przez nią samą. Wokół tego wymagania toczy się spór, o którym mowa była w pierwszej części tego artykułu: o to, czy możliwa jest powszechnie skuteczna zmiana paradygmatu dyktującego wciąż na nowo poszczególnym ludziom i społecznościom, że są gorsi niż to, czego się od nich wymaga, i dopiero wtedy czyniącego ich rzeczywiście gorszymi – za sprawą działań, które w zafałszowanej autotranscendencji podejmują dla potwierdzenia własnej wartości.

Za opór, z jakim spotyka się propozycja nieeschatologicznego ujmowania ludzkiej egzystencji, odpowiada naszym zdaniem w istotnym stopniu przywołane przez nas również w ramach krytyki pracy Gernota Weiricha maskowanie (a według potrzeby także usprawiedliwianie) wewnętrznego oczekiwania bezpośrednio doświadczanego życia uwikłanych w takie procesy podmiotów rzekomym odniesieniem do czegoś, co miałoby to życie bezwzględnie przeżywać i ratować. Istotne znaczenie ma tu właśnie absolutny albo przynajmniej uniwersalnie zbawczy charakter maski, o którą chodzi. Jest to zatem refleks procesu opisanego wyżej: skoro narracja eschatologiczna została zaakceptowana, nie można już bezkarnie wrócić do stanu sprzed tej akceptacji. Ceną musi być uwolnienie się od tego, co wyżej nazwaliśmy „hipostazą sensu nadrzędnego”, a to znaczy także rozbicie struktur wytworzonych w procesie rozwijającej się akceptacji dla takiej hipostazy.

Wiąże się to z drugą z podnoszonych tu kwestii – diagnozy istotnego wypaczenia w obszarze podmiotowej zdolności do tworzenia kultury: zdolności uabstrakcyjniania i usymboliczniania doświadczanego konkretnego. Jak powiedzieliśmy, zdolność ta bywa zaskakująco łatwo oddawana pod kuratelę uruchamianego wraz z nią wszechobowiązującego prawa chroniącego wartości wyrażane mocą owej zdolności. Przez „prawo” rozumiemy w tym przypadku nie tyle formalne struktury prawne, ile raczej sytuacyjny czy wprost systemowy przymus akceptacji dla wartości, które zostają ujawnione i wyrażone symbolicznie, wspierany przez uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne podmiotowych doświadczeń oraz przez logikę usamodzielnionej, systemowej narracji, której wydaje się podmiot ów przymus akceptujący. Trzeba zatem postawić pytanie o charakter tego przymusu, zdając sobie zarazem sprawę z tego, że nie działa on zazwyczaj jako jawna struktura przemocy, ale właśnie jako struktura akceptowana – tak jak akceptowany jest projekt egzystencji w ramach którego wszystko to się dzieje. Zgodnie z naszą hipotezą, przymus ten jest praktycznym wyrazem współbrzmienia opisanych wyżej trzech wektorów: im wyższy poziom egzystencjalnego lęku, im mniejsza autodyskursywność i im bardziej spójna narracja podpowiadająca sens egzystencji podmiotu tkwiącego w takim procesie, tym trudniej rozbić strukturę własnej tożsamości, przedstawiającej się jako naturalna, a faktycznie zmedializowanej w stopniu nierozpoznawalnym już dla uczestniczącego w takim procesie podmiotu.

Także wtedy, kiedy podmiotem takim jest struktura w samej swojej zasadzie „hipostatyczna” – a tak jest w przypadku humanistyki godnościowej, do której tu się odnosimy, o ile traktujemy ją jako jeden z podmiotów procesów społecznych, politycznych czy kulturowych – będziemy mieli do czynienia z formułą istnienia uzależnionego i uzależniającego, zdolnego do samozaprzeczenia czy nawet samozniszczenia, a zarazem samoutwierdzającą się i równocześnie nierozpoznawalną/transparentną dla siebie samej. Nie ma w naszym

przekonaniu innej drogi do zdekodowania takiej struktury, jak postawienie pod znakiem zapytania, jeśli nawet nie zaprzeczenie budującym ją oczywistościom w zakresie jej funkcjonowania i oczywistościom niektórych jej założeń – nawet jeśli oznacza to konfrontację z zarzutami, do których odnieśliśmy się w zakończeniu poprzedniego artykułu tej części książki. Wydaje się, że tylko w takim konfrontacyjnym procesie mogą się pojawić argumenty uzasadniające takie zdekodowanie, i zarazem zarysy paradygmatu nowej humanistyki godnościowej.





## ANEKSY



**MARIA SZYSZKOWSKA**

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Prawa i Administracji

## **Aneks filozoficzno-społeczny: roszczenia systemów uniwersalnych w Polsce<sup>1</sup>**

### **Wstęp**

Przez systemy uniwersalne rozumiemy tu struktury opisane w IV części tej książki, a więc: takie struktury religijne, kulturowe, polityczne, ekonomiczne, czy też tworzone dla innych dziedzin życia społecznego, które usiłują objąć swoim teoretycznym (a zazwyczaj również praktycznym) zasięgiem również tych członków danej społeczności, którzy owych systemów nie akceptują lub nie należą do nich z własnego wyboru. Przez „roszczenia systemów uniwersalnych” rozumiemy próby działania uczestników/zwolenników tych systemów wbrew wyborom osób, które z własnej decyzji/wyboru odmiennego od założenia konkretnego systemu nie pozwalają się definiować w kategoriach takich systemów. Działania „systemowe” mogą być podejmowane na poziomie deklaracji i kształtowania świadomości społecznej i indywidualnej, na poziomie legislacji lub na poziomie faktów administracyjnych.

Ekspertyza niniejsza dotyczy stanu ochrony praw i wolności obywateli w dzisiejszej Rzeczypospolitej Polskiej w aspekcie roszczeń systemów uniwersalnych obecnych w polskim życiu społecznym. Celem ekspertyzy jest ocena filozoficzna, społeczno-polityczna i prawna zakresu i jakości aktualnej organizacji państwa polskiego i jego instytucji w obszarze praw i wolności, które mogą być naruszane przez roszczenia wspomnianych systemów. W realiach polskich dotyczy to przede wszystkim roszczeń dominującego systemu religijnego – rzymskiego katolicyzmu.

---

<sup>1</sup> Aneks ten stanowi zapis ekspertyzy zamówionej u Marii Szyszkowskiej w ramach projektu „Reinterpretacja podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa”.

## **A. Filozoficzna ocena sytuacji ideowej, społecznej i prawnej w Polsce w dziedzinie wolności obywateli od roszczeń systemów uniwersalnych**

### **Wprowadzenie: epoka globalizacji**

Żyjemy w epoce globalizacji, której idee powinny znaleźć swój wyraz w odpowiednich gwarancjach prawnych. Idea globalizmu została zapoczątkowana przez stoików, którzy po raz pierwszy w dziejach ludzkości sformułowali ideę powszechnego braterstwa. W logiczny sposób wyprowadzili z tej idei nakaz trwałego pokoju. Dla wyjaśnienia należy dodać, że sformułowana przez chrześcijaństwo idea miłości bliźniego zezwala na prowadzenie tzw. wojen słuszných, czyli sprawiedliwych. Funkcjonuje ona nadal w poglądach dużych liczebnie kościołów chrześcijańskich, by wymienić katolicki, protestanckie czy prawosławny. Jedynie małe liczebnie kościoły, wywodzące się z tradycji chrześcijańskiej, głoszą nakaz pacyfizmu. W Polsce należą do nich: Świadkowie Jehowy, Armia Zbawienia czy Mormoni.

Ideę globalizmu rozwinął następnie w XVIII wieku Kant, formułując nakaz moralny, sprowadzający się do traktowania drugiego człowieka jako celu samego w sobie, a nigdy tylko jako środka, nawet do najbardziej szczytnych celów. Kant, podobnie jak stoicy, wyprowadza z tego nakazu postulat dążenia do wiecznego pokoju. Wiąże się to z programem likwidacji stałych armii oraz z likwidacją przemysłu zbrojeniowego. Wykazał bowiem, że najtańszym sposobem niszczenia przestarzałego uzbrojenia jest krótkotrwała wojna.

Podobnie kontynuatorzy idei globalizacji po II wojnie światowej, wstrząśnięci Szoa, pojmowali zjednoczenie Europy jako zespolenie państw przenikniętych dążeniem do trwałego pokoju nie tylko na naszym kontynencie. Z takich dążeń powstało między innymi po wojnie we Włoszech Stowarzyszenie Kultury Europejskiej (SEC), zespalające intelektualistów oraz artystów państw europejskich po to, by zmieniać świadomość własnych społeczeństw. W Polsce prezesami SECu byli kolejno Jarosław Iwaszkiewicz, Michał Rusinek, Józef Szajna i obecnie Eugeniusz Kabatc.

Pojmowanie człowieka – wartości fundamentalnej – jako cząstki całej ludzkości oraz deklaracje uznające powszechne prawa człowieka zawarte w Konstytucji RP nie przeszkadzają, niestety, w prowadzeniu przez Polskę wojen, i nie przeszkodziły także w przystąpieniu do sojuszu wojskowego NATO. Przemysł zbrojeniowy w Polsce, jak również zakupy sprzętu zbrojeniowego, w tym samolotów, od Stanów Zjednoczonych, wymagają wielkich nakładów finansowych i pozostają w sprzeczności nie tylko z ideą globalizacji, ale także z interesem narodowym. Dobór tego sprzętu jest przedmiotem kontrowersji i przez część ekspertów oceniany jest jako chybiony. Jest powodowany polity-

ką zależności wobec USA. Nie tyle na płaszczyźnie prawa, co w sferze praktyki politycznej dawna zależność Polski od ZSRR została zamieniona na zależność od Stanów Zjednoczonych. Protest społeczeństwa i zarazem zakaz prawny powinien wobec tego dotyczyć udziału Polaków w wojnach, a także przeznaczania środków finansowych na zbrojenia, zamiast na rozwiązywanie problemów biedy i nędzy czy innych problemów społecznych.

W wielu dziedzinach wewnętrznego życia społecznego Polski, pozostających w odpowiedzialności państwa lub władz samorządowych (takich jak elementy systemu prawnego – zwłaszcza w obszarach powiązań z kwestiami światopoglądowymi – organizacja edukacji, organizacja i instytucje ochrony zdrowia), mamy w dzisiejszej Polsce do czynienia z naruszeniami wspomnianych fundamentalnych wartości. Mimo inaczej brzmiących deklaracji, proces tworzenia globalnej świadomości i odpowiadających jej postaw społecznych i indywidualnych nie dokonuje się skutecznie.

Ma to konsekwencje także w dziedzinie, której poświęcone jest niniejsze opracowanie, a więc w stosunku do wolności obywateli od roszczeń systemów uniwersalnych. W Polsce dotyczy to, jak wspomniałam, przede wszystkim światopoglądowych i prawnych roszczeń katolicyzmu jako religii dominującej, a w konsekwencji także roszczeń instytucji Kościoła katolickiego, wpływających drogą formalną i nieformalną na kształt państwa i życia społecznego. Dotyczy to również elementów systemu ustrojowego i państwowego, zwłaszcza takich jak organizacja służby zdrowia, edukacji, prawa rodzinnego, opieki społecznej i ochrony życia i mienia przed różnorodnymi zagrożeniami<sup>2</sup>.

### **Praktyka kształtowania świadomości globalnej w Polsce – edukacja i rozumienie prawa**

Realna globalizacja następuje dzisiaj przede wszystkim poprzez zespalandie świata na poziomie konsumpcji przez koncerny oraz za sprawą mediów publicznych. Dokonuje się więc scalanie świata na stosunkowo niskim poziomie – co wymaga istotnego uzupełnienia na poziomie całościowej edukacji uczestników tych procesów, czy szerzej, kształtowania ich świadomości społecznej. Pomocne w tym powinny być media, które jednak (w szczególności w Polsce) nie pełnią tej roli. Ten problem nabiera szczególnie negatywnego znaczenia w ustroju demokratycznym, ponieważ teoretycznie każdy obywatel może zostać wybrany do sprawowania funkcji publicznej. Do pożądanych zmian świadomości Polaków w XXI wieku najszybciej mogłyby doprowadzić właśnie media, o ile zostałyby w nich uruchomione szeroko rozumiane kształcenie

<sup>2</sup> Tym dziedzinom „roszczeń uniwersalnych”, związanym z nimi ograniczeniom wolności i proponowanym środkom przeciwdziałania poświęcony jest artykuł w IV części tej książki.

obywatelskie, prawno-społeczne i kulturowe. Przepaść między przepisami prawnymi dotyczącymi mediów publicznych oraz ich roli edukacyjnej a faktycznym kształtowaniem i oddziaływaniem treści i form medialnych, wyraźnie ilustruje fakt, że nie wystarcza stanowienie oczekiwanych i prawidłowych przepisów prawnych. Ponadto mamy w Polsce niejednokrotnie kłopoty także z realizacją sensownych ustaw, co raz jeszcze wskazuje na istotny problem świadomościowy na wszystkich poziomach organizacji życia społecznego.

Zachodzi zatem istotna różnica między ideą globalizacji i związanymi z nią deklaracjami ideowymi i prawnymi a jej praktycznym urzeczywistnianiem. Rozdzielanie sfery tego, co jest, od sfery tego, co być powinno, ma istotne znaczenie dla rozumienia aktualnej rzeczywistości polskiej i dokonywanych w niej naruszeń praw człowieka. Otóż zjednoczeniu państw europejskich nie towarzyszą w Polsce procesy przewycięzania rozmaitych uprzedzeń: rasowych, narodowych, religijnych, związanych z płcią, orientacją seksualną itp. Siła oddziaływania tradycji, umocniona przez tzw. politykę historyczną powoduje, że kolejnym pokoleniom są przekazywane niechęci między narodami czy państwami narosłe w toku dziejów, podobnie jak niechęci do grup mniejszościowych czy osób reprezentujących poglądy inne niż dominujące społecznie.

Powstanie Unii Europejskiej wyprzedziło przemiany w świadomości Europejczyków odpowiadające deklarowanym ideom. Polska nie wstąpiła do Unii Europejskiej w rezultacie przemian w świadomości Polaków oraz pragnień jednoczenia się z krajami Europy. Procesy jednoczenia się gospodarczego i politycznego wyprzedziły w rezultacie oczekiwania Polaków przywiązanych do narodowej tradycji i nie doprowadziły, z powodu charakteryzującej wielu z nas nietolerancji, do życzliwej zgody na funkcjonowanie wartości i obyczajów odległych od tego, co uznaje się za słuszne w naszym katolickim kraju. To nie tylko polski problem. Problem zasadniczy całej Unii zawiera się w tym, że jednoczenie się krajów europejskich nie jest napędzane ukształtowaniem się świadomości społeczeństwa na miarę XXI wieku, lecz interesami koncernów oraz chęcią stworzenie przeciwwagi dla USA.

Swoisty szowinizm europejski dochodzi do głosu także w Polsce i skutkuje m.in. wadliwą polityką w stosunku do krajów Dalekiego Wschodu. Nasilające się procesy migracyjne stwarzają groźbę mnożenia się u nas przypadków dyskryminacji rasowej, narodowej oraz religijnej – zwłaszcza w stosunku do licznej w Polsce grupy Wietnamczyków i coraz liczniejszej Chińczyków czy przedstawicieli innych narodów azjatyckich. Nawet gdyby polskie ustawodawstwo nie budziło w tej dziedzinie zastrzeżeń, to realizacja obecnie obowiązujących praw wymaga przemian w sposobie myślenia. Tymczasem edukacja prawno-społeczna u nas nie tylko wykazuje znacznie obniżony poziom w porównaniu z czasami PRL, ale też nie jest nasycana nowymi poglądami i rozwiązaniami problemów na miarę XXI wieku.



Świadomość człowieka decyduje o wszelkich rozstrzygnięciach prawnych, gospodarczych, społecznych, politycznych. Na media publiczne, które mają istotny wpływ na stan świadomości obywateli, spada więc ogromna odpowiedzialność. Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji, organ konstytucyjny państwa, ma stać na straży wolności słowa. Natomiast, poza ograniczeniami wolności, groźna jest także bezideowość, która znamionuje publiczną telewizję. Bezideowość w sensie nie propagowania wyższych wartości, lecz zamiast nich pseudowartości, takich jak: sukces, kariera, dobra materialne, spryt życiowy. W rezultacie dominuje u nas mentalność człowieka uznającego własne tradycje i obyczaje za lepsze od innych, ale zarazem wpatrzonego w to, co przychodzi z Zachodu. Nieuświadomiona mitomania narodowa sprawia, że łatwo zamerykanizowaliśmy się kulturowo, i dzieje się to również za sprawą telewizji publicznej. Owa mitomania narodowa szuka dla siebie szczególnego ujęcia, wytwarzając postawy wyższości wobec niektórych narodów i podtrzymując nadal, mimo Szoa, antysemityzm.

Kształt życia w państwie zależy od kształtowania świadomości obywateli. Dlatego też niepokojące jest upolitycznienie mediów oraz zastąpienie dawnej instytucjonalnej cenzury zewnętrznej „miękką”, ale skuteczną, cenzurą wewnętrzną. Właściciele mediów kierują się przede wszystkim zyskiem ekonomicznym. Liczne firmy, w tym właśnie medialne, uzależnione są od wpływów z reklam, które propagują poglądy liberalne w sferze ekonomicznej, ale konserwatywne w dziedzinie obyczajowej. O koncesjach decyduje Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji, złożona z przedstawicieli najsilniejszych partii politycznych. Nie dopuszcza ona, by były propagowane poglądy podważające obecny układ stosunków – i w tym sensie sama jest reprezentantem „systemu uniwersalnego” dominującego w polskim życiu publicznym. W ten sposób faktycznie dochodzi do głosu cenzura, mimo że oficjalnie jej nie ma. Ogranicza ona prawa człowieka, a w tym wolność do kształtowania własnego poglądu na świat.

Wydawcy książek jako biznesmeni wolą publikować utwory literackie autorów znanych. Stąd trudności mają utalentowani debiutanci, bowiem książka – dobro kulturowe – stała się towarem, a wyznacznikiem dla wydawcy jest przewidywany zysk z jej sprzedaży. Grafomańskie utwory reklamowane w mediach funkcjonują jako dzieła z pozoru wybitne. Z kolei wartościowe książki pozbawione reklamy nie mają szansy na dotarcie do rzesz czytelników.

Martwa jest także ustawa o języku polskim. W społeczeństwie uczestniczącym w procesach globalizacji szczególnym łącznikiem obywateli jest język – stąd konieczność jego ochrony jako podstawowego elementu dziedzictwa narodowego. Ochrona ta jest w Polsce dzisiaj niedostateczna.

Przykładem ustaw uchwalonych i nie wprowadzonych w życie jest ustawa o zwierzętach z 21 sierpnia 1997 roku, która deklaruje, że nie są one przed-

miotami, lecz istotami czującymi. Jednakże brak policji stojącej na straży przestrzegania tej ustawy sprawia, że jest ona martwą literą prawa. Biorąc pod uwagę warunki hodowli i sposób uboju zwierząt w Polsce, widać, jak daleko nam do należytego stosunku do innych istot żywych, co skutkuje przemianami charakteru, przynoszącymi niepożądane formy relacji także z innymi ludźmi.

W takim stanie rzeczy nie można, niestety, liczyć na stosowne przemiany w świadomości Polaków pod wpływem misji edukacyjnej mediów publicznych – z dwóch powodów. Po pierwsze, misja budowania tzw. społeczeństwa obywatelskiego, to znaczy wieloświatopoglądowego, nie jest wypełniana przez media publiczne z powodu ich ogólnego nastawienia jednoświatopoglądowego. Po drugie, oddziałuje niepokojący zapis w ustawie o radiofonii i telewizji, narzucający obowiązek respektowania w emitowanych programach „wartości chrześcijańskich”, o czym szerzej w dalszej części tego artykułu.

### Ogólna sytuacja ustrojowa

Rywalizacja, o której była mowa wyżej, oznacza wskazanie ustroju demokratycznego jako najwłaściwszego. Na ogół, pisząc o demokracji, wiąże się tę formę państwa z określonymi z procedurami, jak na przykład wolne wybory, konkursy na rozmaite stanowiska, rozdzielenie władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, a także z ukształtowanymi instytucjami, takimi jak parlament, system sądownictwa, Rzecznik Praw Obywatelskich, Rzecznik Praw Dziecka i inne. Już Arystoteles wyjaśniał, że demokracja jest ustrojem właściwym, czyli politeą, o ile rządzący bezinteresownie troszczą się o sprawy ogółu. Jednakże dość łatwo ustrój ten przybiera postać zwyrodniałą, czyli timokrację, w której warstwa rządząca dba o własne interesy kosztem społeczeństwa. Ten sam filozof wyjaśniał, że przeciwwagą dla tego degradującego demokrację procesu może być jedynie utworzenie w państwie wielkiej liczebnie grupy średnio zamożnych obywateli. Nawiązując do Arystotelesa ze względu na aktualność jego poglądów, na tle których wyraźnie rysuje się degradacja tej formy ustrojowej, i to nie tylko z powodu wyżej opisanego. Ujmując demokrację w kategoriach stosownych instytucji i procedur oraz w kategoriach ekonomicznych tzw. wolnego rynku, konkurencji i rywalizacji, gubi się istotę tego ustroju.

Degradacja demokracji i pozorność gwarancji prawnych dla tego ustroju wyrasta właśnie z materialnego rozwarstwienia społeczeństwa. Nie podjęto żadnych prób, by przyznać obywatelom bezrobotnym, a więc pozbawionym dochodów, stałe zasiłki. W Zachodniej Europie akceptacja demokracji wiąże się w dużej mierze z poczuciem szczęścia, do którego każdy obywatel ma prawo, oraz z wysokością produktu krajowego brutto na mieszkańca. Naruszeniem podstawowych praw człowieka jest zatem brak gwarancji środków finanso-

wych, pozwalających na zaspokajanie elementarnych potrzeb biologicznych oraz społeczno-kulturowych. Prawo do poszukiwania pracy, wyłaniające się z wymagań Traktatu z Lizbony, nie może zastąpić gwarancji uzyskiwania przez każdego środków materialnych pozwalających na egzystowanie. Uformowana jako siła polityczna dawna „Solidarność”, przeprowadzając, nie tylko w przeszłości, ale także obecnie, za pośrednictwem Instytutu Pamięci Narodowej, krytykę czasów PRL, doprowadziła do zgody na głębokie rozwarstwienie materialne naszego społeczeństwa. Siła polityczna, którą stanowi Kościół katolicki, odwołuje się do prawa naturalnego w ujęciu Tomasza z Akwinu. Jednakże nie podejmuje żadnych prób przezwyciężenia tegoż rozwarstwienia polskiego społeczeństwa na biednych i bogaczy, mimo że z prawa naturalnego wynika nakaz nie wyłączenia nikogo z prawa do korzystania z dóbr materialnych.

W świetle koncepcji demokracji zespolonej z gospodarką wolnorynkową, celem władzy państwowej nie jest rozwiązywanie rozmaitych problemów życia obywateli, lecz zapewnienie każdemu obszaru wolności, która pozwala jednostce rozwiązywać wszelkie możliwe kwestie. Jednakże, biorąc pod uwagę biedę, niski poziom edukacji, brak życzliwości w kontaktach człowiek-człowiek w Polsce oraz biurokrację, ta wolność czyni większość obywateli bezradnymi. Spryt życiowy nie jest udziałem wszystkich i nie powinien być traktowany jako cecha konieczna, którą należy w sobie wyrabiać.

Deklaracja prawna stwierdzająca, że Polska jest krajem demokratycznym, i to zawarta w akcie prawnym najwyższego rzędu, staje się czysto formalna ze względu na wyłącznie jedną powszechnie przyjętą teorię ekonomiczną. Otóż oparcie gospodarki o własność prywatną oraz redukcja pozostałych form własności sprawia, że zasada równości nabrała u nas charakteru czysto formalnego. Demokracja, dla zagwarantowania obywatelom rzeczywistej równości, powinna być zespolona z jedną z możliwych postaci socjalizmu, a nie z gospodarką neoliberalną. Pisał o tym Gustaw Radbruch w swoim dziele *Filozofia prawa* w połowie XX wieku.

Ażeby wykazać naruszenie w Polsce praw człowieka w ostatnich dwudziestu latach, należy podkreślić właściwości ustroju demokratycznego, które są u nas przemilczane. Otóż państwo jest demokratyczne pod warunkiem spełnienia trzech następujących warunków:

Po pierwsze, ma dochodzić do głosu pluralizm światopoglądowy, bez którego społeczeństwo obywatelskie staje się sloganem. Należy tu dodać, że między poszczególnymi światopoglądami nie można dokonywać wyboru z naukową jednoznacznością. Nie ma żadnych obiektywnych podstaw, by narzucać komuś pogląd na świat. Również liczba zwolenników określonego światopoglądu nie stanowi dowodu jego słuszności oraz nie może stanowić podstawy, by prawo ten właśnie światopogląd transponowało w postaci przepisów prawnych. Pluralizm, o którym mowa, powinien dotyczyć także plura-

lizmu rozmaitych teorii naukowych, w tym medycznych, a także pluralizmu w dziedzinie poglądów ekonomicznych. U nas w edukacji dochodzi do głosu wyłącznie liberalizm ekonomiczny. Wartość i znaczenie ruchu spółdzielczego, mające silne oddziaływanie w Polsce w latach 1918-1939, nie jest przekazywana w wystarczający sposób w nauczaniu. Jest to – wbrew deklarowanej wolności – groźny przejaw indoktrynacji.

Sytuacja nie uległa zmianie, mimo że nastąpił kryzys gospodarki neoliberalnej. Nacjonalizacja strat oraz prywatyzacja zysków stanowi zagrożenie dla praw człowieka. Chciwość banków i lekkomyślnych tzw. inwestorów została nagrodzona. Uzyskali oni pomoc ze strony państwa, którego minimalizacji pomagają się neoliberalowie. Otrzymali pomoc z budżetu, który tworzą także ubodzy członkowie społeczeństwa.

Powszechna pochwała neoliberalizmu w Polsce wynika w dużej mierze z lęku, by nie być posądzonym o aprobatę dla czasów PRL. Chęć wyparcia się własnej przeszłości staje się więc jednym z czynników łatwej i szybkiej aprobaty w Polsce gospodarki neoliberalnej. Dominacja u nas neoliberalizmu ekonomicznego skutkuje w życiu publicznym wpływem ludzi zaradnych, sprytnych życiowo, na ogół przeciętnych. Faktycznie zostały zepchnięte na margines życia publicznego osoby twórcze, których cele życiowe przekraczają troskę o własne interesy. A więc dominują u nas nie ci, którzy są społecznikami i cenią wartość wspólnotowości. Nie dominuje także warstwa inteligencji. Artysty i pisarze – wyłączając kilku związanych z polityką – są zmarginalizowani.

Neoliberalizm, mimo prawodawstwa deklarującego równość, doprowadził do dyktatury osób najbogatszych. Zaostrzył się też konflikt między młodszym a starszym pokoleniem. Młodszy kalendarzowo żąda oddania im przez starszych miejsc pracy, a ponadto sugerują, że utrzymują emerytów i rencistów. Należy dodać, że również Kościół katolicki – siła polityczna wpływająca na stanowienie prawa – odszedł od nauk soborowych Jana XXIII, który pisał w encyklice *Pacem in terris*, że prawo do własności prywatnej jest tylko jednym z możliwych sposobów regulowania stosunków ludzkich. Stwierdził, że z prawa naturalnego nie da się wyprowadzić wskazań dotyczących formy własności. Władza państwowa ma każdorazowo określać, czy własność prywatna, czy państwowa, czy społeczna ma przeważać w danym określonym czasie. Odwrót od neoliberalizmu w krajach południowej Ameryki jest przemilczany przez nasze media, zobowiązane wszak do rzetelnej informacji, a to narusza prawa człowieka.

Drugim warunkiem rzeczywistej demokracji jest neutralność światopoglądowa państwa. W konstytucji RP używana jest nazwa „bezstronność” na określenie tego stanu rzeczy. Ma wyrażać się on w tym, że rządzący nie mają być nośnikami żadnego światopoglądu. Państwo demokratyczne nie może więc być ani wyznaniowe, ani świeckie.

Trzecim warunkiem rzeczywistej demokracji jest respektowanie przez rządzącą większość wolności i oczekiwań poszczególnych mniejszości, które składają się na państwo demokratyczne. Chodzi tu nie tylko o mniejszości rasowe, narodowe czy religijne. Mniejszościami są także przedstawiciele innych niż heteroseksualizm orientacji seksualnych czy osoby transseksualne, osoby chore psychicznie, odznaczające się niedorozwojem intelektualnym, niesprawne fizycznie, przedstawiciele szczególnych zawodów, artyści, pisarze, sportowcy, kombataneci etc. Do mniejszości nie można zaliczyć u nas kobiet, bowiem stanowią one większość, choć struktura świadomościowa społeczeństwa sprawia, że jest to większość traktowana tak, jakby była mniejszością.

Z tych trzech powyższych właściwości, nierozdzielnie zespolonych z istotą demokracji w XXI wieku, wypływa nakaz rozdzielnego traktowania prawa oraz różnorodnych poglądów moralnych. Nie znaczy to, że uprawnione jest przypisywanie prawu charakteru amoralnego. Prawo stanowione ma jednak gwarantować równą wolność dla wszystkich jednostek i umożliwiać swobodny wybór światopoglądu przez jednostkę, a w tym także wybór poglądów moralnych.

W związku z tym należy podkreślić kwestię jakości i komunikatywności przepisów prawnych. Niejasny, zagmatwany język przepisów prawnych wytwarza poczucie zagubienia i bezradności wobec prawa. Czesław Znamierowski podkreślał, że doskonalenie się natury ludzkiej w ciągu dziejów jest pozorne, że doskonaleniu w istocie podlega prawo, powściągając nasze aspołeczne instynkty. Pod tym względem sytuacja w Polsce wymaga intensywnych działań na rzecz poprawy jakości prawa, zwłaszcza jego jasności dla obywateli, a także ich przygotowania do rozumienia i realizowania prawa obowiązującego.

Artykuł 11 Konstytucji RP deklaruje wolność tworzenia i działania partii politycznych, zaś artykuł 12 Konstytucji RP zapewnia wolność tworzenia i działania związków zawodowych, stowarzyszeń, zrzeszeń, organizacji społeczno-zawodowych rolników. Wolność zrzeszania się jest zapewniona mocą artykułu 58 Konstytucji RP. A więc ten fundamentalny akt prawny stwarza warunki dla funkcjonowania społeczeństwa, w którym obywatele urzeczywistniają własne cele i wpływają tym samym na sprawy publiczne. W rzeczywistości, mimo zapisów w Konstytucji, zaznacza się w Polsce monopol wpływu partii politycznych i związanych z nimi mediów na funkcjonowanie państwa. W rzeczywistości partie polityczne mają monopol na ustalanie składu Sejmu, jak również Trybunału Konstytucyjnego. Pozaparlamentarne partie polityczne oraz organizacje zrzeszające obywateli inne niż partie polityczne, nie mają wystarczającej możliwości oddziaływania na życie publiczne.

Niepokojące w świetle tego stają się dążenia mające na celu decentralizację kraju. Wbrew zapowiedziom samorząd terytorialny jest miejscem rywali-

zacji partii. Ponadto proces decentralizacji kraju nie został poprzedzony stosownymi procesami edukacyjnymi, a w tym osiągnięciem przez społeczeństwo wyższego poziomu nie tylko rozwoju intelektualnego, ale także rozwoju uczuć i charakteru. W rezultacie, w zdecentralizowanym państwie, którym staje się Polska, przeciętny obywatel jest bezradny, bowiem nie ma instancji odwoławczych, które chciałyby interweniować w pochopne bądź interesowne decyzje przedstawicieli samorządu terytorialnego.

Traktat z Lizbony, podobnie jak Konstytucja RP, podkreśla, że zachodzi związek między obywatelską postawą jednostek i skutecznością działania władzy w państwie demokratycznym. Przyjmuje się, że systemy nie respektujące praw człowieka mogą doprowadzić do nieszczęść powodowanych skupieniem władzy w rękach przywódców, którzy przedmiotowo traktują jednostki. Artykuł 2 Traktatu głosi, że Unia Europejska opiera się na szacunku godności osoby ludzkiej. Podobnie artykuł 30 Konstytucji RP stwierdza, że przyrodzona i niezbywalna godność człowieka, źródło wolności oraz praw człowieka i obywatela, jest fundamentem państwa.

Sytuacja w Polsce po upadku PRL nakłada na rządzących szczególne zobowiązania. Wynika to z charakteru haseł i wezwań społecznych, poprzez które doszło do zmiany systemu. Czasy PRL wskazuje się obecnie jako odpowiedzialne za wszelkie nieprawidłowości aktualnego systemu. To powinno zobowiązywać. Niestety, rzeczywistość tworzona od 1989 roku daleka jest od wzniosłych obietnic. Powtarzane są błędy, które „Solidarność” krytykowała.

Sytuację chaosu i agresji pogłębia dochodzący do głosu klerykalizm. Klerikalizm jest zawiniony nie tylko przez Kościół, który chce wpływać na życie polityczne. Powstaje on przede wszystkim z powodu poszukiwania przez polityków oparcia w Kościele. Niejeden polityk zabiega o to, by przy poparciu Kościoła zwiększyć swoje wpływy, co skutkuje odwdzięczaniem się w postaci rozmaitych przywilejów materialnych Kościoła. Te powiązania Kościoła i polityki są zagrożeniem dla demokracji.

### **Utajony totalitaryzm w demokratycznych strukturach państwa polskiego**

Pojęcie „wartości chrześcijańskich” jest przede wszystkim nieostre. Nie wiadomo, czy chodzi o podstawowe wartości zapisane w judeochrześcijańskiej biblii, czy o szczegółowe kodeksy moralne formułowane obecnie przez kościoły – w szczególności przez Kościół katolicki. Zważywszy na ogólny brak należytego szacunku dla mniejszych liczebnie kościołów i wspólnot religijnych, czy wprost odniesień do ich światopoglądu i wartości, przyjąć trzeba, że ustawodawca nie miał na myśli propagowanych przez nie poglądów moralnych. Należy tego żałować, bowiem np. Świadkowie Jehowy głoszą konsekwentnie



pacyfizm, co doprowadziło ich w Niemczech w czasach Hitlera do obozów koncentracyjnych. Podobnie prospołecznie i w duchu idei poszanowania praw człowieka, mniejszościowe w Polsce wspólnoty protestanckie wypowiadają się częściej niż większościowy Kościół katolicki. Wynika stąd, że dla ustawodawcy „wartości chrześcijańskie” reprezentowane są przez Kościół katolicki, i to jego przedstawiciele decydują w praktyce o tym, czy są one respektowane.

Nikt nie wyjaśnił, z jakiego tytułu całe polskie społeczeństwo miałooby być prawnie zobowiązane do respektowania właśnie wartości chrześcijańskich. „Solidarność”, głosząc wolność, chciała budować państwo wieloświatopoglądowe – a nie dwuświatopoglądowe, co miało miejsce w czasach PRL. Ostatecznie zostało zbudowane państwo programowo i realnie jednoświatopoglądowe. Należy zaznaczyć, że niedotrzymywanie obietnic przez polityków, którzy byli rzecznikami przemian w 1989 roku, powoduje uzasadnioną nieufność do ich działalności i do wydawanych przepisów prawnych. Nieufność tę potęguje nader niska kultura prawna, która objawia się m.in. w wydawaniu przepisów prawnych w nadmiernej liczbie, uniemożliwiającej ich szczegółową znajomość i wypełnianie. Prowadzi to do „inflacyjnego” obniżenia wartości prawa w świadomości obywateli.

Niektórzy interpretatorzy zrównują błędnie „wartości chrześcijańskie” z wartościami ogólnoludzkimi. Problem zawiera się w tym, że wartości są zróżnicowane kulturowo, a więc nie ma wartości ogólnoludzkich. Nawet wartość życia człowieka nie jest powszechnie akceptowana jako wartość fundamentalna. Innymi słowy, zapis o „wartościach chrześcijańskich” ma realnie na celu prawne uzasadnienie ingerencji Kościoła w treść programów nadawanych przez media publiczne. To Kościół katolicki – nie zaś pozostałe kościoły chrześcijańskie – definiuje, jak należy interpretować owe wartości.

Miejsce dawnej instytucjonalnej cenzury państwowej zajęła w ten sposób wspomniana już „miękką” – bo działająca drogą wpływów personalnych, a nie decyzji urzędowych – cenzura Kościoła katolickiego, który stoi na straży owych przez siebie definiowanych wartości. W związku z tym np. redakcja katolicka w telewizji pełni *de facto* rolę kontrolną w stosunku do tego, co w mediach mówi się o Kościele.

Podobne niepokojące zjawiska obserwować można także w innych obszarach życia społecznego. Godność człowieka wymaga m.in. tego, by nie był on pozbawiony dóbr materialnych, a w sytuacjach klęski i niedostatku znalazł odpowiednią pomoc społeczną. To jest zadanie struktur państwa i wspomagających je organizacji humanitarnych. Na przykładzie jednej z najważniejszych – Polskiego Czerwonego Krzyża – pokażę, jak następuje totalizujące zawłaszczanie obszaru pomocy społecznej ze strony instytucji powiązanych z Kościołem katolickim.



Polski Czerwony Krzyż jest najstarszą humanitarną organizacją w Polsce. Działa od dziewięćdziesięciu lat i skupia ponad 200 tys. wolontariuszy. Ochrona ludzkiej godności pozbawiona dyskryminacji kogokolwiek oraz zapobieganie i łagodzenie cierpień człowieka to misja PCK. PCK ma uwrażliwiać społeczeństwo na krzywdę i nieść bezinteresowną pomoc. Organizacja ta zajmuje się także działalnością na rzecz ofiar konfliktów zbrojnych i prowadzi Krajowe Biuro Informacji i Poszukiwań, przynosi pomoc i opiekę socjalną, a także pomoc ofiarom różnorodnych katastrof. Prowadzi działalność edukacyjną wśród dzieci i młodzieży, w tym szkolenia z udzielania pierwszej pomocy. Jednakże media informują o działalności Caritas Polska, pomijając działalność PCK. W ostatnich latach dochodzi do głosu wyraźna rywalizacja z PCK ze strony Caritasu. Nad tą ostatnią organizacją opiekę sprawuje Episkopat Polski, ale jest ona sponsorowana w dużej części przez państwo. PCK boryka się natomiast z trudnościami finansowymi, co ogranicza możliwości działania na rzecz osób oczekujących pomocy. Nawet sądy polskie, zasądzając kary pieniężne, wskazują jako ich odbiorcę Caritas. W stacjach telewizyjnych są podawane numery kont bankowych Caritasu, który ma czterdzieści sześć oddziałów archidiecezjalnych i diecezjalnych. Wytwarza się pozór wszechogarniającej działalności charytatywnej Kościoła katolickiego. Do darczyńców Caritasu należy np. Kancelaria Senatu, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Kancelaria Prezydenta RP, Polska Wytwórnia Papierów Wartościowych. Wynika to ze sprawozdania finansowego za 2008 rok. Ponadto pojawiają się wątpliwości co do prawidłowej gospodarki tymi funduszami – ale Caritas pozostaje poza kontrolą państwową. Czasem jedynie w prasie, np. w „Faktach i Mitych”<sup>3</sup>, pojawiają się informacje o bezkarnych poczynaniach Caritasu.

Okazuje się więc, że instytucje państwowe udzielają darowizn Caritas Polska, co wywołuje uzasadnione zaskoczenie i pytania. W świadomości przeciętnego obywatela następuje zarazem utożsamienie Caritasu z działalnością charytatywną Kościoła, a nie państwa, mimo że faktycznie na konto Caritasu przekazują pieniądze głównie instytucje państwowe. Z budżetu państwa otrzymuje fundusze także Towarzystwo im. Brata Alberta.

To, co napisałam wyżej, to przykłady przejawów utajonego totalitaryzmu w demokratycznych strukturach naszego państwa. O totalitaryzmie można zasadnie mówić wówczas, gdy całemu społeczeństwu zostaje narzucony, poprzez przepisy prawne, jeden pogląd moralny – mamy tu więc do czynienia z klasyczną sytuacją narzucających się nieuzasadnionych roszczeń złożonego systemu uniwersalnego. Tak właśnie dzieje się w Polsce – konieczne jest ujawnienie tego stanu rzeczy na poziomie debaty publicznej i doprowadzenie do

<sup>3</sup> „Fakty i Mity” nr 26 z 25.06.2010.

odpowiednich regulacji uniemożliwiających wspomnianą totalizację. Sytuacja w Polsce wymaga głębokich reform w każdej dziedzinie, a w szczególności prawnej, bowiem traktowanie prawa stanowionego jako środka narzucania wszystkim obywatelom rozwiązań zgodnych z moralnością jednej tylko grupy światopoglądowej pozostaje w sprzeczności z demokracją.

Charakter wyznaniowy naszego państwa jest w świetle podanych faktów wyrazisty. Z kolei związek demokracji z wieloświatopoglądowym społeczeństwem jest nierozzerwalny. Rzeczywista demokracja wyraża się w traktowaniu wszelkich poglądów jako równowartościowych, a więc w przyznawaniu wolności wszelkim mniejszościom. Słuszności żadnego programu politycznego nie da się udowodnić i żadnego nie da się naukowo zakwestionować. Z tak pojmowaną demokracją może być jedynie zespolona teoria prawa natury o zmiennej treści. Jednakże w Polsce dochodzą do głosu odwołania do tradycyjnej teorii prawa naturalnego, pojmującej dobro jako wartość absolutną. Tym samym narzuca się społeczeństwu prawo stanowione, podporządkowane jednej z grup światopoglądowych.

### **Odniesienie do teorii prawa natury o zmiennej treści**

Teorie prawa natury o zmiennej treści zostały sformułowane w 1896 roku. Ujmują one prawo natury jako wzór doskonałego rozwiązania kwestii prawnych w danym państwie w określonym czasie. Prawo natury o zmiennej treści nie dubluje porządku prawa pozytywnego, lecz jest propozycją prawa sprawiedliwego, słusznego, które już dziś powinno w danym państwie obowiązywać. Należy je pojmować jako dzieło kulturowe, a nie prawo mające źródło w istocie człowieka. Prawo natury o zmiennej treści (dalej: PNZT) nie podważa porządku prawnego; stanowi propozycję przyszłego prawa pozytywnego, które powinno obowiązywać. PNZT zobowiązuje ustawodawców do określonych wysiłków prawotwórczych.

Teorie PNZT mają źródło w rozumie człowieka i wiążą się z przekonaniem, że są pewne wartości niezbywalne, jeśli ma on być człowiekiem. Wojny światowe i popełniane zbrodnie spowodowały odrodzenie teorii prawa natury (naturalnego) po II wojnie światowej, ponieważ podstawy ludzkiej egzystencji zostały zakwestionowane. W obowiązującej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej występuje nawiązanie do teorii prawnonaturalnej, ale interpretacja tego prawa jest odległa od teorii PNZT.

PNZT czyni przedmiotem krytycznej oceny nie stosunki społeczne, polityczne, czy gospodarcze, lecz obowiązujące prawo. Prawo owo określa to, co być powinno, pobudzając do przekształcania rzeczywistości empirycznej. Nadrzędna rola prawa w stosunku do sfery społecznej i ekonomicznej wymaga troski o należyłą edukację społeczeństwa. Szczególna przystawalność teo-

rii PNZT do demokracji wiąże się z tym, że teorie te nie odwołują się do ocen dobra i zła. Rozdzielają sferę prawa i sferę moralności, umożliwiając pluralizm światopoglądowy charakterystyczny dla demokracji. Zmienna treść pozostaje w harmonii z uznaniem relatywizmu jako koniecznej podstawy demokracji, na co najwyraźniej zwrócił uwagę Gustaw Radbruch. Funkcjonując jako wyznacznik przyszłego doskonalszego prawa, teorie prawa natury o zmiennej treści nie naruszają fundamentu demokracji, jakim jest wieloświatopoglądowość.

Istotne znaczenie ma rozróżnienie obowiązującego, choćby nieodpowiedniego prawa, pozostającego jednak prawem, oraz prawa natury, pojmowanego jako miara prawa tu i teraz stanowiącego. Ustawodawca ma poszukiwać, uwzględniając zmieniające się warunki życia, prawa słusznego, które zaczyna obowiązywać dopiero po uchwaleniu. Projekty ustaw zawierających słuszone prawo są cennym kierunkowskazem. Niestety, u nas teorie PNZT są mało znane w kręgach akademickich, a w życiu publicznym całkowicie nieobecne. W związku z dominacją filozofii tomistycznej – oficjalnej nauki Kościoła katolickiego – stanowienie prawa jest poddawane ocenie z punktu widzenia katolickiej moralności. Także to wprowadza elementy utajonego totalitaryzmu w struktury demokratycznego państwa.

Konieczne jest zatem przeanalizowanie procesów prawodawczych i stanu prawodawstwa w świetle teorii PNZT tak, by wskazać obszary, w których istniejące prawo bądź nie obejmuje koniecznymi regulacjami obszarów realnych doświadczeń i potrzeb społecznych, bądź też reguluje je na podstawie odniesień do ideologicznych systemów aksjologicznych (w Polsce w szczególności: katolickiego).

## **B. Problematiczne elementy obowiązującego prawodawstwa i praktyki społecznej w dziedzinie wolności obywateli od roszczeń systemów uniwersalnych**

Unię Europejską, której wspólnym regulacjom prawnym podlegamy, należy traktować jako krok w kierunku społeczeństwa globalnego, co nie znaczy uniwersalnego. Zróżnicowanie światopoglądowe ma stanowić cechę nierozwalnie związaną ze społeczeństwem globalnym. Jednakże, jak się okazuje, siłą napędową Unii jest przede wszystkim próba zbudowania gospodarki konkurencyjnej wobec USA (a także szybko rozwijających się gospodarek Chin czy Indii). Z tego powodu w Traktacie z Lizbony zawarte są przepisy prawne regulujące struktury gospodarki neoliberalnej, natomiast kwestie wolności światopoglądowych oraz liberalizmu obyczajowego pozostawione są rozstrzygnięciom poszczególnych państw. Dlatego też wejście Polski do Unii nie przyniosło obywatelom należnych wolności.

W Polsce, niezależnie od tego, która partia – prawicowa czy lewicowa – wygrywa wybory, prawo stanowione pozostaje w zgodności z etyką głoszoną przez Kościół katolicki. Efekt ten uzyskiwany jest głównie drogą nieformalnego wpływu instytucji kościelnych na ustawodawców i prawodawców. Z tego powodu nasze prawodawstwo m.in. zakazuje przerywania ciąży, homoseksualiści nie mają prawa rejestrowania swoich związków, brakuje ochrony prawnej dla osób wyznających światopoglądy areligijne, nie zostało również uchwalone prawo do eutanazji. Silnej ochronie prawnej podlegają natomiast elementy światopoglądu religijnego – dotyczą ich m.in. zapisy o „respektowaniu wartości chrześcijańskich” czy o „ochronie uczuć religijnych”, interpretowane w praktyce jako zapisy cenzorskie, ograniczające np. swobodę ekspresji artystycznej.

Zarazem brakuje refleksji aksjologiczno-prawnej nad obszarami, które nie zostały objęte ideologicznymi staraniami prawodawczymi Kościoła; dotyczy to przykładowo: kwestii dostępu do kosztownych procedur medycznych i zasad, jakimi kierują się instytucje decydujące, dla których pacjentów dostępne będzie leczenie opłacane przez Narodowy Fundusz Zdrowia, a dla których nie. Podobne braki prawodawcze można dostrzec również w innych dziedzinach.

Wiele ustaw pozostaje jedynie zapisem postulatów prawnych, ponieważ nikt nie stoi realnie na straży ich wykonywania i przestrzegania. Wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest niska kultura polityczna, której negatywne konsekwencje wzmacniane są jeszcze przez bezideowość znacznej części lewicy oraz fanatyzm części prawicy. Koniunkturalizm i konformizm także potęgują to zjawisko.

## **Status związków wyznaniowych i poszczególnych obywateli w zależności od ich przekonań religijnych**

### **a) Sytuacja ustrojowo-prawna**

Równouprawnienie związków wyznaniowych to jedna z naczelných zasad polskiego prawa. Z punktu widzenia formalno-prawnego, żadna wspólnota religijna nie może uzyskać statusu wyznania oficjalnego ani dominującego. Byłoby to sprzeczne z zasadą neutralności światopoglądowej państwa. Zgodnie z literą prawa państwo zachowuje bezstronność wobec blisko stu pięćdziesięciu zarejestrowanych wyznań religijnych. Wszystkie kościoły i związki wyznaniowe mają być jednakowo traktowane. Znaczy to jednak, że także ateści, agnostycy oraz ludzie bezwyznaniowi powinni mieć gwarancje prawne chroniące ich światopogląd i wynikającą z niego praktykę życiową, odpowiadającą tym, które są przyznane członkom kościołów i związków religijnych.

17 maja 1989 roku Sejm uchwalił ustawy regulujące podstawowe kwestie prawa o wyznaniach religijnych. Kilka dni wcześniej została uregulowana formalnie sytuacja prawna Świadków Jehowy, którzy byli zdelegalizowani od 1950 roku. Nowym etapem w stosunkach wyznaniowych w Polsce stało się uchwalenie Konstytucji RP w 1997 roku. W preambule została potwierdzona równość w prawach i powinnościach wszystkich obywateli, podkreślony został pluralizm światopoglądowy społeczeństwa.

Preambuła ta akceptuje jednak, a nawet podkreśla podział obywateli na wierzących i niewierzących, czyniąc tym samym sprawą publiczną wyznawanie jakiegokolwiek religii bądź ateizm, a ponadto w sposób nieuzasadniony sugeruje, że obywatele wierzący źródło wartości uniwersalnych widzą jedynie w Bogu, a obywatele niewierzący wywodzą owe wartości z „innych źródeł”, co znaczy, że nie istnieje wspólne dla wszystkich obywateli odniesienie źródłowe owych wartości. Preambuła przesądza zarazem charakter polskiej kultury, określając ją jako zakorzenioną „w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu oraz ogólnoludzkich wartościach”. Powstaje tu problem, bowiem w rzeczywistości kultura europejska, w tym polska, ma swoje korzenie w kulturze pogańskiej, starożytnej Grecji oraz starożytnego Rzymu, na które nałożyły się procesy chrystianizacji, a następnie dechrystianizacji. Kultura starożytności niechrześcijańskiej nigdy nie przestała oddziaływać. Także dominujący w wielu dziedzinach życia w Polsce system filozoficzny, to znaczy neotomizm – oficjalna filozofia Kościoła katolickiego – powstał jako rezultat syntezy filozofii Arystotelesa i chrześcijańskiej. Rozpoczynający się w XV wieku renesans przyniósł odrodzenie kultury starożytnej w jej czystej postaci, tj. wolnej od domieszek chrześcijańskich. Na to nałożyły się procesy poświeceniowego odchodzenia od religijnych czy wyznaniowych interpretacji kultury.

W stosunku do preambuły Konstytucji RP powstaje również wątpliwość, czy rzeczywiście istnieją ogólnoludzkie wartości – tak ogólne sformułowanie nie pozwala na ich identyfikację. Nie wiadomo na przykład, czy chodzi o wartości deklarowane jako podstawowe prawa człowieka, czy też obecne we wszystkich historycznych kulturach – a jeśli tak, to jakie. Biorąc pod uwagę prawodawstwo ostatnich dwudziestu lat oraz praktykę życia politycznego i społecznego w tym okresie, należy zrozumieć, że owe ogólnoludzkie wartości zostały w Polsce utożsamione z chrześcijańskimi. Niezależnie od tego, kto sprawuje władzę, nie zostają uchwalone przepisy prawne, które pozostawałyby w sprzeczności z poglądami głoszonymi przez Kościół katolicki.

Konstytucja RP ogólnie deklaruje w artykule 53 ustęp 1 wolność sumienia i religii. Artykuł 25 ustęp 2 Konstytucji deklaruje wolność wyrażania przekonań światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym, ale w kontekście zasad neutralności władz publicznych, a nie wolności i praw człowieka. Brak odniesienia wprost do statusu prawnego osób bezwyznaniowych – sprawa ta

wymaga uregulowania. Osoby bezwyznaniowe oraz ateści muszą poszukiwać ochrony wolności swoich przekonań odwołując się do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka z 1950 roku, którą Polska ratyfikowała 2 października 1992 roku.

### **b) Rozwiązania szczegółowe w zakresie prawa o związkach wyznaniowych**

Prawo tworzenia nowych kościołów i związków wyznaniowych przysługuje obecnie wyłącznie obywatelom polskim. Przed 1997 rokiem obejmowało też cudzoziemców i bezpaństwowców. Należy to ocenić jako sprzeczne z demokracją. Sprzeczny również z tym ustrojem jest wprowadzony limit stu wnioskodawców. Otóż prawo wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych przysługuje grupie co najmniej stu polskich obywateli, natomiast wcześniej wystarczało piętnastu wnioskodawców. Nastąpiło więc wyraźne ograniczenie możliwości ekspresji różnicowania światopoglądowego społeczeństwa w postaci związków wyznaniowych. Wolność religijna napotyka w ten sposób bariery, tymczasem państwo powinno gwarantować jednostkową wolność sumienia i wyznania.

Należy także dodać, że są związki wyznaniowe, które zostały zarejestrowane jako stowarzyszenia, ponieważ w takim przypadku wystarcza grupa piętnastu założycieli – nie zaś stu dla ich utworzenia. W rezultacie nie ma pełnej wiedzy na temat działających kościołów i związków wyznaniowych, zwłaszcza, że funkcjonują również społeczności nie zarejestrowane.

Ustawa o systemie oświaty z 9 lipca 1991 roku przyznała kościołom i związkom wyznaniowym uprawnienie do nauczania religii w szkołach publicznych. Minister edukacji narodowej ograniczył je, uzależniając nauczanie określonej religii od liczby dzieci danego wyznania w klasie. Faktycznie pozbawiono jednak w ten sposób dzieci innego wyznania niż katolickie prawa do nauki religii w szkołach publicznych. Jedynie w niektórych gminach dzieci wyznania prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego oraz ewangelicko-reformowanego spełniają kryterium siedmiu uczniów w jednej klasie. Jest to wyrazisty przykład naruszania wolności religijnej. Ponadto presja środowiska bywa tak silna, że często rodzice dzieci innych wyznań lub bezwyznaniowych decydują się – wbrew własnym poglądom – na posyłanie dzieci na lekcje katolickiej religii.

Sam tryb wprowadzenia religii do szkół publicznych wywołał wiele protestów ze strony kościołów mniejszościowych. Kościoły mniejszościowe, powołując się na zasadę miłości bliźniego i szacunku dla każdego człowieka oraz na poszanowanie praw człowieka, negatywnie oceniły wprowadzenie religii do szkół. Powoduje to bowiem wyjęcie niektórych uczniów poza nawias społeczności szkolnej. Oświadczenie Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego

zostało opublikowane w numerze 6 „Jednoty” z 1992 roku. Wiele wspólnot wyznaniowych poczuło się zagrożonych, gdyż nauczanie religii w szkołach uprzywilejowało Kościół katolicki. Protesty te zostały zignorowane. Świadkowie Jehowy nie ubiegają się o nauczanie ich religii w szkołach, czynią to w swoich zborach, chociaż w wielu szkołach limit siedmiu wyznawców byłby z ich strony spełniony.

Osoby bezwyznaniowe są również w tej dziedzinie dyskryminowane, ponieważ nie mają możliwości pobierania w szkole nauk światopoglądu pozostającego poza wyznaniowym. Nie rozwiązuje tego problemu prawna możliwość alternatywnego dla wyznaniowego nauczania religii nauczania etyki, ponieważ przedmiot ten nie powinien być traktowany jako kształcenie światopoglądowe – ani w sensie wyznaniowym, ani bezwyznaniowym. Zachodzi tu zatem naruszenie konstytucyjnego prawa rodziców do wychowywania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem. Podobnie wystawianie oceny na maturze z religii stanowi naruszenie wolności obywatelskich i powoduje nierówność szans uczniów niewierzących i wierzących.

Przejawem naruszenia zasady równości jest ustawa z 17 maja 1989 roku. W artykule 31 ustęp 2 jest mowa o obligatoryjnym zatrudnieniu kapłanów katolickich w państwowych zakładach leczniczych oraz w zamkniętych zakładach opieki społecznej. Podobne regulacje dotyczą Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (artykuł 21 ustęp 2 z 5 lipca 1991). Przedstawiciele ośmiu kościołów: katolickiego, polskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-metodystycznego, baptystów, zielonoświątkowego i Adwentystów Dnia Siódmego – mają prawo żądać, by kierownicy zakładów opieki zdrowotnej i pomocy społecznej przeznaczyli pomieszczenia na kaplice tych wyznań w celu umożliwienia praktyk religijnych. Nierówne traktowanie w Polsce rozmaitych mniejszości – tu mowa o religijnych – wyraża się w tym, że pozostałym prawnie działającym Kościołom i związkom wyznaniowym nie zagwarantowano takich możliwości.

Również finansowe wsparcie państwa dla związków wyznaniowych nie respektuje zasady równouprawnienia związków wyznaniowych. Najwyższe dotacje ze środków publicznych otrzymuje Kościół katolicki. Dotowane są katolickie wyższe uczelnie, gdzie kształcą się przyszli księża oraz osoby związane z tym Kościołem. Prawo stanowione dba zatem głównie o interesy jednego wyznania. Należy do tego dodać obdarowywanie tegoż Kościoła przez samorządy i dotacje z budżetu (by wymienić jako przykład budżetowe dofinansowanie Świątyni Opatrzności Bożej).

Szczególnie rażące jest w tym kontekście usytuowanie prawne i wynikająca z niego działalność Komisji Majątkowej, powołanej do spraw zwrotu majątku odebranego Kościołowi katolickiemu. Brak procedur odwoławczych od decyzji tej komisji pokazuje, na czym może polegać ukryte uprzywilejowanie instytucji kościelnych w systemie państwowym.



Rzeczywistość różni się zatem w istotny sposób od deklaracji prawnych. W szczególności dotyczy to uprzywilejowania związków wyznaniowych, na pierwszym miejscu Kościoła katolickiego, i ich członków – raz uzyskane przez któryś z kościołów przywileje trudno cofnąć. Dodatkowym czynnikiem wzmacniającym owo uprzywilejowanie jest w konkretnej sytuacji polskiej fakt, że członkowie niektórych związków wyznaniowych (np. Świadkowie Jehowy) nie biorą udziału w życiu publicznym, co wzmacnia realną dominację Kościoła większościowego. A warto dodać, że Świadkowie Jehowy stanowią trzecią pod względem liczebności grupę wyznaniową w Polsce.

Pluralizm światopoglądowy charakterystyczny dla współczesnego pojmowania demokracji wymaga silnego prawa, bowiem niezbędne jest zespolenie silnie zróżnicowanego społeczeństwa. Prawo powinno być wolne od związku ze światopoglądem, w szczególności z opcjami światopoglądowymi grup partyjnych, które zdobywają władzę polityczną. W Polsce – jak to pokazałam wyżej – jest inaczej. Trudno więc oceniać nasz ustrój jako rzeczywistą demokrację, skoro warunkiem demokracji jest pełna ochrona praw wszystkich grup i jednostek współtworzących demokratyczną społeczność, bez dominacji światopoglądowej czy politycznej którejkolwiek z nich.

### **Usytuowanie światopoglądowe mediów**

Wspomniana wyżej dominacja katolicyzmu w polskim życiu publicznym przekłada się ewidentnie na usytuowanie światopoglądowe mediów publicznych w Polsce. Wyraża się to w szczególności w silnym podporządkowaniu przekazowi tradycyjnym katolickim wyobrażeniom światopoglądowym – zwłaszcza w jego warstwie okolicznościowej (rytm świąt, wydarzenia religijne, religijna oprawa wydarzeń państwowych). Stosunkowo niewiele programów mediów publicznych umożliwia otwartą dyskusję różnych opcji światopoglądowych, w szczególności nie są dostatecznie reprezentowane poglądy i postawy wyrażnie mniejszościowe. W warstwie edukacyjnej przekazu, a zwłaszcza w warstwie rozrywki i kultury masowej, dominuje natomiast przejmowanie lub naśladownictwo produkcji komercyjnych, zwłaszcza amerykańskich, i w mniejszym stopniu zachodnioeuropejskich.

Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji składa się z przedstawicieli wybranych partii politycznych. Umacnia więc układ stosunków dogodny dla partii dominującej w określonym czasie w życiu politycznym. Jest organem konstytucyjnym państwa. Związane z KRRiT są Rady Programowe, które mają stać na straży wypełniania przez publiczną telewizję tzw. misji. W literaturze naukowej przyjmuje się, że sprawdzianem demokracji w państwie jest demokracja telewizyjna, czyli przeznaczanie jednakowego czasu dla rozmaitych grup światopoglądowych w państwie. Jest to jedyna droga pozwalająca mniejszość-

ciom światopoglądowym na publiczne wyrażanie własnego stanowiska. Zarazem tą drogą można kształtować społeczeństwo wieloświatopoglądowe, czyli obywatelskie. Obowiązkiem nadawców publicznych – u nas niespełnianym – jest zaszczepianie nowych wartości w dobie globalizacji. Media powinny przyczyniać się do szerzenia holizmu, czyli poczucia więzi człowieka z ludzkością i kosmosem. Powinny przyczyniać się także do przekraczania egoizmu grupowego i nepotyzmu. Służba publiczna powinna przenikać postawy tych, którzy mają wpływ na programy w mediach publicznych. Funkcjonowanie demokracji w dużym stopniu zależy od właściwego pełnienia tak zwanej misji. Niestety, metoda powoływania władz w PR i TVP rodzi możliwość tworzenia ciał nadzorczych i zarządzających złożonych z osób związanych z siłami politycznymi. Rady Programowe mają prawnie zagwarantowany udział przedstawicieli sił politycznych. Niezależność Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji od dominujących sił politycznych oraz ideologicznych jest niestety pozorna. Przejęliśmy wzory z Europy Zachodniej, zamiast zbudować media publiczne bardziej wolne od gry interesów politycznych, niż jest to w innych krajach.

Sile oddziaływania kultury masowej w demokracji powinna odpowiadać niezależność finansowa (a w konsekwencji także ideowa i polityczna) mediów publicznych. W sytuacji aktualnej, gdy dochody telewizji publicznej pochodzą głównie z reklam, jej audycje nie różnią się jakościowo od audycji telewizji komercyjnych. Media publiczne, z uwagi na swoją misję, powinny przybliżać panoramę różnych możliwych stanowisk, bez dokonywania za odbiorcę ocen i wyborów światopoglądowych czy politycznych.

Ażeby przewyższać tendencje naśladowcze, należałoby zgodnie z ustawą o radiofonii i telewizji przeznaczać więcej czasu dla twórczości rodzimej, w tym przypominać zapomnianych polskich twórców.

Niewykorzystywane są nadal telewizyjne ośrodki regionalne, a mogłyby one zaszczepiać wzory godne naśladowania, znane w określonym regionie, zarówno współcześnie, jak i w przeszłości. Skoro stan świadomości obywateli waży na rozstrzygnięciach prawnych, to należy jak najrychlej uporządkować także zagadnienie treści programowych.

### **Kwestia statusu małżeństwa oraz związków osób homoseksualnych – rejestrowanych związków partnerskich**

Z ustrojem demokratycznym zespolone ma być społeczeństwo obywatelskie. Przemilcza się u nas, że pluralizm światopoglądowy oraz pluralizm obyczajowy są nierozzerwalnie związane z tak pojętym społeczeństwem. Innymi słowy, niedostatecznie zaznacza się nierozdzielny związek demokracji z tolerancją, czyli zgodą na funkcjonowanie poglądów oraz kultywowaniem obyczajów nawet takich, które wzbudzają sprzeciw czy opór. Ponadto powszechność trady-

cyjnych obyczajów i ich długotrwałość nie są współcześnie wystarczającym argumentem na rzecz ich respektowania. Krytyczny namysł nad tradycją i oderwanie się od niej nie jest sprzeczne z szacunkiem dla minionych pokoleń.

Otóż na mocy tradycji funkcjonuje w Polsce tylko jedna koncepcja małżeństwa jako związku (1) różnopłciowego, (2) nierozzerwalnego i (3) mającego na celu potomstwo. Ta koncepcja jest ugruntowana przez prawo kanoniczne rozmaitych wyznań chrześcijańskich. W żadnym wypadku nie należy tego poglądu podważać, lecz wziąć pod uwagę, że w dzisiejszej Polsce żyją także wyznawcy religii niechrześcijańskich, ponadto ateści, agnostycy i ludzie bezwyznaniowi. Demokracja ma wiązać się z szacunkiem dla wszelkich mniejszości. Zwiększają się one w związku z procesami migracyjnymi. Jest więc sprzeczne z wolnością jednostki, by ustawodawstwo przejmowało koncepcję małżeństwa utrwaloną na gruncie wybranych wyznań.

Należy dodać, że funkcjonująca koncepcja małżeństwa jest jednym z czynników dyskryminacji środowiska homoseksualnego. Osoby o takiej orientacji nie mogą zawrzeć małżeństwa, bo związek taki nie byłby ani różnopłciowy, ani nie miałby na celu splodzenia potomstwa. Napływ ludności z innych kontynentów powinien wymuszać na ustawodawcach, by oddzielali prawo od poglądów moralnych. Zmniejszyłaby się również dzięki temu dyskryminacja homoseksualistów, tworzących największą liczebnie mniejszość u nas.

Świadomość ustawodawców przesądza o treści przepisów prawnych. Nie decyduje więc o nich elita duchowa, lecz osoby często przeciętne o wąskich horyzontach myślowych, wybrane do parlamentu. Z tego powodu w państwie demokratycznym edukacja szkolna i wyższa powinna kształtować adeptów wielostronnie i wielopoziomowo, bez uprzedzeń, w duchu tolerancji.

Odwotywanie się do tradycji religijnych przy stanowieniu prawa powinno należeć do przeszłości. Nie należy tego stwierdzenia interpretować jako postawy ateistycznej. Ażeby to zrozumieć, niezbędne jest szerzenie wiedzy o tym, że funkcjonuje kilka teorii prawa naturalnego, a nie tylko jedna tomistyczna. Z teoriami prawa natury o zmiennej treści homoseksualizm pozostaje w zgodzie.

Obłuda obyczajowa w Polsce zniewala jeszcze silniej niż przepisy prawne. W rezultacie część społeczeństwa prowadzi podwójne życie: oficjalne, dostosowane do obiegowych poglądów, oraz autentyczne, utajone. Artykuł 18 Konstytucji RP stanowiący, że małżeństwo jest związkiem kobiety i mężczyzny, oznacza przeniesienie do polskiego prawa przepisu prawa kanonicznego. Dyskryminuje on osoby homoseksualne. Projekt napisanej przeze mnie ustawy, przyjęty dwukrotnie przez Senat RP, zmierza do zrównania obywateli pod względem przysługujących im praw, niezależnie od orientacji seksualnej. Projekt ten złożyłam w lipcu 2003 roku (uchwalony przez Senat w grudniu 2004). Narusza on panujące w naszym kraju mniemanie, że „dobry Polak to katolik”.

Sprzeczne z deklarowaną demokracją jest narzucanie heteroseksualizmu jako obyczajowego wzorca i prawne dyskryminowanie tych, którzy od niego odstają. Utrwalone przez tradycję chrześcijańską sposoby myślenia i sposoby życia mogą być poddawane w wątpliwość. Mniej czy bardziej przypadkowo wybrani parlamentarzyści nie mają uprawnienia do tego, by rozstrzygać nierozstrzygalne spory dotyczące kwestii moralnych, toczące się od starożytności. Wszelkie oceny są relatywne, czyli zależne od miejsca i czasu.

Będąc senatorem RP, opracowałam projekt ustawy o rejestrowanych związkach partnerskich. Projekt tej ustawy, w okrojonej postaci po dyskusjach w komisjach senackich, został dwukrotnie przyjęty przez Senat RP. Dwukrotnie, ponieważ po śmierci Jana Pawła II część senatorów lewicowych oraz prawicowych w kwietniu 2005 roku zwróciła się do marszałka Senatu, Longina Pastusiaka, by Senat wycofał się z przyjętej ustawy, czyniąc w ten sposób dar zmarłemu papieżowi. Wobec przyjęcia tej propozycji musiałam po raz drugi wszczynać proces legislacyjny. Senat po raz drugi, po burzliwej dyskusji, przyjął projekt ustawy zezwalającej na rejestrowanie związków partnerskich. Nie doszło do rozpatrzenia tego projektu przez Sejm RP, ponieważ ówczesny marszałek Włodzimierz Cimoszewicz nie zgodził się na wprowadzenie tego projektu, uchwalonego przez Senat RP, do programu posiedzeń sejmowych. W rezultacie osoby homoseksualne są pozbawione w Polsce praw, jakie mają osoby heteroseksualne. Jest to przejaw dyskryminacji jednej z największych grup mniejszościowych w Polsce. Co więcej, funkcjonują u nas poglądy sugerujące, że homoseksualizm jest chorobą; głoszą go między innymi osoby występujące w mediach.

### **Kwestia zakazu eutanazji**

Przejawem naruszania wolności człowieka w Polsce jest także zakaz eutanazji. Eutanazję należy rozumieć jako świadome doprowadzenie do zakończenia życia człowieka, który tego żąda. Uzasadniać to może nie tylko ciężka choroba i wynikające stąd cierpienia fizyczne, wobec których medycyna jest bezradna. Uzasadnieniem eutanazji może być także nieznośne cierpienie psychiczne.

Polska nie zapewnia licznym kręgom swoich obywateli godziwych warunków życia i opieki zdrowotnej, nie dba o podniesienie bezpieczeństwa ruchu drogowego, bierze udział w wojnach, a więc co najmniej w tych dziedzinach nie wykazuje należytej troski o ochronę życia obywateli, a jednocześnie panuje u nas sprzeciw wobec wprowadzenia prawa do eutanazji. Powinno być przeciwnie: to zgoda na egzystencję poniżej biologicznego minimum, zagrożenia wynikające z niesprawnej infrastruktury, jak również zgoda na umieranie pacjentów z powodu zaniżenia standardów opieki medycznej powinny budzić sprzeciw – a nie możliwość wyboru skrócenia własnego życia. Warto

zastanowić się również nad tym, że przeciwnicy eutanazji z reguły są zwolennikami prowadzenia wojen, a w każdym razie nie są głosicielami pacyfizmu. Poglądy zakazujące eutanazję są więc na ogół niespójne z całością poglądów przeciwników eutanazji i są wyrazem nieliczenia się z mniejszością.

Respektowanie wolności człowieka powinno prowadzić do szanowania woli tego, kto domaga się eutanazji. Legalizacja eutanazji prowadzi do ustanowienia warunków kontroli jej stosowania i w rezultacie służy do ograniczenia uprawianych pokątnie praktyk w tej delikatnej sferze ludzkiego życia. Trzeba dodać, że nadużycia są możliwe również i w warunkach zakazu eutanazji. Kilka procent chorych w skali światowej umiera w rezultacie bezprawnych działań, głównie w wyniku podania środków usypiających lub z powodu zaprzestania intensywnej terapii, w tym odłączania urządzeń podtrzymujących życie. Chorzy nie zawsze mają możliwość podejmowania decyzji w sprawie takiego sposobu zakończenia życia. Decyzje podejmują lekarze i rodzina. Motywy bywają rozmaite: od litości dla chorego po egoistyczne względy własnej wygody czy korzyści materialnych.

Dyskusja o eutanazji jest w społeczeństwie pluralistycznym nierozstrzygalna. Ścierają się różnorodne poglądy i nikt nie jest uprawniony do tego, by przesądzać prawidłowość określonego stanowiska. Prawo do eutanazji, którego w Polsce nie ma, stanowi wyraz szacunku dla wolności człowieka. Jest zgodą na to, by każdy mógł decydować o własnym losie. Nikt nie jest powołany do tego, by zmuszać drugiego człowieka do znoszenia nadmiernie ciężkich cierpień. Budzi szacunek przemyślana decyzja tych, którzy wbrew sile instynktu samozachowawczego postanawiają zakończyć życie i zwracają się z prośbą o zastosowanie procedury eutanazji. To skłoniło mnie do napisania i złożenia w Senacie RP projektu ustawy o eutanazji w 2004 roku.

Powinno się pozwolić w Polsce, by osoby bezwyznaniowe, agnostycy, ateści oraz wyznawcy religii, które na to zezwalają, mogli korzystać z prawa do eutanazji. Prawny jej zakaz wynika najwyraźniej z podporządkowania polskiego prawodawstwa katolickim poglądom moralnym.

Należy doprowadzić do uchwalenia ustawy regulującej wszystkie sprawy związane z wolnym wyborem momentu śmierci dla tych, którzy sobie tego życzą. Jak wynika z mojego projektu ustawy o eutanazji, podjęcie procedury eutanazji może nastąpić wyłącznie na żądanie dorosłego człowieka, swobodnie podejmującego tę decyzję, a nie z powodu nacisków otoczenia, które pragnęłoby tego dla jakichkolwiek własnych względów. Warunkiem przeprowadzenia eutanazji musi też być pełna świadomość oraz sprawność intelektualna osoby, która tego nieustępliwie żąda.

Prawo zezwalające na eutanazję nikogo by do niej nie zmuszało. Nieuprawnione jest powoływanie się na prawo naturalne, by uzasadnić zakaz eutanazji, bez określenia o jaką teorię tego prawa idzie. Ludzie niereligijni także mają

prawdo do powoływania się na prawo naturalne. Wobec wielości teorii prawa naturalnego nie powinna w państwie obowiązywać – i to na mocy decyzji politycznych – jedynie jedna z nich.

W związku z tym uregulowania (zapewne tą samą ustawą) wymaga również sytuacja prawna osób, które składają dyspozycje eutanazyjne (a także np. o zaprzestaniu uporczywego leczenia) na wypadek znalezienia się w stanie uniemożliwiającym im świadome osobiste podejmowanie decyzji. Także takie osoby powinny mieć prawnie zagwarantowaną możliwość realizacji własnej woli.

Brak zgody na prawo do eutanazji, jak również sprzeciw wobec zrównania praw osób homoseksualnych z prawami osób heteroseksualnych oraz wprowadzenie zakazu przerywania ciąży to wyraźne przejawy dążeń, by narzucać społeczeństwu poprzez legislację stanowisko Kościoła katolickiego. I w tej dziedzinie znajdujemy potwierdzenie, że Polska stała się krajem wyznaniowym.

### **Wstępne konkluzje**

Zmiana obecnej sytuacji w Polsce wymaga przewyciężenia bierności, zniechęcenia i braku wiary w to, że może być inaczej. Jest to zarazem brak wiary, że można, w drodze legalnego nieposłuszeństwa obywatelskiego, naprawić wady ustrojowe. Prawo pełni w państwie demokratycznym naczelną rolę i w związku z tym sprawą zasadniczą powinna być troska o treści wpajane na drodze edukacji. Należy w tym celu wykorzystać także Uniwersytety Trzeciego Wieku oraz misję edukacyjną publicznej telewizji. Powinni w niej pojawiać się i przedstawiać własny punkt widzenia przedstawiciele rozmaitych światopoglądów. Edukacja powinna nie tylko prowadzić do zmian w świadomości obywateli, ale także do kształtowania charakterów, w tym odwagi cywilnej.

Miałoby też głęboki sens zajmowanie się parytetem, ale nie mającym na celu wprowadzanie kobiet do parlamentu, lecz przedstawiciele różnorodnych grup światopoglądowych. Polityka i płeć nie mają ze sobą nic wspólnego. Idzie natomiast o to, by przeprowadzać zmiany korzystne dla całego społeczeństwa, a więc stworzyć publiczne forum dla rozmaitych mniejszości oraz mniejszościowych poglądów.

Rzeczywista ochrona praw człowieka wymaga wprowadzenia do życia publicznego społeczników o szerokich horyzontach myślowych, odznaczających się zapomnianą wartością, jaką jest mądrość. Nabywa się ją wraz z upływem czasu. Z tego punktu widzenia należy uznać za szkodliwe, bo mącące świadomość, hasła wyborcze, podkreślające młodość kalendarzową kandydata jako szczególną zaletę.

Zdecydowana większość obywateli w Polsce przyznaje się do światopoglądu chrześcijańskiego, często w imię konformizmu i oportunizmu. Temu zjawisku towarzyszą puste deklaracje o rzekomo pluralistycznym charakterze naszego państwa.

Zachodzi nieprzystawalność edukacji do epoki, w której żyjemy. Należy, sięgając do tradycji, przywrócić znaczenie ideałów, zarówno w życiu jednostkowym, jak i publicznym, oraz wskazać na wartość postaw bezinteresownych. Edukacja powinna wyrabiać poczucie, że każdy człowiek stanowi część całej ludzkości i zarazem całego Kosmosu. Ta idea holizmu, czyli pogląd głoszący jedność wszechrzeczy, powinna stanowić fundament pacyfizmu oraz idei ekologicznych. Wreszcie tolerancja, przybierająca postać empatii, to jedna z idei, które powinny być szerzone w XXI wieku.

Zredukowanie nauczania filozofii oraz jej rugowanie prowadzi do swojej próżni filozoficznej. W rezultacie jednostki tworzą swój pogląd na świat w sposób odległy od właściwości indywidualnych. Brak wiedzy o innych możliwych światopoglądach niż ten, który jest w Polsce wpajany od przedszkola, powoduje brak autentyzmu w dziedzinie tak zasadniczej jak światopogląd. Jedynie w sytuacji krzyżowania się rozmaitych poglądów filozoficznych mogą wykrystalizować się wyraziste poglądy na świat jednostek utwierdzonych w swoich racjach. Należałoby odrodzić tradycje polskiej filozofii narodowej wskazującej na związek filozofii z życiem oraz na to, że ma być ona przewodnikiem życia narodu.

Edukacja powinna wyrabiać pogląd, że mamy istnieć na swój indywidualny sposób, ale uwikłani w problemy zbiorowości i z poczuciem odpowiedzialności za sprawy wspólne. Indywidualistyczne tendencje mogą mieć walor jedynie historyczny. Również do przeszłości powinna należeć postawa życiowa oparta na pojmowaniu człowieka jako składnika masy. Postawą właściwą jest społeczny indywidualizm, czyli program kształtowania własnego ja zespolony nierozdzielnie z dążeniem do ideałów, czyli wyższych wartości łączących ze sobą jednostki. Należy kierować uwagę ku relacji człowiek – człowiek, nie zaś ku relacji człowiek – rzeczy. Nie da się przeprowadzić linii demarkacyjnej między indywidualną a wspólną sprawą.

Czas wielkich ideałów jedynie pozornie przeminął. Troska o jedność ludzkości powinna skłonić do nadania innej treści patriotyzmowi. Obecnie przeżyty jest zbyt mocno nienawiścią do wrogów ojczyzny. Podział na swoich i obcych prowadzi do cementowania grup społecznych, ale oddala od zespolenia ludzkości. Uwzględniając rozwój środków masowego rażenia, szczególnie pożądaną wartością jest dążenie do porozumienia się mimo odmiennych stanowisk. Należyta postawą staje się umiarkowany agnostycyzm. Skłania on do poszukiwania okruszków prawdy w rozmaitych stanowiskach.





**TOMASZ POLAK**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych”

**Aneks społeczno-prawny:  
ochrona praw i wolności  
przed roszczeniami systemów uniwersalnych  
– konkluzje teoretyczne i praktyczne<sup>1</sup>**

W aneksie tym, w nawiązaniu do ekspertyzy Marii Szyszkowskiej, zamierzam wyprowadzić najważniejsze konkluzje teoretyczne i praktyczne dotyczące działań w obszarze prawodawstwa i organizacji życia społecznego, które należy podjąć dla zapewnienia adekwatnej ochrony praw i wolności obywatelskich, naruszanych przez roszczenia systemów uniwersalnych. Jak wynika ze wspomnianej ekspertyzy, naruszenia te w największym stopniu są skutkiem częściowo ukrytej, a po części jawnej dominacji ideologicznej katolicyzmu w aktualnym polskim systemie prawnym, i w konsekwencji, w wielu dziedzinach organizacji życia społecznego. Są to przede wszystkim kwestie z obszaru praw i wolności konstytucyjnych, a także ustalenia konkordatowe, dotyczące usytuowania w systemie państwowym Kościoła katolickiego, a w szczególności jego autonomii w stosowaniu prawa kanonicznego. Zagadnienia te poruszam w pierwszej części aneksu.

W drugiej części zwrócę uwagę na przykłady wątpliwych regulacji prawnych w kilku istotnych zakresach szczegółowych. Obok naruszeń praw i wolności uwarunkowanych ideologicznie, pojawiają się również takie, które wynikają z braku dostatecznego przemyślenia relacji system/jednostka – w szczególności regulacje nastawione na statystyczną większość przypadków, a nie uwzględniające wymagań ochrony mniejszości czy jednostek, lub też luki prawne. Dotyczy to zwłaszcza systemu edukacji i systemu ochrony zdrowia.

---

<sup>1</sup> Aneks ten powstał jako druga część ekspertyzy sytuacji społeczno-prawnej w Polsce w dziedzinie ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich w ramach projektu „Reinterpretacja podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa”.

Postulaty tu formułowane trzeba potraktować jako przykładowe – z oczywistych względów w ramach tej publikacji nie jest możliwa analiza wszystkich regulacji prawnych, dotyczących obszaru podstawowych praw i wolności, ani też wskazanie naruszających owe prawa i wolności elementów organizacji życia społecznego. Wybrano więc kwestie z obszarów najbardziej istotnych i wrażliwych (prawo konstytucyjne, gwarancje praw i wolności, prawo wyznaniowe) oraz takie kwestie z innych wybranych obszarów życia społecznego (ochrona danych osobowych, edukacja, ochrona zdrowia), na których przykładzie można paradygmatycznie pokazać istniejące braki, zarówno w dziedzinie refleksji aksjologiczno-prawnej, jak też konkretnych rozwiązań i regulacji.

Aneks ten – w połączeniu z poprzednim – prezentuje zatem listę spraw, które powinny zostać pilnie podjęte w dyskursie publicznym, by doprowadzić konsekwentnie do decyzji ustawodawczych i organizacyjnych, koniecznych dla zapewnienia adekwatnej ochrony praw i wolności obywateli.

## **A. Prawo konstytucyjne**

### **Perspektywa ontologiczno-aksjologiczna**

#### **Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.**

W nawiązaniu do treści sformułowanych przez Marię Szyszkowską zwrócę uwagę na te elementy zapisów konstytucyjnych z preambuły konstytucji i jej rozdziału II, dotyczącego „Wolności, praw i obowiązków człowieka i obywatela”, które wymagają przemyślenia, debaty publicznej i korekty, ze względu na niedostateczną w obecnym stanie rzeczy ochronę deklarowanych w Konstytucji praw i wolności obywatelskich przed roszczeniami systemów uniwersalnych. Brak takiej debaty w okresie przygotowania i uchwalania Konstytucji RP powinien zostać pilnie uzupełniony, a dodatkowym impulsem do takiej debaty są doświadczenia zebrane przez kilkanaście lat obowiązywania obecnej Konstytucji.

Naturalnym punktem wyjścia analizy perspektywy ontologiczno-aksjologicznej Konstytucji w objętym zainteresowaniem tego opracowania zakresie jest jej preambuła<sup>2</sup>. Jak już zwróciła na to uwagę Maria Szyszkowska, szereg

---

<sup>2</sup> Pełny tekst preambuły: „W trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny, odzyskawszy w 1989 roku możliwość suwerennego i demokratycznego stanowienia o Jej losie, my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski, wdzięczni naszym przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach, nawiązując do najlepszych tradycji Pierwszej i Drugiej Rzeczypospolitej, zobowiązani, by przekazać przyszłym pokoleniom wszystko, co cenne z ponad tysiącletniego dorobku, złączeni

sformułowań preambuły budzi wątpliwości właśnie z punktu widzenia narzuconej przez nią wszystkim obywatelom perspektywy uwarunkowanej zamiarem autorów tekstu zawarcia w nim odniesień do wartości i pojęć religijnych (w szczególności chrześcijańskich) przy równoczesnym formalnym uznaniu, że część obywateli wartości takich nie podziela. Jak pokażę, wątpliwości budzi jednak nie tylko „ureligijnienie” perspektywy ontologicznej Konstytucji, ale także jej ontologiczne założenie na poziomie relacji jednostka – zbiorowość i jednostka – państwo.

Stawiam w związku z tym następującą tezę: autorzy Konstytucji RP wybrali perspektywę ontologiczno-aksjologiczną i pojęciowość, za którą stoi nie wyrażone wprost przekonanie o podporządkowaniu jednostek nadrzędnym abstrakcyjnym podmiotom – takim jak „naród” czy „państwo”. Odpowiedzialność osób i instytucji odnoszą ponadto do pojęć empirycznie pustych, nie mających desygnatu w doświadczanej rzeczywistości lub desygnujących doświadczenia abstrakcyjnie uogólnione, takich jak: „Bóg”, „prawda”, „dobro”, „piękno”, „sumienie”. Charakter i konsekwencje tego rodzaju odwołań pokażę przykładowo niżej – traktując jako krytyczny kontrapunkt tekst konstytucji Republiki Czeskiej, powstały w tym samym czasie i w porównywalnej sytuacji politycznej, ale ujawniający inną perspektywę ontologiczno-aksjologiczną i posługujący się w związku z tym inną pojęciowością.

Pierwszą wątpliwość budzi samookreślenie podmiotu ustanawiającego Konstytucję RP. Brzmi ono: „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej”. Podmiotem ustanawiającym Konstytucję jest zatem Naród Polski, dookreślony przez słowa: „wszyscy obywatele Rzeczypospolitej”. Oznacza to ustanowienie abstrakcyjnego podmiotu zbiorowego „naród” nad poszczególnymi obywatelami, którzy ów – naród – tworzą. Powołanie się na „naród” należy wprowadzić do tradycji konstytucji polskich (począwszy od Konstytucji 3 maja, przez konstytucję marcową z roku 1921, a także konstytucję Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z roku 1952), ma też liczne analogie w innych konstytucjach – w tym w najbardziej znanym sformułowaniu konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki: „We, the People”. Nie jest to jednak bynajmniej

---

więzami wspólnoty z naszymi rodakami rozszanowanymi po świecie, świadomi potrzeby współpracy ze wszystkimi krajami dla dobra Rodziny Ludzkiej, pomni gorzkich doświadczeń z czasów, gdy podstawowe wolności i prawa człowieka były w naszej Ojczyźnie łamane, Pragnąc na zawsze zagwarantować prawa obywatelskie, a działaniu instytucji publicznych zapewnić rzetelność i sprawność, w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem, ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej jako prawa podstawowe dla państwa oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot. Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej”.

jedyna możliwość. Dla pokazania innej możliwości – i to takiej, która unika wspomnianego nadrzędnego pojęcia „narodu”, a odwołuje się do decyzji obywateli i ich wzajemnej odpowiedzialności, przywołać można wspomniany przykład konstytucji Republiki Czeskiej (uchwalonej 16 grudnia 1992 r.). Odpowiedni fragment tekstu preambuły<sup>3</sup> tej konstytucji brzmi: „My, obywatele Republiki Czeskiej w Czechach, na Morawie i na Śląsku”.

Jak widać, konstytucję polską ustanawia „Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej”, konstytucję czeską ustanawiają bezpośrednio sami „obywatele ziem czeskich”. Nie pojawia się nadrzędny podmiot zbiorowy. Ma to ewidentne konsekwencje w dalszych sformułowaniach jednej i drugiej preambuły. Konstytucja czeska mówi o wzajemnej odpowiedzialności obywatelskiej („świadomi swoich powinności wobec drugich i odpowiedzialności wobec ogółu”), polska o odpowiedzialności „przed Bogiem lub przed własnym sumieniem”.

To ostatnie sformułowanie wynika z włączenia do preambuły odniesienia do Boga, a zarazem z zamiaru objęcia sformułowaniami preambuły także tych, którzy takiego odniesienia nie uznają. Konstytucję ustanawiają zatem „(...) wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podziеляjący tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł (...). I czynią to, „pragnąc na zawsze zagwarantować prawa obywatelskie, a działaniu instytucji publicznych zapewnić rzetelność i sprawność, w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem (...)”.

Sformułowanie z „lub” („Bóg” lub „własne sumienie”) jest nie do przyjęcia zarówno w perspektywie wartości uznawanych przez osoby religijne, jak i przez osoby niereligijne – odniesienie do Boga nie może wykluczać odniesienia do własnego sumienia, odniesienie do odpowiedzialności przed własnym sumieniem natomiast nie jest jedynym, które powinien uwzględniać akt obywatelski, jakim jest konstytucja: skoro jest to akt wspólny wszystkich obywateli, dokonujący go zaciągają także odpowiedzialność wzajemną. Jest to zatem sprawa, która wymaga podjęcia w debacie publicznej, w poszukiwaniu sformułowania, które:

<sup>3</sup> Tekst oryginalny preambuły Konstytucji Republiki Czeskiej z dnia 16 grudnia 1992 r.: „My, občané České republiky v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, v čase obnovy samostatného českého státu, věrni všem dobrým tradicím dávné státnosti zemí Koruny české i státnosti československé, odhodláni budovat, chránit a rozvíjet Českou republiku v duchu nedotknutelných hodnot lidské důstojnosti a svobody jako vlast rovnoprávných, svobodných občanů, kteří jsou si vědomi svých povinností vůči druhým a zodpovědnosti vůči celku, jako svobodný a demokratický stát, založený na úctě k lidským právům a na zásadách občanské společnosti, jako součást rodiny evropských a světových demokracií, odhodláni společně střežit a rozvíjet zděděné přírodní a kulturní, hmotné a duchovní bohatství, odhodláni řídit se všemi osvědčenými principy právního státu, prostřednictvím svých svobodně zvolených zástupců přijímáme tuto Ústavu České republiky”.

- prawidłowo zdefiniuje obywatelski podmiot Konstytucji: to obywatele konstytuują Państwo,
- prawidłowo i realnie określi odpowiedzialność poszczególnych i wszystkich obywateli za akt konstytucyjny, którego dokonują,
- nie tworzy dla owej odpowiedzialności fałszywej alternatywy: „Bóg” lub „własne sumienie”.

Zwracam uwagę na sformułowania preambuły, ponieważ wyznaczają one perspektywę dalszych regulacji konstytucyjnych. Wybór dokonany w sformułowaniach preambuły ma oczywiste konsekwencje w sposobie określania praw podstawowych obywateli. Zilustruję to dwoma paradygmatycznymi przykładami, korzystając ponownie z odniesień porównawczych do konstytucji Republiki Czeskiej jako krytycznego kontrapunktu dla sformułowań Konstytucji RP.

Przykład pierwszy pokazuje skutki myślenia o abstrakcyjnym podmiocie nadrzędnym w stosunku do obywateli na poziomie sposobu formułowania gwarancji podstawowych praw i wolności. Znaczna część artykułów rozdziału II Konstytucji RP, dotyczących podstawowych praw i wolności obywateli, skonstruowana jest w perspektywie czynności dokonywanej przez tego rodzaju podmiot nadrzędny – świadczą o tym zwroty typu: „Rzeczpospolita Polska zapewnia”<sup>4</sup> lub (najczęściej) „każdemu zapewnia się”<sup>5</sup>. Jego odpowiednikiem w „Karcie podstawowych praw i wolności”, stanowiącej integralną część konstytucji czeskiej, jest natomiast sformułowanie „je zaručena” („jest gwarantowana”) – a więc konstatacja istniejących praw i wolności bez powoływania się na podmiot, który miałby je zapewniać. Mamy tu do czynienia z pozornie niewielką różnicą sformułowania, która jednak ujawnia inny sposób myślenia: w konstytucji polskiej mowa o czynności określonego lub nieokreślonego podmiotu – dopiero owa czynność gwarantuje prawa. Konstytucja czeska stwierdza istniejący (międzypodmiotowy) stan gwarancji odpowiednich praw.

Trzeba zdawać sobie sprawę ze źródeł takich różnic – w mentalności prawodawczej autorów obu tekstów i z ich skutków – zarówno na poziomie kształtowania świadomości społecznej, jak też w praktyce formułowania powiązanych z analizowaną tu perspektywą ontologiczno-aksjologiczną i pojęciową Konstytucji regulacji szczegółowych. Obywatelskie myślenie o własnych prawach zyskuje pełny sens dopiero wtedy, kiedy jest suwerenne<sup>6</sup>. Powszechna świadomość suwerenności obywatelskiej stanowi w związku z tym warunek odpowiedzialnego stanowienia praw osobistych i wspólnych oraz ponosze-

<sup>4</sup> Artykuły: 35, 38 i 72.

<sup>5</sup> Artykuły: 41, 49, 50, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 65, 70 i 73.

<sup>6</sup> Negatywnym kontekstem takiego pojęcia suwerenności obywatelskiej jest stan podmiotu uczestniczącego w (sfantazmatyzowanym) systemie uniwersalnym i rodząca się w związku z tym jego „tożsamość zmedializowana” – jak to opisaliśmy w IV części tej książki.

nia odpowiedzialności za ich nienaruszalność. Umieszczenie ponad obywatelami zbiorowego abstrakcyjnego podmiotu określającego (czy gwarantującego) ich prawa i wolności depersonalizuje odpowiedzialność jednostkową i wzajemną, i tym samym ogranicza świadomość własnej odpowiedzialności u obywateli. Inaczej mówiąc, w potocznym odbiorze za tekstem Konstytucji RP stoi Państwo, a nie sami obywatele, którzy formułują i stosują ten tekst jako wzajemne zobowiązanie.

Drugi przykład porównawczy dotyczy ujęcia w obu konstytucjach gwarancji wolności myślenia, sumienia i religii, badań naukowych i twórczości artystycznej. Również tu porównanie konstytucji polskiej i czeskiej pokazuje odmienną perspektywę obu tekstów, a zarazem większą precyzję i dobitność konstytucji czeskiej. Art. 15 „Karty podstawowych praw i wolności” powtarza sformułowanie artykułu 9 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 r. (ratyfikowanej w Polsce 19 stycznia 1993 r., a w Republice Czeskiej w 1992 r.) – w takiej właśnie kolejności, w której pierwszeństwo ma „wolna myśl”. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej formalnie gwarantuje te same prawa, nie pojawia się w niej jednak pojęcie „wolności myśli” – natomiast w osobnych artykułach gwarantuje się kolejno: wolność sumienia i religii (art. 53), wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji (art. 54), wreszcie wolność twórczości artystycznej, badań naukowych oraz ogłaszania ich wyników, wolność nauczania, a także wolność korzystania z dóbr kultury (art. 73). W przypadku czeskim mamy więc i w tej dziedzinie do czynienia ze sformułowaniami uwzględniającymi prawa i wolności podmiotowe obywateli w stopniu wyższym, niż dzieje się to w sformułowaniach konstytucji polskiej – co trzeba potraktować jako kolejny impuls do debaty o takiej korekcie aktów konstytucyjnych państwa polskiego, by odniesienia i realia odpowiedzialności za ich wykonywanie uwzględniały konkretne, powszechne i wspólne doświadczenia wszystkich obywateli.

Najtrudniejszą kwestią regulacji konstytucyjnych dotyczących wolności wyznania i sumienia jest wytyczenie granicy między gwarantowaną swobodą uzewnętrzniania religii a gwarancją, że „nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych”, i że „nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”. Trudność dotyczy więc publicznego charakteru religii, a w konsekwencji wtórnego ujawniania niereligijnego światopoglądu części obywateli wobec publicznych deklaracji religijności innej ich części.

Prawo do uzewnętrzniania (lub nieuzewnętrzniania) własnego światopoglądu i ewentualnej przynależności do społeczności religijnej jest prawem osoby (i w tym sensie osobistym), natomiast uzewnętrznienie religii w prak-



tyce zawsze sięga w przestrzeń publiczną. W konsekwencji przestrzeń publiczna, w której dozwolone jest i faktycznie dokonuje się uzewnętrznianie lub nieuzewnętrznianie religii, jest siłą faktu podzielona, i podział ten przenosi się na obecnych w niej obywateli, którzy również siłą faktu zostają przypisani do jednej lub drugiej jej części. Stan taki wynika z akceptacji dla publicznych aktów religijnych jako wyrazu podstawowych ludzkich praw i wolności, i w związku z tym jest nie do uniknięcia. Tym większej jednak uwagi wymagają kwestie szczegółowe powiązane z gwarancjami wspomnianych praw podstawowych. Od precyzji i od konsekwentnego stosowania owych regulacji zależy, czy prawa i wolności obywateli, którzy nie wyznają religii lub nie chcą ujawniać swojej przynależności wyznaniowej, będą chronione w stopniu możliwie najwyższym. Do przykładowych kwestii szczegółowych powiązanych z usytuowaniem prawnym religii, kościołów i związków wyznaniowych w Polsce, i do naruszeń praw i wolności obywatelskich, wynikających z braku adekwatnych regulacji w tym zakresie, odniosę się w drugiej części tego aneksu.

Obie cytowane tu konstytucje zawierają zapewnienie, że „Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw” (tak Konstytucja RP), istotniejsza jednak od tego rodzaju zapewnień formalnych, dotyczących prawa stanowionego, jest obecność lub nieobecność w samoświadomości obywateli tego rodzaju ograniczeń. Wyraża się ona w realnym poczuciu obywatelskiej suwerenności w państwie i w urzeczywistnianiu owej suwerenności w relacjach z przedstawicielami władzy. Jakakolwiek konstytucyjna władza jest w świetle uznania „przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka[, która] stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela”, władzą delegowaną na mocy tej właśnie pierwotnej i nie ustanawianej pozytywnie przez nikogo ludzkiej suwerenności. Stan świadomości i wrażliwości społecznej jest pod tym względem w Polsce dalece niezadowalający. Utwierdzają go ponadto przytaczane tu sformułowania konstytucyjne sugerujące, że ponad jednostkami istnieje nadrzędny wobec nich podmiot suwerenności.

Stopień uświadomienia obywatelskich praw i wolności, własnych oraz przysługujących innym tak samo jak nam, wynikającej stąd suwerenności obywatelskiej i w konsekwencji, prawidłowe rozumienie wszelkiego rodzaju ewentualnych nadrzędności – nie tylko władz publicznych nad ogółem obywateli, ale także ogółu nad każdą poszczególną osobą – rozstrzyga w praktyce o jakości życia społecznego. Dlatego właśnie należy traktować z wielką powagą każdy (choćby na pozór mało istotny) sygnał myślenia podporządkowującego jednostkę wymaganiom nieuprawnionych nadrzędności oraz odpowia-

dających mu regulacji prawnych i praktyki społecznej – i to zarówno na poziomie konstytucyjnych praw podstawowych, jak też w ramach powiązanych z nimi regulacji kwestii szczegółowych<sup>7</sup>.

### **Skutki konkordatowej akceptacji dla autonomicznego stosowania przez Kościół katolicki prawa kanonicznego**

O niektórych kwestiach z zakresu prawa wyznaniowego, objętych po części także regulacjami wynikającymi z Konkordatu zawartego 28 lipca 1993 r. między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską (ratyfikowanego 23 lutego 1998 r.), była mowa już w tekście Marii Szyszkowskiej, a także w tym aneksie. Tu zwrócę uwagę jedynie na sprawy wymagające pilnej interwencji na poziomie ochrony praw i wolności obywateli, a wynikające ze stosowania konkordatowego zapisu uznającego prawo Kościoła katolickiego do „administrowania jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego”. Zapis Konkordatu brzmi: „Przestrzegając prawa do wolności religijnej, Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego” (art. 5). Zapis ten oznacza faktyczną akceptację dla działań instytucji Kościoła katolickiego zgodnych z jego wewnętrznym prawem (czyli prawem kanonicznym).

Należy w związku z tym zauważyć, że prawo kanoniczne tak autodefiniuje swoją obowiązywalność, że stanowi to ewidentny przykład roszczenia systemu uniwersalnego nakładanego również na tych, którzy z własnej decyzji/wyboru odmiennego od źródłowego założenia tegoż systemu nie pozwalają się definiować w jego kategoriach, w tym konkretnym przypadku – niekatolików.

Najważniejsze elementy wspomnianej autodefinicji to: kanon 204 stanowiący, że „Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie” (§ 1), oraz że „Ten Kościół, ukonstytuowany i uporządkowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele Katolickim, kierowanym przez następcę Piotra i biskupów we wspólnocie z nim” (§ 2). Z punktu widzenia Kościoła katolickiego jego prawu podlegają zatem wszyscy ochrzczeni „z obowiązkami i prawami, które – zważywszy ich pozycję – są właściwe chrześcijanom, jeśli są we wspólnocie kościelnej i o ile nie przeszkadza sankcja nałożona zgodnie z przepisem prawa” (kanon 96).

<sup>7</sup> Także tu trzeba przywołać analizy dokonane w ramach tej książki, zwłaszcza w jej części trzeciej i czwartej, pokazujące, jak łatwo uruchamia się podporządkowanie podmiotu strukturom fantazmatycznym/maszynom społecznym i jak dalekosiężne skutki negatywne może mieć takie podporządkowanie.

Kto jest ochrzczony, jest w rozumieniu prawa kanonicznego „wiernym”, czyli członkiem Kościoła, jakkolwiek istnieją sytuacje obiektywne lub subiektywne i wynikające z nich sankcje przeszkadzające niektórym z takich osób w korzystaniu z pełni ich praw. Jednakże nawet tego rodzaju sankcje (np. ekskomunika, czyli prawne wyłączenie ze wspólnoty sakramentalnej Kościoła) nie usuwają podległości prawu kanonicznemu. Oznacza to w praktyce, że np. osoba ochrzczona, która dokonała aktu formalnej apostazji, czyli z własnej decyzji opuściła Kościół katolicki i deklaruje, że nie chce być uważana za jego członka, z racji raz dokonanego chrztu jest uważana za jego członka („chrześcijanina-odstępcę”), i z tego tytułu nadal podlega prawu kanonicznemu. Wyraża się to między innymi w utrzymywaniu zapisów w Księdze Chrztałów, adnotowanych informacją o apostazji. Prawo kanoniczne nie dopuszcza zatem sytuacji czyjejś zupełnej i skutecznej rezygnacji z członkostwa Kościoła – także wtedy, kiedy osoba zainteresowana wyraża jednoznacznie taką wolę. Zważywszy, że ogromna większość ochrzczonych w Polsce nie podejmowała decyzji o przyjęciu chrztu osobiście (chrzest niemowląt), osoby te nie mają możliwości skutecznego wyrażenia swojej woli w sprawie przypisania ich do Kościoła katolickiego, co stanowi naruszenie ich konstytucyjnego prawa do wolności sumienia i wyznania. O ile mi wiadomo, jak dotąd nie została formalnie postawiona kwestia ochrony tego prawa, ani od strony urzędowej, np. przez Rzecznika Praw Obywatelskich, ani przez nikogo z zainteresowanych w procesie cywilnym.

Na tym jednak nie kończy się problematyczność konkordatowego pozwolenia, by Kościół katolicki działał na podstawie prawa kanonicznego. Prawo to, z oczywistych wewnątrz jego własnej logiki względów, stawia wyżej chrzest (jako akt prowadzący do zbawienia, czyli najwyższej indywidualnej wartości religijnej) niż osobiste prawo decyzji o tym, czy akt taki ma być wobec kogoś dokonany – przynajmniej w odniesieniu do dzieci.

Według kanonu 867, „Rodzice mają obowiązek troszczyć się, ażeby ich dzieci zostały ochrzczone w pierwszych tygodniach; możliwie najszybciej po urodzeniu, a nawet jeszcze przed nim powinni się udać do proboszcza, by prosić o sakrament dla dziecka i odpowiednio do niego się przygotować” (§ 1). Natomiast: „Jeśli dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, powinno być natychmiast ochrzczone” (§ 2). Zapis ten następująco uzupełnia kanon 868: „Do godziwego ochrzczenia dziecka wymaga się: 1° aby zgodzili się rodzice lub przynajmniej jedno z nich, lub ci, którzy prawnie ich zastępują; 2° aby istniała uzasadniona nadzieja, że dziecko będzie wychowane po katolicku; jeśli jej zupełnie nie ma, chrzest należy odłożyć zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, powiadamiając rodziców o przyczynie” (§ 1) – jednakże „Dziecko rodziców katolickich, a nawet i niekatolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie chrzczone, nawet wbrew woli rodziców” (§ 2).

Sformułowanie § 2 stanowi rzecz w świetle badanych przez nas kwestii nie do przyjęcia: prawo kanoniczne zezwala na akty określające przynależność wyznaniową osoby poza jej wolą (albo, jak w tym wypadku, w stosunku do dziecka – poza wolą jego rodziców). Jest to skądinąd także wewnętrzna sprzeczność tego prawa, ponieważ w kanonie 226 oraz 1136 uznaje ono fundamentalne prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi, tu natomiast prawo to zostaje naruszone. Jest rzeczą ewidentną, że warunek tego naruszenia, czyli „niebezpieczeństwo życia”, wynika ze ściśle religijnej i eschatologicznej motywacji (narażenie „wiecznego zbawienia” w wypadku śmierci bez chrztu). Działanie stąd wynikające zostaje jednak rozciągnięte także na osoby, które nie pozostają w jurysdykcji Kościoła katolickiego – tu: dzieci niekatolików.

Jak zaznaczyłem, dotyczy to konkretnie dzieci, bowiem w stosunku do dorosłych w kanonie 865 § 2 powiedziano: „Dorośli, znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci, może być ochrzczony, jeśli mając jakąś znajomość głównych prawd wiary, ujawni w jakikolwiek sposób intencję przyjęcia chrztu i przyrzeknie, że będzie zachowywał nakazy chrześcijańskiej religii”. Oznacza to, że prawo człowieka dorosłego do wolności religijnej w tym zakresie jest uszanowane, a prawo dziecka i jego rodziców – nie.

Nie do przyjęcia w związku z powyższym jest również praktyczna zasada obliczania ryczałtu podatkowego dla duchownych na podstawie podanej przez urzędy gminne czy miejskie liczby mieszkańców parafii. Oznacza ona bowiem, że opodatkowanie duchownych wylicza się przy założeniu, że wszyscy mieszkańcy parafii są katolikami. Jest to ewidentne naruszenie praw wielu podmiotów: po pierwsze, tych mieszkańców parafii, którzy nie są członkami Kościoła katolickiego (nie byli nimi nigdy, należą do innych wspólnot wyznaniowych lub nie są ochrzczeni i nie należą do żadnej wspólnoty wyznaniowej, bądź też podjęli decyzję o apostazji i opuszczeniu Kościoła), po drugie samych duchownych, których opodatkowanie zależne jest także od liczby zamieszkałych na terenie ich parafii niekatolików. Nie powinien być w tej kwestii argumentem fakt, że w wielu parafiach polskich liczba mieszkańców i liczba katolików różnią się tylko nieznacznie, ponieważ każdy ma prawo do indywidualnego uznania jego usytuowania wyznaniowego czy światopoglądowego – formalne zaliczenie do „katolików podatkowych” narusza ewidentnie to prawo. Kwestia ta powinna zatem zostać podjęta z urzędu przez Rzecznika Praw Obywatelskich. To, że się tak nie stało, tłumaczyć należy zapewne, z jednej strony, brakiem świadomości rzeczywistego formalnego znaczenia takich procedur i w związku z tym brakiem reakcji ze strony osób, których prawa są naruszane, z drugiej, nieformalną, ale skuteczną akceptacją dominacji myślenia w kategoriach Kościoła katolickiego, o czym w aneksie pierwszym szerzej mówiła Maria Szyszkowska.

Podobne przekroczenia granic kompetencji prawa kanonicznego jako odnoszącego się do wiernych Kościoła katolickiego pojawiają się też w kanonach dotyczących małżeństwa osób różnej religii lub wyznania (kanon 1071, 1086 oraz 1124-1129). W szczególności należy zwrócić uwagę na kanon 1125, który wymaga od strony katolickiej zawierającej małżeństwo z osobą nie należącą do Kościoła katolickiego przyrzeczenia, „że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim”, natomiast „druga strona winna być powiadomiona w odpowiednim czasie o składanych przyrzeczeniach strony katolickiej, tak aby rzeczywiście była świadoma treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej”. Oznacza to albo wymuszenie na niekatolikach respektowania zobowiązania małżonka/małżonki do ochrzczenia i wychowania dzieci w niepodzielanej przez nich wierze, albo wymuszenie na stronie katolickiej zobowiązania, którego w imię respektu dla praw drugiej strony nie wykona. Oczywiście możliwa jest dobrowolna akceptacja takiego stanu rzeczy przez stronę niekatolicką, jednakże dopuszczenie możliwości zawarcia związku małżeńskiego w Kościele katolickim za zgodą kompetentnego biskupa, uwarunkowaną wspomnianymi wyżej zastrzeżeniami oznacza, że z zasady mamy tu do czynienia z sytuacją niedobrowolności.

Obraz naruszeń praw i wolności, który wyłania się ze wskazanych przykładów, prowadzi do wniosku o konieczności co najmniej doprecyzowania zapisu konkordatowego dotyczącego „administrowania jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego” i ograniczenia jego negatywnych skutków. Precyzacja taka powinna się dokonać najpierw na poziomie samego konkordatu – przez dodanie zastrzeżenia, że regulacje prawa kanonicznego i skutki dokonywanych na ich podstawie aktów administracji kościelnej nie mogą dotyczyć niekatolików i osób, które z własnej decyzji opuszczają Kościół katolicki. Konsekwencją powinny być następnie odpowiednie zmiany w polskim prawie szczegółowym. Konieczność takich zmian pokazuje między innymi omówiona niżej kwestia zapisu zwalniającego z zakazu przetwarzania tzw. wrażliwych danych osobowych kościoły i inne związki wyznaniowe.

## **B. Wybrane regulacje ustawowe**

### **Wątpliwości wobec ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych**

Art. 27 ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych stanowi, że „Zabrania się przetwarzania danych ujawniających pochodzenie rasowe lub etniczne, poglądy polityczne, przekonania religijne lub filozoficzne, przynależność wyznaniową, partyjną lub związkową, jak również danych o stanie

zdrowia, kodzie genetycznym, nałogach lub życiu seksualnym oraz danych dotyczących skazań, orzeczeń o ukaraniu i mandatów karnych, a także innych orzeczeń wydanych w postępowaniu sądowym lub administracyjnym. (...) Przetwarzanie danych, o których mowa w ust. 1, jest jednak dopuszczalne, jeżeli: (...) jest to niezbędne do wykonania statutowych zadań kościołów i innych związków wyznaniowych, stowarzyszeń, fundacji lub innych niezarobkowych organizacji lub instytucji o celach politycznych, naukowych, religijnych, filozoficznych lub związkowych, pod warunkiem, że przetwarzanie danych dotyczy wyłącznie członków tych organizacji lub instytucji albo osób utrzymujących z nimi stałe kontakty w związku z ich działalnością i zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych (...). Jak widać i tutaj pojawia się ograniczenie ochrony danych związane z wykonywaniem „statutowych zadań kościołów i innych związków wyznaniowych”. W aktualnym stanie prawnym – w szczególności w związku z omówionym wyżej konkordatowym uznaniem autonomii Kościoła w stosowaniu prawa kanonicznego w administrowaniu jego sprawami – oznacza to, że to urzędy i osoby kościelne na podstawie prawa kanonicznego decydują, jakie operacje na danych osobowych są niezbędne dla wykonywania ich statutowych zadań. Jak pokazałem wyżej, oznacza to między innymi zachowywanie i przetwarzanie danych o osobach, które na mocy własnej decyzji opuściły Kościół katolicki. Nie jest więc spełniony cytowany wyżej warunek, że „przetwarzanie danych dotyczy wyłącznie członków tych organizacji lub instytucji”, a to ze względu na wskazane wyżej definicje prawa kanonicznego uniemożliwiające na jego gruncie ustanie członkostwa osoby ochrzczonej w Kościele katolickim. Praktyka pokazuje ponadto, że instancje kościelne nie zapewniają pełnych gwarancji ochrony przetwarzanych danych – nagminne są sytuacje, że np. metrykę chrztu osoby trzeciej może uzyskać w odpowiednim biurze parafialnym osoba powołująca się na ustne, a nawet jedynie domniemane upoważnienie jej do tego ze strony zainteresowanego/zainteresowanej.

Jak widać, również w tym zakresie potrzebna jest korekta i precyzacja regulacji, zapewniająca pełną ochronę danych, odpowiadającą prawom i wymaganiom poszczególnych obywateli, w szczególności tych, którzy nie zgadzają się, by ich dane osobowe podlegały przetwarzaniu zgodnie z regułami prawa kanonicznego.

### **Wątpliwości wobec ustawy z dnia 3 grudnia 2010 r. o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania**

Ustawa o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania z 3 grudnia 2010, obowiązująca od 1 stycznia 2011 r., zapełnia – choć jedynie w części – luki w polskim prawodawstwie dotyczącym



równego traktowania wszystkich obywateli i stanowi zarazem spóźnione wypełnienie zaległych zobowiązań Polski w stosunku do prawodawstwa europejskiego. Nadal jednak brak ustawy o równym traktowaniu, obejmującej całość zagadnień z tego zakresu – dotychczasowe projekty tej ustawy utknęły w procesie legislacyjnym.

Toczona podczas przygotowania tytułowej ustawy dyskusja, a w szczególności przeprowadzone przez urząd Pełnomocnika Rządu do Spraw Równego Traktowania konsultacje społeczne, pokazały daleko idącą niewystarczalność zaproponowanego przez rząd projektu. Mimo to projekt ten został przyjęty przez Sejm bez istotnych zmian w kwestiach wskazanych przez uczestników konsultacji. Zwłaszcza organizacje i instytucje monitorujące kwestie równego traktowania/unikania wszelkiego rodzaju dyskryminacji i wykluczeń zwracają uwagę, że ustawa nie spełnia oczekiwań, które z nią wiązano, nie odpowiada ani dyrektywom unijnym, ani polskim zapisom konstytucyjnym, ani istniejącemu już prawodawstwu z tej dziedziny – np. inaczej niż Kodeks Pracy definiuje dyskryminację i molestowanie seksualne, co oznacza, że te same naruszenia praw (tu: molestowanie seksualne) będą inaczej interpretowane w różnych sytuacjach publicznych – co ewidentnie zwiększa chaos prawny.

Najistotniejszy zarzut dotyczy zamkniętej listy cech, ze względu na które nie wolno dyskryminować, a także zróżnicowania owej listy w odniesieniu do różnych obszarów życia społecznego.

W zakresie „dostępu i warunków korzystania z zabezpieczenia społecznego, usług, w tym usług mieszkaniowych, rzeczy oraz nabywania praw lub energii, jeżeli są one oferowane publicznie” ustawa zakazuje „nierównego traktowania osób fizycznych ze względu na płeć, rasę, pochodzenie etniczne lub narodowość” (art. 6). W zakresie „opieki zdrowotnej oraz oświaty i szkolnictwa wyższego” – ze względu na „rasę, pochodzenie etniczne lub narodowość” (art. 7). W zakresie „podejmowania kształcenia zawodowego, w tym dokształcania, doskonalenia, przekwalifikowania zawodowego oraz praktyk zawodowych; 2) warunków podejmowania i wykonywania działalności gospodarczej lub zawodowej, w tym w szczególności w ramach stosunku pracy albo pracy na podstawie umowy cywilnoprawnej; 3) przystępowania i działania w związkach zawodowych, organizacjach pracodawców oraz samorządach zawodowych, a także korzystania z uprawnień przysługujących członkom tych organizacji; 4) dostępu i warunków korzystania z instrumentów rynku pracy i usług rynku pracy określonych w ustawie z dnia 20 kwietnia 2004 r. o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy oferowanych przez instytucje rynku pracy oraz instrumentów rynku pracy i usług rynku pracy oferowanych przez inne podmioty działające na rzecz zatrudnienia, rozwoju zasobów ludzkich i przeciwdziałania bezrobociu” – ze względu na „płeć, rasę, pochodzenie etniczne, narodowość, religię, wyznanie, światopogląd, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną” (art. 8).



Ustawa wymienia zatem jako ewentualne przyczyny dyskryminacji: płeć, rasę<sup>8</sup>, pochodzenie etniczne, narodowość, religię, wyznanie, światopogląd, niepełnosprawność, wiek i orientację seksualną – ale taka lista odnosi się jedynie do dyskryminacji w dziedzinie działalności zawodowej, w innych dziedzinach – w tym tak czułych, jak ochrona zdrowia i oświata – lista jest ograniczona. Brak natomiast – również w zakresie działalności zawodowej – odniesienia do dyskryminacji ze względu na poglądy, przynależność związkową czy stan cywilny.

Podczas wspomnianego procesu konsultacji pojawiły się także publiczne kontrowersje dotyczące udziału w opiniowaniu projektu kościołów, a w szczególności Konferencji Episkopatu Polski. Wątpliwości budzi przede wszystkim fakt, że Konferencja Episkopatu Polski nie odniosła się do podejmowanych w ustawie kwestii dotyczących działalności kościołów, natomiast przedstawiła kilkudziesięciu opinię negatywną o całym projekcie, według której „(...) dyrektywy unijne mają bardzo wąski zakres zastosowania. Pojawia się wątpliwość, czy istnieje konieczność tworzenia w polskim systemie prawnym regulacji *lex generalis* w zakresie równego traktowania. Wydaje się, że nie ma takiej potrzeby. Natomiast wyrażona w projekcie ustawy koncepcja standardów w zakresie równego traktowania może okazać się niebezpiecznym otwarciem podporządkowania Polski bliżej nieokreślonym naciskom. Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski stoi na stanowisku, że uzasadnionym byłoby zaniechanie dalszych prac legislacyjnych nad projektem tej ustawy”<sup>9</sup>. Według deklaracji minister Elżbiety Radziszewskiej, Pełnomocnika Rządu do Spraw Równego Traktowania, opinia ta nie wpłynęła na proces legislacyjny. Jednakże publiczne wypowiedzi minister Radziszewskiej pokazały, że interpretuje ona zarówno dyrektywy unijne, jak też regulacje prawa polskiego zabraniające dyskryminacji ze względu na orientację seksualną zgodnie z oczekiwaniami kościołów – na takim tle pojawiła się publiczna wypowiedź minister Radziszewskiej, że szkoły katolickie mają prawo odmówić zatrudnienia osobie homoseksualnej<sup>10</sup>, i że zezwala na to także prawo unijne<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Wątpliwości budzi również samo użycie w ustawie pojęcia „rasy”, jakkolwiek zrozumiała jest intencja ustawodawcy. Pojęcie to stało się w ostatnich dziesięcioleciach wysoce kontrowersyjne w naukach o człowieku. Przytłaczająca i stale rosnąca większość antropologów fizycznych (70%) i antropologów kulturowych (80%) odrzuca to pojęcie; istnienie ras ludzkich nie znajduje potwierdzenia w badaniach genetycznych. W kontekście kwestii podejmowanych w tym aneksie trzeba zauważyć również, że antropologowie polscy odbiegają *in minus* od średniej światowej – pojęcia „rasy” nie akceptuje jedynie ok. 25% z nich (por. K. Kaszycka, J. Strzałko, „Race” – Still an Issue for Physical Anthropology? *Results of Polish Studies Seen in the Light of the U.S. Findings*, „American Anthropologist”, vol. 105, 1/2003, s. 122).

<sup>9</sup> Por. [http://bip.kprm.gov.pl/g2/2010\\_06/2872\\_fileot.pdf](http://bip.kprm.gov.pl/g2/2010_06/2872_fileot.pdf) (30.12.2010).

<sup>10</sup> Por. [http://goscniendzielny.wiara.pl/index.php?grupa=6&c r=2&kolej=0&art=1284311298&dzi=1104781054&katg=\(15.12.2010\)](http://goscniendzielny.wiara.pl/index.php?grupa=6&c r=2&kolej=0&art=1284311298&dzi=1104781054&katg=(15.12.2010)).

<sup>11</sup> Interpretacja min. Radziszewskiej została zakwestionowana przez wyjaśnienia Viviane Reding, Komisarza KE do spraw Praw Podstawowych: „Dyrektywa 2000/78/WE zawiera ogra-

Wzmiankuję powyższą kontrowersję, ponieważ, w połączeniu z wymienionymi wyżej zastrzeżeniami do obowiązującej już ustawy, pokazuje ona kolejne pole ewidentnych braków legislacyjnych i interpretacyjnych. Dyrektywy europejskie są w kwestiach dyskryminacji jasne i jednoznaczne, obecnie obowiązujące prawo polskie obejmuje nadal tylko część potrzebnych regulacji, a ponadto jego interpretacje, również na poziomie kompetencji głównego państwowego urzędu ds. równego traktowania, okazują się wysoce niezadowalające. Jest to więc kolejne pole wymagające debaty i uściśleń prawnych dla ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich w Polsce.

### **Ochrona religii w Kodeksie Karnym i ograniczenie wolności twórczości artystycznej**

Przepisy obowiązującego w Polsce Kodeksu Karnego w trzech kolejnych artykułach dotyczą ochrony wolności wyznania i sumienia (w tym bezwyznaniowości) – art. 194<sup>12</sup>, ochrony publicznego wykonywania aktów religijnych – art. 195<sup>13</sup>, i ochrony uczuć religijnych i przedmiotów czci religijnej – art. 196<sup>14</sup>. Istotne wątpliwości budzi ten ostatni artykuł, ponieważ jak pokazały w ostatnich latach publiczne kontrowersje, zakończone w niektórych przypadkach procesami sądowymi i wyrokami skazującymi artystów na podstawie tego artykułu KK (casus Dorota Nieznalska<sup>15</sup> i inne), służy on między innymi do ograniczania ekspresji artystycznej odwołującej się do symboli i przedmiotów religijnych<sup>16</sup>.

---

niczony wyjątek dla organizacji religijnych od zasady niedyskryminacji w zatrudnieniu. Wyjątek ten nie może dotyczyć innych niż religia podstaw”. Komisja Europejska nie widzi żadnego związku pomiędzy orientacją seksualną nauczyciela a dopuszczalnym wyjątkiem, o którym mowa w dyrektywie. Pełny tekst odpowiedzi: <http://www.lgbt-ep.eu/wp-content/uploads/2010/10/20101026-WQ-on-Radziszewska-remarks-Commission-response.pdf> (30.12.2010).

<sup>12</sup> „Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”.

<sup>13</sup> „§ 1. Kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.

§ 2. Tej samej karze podlega, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym”.

<sup>14</sup> „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”.

<sup>15</sup> Informacja o procesach wytoczonych artystce: <http://nieznalska.art.pl/> (30.12.2010).

<sup>16</sup> Szczegółową analizę stanu prawnego i faktycznego w tej dziedzinie przeprowadza Małgorzata Makarska, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku*, Lublin 2005.

Przyczyną problematycznej praktyki związanej z tym artykułem KK jest trudność określenia granicy między uprawnioną wolnością wypowiedzi a znieważeniem przedmiotu czci religijnej. Jest to silny argument za zmianą/sprecyzowaniem tego zapisu – „Jest oczywiste, że w państwie praworządnym nie powinny obowiązywać przepisy karne, których ustawodawca nie potrafi sformułować dokładnie ani nie ma na to szans w drodze orzecznictwa SN. Ustawodawca nie może bowiem wymagać od obywatela uświadomienia sobie zakresu zakazu karnego i przestrzegania go, jeżeli sam nie jest w stanie określić wyraźnie jego granic”<sup>17</sup>.

Dotychczasowe inicjatywy zmiany art. 196 KK – w szczególności złagodzenia przewidzianych w nim sankcji, a także wprowadzenia zasady, że ewentualne przestępstwa z tego artykułu ścigane są z oskarżenia prywatnego – nie zakończyły się sukcesem. Również ta sprawa wymaga zatem debaty i regulacji odpowiadającej standardom ochrony praw i wolności w społecznościach demokratycznych.

## **Roszczenia uniwersalne w systemie oświaty**

### **Kwestia respektowania „wartości chrześcijańskich”**

Edukacja publiczna w Polsce narusza zasadę bezstronności państwa w sprawach światopoglądowych, skoro nauczanie i wychowanie ma respektować chrześcijański system wartości (preambuła ustawy o systemie oświaty). Kwestia braku precyzyjnej definicji owego systemu wartości i odniesień do niego została omówiona w ekspertyzie Marii Szyszkowskiej. Konkluzja: dla ustawodawcy „wartości chrześcijańskie” reprezentowane są przez Kościół katolicki i to jego przedstawiciele decydują w praktyce o tym, czy są one respektowane. Ma to konsekwencje w każdej dziedzinie życia społecznego, w której ustawowo wymaga się respektowania owych wartości – a więc w dziedzinie mediów, o czym szerzej mówi tekst Marii Szyszkowskiej, oraz w dziedzinie edukacji, do której odniosę się w tym miejscu.

Ogólnodeklaracyjny charakter oraz nieostrość zapisu o „respektowaniu chrześcijańskiego systemu wartości” prowadzi w konsekwencji do interpretowania go nie tyle jako odniesienia do wspólnych historycznych wartości kulturowych (jak mogłoby wynikać z usytuowania tego zapisu w kontekście preambuły Ustawy), a w kategoriach aktów religijnych dokonywanych przez społeczność szkolną we współpracy z instancjami kościelnymi. Przykłady takich lokalnych interpretacji – zarówno na poziomie dokumentów/propozycji kuratoriów oświaty, jak też wpisywanych w deklaracje ideowe poszczególnych

---

<sup>17</sup> L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 2002, s. 15.

szkół czy też ujawnianych w praktyce życia szkolnego (zwłaszcza z okazji świąt i uroczystości szkolnych) – pokazują skalę problemu<sup>18</sup>.

Ewidentnie problematyczne z perspektywy ochrony praw i wolności przed roszczeniami systemów uniwersalnych jest dopuszczenie przez rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. obecności symboli religijnych w pomieszczeniach szkolnych: „W pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż. W szkole można także odmawiać modlitwę przed i po zajęciach. Odmawianie modlitwy w szkole powinno być wyrazem wspólnego dążenia uczniów oraz taktu i delikatności ze strony nauczycieli i wychowawców”. Stwierdzenia te umieszczono wprawdzie w rozporządzeniu dotyczącym organizacji nauczania religii w przedszkolach i szkołach publicznych, nie wiąże ono jednak obecności krzyża wyłącznie z tymi zajęciami (nie wprowadza np. zasady, że nauczaniu religii służą pomieszczenia przeznaczone wyłącznie do

---

<sup>18</sup> Przykładem takiej interpretacji na poziomie wojewódzkiego Kuratorium Oświaty w Poznaniu może być opublikowany na stronach [www tegoż Kuratorium](http://www.kuratorium.poznan.pl) dokument zatytułowany „Propozycja ceremoniału szkolnego dla szkół i placówek województwa wielkopolskiego oraz ważne informacje na temat godła, barw i hymnu Rzeczypospolitej Polskiej” – zawierający między innymi szczegółowe instrukcje dotyczące zachowań pocztu sztandarowego szkoły podczas uroczystości kościelnych, a także zasady procedencji (kolejności powitania, przemawiania zajmowania miejsc przez gości szkoły, według których każdorazowo miejsce pierwsze – przed władzami państwowymi! – zajmują przedstawiciele władz kościelnych (biskup, proboszcz). Pierwotne opracowanie tego dokumentu zostało dokonane dla Kuratorium Oświaty województwa świętokrzyskiego (2006 – <http://kuratorium.kielce.pl/pliki/materialy/ceremonial-szkolny.pdf>, 30.12.2010). Jednakże ów źródłowy dokument instrukcję postępowania podczas uroczystości kościelnych umieszcza jedynie w dodatku dotyczącym poświęcenia sztandaru szkoły i również w kolejnym dodatku ustala procedencję gości uroczystości szkolnych, według której wojewoda wyprowadza osoby kościelne. Według deklaracji autorów dokumentu wielkopolskiego „wniesione zmiany dotyczą specyfiki i tradycji regionu, jakim jest Wielkopolska oraz wcześniej wyśnuwanych przez Wielkopolskiego Kuratora Oświaty sugestii w stosunku do szkół i placówek naszego województwa”, a ponadto opracowanie zostało „skonsultowane z Gabinetem Wojewody Wielkopolskiego” – jak to zaznaczono w nocie końcowej. Por. [http://www.ko.poznan.pl/pub/ftp/struktura\\_plik/ceremonial\\_szkolny.pdf](http://www.ko.poznan.pl/pub/ftp/struktura_plik/ceremonial_szkolny.pdf) (30.12.2010).

Przykład drugi pochodzi z deklaracji programowej Zespołu Szkół Agro-Technicznych w Ropczycach – czytamy tam: „Szkoła kształtuje postawy moralne zgodne z uniwersalnymi zasadami etyki respektując chrześcijański system wartości przy zachowaniu zasady tolerancji wyznaniowej. Chrześcijański system wartości realizowany jest poprzez:

- organizację imprez o charakterze religijnym,
- udział młodzieży i nauczycieli w rekolekcjach,
- organizowanie seminariów, spotkań z osobami duchownymi i świeckimi o wysokim autorytecie moralnym, wnoszących głębokie refleksje związane z wychowaniem w duchu wiary katolickiej,
- organizowanie wigilii klasowych i szkolnych,
- udział w uroczystościach kościelnych.

W szkole organizuje się w ramach planu zajęć szkolnych naukę religii i etyki dla uczniów, których rodzice lub sami uczniowie wyrażą takie życzenie. Po osiągnięciu pełnoletniości o pobieraniu nauki religii lub etyki decydują uczniowie”. Zob. [http://www.zsat-ropczyce.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=48&Itemid=58](http://www.zsat-ropczyce.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=58) (30.12.2010).

tego celu i w związku z tym zaopatrzone w symbole religijne), ale zezwala na obecność krzyża we wszystkich pomieszczeniach szkolnych.

Kwestia ta stała się w ostatnich latach w Europie przedmiotem publicznej kontrowersji ze względu na obecność w szkołach osób, które nie życzą sobie umieszczania w klasach symboli religijnych. W sprawie tej zapadły wyroki niemieckiego Federalnego Sądu Konstytucyjnego (1995, przeciw obecności krzyży w klasach), Sądu Konstytucyjnego Bawarii (1997, za obecnością krzyży w klasach). Najważniejszy jest w tej perspektywie wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie *Lautsi* przeciwko Republice Włoskiej<sup>19</sup>, stwierdzający, że „obowiązkowe umieszczanie symbolu określonego wyznania religijnego w ramach wykonywania zobowiązań publicznych, w specjalnych sytuacjach, które podlegają kontroli rządu, w szczególności w klasach szkoły publicznej, ogranicza prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem oraz prawo dzieci do wierzenia lub nie wierzenia. Ograniczenie takie jest nie do pogodzenia z obowiązkiem państwa zachowania neutralności w wykonywaniu obowiązków publicznych, a w szczególności na polu edukacji”<sup>20</sup>. Wyrok ten jest nadal przedmiotem kontrowersji publicznej. Rządy państw, przeciw którym zapadły wspomniane wyroki (w tej konkretnej sprawie: rząd Republiki Włoskiej) odwołują się od tego wyroku, argumentując, że obecność krzyża jest wyrazem tożsamości kulturowej państwa i nie ogranicza praw obywateli (tak jak nie ogranicza ich bycie obywatelami państwa o takiej właśnie – np. chrześcijańskiej – tożsamości kulturowej)<sup>21</sup>. Podobnych argumentów używają ci, którzy uznają wspomniany wyrok za przejaw dyskryminacji ludzi religijnych w ich prawie do publicznego wyrażania własnej religijności. obrońcy praw obywatelskich argumentują natomiast (podobnie jak Trybunał Strasburski), że z tożsamości kulturowej państwa nie wynika konieczność demonstrowania jej podczas wykonywania jego zob-

<sup>19</sup> *Lautsi v. Italy* - 30814/06, Judgment 3.11.2009.

<sup>20</sup> Tekst oryginalny: „The compulsory display of a symbol of a given confession in the exercise of public duties, in specific situations that came under government control, especially in classrooms, restricted the rights of parents to educate their children in conformity with their convictions, and the right of children to believe or not to believe. Such restrictions were incompatible with the State's duty to observe neutrality in the exercise of public duties, and in particular in the field of education”.

<sup>21</sup> 18 marca 2011 Wielka Izba Europejskiego Trybunału Praw Człowieka wydała w tej sprawie wyrok definitywny, uwzględniający apelację rządu włoskiego – z uzasadnieniem, że obecność krzyża jako „symbolu pasywnego” w klasach szkolnych nie wpływa na sytuację religijną osób niewierzących. Fragment uzasadnienia: „a crucifix on a wall is an essentially passive symbol and this point is of importance in the Court's view, particularly having regard to the principle of neutrality (...). It cannot be deemed to have an influence on pupils comparable to that of didactic speech or participation in religious activities (...)”. Zob. <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=883169&portal=hbkm&source=externalbydocrnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649> (1.05.2011).

wiązań publicznych – w szczególności wtedy, kiedy nie życzą sobie tego obywatele korzystający ze służb państwowych.

Biorąc pod uwagę stan wspomnianego sporu w Europie należy oczekiwać, że kwestia obecności krzyży w przestrzeni publicznej stanie się także w Polsce przedmiotem merytorycznej debaty i rozstrzygnięć sądowych – a nie tylko, jak dotąd, jednostronnych deklaracji instytucji kościelnych i powiązanych z nimi głosów medialnych, protestujących przeciwko „prześladowaniu” krzyża.

Sprawa ustawowego zapisu o „respektowaniu chrześcijańskiego systemu wartości” w polskim szkolnictwie publicznym wymaga więc pilnego wyjaśnienia, co jest, a co nie jest dopuszczalne w działaniach instytucji państwowych w ich odniesieniu do kwestii religijnych, w szczególności do instytucji kościelnych, a przede wszystkim sformułowania jednoznacznych przepisów chroniących osoby wyznań innych niż katolicka większość i osoby bezwyznaniowe przed „religijną nadgorliwością” urzędników oświaty.

### **Kwestie związane z organizacją nauczania religii w szkołach publicznych**

Ustawa o systemie oświaty, uchwalona przez Sejm 7 września 1991 r., formułuje zasadę organizowania nauki religii w szkole następująco: „Art. 12. 1. Publiczne przedszkola, szkoły podstawowe i gimnazja organizują naukę religii na życzenie rodziców, publiczne szkoły ponadgimnazjalne na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów; po osiągnięciu pełnoletności o pobieraniu nauki religii decydują uczniowie. 2. Minister właściwy do spraw oświaty i wychowania w porozumieniu z władzami Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych określa, w drodze rozporządzenia, warunki i sposób wykonywania przez szkoły zadań, o których mowa w ust. 1”.

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r.<sup>22</sup> precyzuje: życzenie, o którym mowa w ustawie, „jest wyrażane w najprostszej formie oświadczenia, które nie musi być ponawiane w kolejnym roku szkolnym, może natomiast zostać zmienione (...)”. Ponadto, zgodnie z tym samym zarządzeniem: „Uczestniczenie lub nieuczestniczenie w przedszkolnej albo szkolnej nauce religii lub etyki nie może być powodem dyskryminacji przez kogokolwiek i w jakiegokolwiek formie”<sup>23</sup>.

Formalnie zarządzenie Ministra wymaga zatem oświadczenia o uczestnictwie w nauczaniu religii od tych, którzy sobie tego nauczania życzą. Owo oświadczenie ma być podstawą organizowania nauczania religii. W społecz-

<sup>22</sup> Dz. U. nr 36/92, poz. 155 z późn. zm.

<sup>23</sup> Wszystkie cytaty: tamże.



no-religijnych i instytucjonalnych realiach polskich jest jednak inaczej. Większościowy charakter społeczności katolików i w związku z tym masowość nauczania religii w polskich przedszkolach i szkołach spowodowała przedstawienie zamierzonej struktury: religia w szkołach jest, i wiąże się to z oczywistych względów z uruchomieniem ogromnego aparatu organizacyjnego, zarówno w samych szkołach, jak też w powiązaniu państwowych i kościelnych instytucji edukacyjnych; mniejszość lub wręcz wyjątek stanowią osoby nie uczestniczące w tak zorganizowanym nauczaniu. Skutkiem jest konieczność publicznego ujawnienia własnego światopoglądu przez osoby niereligijne (które formalnie nie powinny składać takiej deklaracji) – wbrew swojej woli lub milcząco ujawniają one publicznie swój światopogląd, wtórnie w stosunku do odpowiednich oświadczeń osób religijnych. Ponadto, wskutek wspomnianej masowej organizacji nauczania religii i związanej z nią instytucjonalnej bezwładności, w praktyce przyjęło się na szeroką skalę, że władze szkolne zakładają uczestnictwo w nauczaniu religii wszystkich uczniów, i to od przedstawicieli mniejszości niereligijnej lub wyznawców innych wyznań oczekują oświadczenia o nieuczestniczeniu w nauczaniu religii. Ewidentnie wkracza to w prawo tych osób do nieujawniania własnego światopoglądu<sup>24</sup>.

Podobny problem zaistniał w związku z obecnością oceny z religii/etyki na świadectwach szkolnych lub kreski w odpowiednim miejscu świadectwa, oznaczającej, że uczeń nie uczestniczył w tych lekcjach. Kwestia ta stała się przedmiotem debaty publicznej – aż po rozstrzygnięcie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który, wyrokując 15 czerwca 2010 r. w sprawie skargi Urszuli, Czesława i Mateusza Grzelaków z 2002 r., uznał, że w regulacjach obowiązujących w Polsce nastąpiło naruszenie art. 14 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, który zakazuje dyskryminacji w związku z art. 9, gwarantującym wolność myśli, sumienia i wyznania. Sędziowie Trybunału Strasburskiego odnieśli się także do wcześniejszych wyroków polskiego Trybunału Konstytucyjnego: z 1993 r. – zgodnie z którym umieszczanie na świadectwie oceny z religii/etyki lub kreski w wypadku nieuczestniczenia w tych lekcjach nie narusza prawa do milczenia w kwestii wyznania, oraz z 2009 r., zgodnie z którym regulacje dotyczące ocen z religii/etyki na świadectwie są zgodne z Konstytucją RP. Trybunał Europejski nie podzielił argumentacji stojącej za tymi wyrokami, stwierdzając, że mogą one wprawdzie być słuszne co do zasady, jednakże nie uwzględniają realnych sytuacji, które mogą powstać w praktyce (a rozpatrywany przypadek wskazuje takie właśnie sytuacje). „Trybunał uznaje, że pań-

<sup>24</sup> W 1993 r. Trybunał Konstytucyjny rozstrzygał o prawomocności umieszczenia oceny z religii na świadectwach szkolnych w kontekście ewentualnego naruszenia prawa obywateli do milczenia w kwestiach wyznaniowych, uznając, że nie dochodzi tu do naruszenia konstytucji. O ile wiadomo, nie była dotąd przedmiotem orzeczeń sądowych sama praktyka zbierania oświadczeń, odbiegająca od wymogów cytowanego zarządzenia ministra.



stwo przekroczyło w tej kwestii dopuszczalny margines swobody, ponieważ naruszona została podstawowa zasada art. 9 konwencji [Praw Człowieka] chroniąca prawo trzeciego Skarżącego do nieuzewnętrzniania swej religii lub przekonań”<sup>25</sup>.

W perspektywie analizowanej przez nas sprawy konstytucyjnej ochrony praw i wolności istotne jest dokonane przez Trybunał Strasburski objaśnienie całości sytuacji, która była punktem wyjścia cytowanego wyroku. Trybunał stwierdza w nim „że swoboda uzewnętrzniania wierzeń religijnych obejmuje również prawo do nie ujawniania ich i prawo do nie zajmowania stanowiska pozwalającego domniemywać takich wierzeń (...). Trybunał przyjął, jak wskazano powyżej, że art. 9 [Europejskiej Konwencji Praw Człowieka] stanowi również wartość dla niewierzących takich, jak trzeci Skarżący w przedmiotowej sprawie. Wynika z tego, że wprowadzenie przez państwo obowiązku bezpośredniego lub pośredniego ujawnienia przez osobę faktu nie wyznawania religii narusza prawo tej osoby do nie ujawniania swych wierzeń. Naruszenie to jest tym istotniejsze, że dochodzi do niego w kontekście świadczenia ważnej usługi publicznej, takiej jak edukacja”<sup>26</sup>.

Stwierdzenia powyższe powinny stanowić punkt odniesienia działań koniecznych zarówno w polskim systemie prawnym, jak też w dziedzinie kształtowania świadomości społecznej odpowiadającej sformułowanym tu standardom. Opisana we wcześniejszym aneksie, panująca w Polsce „większościowa mentalność”, wyrażająca się w traktowaniu katolicyzmu jako religii ewidentnie dominującej sprawia, że konsekwencje prawne i społeczne naruszeń praw i wolności w rodzaju wyżej opisanych są powszechnie lekceważone. Nawet organy państwowe, komentując wyrok Trybunału Strasburskiego, pozwalają sobie na stwierdzenie, że Trybunał „nie zakwestionował systemu organizacji nauki religii i etyki w polskich szkołach ani możliwości oceniania postępów w nauce z przedmiotów religia i etyka, jak również możliwości wli-

<sup>25</sup> „The State’s margin of appreciation had been exceeded in this matter as the very essence of the third applicant’s right not to manifest his religion or convictions under Article 9 had been infringed” (Grzelak v. Poland - 7710/02, Judgment 15.6.2010, cytat za bazą HUDOC: <http://cmiskp.echr.coe.int/tpk197/view.asp?item=1&portal=hbk&action=html&highlight=G&highlight=64431616&skin=hudoc-en> (30.12.2010).

<sup>26</sup> Tekst oryginalny orzeczenia: „The Court reiterates that freedom to manifest one’s religious beliefs comprises also a negative aspect, namely the right of individuals not to be required to reveal their faith or religious beliefs and not to be compelled to assume a stance from which it may be inferred whether or not they have such beliefs (see, Alexandridis v. Greece, no. 19516/06, § 38, ECHR 2008-..., and, mutatis mutandis, Hasan and Eylem Zengin v. Turkey, no. 1448/04, § 76 in fine, ECHR 2007-XI). The Court has accepted, as noted above, that Article 9 is also a precious asset for non-believers like the third applicant in the present case. It necessarily follows that there will be an interference with the negative aspect of this provision when the State brings about a situation in which individuals are obliged – directly or indirectly – to reveal that they are non-believers. This is all the more important when such obligation occurs in the context of the provision of an important public service such as education” (tamże).

czania do średniej ocen stopni z tych przedmiotów. Stwierdzone naruszenie ma zatem swoje przyczyny w złej praktyce placówek oświatowych, w których naukę pobierał skarżący, a nie w regulacjach prawnych dotyczących nauczania religii i etyki w polskich szkołach”<sup>27</sup>. W zestawieniu z cytowanymi wyżej elementami wyroku Trybunału – w szczególności ze stwierdzeniem o „przekroczeniu marginesu swobody Państwa” w kwestii ochrony praw osoby nie-religijnej – stanowisko MSZ jest ewidentną manipulacją.

Niefrasobliwość i brak konsekwencji w stanowieniu i stosowaniu regulacji chroniących prawa i wolności obywatelskie, zwłaszcza na poziomie prawa szczegółowego, takiego jak cytowane wyżej rozporządzenie, a zwłaszcza brak konsekwencji w egzekwowaniu istniejących przepisów, uderza zwrótnie w znaczenie przepisów konstytucyjnych dotyczących wolności wyznania i sumienia – bowiem podważa teoretyczną i praktyczną wartość regulacji konstytucyjnych. Samo istnienie wymogu konstytucyjnego, który nie jest przestrzegany w praktyce, jest niszczące dla życia społecznego. Stąd raz jeszcze wniosek o pilnej potrzebie uruchomienia podwójnego procesu:

- refleksji nad jakością prawa konstytucyjnego i powiązanych z nim regulacji szczegółowych, prowadzącej do koniecznych korekt, oraz
- powszechnej edukacji prawno-etycznej dla zwiększenia społecznej wrażliwości na naruszenia konstytucyjnych praw i wolności.

### **Roszczenia uniwersalne i naruszenia praw i wolności w dziedzinie ochrony zdrowia**

Zgodnie z art. 68 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, „Każdy ma prawo do ochrony zdrowia”. Ustęp 2 tegoż artykułu precyzuje: „Obywatelom, niezależnie od ich sytuacji materialnej, władze publiczne zapewniają równy dostęp do świadczeń opieki zdrowotnej finansowanej ze środków publicznych. Warunki i zakres udzielania świadczeń określa ustawa”. Określenia ustawowe, o których mowa, to przede wszystkim tzw. koszyk świadczeń gwarantowanych – opis medycznych procedur standardowych, zapewnianych bez dodatkowych zabiegów ze strony pacjentów. Dostęp do tych usług ograniczony jest jednak stanem finansowania i organizacji usług medycznych – w stosunku do wielu z nich obowiązują wielomiesięczne kolejki oczekujących. Skutkiem jest podatność systemu ochrony zdrowia na korupcję, a także jego dodatkowe przeciążenie przez pacjentów, którzy dla zwiększenia swoich szans zapisują się na owe gwarantowane zabiegi wielokrotnie. Administracyjne myślenie o problemach służby zdrowia sprawia, że wobec takiej sytuacji tworzy się

<sup>27</sup> Oświadczenie Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP ws. wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 15 czerwca 2010.

dodatkowe mechanizmy kontroli prawidłowości „systemu kolejkowego”, co zwiększa koszty obsługi systemu ochrony zdrowia – i z konieczności obciąża pulę środków przeznaczonych bezpośrednio na diagnostykę i leczenie.

Nie rozwiązaniem problemem pozostaje przede wszystkim długi czas oczekiwania na gwarantowane świadczenia medyczne, w szczególności na badania specjalistyczne. Czas ten w wielu wypadkach przekracza okresy diagnostyczne dla poszczególnych chorób, pozwalające podjąć skuteczne leczenie, a ponadto skazuje chorych na dyskomfort życiowy związany z niezdiagnozowanymi objawami choroby lub odkładaniem skutecznego leczenia. W przypadku wielu groźnych chorób (np. nowotworowych) wielomiesięczne oczekiwanie na diagnozę, a następnie na zgodę Narodowego Funduszu Zdrowia na zastosowanie „niestandardowego” leczenia oznacza zmniejszenie szans wyleczenia, co dla dotkniętych nimi pacjentów w praktyce wielokrotnie okazuje się wyrokiem śmierci.

Na tym przykładzie uwidacznia się szczególnie drastycznie brak całościowej i wieloaspektowej refleksji aksjologiczno-prawnej nad obszarem ochrony życia i zdrowia i nad obowiązującymi w nim regulacjami prawno-administracyjnymi. Ekspertyza Marii Szyszkowskiej wskazała między innymi na ten brak, i to pomimo tego, iż toczą się debaty, albo wprost spory ideologiczne dotyczące niektórych (kontrowersyjnych z punktu widzenia katolicyzmu) regulacji z obszaru systemu ochrony zdrowia – np. kwestii zapłodnienia *in vitro*, przerwania ciąży, transplantologii, ingerencji genetycznych, a także zaprzestania uporczywego leczenia, sedacji i eutanazji. Wymienione tu kwestie stały się przedmiotem kontrowersji publicznych w związku z regulacjami ustawowymi spraw z ich zakresu, ponieważ nauczanie Kościoła katolickiego „o godności ludzkiego życia”, zarówno w oficjalnych dokumentach doktrynalnych, jak też w wypowiedziach poszczególnych hierarchów, odnosi się w praktyce wyłącznie do tych właśnie spraw<sup>28</sup>.

Wyróżnienie wymienionych kwestii i skupienie na nich uwagi w debacie publicznej sprawia jednak, że jej przedmiotem nie stają się inne istotne zagadnienia, dotyczące w praktyce wszystkich korzystających z publicznej służby zdrowia w Polsce – takie jak właśnie wspomniany wyżej dostęp do procedur medycznych i zasady, jakimi kierują się instancje administracyjne służby zdrowia, decydując, dla których pacjentów dostępne będzie leczenie opłacane

---

<sup>28</sup> Por. Katechizm Kościoła Katolickiego 2270-2283 oraz 2292-2296, a także: Encyklika Jana Pawła II, *Evangelium vitae*, nr 58-67; Instrukcja *Donum vitae*: „W chwili, kiedy jakieś prawo pozytywne pozbawia obrony pewną kategorię istot ludzkich, których ze swojej natury powinno bronić, to tym samym państwo odmawia równości wszystkich wobec prawa. Gdy państwo nie używa swojej władzy w służbie praw każdego obywatela, a w szczególności tego, który jest najsłabszy, są zagrożone same podstawy samorządności państwa” oraz Instrukcja *Dignitas personae*, dotycząca niektórych problemów bioetycznych, i inne.

przez Narodowy Fundusz Zdrowia, a dla których nie. Decyzje administracyjno-medyczne podejmowane przez wspomniane instancje oznaczają dla konkretnych pacjentów szansę wyleczenia, a w wypadku najcięższych chorób szansę, ratowania czy przedłużenia życia lub utratę tej szansy. Z punktu widzenia etyki katolickiej, która nakazuje interweniować wszędzie tam, gdzie naruszana jest wartość i godność ludzkiego życia (chronionego „od poczęcia aż do naturalnej śmierci”) w stosunku do tego rodzaju decyzji o życiu lub śmierci pacjentów konieczna byłaby zatem równie zdecydowana interwencja, jak w stosunku do problemów wspomnianych wyżej. Interwencji takiej jednakże brak<sup>29</sup>.

Ukazany w ekspertyzie Marii Szyszkowskiej nieformalny, „mentalnościowy” wpływ instancji kościelnych i ideologii katolickiej na świadomość społeczną sprawia ponadto, że również w obszarze istniejących regulacji wielu lekarzy:

- nie informuje pacjentów szczegółowo i kompletnie o możliwych do zastosowania zabiegach/przerwaniu leczenia, jeśli te dotyczą obszarów wrażliwych z punktu widzenia moralności katolickiej,
- akceptuje brak uregulowania znacznej części kwestii dotyczących podstawowych praw pacjentów z braku uwrażliwienia na wątpliwości inne niż podnoszone w nauczaniu katolickim,
- podejmuje konieczne decyzje (o losie poszczególnych pacjentów) zgodnie z regułami „systemu” stanowiącego wypadkową czynników ekonomicznych, administracyjnych i ideologicznych, o których wspominałem wyżej.

Przykładem takiego postępowania jest między innymi brak powszechnie dostępnej informacji lekarskiej o możliwości zastosowania procedury sedacji (czyli trwałej śpiączki farmakologicznej) u osób terminalnie chorych, cierpiących z powodu silnego bólu<sup>30</sup>. Podobne problemy pojawiają się w związku z warunkami zaprzestania uporczywego leczenia (odłączenia aparatury podtrzymującej funkcje organizmu, zaprzestania żywienia osoby umierającej)

<sup>29</sup> Można postawić pytanie, dlaczego tak jest. Pełna analiza specyfiki kościelnej świadomości w ogóle, a w poruszanych tu kwestiach w szczególności, nie jest możliwa w ramach tego opracowania. Należy jednak zwrócić uwagę, że wyrykowość refleksji nad ochroną życia i zdrowia przynajmniej po części tłumaczy się jej niesamodzielnością i wtórnością wobec „interwencyjnych” wypowiedzi papieża czy urzędów Kurii Rzymskiej – w szczególności cytowanych wyżej (przypis 24). Można w związku z tym pokazać, jak osobiste nastawienie do tej problematyki Karola Wojtyły/Jana Pawła II wpłynęło na tematykę i kształt dokumentów rzymskich dotyczących ochrony życia i zdrowia, a zarazem jak niewielki wpływ na formułowanie głównego nurtu tych wypowiedzi miały krytyczne głosy oddolne – np. takich teologów, jak Bernard Haering czy Karl-Wilhelm Marks.

<sup>30</sup> Omówienie podstawowych kwestii związanych z tą procedurą z perspektywy etyki lekarskiej: J. Malczewski, *Kodeks Etyki Lekarskiej a prawny status wybranych procedur medycyny terminalnej*, Diametros. Internetowy Serwis Filozoficzny przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=cnf4&m=44&jh=1&ih=73> (29.12.2010).

– brak jasnych i powszechnie znanych regulacji prawnych, a przede wszystkim powszechnie dostępnej informacji o tym, co jest możliwe w obecnym systemie służby zdrowia dla ulżenia cierpieniom pacjentów w stanach terminalnych, sprawia, że pacjenci owi lub ich bliscy pozostawieni są sami sobie, i kwestią przypadku jest, czy uzyskają od lekarzy prowadzących konieczne w konkretnych sytuacjach informacje<sup>31</sup>.

Konieczne jest zatem:

– uruchomienie społecznej dyskusji o systemie ochrony zdrowia, a w jej ramach o zasadach dostępu do procedur medycznych, kierowanej nie tylko przez realia ekonomiczne aktualnego systemu ubezpieczeń społecznych, interesy polityczne partii aktualnie rządzących, czy przez bezwład struktury administracyjnej Narodowego Funduszu Zdrowia, ale przez wymagania konstytucyjnej ochrony praw i wolności obywatelskich, poczynając od ustalenia społecznie akceptowanych celów przyszłych regulacji w tym zakresie. Dyskusja taka z natury rzeczy odniesie się do akceptowanych przez obywateli systemów etycznych, w tym katolickiego, nie może jednak być przez nie sterowana ani ograniczana;

– doprowadzenie do objęcia precyzyjnymi i powszechnie znanymi regulacjami prawnymi kwestii wymienionych w naszym opracowaniu (wraz z ekspertyzą Marii Szyszkowskiej), a także innych ewentualnych obszarów naruszeń praw i wolności obywatelskich w ramach systemu ochrony zdrowia.

## Podsumowanie

Przedstawiono tu przykładowo szereg elementów aktualnego polskiego systemu prawnego i społecznego – poczynając od konstytucji, przez ustalenia konordatowe, po wybrane ustawy. Elementy te łączy brak adekwatnej ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich. Brak ten we wszystkich omawianych tu przypadkach powiązany jest z uwarunkowaniami ideologicznymi: roszczeniami silnie wplecionego w struktury państwa systemu uniwersalnego, jakim jest utrwalony w polskiej mentalności społecznej zinstytucjonalizowany katolicyzm. Podstawy filozoficzne, polityczne i społeczne tego uwarunkowania pokazała ekspertyza Marii Szyszkowskiej. Konkretnie przypadki prawnospołeczne, które wskazuję w tym opracowaniu, mimo iż nie obejmują całego spektrum obecnych we współczesnym polskim życiu społecznym roszczeń uniwersalnych (nawet tylko tych, które wynikają z dominacji katolicyzmu),

<sup>31</sup> Działą tu specyficzna hipokrytyczna zмова milczenia – jeśli pacjent lub jego bliscy zapytają o procedury przemilczane (a kontrowersyjne z punktu widzenia etyki katolickiej lub tylko bliskie kontrowersyjnym – jak właśnie sedacja), i tym samym wykażą, że są o takiej możliwości wstępnie poinformowani i że ją akceptują, otrzymują informację lekarską o możliwościach i warunkach uruchomienia owej procedury; w przeciwnym wypadku nie.

a jedynie szczególnie ewidentne i zarazem paradygmatyczne ich przypadki, wskazują na konieczność podjęcia całościowej refleksji i publicznej debaty nad zarysowaną tu sytuacją. Jej lekceważenie oznaczałoby tolerancję dla poważnego zagrożenia systemu wartości społeczeństwa demokratycznego.

Inne materiały zamieszczone w tym tomie – w szczególności te, które odnoszą się do przekształceń tożsamości podmiotów uczestniczących w działaniach (sfantazmatyzowanych) systemów uniwersalnych – pokazują, że lekceważenie tego typu zagrożeń: obecnych w świadomości i praktyce społecznej przyzwoleń na łamanie lub „tylko” lekceważenie koniecznej ochrony praw i wolności, zwłaszcza w odniesieniu do mniejszości czy poszczególnych osób, niebezpiecznie łatwo przeradza się w symboliczne i realne struktury przemocy o dynamice trudnej do zatrzymania. Po doświadczeniach totalitaryzmów dwudziestowiecznych nie można już nie wiedzieć, że lekceważenie lub niedostateczna ochrona czyichś praw i wolności może doprowadzić do złamania systemu wartości społeczności, w której się dokonuje, i do zakwestionowania podstawowych idei i pojęć, wokół których buduje się życie takiej społeczności – również wtedy, kiedy jest ona nominalnie demokratyczna. Nie wolno zatem – w dzisiejszej sytuacji polskiej – uspokajać się przekonaniem, że żyjemy w państwie demokratycznym, którego „niewzruszoną podstawą” są powszechnie akceptowane wartości: „przyrodzona godność człowieka, jego prawo do wolności i obowiązek solidarności z innymi” – jak to ujmuje Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Pokazałem bowiem, ile niekonsekwencji w stosunku do tak sformułowanych zasad pojawia się w prawnospołecznej konstrukcji tego państwa – i to poczynawszy od tej samej Konstytucji.

W świetle badań przeprowadzonych w ramach projektu, którego owocem jest ta książka, jasne jest też, że wobec tego rodzaju braków społeczno-prawnych nie wystarczy samo przeprowadzenie korekty wybranych aktów prawnych czy elementów organizacji struktur społecznych – skądinąd konieczne. Podstawą rzeczywiście skutecznego przezwyciężenia takich braków musi być po pierwsze, indywidualna i zbiorowa refleksja nad ich przyczynami i znaczeniem (a więc ich aktualnymi i możliwymi skutkami), po drugie, publiczna konkluzyjna dyskusja nad strukturą wartości i celów, wokół których buduje się życie indywidualne i wspólne, po trzecie intensywna edukacja społeczna na wszystkich poziomach – od działań tradycyjnych instytucji edukacyjnych, przez możliwości związane z klasycznymi i nowymi mediami, po świadome działania edukacyjne na poziomie symboliki państwowej, uwzględniające zarazem kontekst europejski i globalny. Jak łatwo się przekonać, żadne z tych zadań nie zostało dotąd w Polsce podjęte z należytą konsekwencją.

## Podsumowanie – wnioski

Wobec wydarzenia Szoa (widzianego w łączności z innymi tragicznymi zwrotami ludzi przeciw ludziom w dotychczasowej historii) wciąż brak odpowiedzi na pytanie: dlaczego tak trudno przychodzi zarówno jednostkom, jak i całym społecznościom, uporać się z podstawowym pytaniem, które brzmi: „jak to było/jest możliwe”. Mimo dorobku historyków, psychologów, filozofów, etyków, teologów, literaturoznawców, jako społeczność reflektująca własną historię pozostajemy wciąż bardziej na poziomie odpowiedzi genetyczno-procesowych, które nie dotyczą sensów wyższego stopnia. Przebicie tego zapętlenia wymaga spojrzenia z perspektywy wyższej i tym samym otwarcia ogromnego worka kwestii dotyczących strategii obronno-wyparciowych stosowanych nie tylko na poziomie egzystencji pojedynczych osób czy grup, ale także na poziomie ideowych i intelektualnych struktur refleksji społecznej. Humanistyka „godnościowa” zdefiniowana przez nas w punkcie wyjścia tej książki, jest polem, od którego należy rozpocząć rewizję dorobku myśli ludzkiej w odniesieniu do przekazu Szoa.

Punktem wyjścia prac badawczych zebranych w tej książce było płynące z konfrontacji z tragicznymi realiami historii ostatniego stulecia stwierdzenie, że owa humanistyka „godnościowa”, stanowiąca powszechnie akceptowany rdzeń tradycji kulturowej Zachodu, a tym samym także budowanych w ramach tej tradycji systemów ideowych, politycznych, społecznych i prawnych, ponosi klęskę, narastającej nieprzystawalności jej założeń i jej aktywnej samoświadomości względem rzeczywistości, do której deklaratywnie się odnosi. Momentem obnażenia tej klęski okazał się dramatyczny rozdział realiów ludzkich doświadczeń w czasach Szoa i kategorii, którymi względem nich operowała i operuje nadal owa „godnościowa” humanistyka. Wymogiem podstawowym jest zatem: zrewidować albo co najmniej krytycznie zreflektować aksjomat „niezbywalnej godności każdego człowieka”, na którym buduje się humanistyczna wizja świata. Projekt „Redefinicja podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa”, zainspirowany pytaniami postawionymi przez Marię Janion w tytułowym eseju „Porzucić etyczną arogancję”, jest próbą uruchomienia takiej krytycznej refleksji nad samą humanistyką – w obecnym stanie dyskusji nad znaczeniem i skutkami Szoa.



Zadaniem autorek i autorów opublikowanych tu prac było, jak to powiedziano we wstępie: uchwycić, nazwać i umiejscowić krytycznie wewnętrzną blendę humanistyki która odpowiada za jej wskazaną wyżej klęskę – i to zarówno w aspekcie mechanizmów, z których klęska ta się rodzi, jak i sposobu odnoszenia się do tragicznych skutków takiego stanu rzeczy, uniemożliwiającego autodiagnozę i samonaprawę. Zadanie to w ramach projektu badawczego, z którego ta książka się narodziła, można było wykonać jedynie wstępnie – stawiając pytania i kreśląc główne linie odpowiedzi. Z pierwszego przebadania pola pytań – najpierw pod kątem uwarunkowań samej potrzeby, a dopiero w dalszej perspektywie pod kątem realnych możliwości redefinicji podstawowych pojęć humanistyki – wyłaniają się istotne wnioski ogólne, dotyczące oglądu przebadanego pola z perspektywy wobec niego nadrzędnej. Wnioski te dotyczą samej zasady konstytucyjnej nie tylko „humanistyki godnościowej”, ale wszelkich systemów roszcujących sobie prawa do całościowych i ostatecznych – a więc uniwersalnych – osądów czy wręcz rozwiązań istotnych problemów ludzkiej egzystencji indywidualnej i społecznej. Równocześnie zaś – ze względu na materię badanych w ramach tego projektu zjawisk – prace tu zebrane formułują szereg wniosków i postulatów szczegółowych, dotyczących adekwatnego i konsekwentnego postępowania z dokumentarnym przekazem o Szoa i z jego dotychczasowymi różnorodnymi interpretacjami. Te dwie grupy wniosków będą więc przedmiotem naszej uwagi w ramach tego podsumowania.

## **A. Synteza**

### **Wnioski ogólne – konstytucja i interpretacja systemów aksjomatycznych**

Wnioski ogólne, które tu formułujemy, mogą zostać uznane za ryzykowne lub wręcz niedopuszczalne z punktu widzenia wymagań powszechnie akceptowanych metod nauk humanistycznych, które zazwyczaj nie dopuszczają tak wysokiego poziomu uogólnienia (poza religią i filozofią, których naukowość jest z tego powodu zapewne słusznie kwestionowana). Jednakże to właśnie jest sedno wyzwania wynikającego z naszych badań (konkretnie z konfrontacji z tragicznym doświadczeniem historii tworzonej przez ludzi, którzy świadomie lub nie zabronili sobie dostępu do owej „krytyki wysokiego poziomu”): to, co stanowi siłę systemowych odniesień do rzeczywistości – ich metodologiczne samoograniczenie – zbyt łatwo okazuje się źródłem klęski w wymiarze o wiele istotniejszym: kiedy chodzi o realne losy poszczególnych ludzi i społeczności. Dlatego nie wahamy się przed formułowaniem tu wniosków, które w świetle wspomnianych zastrzeżeń mogą zostać uznane za „nienaukowe”. Ponad kryte-

rium naukowej poprawności musi bowiem stać kryterium odpowiedzialności wobec ludzkiego życia w każdym jego wymiarze. To właśnie jest fundamentalna idea humanistyki godnej tego imienia. Idea ta wymaga jednak – jak się okazało w realnej historii! – podważania i przekraczania także fundujących ją deklaracji i rzekomych pewników, skoro „to, co (realnie) ludzkie” – okazuje się jej wciąż na nowo obce.

Oto zatem nasze wnioski ogólne i nadrzędne:

1. Nie istnieją aksjomaty „fundacyjne” (dla systemów ideowych, w tym religijnych i filozoficznych, politycznych, społecznych czy prawnych), które wolno traktować jako uprawnione mocą samego ich zaistnienia – bez uwzględniania ich etycznego wymiaru. Każda konstrukcja aksjomatyczna w obszarze idei uniwersalnych wymaga autokrytycznego uzasadnienia w świetle jej przewidywanych/możliwych skutków etycznych, a ponadto stale ponawianej kontroli i rewizji wobec obserwacji jej skutków realnie zachodzących.

2. Szczegółnej uwagi wymagają te aksjomaty i te budowane na nich systemy, które za sprawą społecznie akceptowanych wartościowań przeciwdziałają krytyce ich samych, skoro mocą swoich treści i oporządzającej je narzędziowości obracają się przeciw rzekomo chronionym przez nie ludziom i społecznościom. Dotyczy to zwłaszcza systemów religijnych i parareligijnych systemów ideowych. Okazują się one bowiem niebezpiecznie statyczne nawet wtedy, kiedy ewidentnie przeczą im powodowane przez nie nieszczęścia społeczne. Dowodem siły tego niebezpieczeństwa jest tragiczna nieskuteczność ogromnej krytyki ideologii prowadzonej co najmniej od drugiej połowy XX stulecia<sup>1</sup>.

3. Jednym z najpilniejszych zadań odpowiedzialnej refleksji humanistycznej jest więc rozpoznanie i rozbrojenie mechanizmów owego ideologicznego przeciwdziałania na każdym poziomie – a więc od samego ich fundamentu, który jednak rozpoznawalny jest tylko z proponowanego tu poziomu nadrzędnego.

4. Zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, nie wystarczy zatrzymać się na poziomie krytyki aksjomatów jako takich. Potrzebne jest również krytyczne przewyższenie owej krytyki: także działania formalnie i deklaratywnie krytyczne wobec aksjomatów i ich skutków wymagają reakcji autokrytycznej: stale ponawianego oglądu i – jeśli okazuje się to konieczne – zakwestionowania z perspektywy przewyższającej płaszczyznę, na której pierwotnie się dokonują. Inaczej mówiąc, trzeba budować metodologię krytycznych odniesień do zjawisk życia społecznego, zwłaszcza do zjawisk stabilizujących idee, poglądy i przekonania, a za nimi tworzone na ich podstawie struktury i wyznające je społeczności i instytucje na groźnym poziomie zastępczego odniesienia do

<sup>1</sup> Sedno problemu precyzyjnie ujmuje zdanie Sławoja Żiżka: „wiedzą, co czynią i czynią to nadal”. S. Żiżek, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001, s. 48.

realnych przypadków egzystencji. Krytyka taka potrzebna jest wszędzie tam, gdzie używa się konceptów i nierefleksyjnych wartościowań w miejsce akceptacji dynamiki spotkań czy zderzeń z rzeczywistością ludzkiego życia indywidualnego i społecznego.

5. Oznacza to, że obok zadań bezpośredniej refleksji nad tragicznym wymiarem historii zadaniem humanistyki jest również stale odnawiana krytyczna refleksja nad realnie dokonującą się historią tejże refleksji bezpośredniej: nad jej płaszczyznami, poziomem i wektorami dokonywanej w jej ramach krytyki, nad jej osiągnięciami, ale zwłaszcza nad jej zapętleniami i blokadami. Przykłady zgromadzone w tej książce pokazują, że to właśnie krytyczne badanie procesów recepcji tragicznych wydarzeń historii najprędzej ujawnia niespójności, przeskoki, zbyt szybkie próby usensowienia i zbyt łatwo produkowane formuły zamykające rozpoznanie realności zła i podejmowanie płynących stąd wyzwań.

### **Wnioski szczegółowe – w odniesieniu do interpretacji Szoa**

Bezpośrednie zaangażowanie uczestników projektu, którego owocem jest ta książka w badanie odniesień humanistyki do wydarzenia Szoa zaowocowało również szeregiem wniosków, pokazujących źródła blokad i niespójności w dokonanych dotąd procesach recepcji i interpretacji tego wydarzenia. Najważniejsze z nich można syntetycznie przedstawić następująco:

1. **Wobec zaszytych już nieudanych prób uchwycenia sensu realnych wydarzeń historii** (recepcja Szoa zwłaszcza w pierwszych dziesięcioleciach po tym wydarzeniu jest tego dobitnym przykładem), konieczne okazuje się opracowanie metod dochodzenia sensów wydarzeń traumatyzujących świadomość indywidualną i zbiorową w sytuacji realnych skutków narastającego dystansu czasowego wobec nich. Ze względu na traumy przeszkadzające w uruchomieniu narracji adekwatnych wobec takich wydarzeń lub uruchamiające je nieprawidłowo, w tym także traumy i blokady będące skutkami usytuowania ideowego całego procesu (jak to jest ewidentnie w rozpatrywanym tu przypadku „humanistyki godnościowej”), a także ze względu na odchodzenie bezpośrednich uczestników wydarzeń, zdani jesteśmy na zapośredniczenia narracyjne, czyli przekaz wtórny ze skutkami w postaci rozmaitych zniekształceń lub naddań sensowych. Trzeba mieć na uwadze dwojaki wymiar takich zapośredniczonych narracji: z jednej strony – jak pokazała to praca Shoshany Ronen – dopiero kolejne pokoleniowe próby wniknięcia w realność zła okazują się na tyle skuteczne, by realność ta nie została sfalszowana przez nazbyt szybko tworzone formuły sensu, z drugiej strony może to nadal być refleksja niepełna z racji utraty pełnego dostępu do zaistniałych wydarzeń. Tym bardziej cenne

okazują się metody wydobywania sensów nie z relacji bezpośrednich, ile raczej ze zjawisk powiązanych z traumą, a obecnych w strukturach szerszych kulturowo, np. w społecznie akceptowanych obyczajach, formułach językowych, narracjach lokalnych, tożsamościowych narracjach politycznych itp.<sup>2</sup>

2. Szczególna rola musi przypaść w związku z tym badaniu języka, w którym dokonuje się bezpośrednio ujmowanie tragicznych wydarzeń ludzkiej historii i refleksja nad tymi wydarzeniami: a więc zarówno sposobu wyrażania się uczestników tych wydarzeń wtedy, kiedy one się dokonują, jak też języka prób usytuowania i „sumującego” opisu owej historii, a zwłaszcza prób trwałego czy wprost ostatecznego wyrażenia jej sensu (lub odmowy uznania owego sensu). Jak pokazały m.in. publikowane w tej książce prace Marii Janion o Zofii Kossak-Szczuckiej i Olgi Orzeł Wargasko o języku kacetów, odejście od języka bezpośredniego wyrazu oznacza w praktyce zawsze próbę ideologicznego zdystansowania się i uchronienia przed rzeczywistością, którą on z bliska wyraża – nadbudowania nad nią neutralizującego ją fantazmatu, który usunie zarzut płynący od „nagiego życia”, zastępując go bezpiecznym usytuowaniem mówiących.

3. Najszerze i najbardziej wymagające zadanie polega na tym, by w sposób maksymalnie interdyscyplinarny, z zaangażowaniem psychologii społecznej i kulturowej, a także biologicznych podstaw antropologii, socjologii, nauk kognitywnych i całego wachlarza metod krytyki społecznej przebadать problemy powstawania i funkcjonowania globalnych narracji społecznych obejmujących wszystkich uczestników Zagłady: zaczynając od sprawców, dla których narracje takie stanowiły ideowe usprawiedliwienie ich działań, przez świadków, którym umożliwiały akceptację wydarzeń bądź odmowę udzielania pomocy ofiarom, po – co jest chyba najbardziej wstrząsające – same ofiary, dla których bywały ochroną przed bezpośrednio oddziałującą grozą wydarzeń: tu: strategie wyparcia i nadinterpretacji<sup>3</sup>.

4. Osobnym badaniom interdyscyplinarnym tego samego typu metodologicznego poddać należy inny rodzaj grupowych narracji, wytwarzanych przez następne pokolenia, mających na celu usprawiedliwienie całych społeczności zaangażowanych w różnym stopniu w nazizm (narodów, naukowców, intelektualistów), jak i jej poszczególnych członków, np. osób bezpośrednio uwikłanych lub ich późniejszych promotorów w życiu intelektualnym<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Jak pokazaliśmy w IV części tej książki, takiej właśnie próby podjęli się np. Grossowie w metodzie „gęstego opisu”. Podobne skutki ma pokazane w tym samym rozdziale rozszyfrowanie przez A. Laignel-Lavastine usytuowania wielkich rumuńskich humanistów uwikłanych w nacjonalistyczny totalitaryzm.

<sup>3</sup> Por. dotyczący narracji nazistowskich fragment części IV tej książki.

<sup>4</sup> Wspomniana wyżej kwestia samoświadomości wielkich intelektualistów rumuńskich.

## B. Perspektywy dalszych badań

Przedstawione wyżej wnioski sformułowaliśmy syntetycznie. Każdy z nich wymaga analitycznego rozwinięcia. W ramach tego podsumowania może ono jednak mieć jedynie charakter zwięzłego komentarza, wskazującego na zadania do podjęcia w ewentualnych dalszych badaniach.

### Pytanie o etyczny wymiar aksjomatu

Przedstawiony wyżej wniosek o aksjomatach „fundacyjnych” (dla systemów ideowych, w tym religijnych i filozoficznych, politycznych, społecznych czy prawnych): że nie można ich traktować jako uprawnionych mocą samego ich zaistnienia – bez uwzględniania ich etycznego wymiaru, z punktu widzenia zasady tworzenia systemów aksjomatycznych musiałby zostać uznany za zbyt radykalny. Zarówno naukowe umocowanie aksjomatu, jak i powszechne jego rozumienie jako konstrukcji nie wymagającej (względnej czy też bezwzględnej/zabsolutyzowanego) uzasadnienia, z punktu widzenia wewnętrznej logiki tychże konstrukcji zasadne i w tym zakresie nie podlegające zakwestionowaniu, powinny zostać tu obwarowane merytoryczną zawartością, której granice wyznacza rzeczywiste funkcjonowanie konstrukcji aksjomatycznych w przestrzeni społecznej – w szczególności w odniesieniu do praw człowieka i demokracji. O ile bowiem konstrukcje aksjomatyczne w obszarach działalności czysto teoretycznej (przede wszystkim matematyki i logiki, a po części także uogólnień filozoficznych) ze względu na swój charakter nie dają asumptu do uzyskania realnej/wymiernej władzy nad życiem indywidualnym i społecznym, o tyle w stosunku do systemów aksjomatycznych działających w przestrzeni społecznej to niebezpieczeństwo zachodzi. Nie sposób nie zauważyć, że w obrębie aksjomatycznych systemów społecznych wymiar ten jest często niereflektowany albo reflektowany niewystarczająco. Osobną, ale ważną dla naszych rozważań kwestią jest to, czy reflektowanie tego wymiaru bądź jego brak wiąże się z autopojetycznym charakterem strukturyzacji takich systemów. Jednakże jakkolwiek by to było: czy zależy to od autopojetyczności, czy od innych wymiarów struktury, refleksja tego dotycząca jest koniecznością społeczną, o czym przekonuje nas zarówno wydarzenie Szoa, możliwe jako skutek działania systemów założeniowo ideologicznych (nazizm, antysemityzm), jak i nieskuteczne z perspektywy założeń „humanistyki godnościowej” odniesienie się do tego wydarzenia. Już z samej sytuacji spotkania się w miejscu krzywdy ofiar dwu przeciwstawnych sobie założeniowo systemów: totalnie skierowanego przeciw ofiarom nazizmu zespolonego z antysemityzmem i „humanistyki godnościowej”, która miała o godność i cierpienie ofiar się upominać, widać, że połączyła je w tym miejscu strukturalna formuła ge-

nerująca samą możliwość takiego spotkania. Jest nią naszym zdaniem właśnie owa niezdolność samouzasadniających się konstrukcji aksjomatycznych do adekwatnego reagowania na wydarzenia przekraczające meritum ich aksjomatu i do odczytywania ich sensu. Tak jak naziści i część społeczeństwa dotknięta nazizmem, nie byli w stanie – nawet po klęsce nazizmu – przełamać narracji usprawiedliwiającej go, tak i „humanistyka godnościowa” nie była i nadal nie jest zdolna do przełamywania wyidealizowanego obrazu „człowieczeństwa” i do porzucenia kryteriów obrazów konstytuujących. Krytyka etycznego wymiaru konstrukcji aksjomatycznych uzasadnia się w tym świetle mocą faktów: ewidentnych skutków niedostatecznie autokrytycznego funkcjonowania wspomnianych systemów.

Jak pokazały prace zebrane w tym tomie, fakty takie nie są powiązane z krytykowanymi tu strukturami aksjomatycznymi przypadkowo czy wtórnie. Skoro „blenda” – zamknięcie systemu „humanistyki godnościowej” na skuteczną konfrontację z jej własną zasadniczą niedyspozycją do reagowania na rzeczywistość, a nie sfantazmatyzowany wymiar życia ofiar – wynika właśnie z aksjomatycznej konstrukcji tegoż systemu, pierwszym przedmiotem oglądu powinno być samo funkcjonowanie aksjomatów konstytutywnych dla systemów ideowych. Wprawdzie zbrodnie Szoa nie wynikają bezpośrednio ani w sensie ideowym ani w sensie wykonawczym z założeń „humanistyki godnościowej”, ale możliwość wytworzenia świadomości społecznej owe zbrodnie motywującej i uzasadniającej oraz narracji wyrażających taką świadomość, a następnie groźna łatwość, z jaką w świecie opisywanym przez takie narracje funkcjonują kaci, świadkowie i ofiary, już tak. Nie wolno też powiedzieć, jak to próbowano robić wielokrotnie dla ratowania sensu humanistycznego wektora rozwoju cywilizacji, że Szoa to wydarzenie tak wyjątkowe, iż owego wektora nie narusza: że musi zostać uznane w swojej wyjątkowości, ale nie może kwestionować zasad ogólniejszych (domyślnie: pola, od którego jest właśnie wyjątkiem) – że zatem powinno być otoczone wciąż ze względu na wagę ludzkich tragedii w wydarzeniu tym zawartych, i zarazem milczeniem ze względu na niemożność przełożenia owego skrajnego wyjątku na język rozwijającej się nadal humanistycznej cywilizacji<sup>5</sup>.

To, że mamy tu do czynienia z wydarzeniem drastycznym, ale nie wyjątkowym, oznacza ogromne poszerzenie pola zakwestionowań aksjomatycznych struktur i systemów istniejących i działających w przestrzeni publicznej (także obecnie): od struktur religijnych, przez filozoficzne i polityczne po regulacje społeczne i prawne. Teksty zebrane w tej książce dostarczają przykładów zadań w tej dziedzinie dotąd nie podjętych. Czynią to w szczególności aneksy

---

<sup>5</sup> Skrajną nieodpowiedzialność i zarazem beznadziejność takiego postępowania najlepiej odślonił naszym zdaniem G. Didi-Huberman – o czym mówimy w IV części tej książki.

– ze względu na zawarte w nich polityczno-kontekstowe konkrety. Chodzi np. o stale funkcjonującą w przestrzeni publicznej ochronę struktur (religijnych – instytucji chrześcijańskich, ale także politycznych, społecznych i kulturowych), które jawnie deklarują swój antydemokratyczny charakter/czy też cele wrogie wobec poszczególnych osób lub społeczności obecnych w tej samej przestrzeni, ale mocą uznawanych za niekwestionowane aksjomatów ukrytych w społecznej świadomości są w stanie narzucać swoją obecność i funkcjonowanie w sferze publicznej, co więcej: krytykę tejże obecności i funkcjonowania definiować jako nieodpowiedzialny wyjątek, który z tejże strefy publicznej powinien być usunięty lub w niej zneutralizowany mocą tego samego prawa, które na podstawie swoich fundacyjnych aksjomatów uznaje ich (również aksjomatyczną) obecność i działanie<sup>6</sup>.

Stąd druga część naszego wniosku dotyczącego krytyki etycznego wymiaru systemów aksjomatycznych uzyskujących władzę nad ludzkim życiem: każda konstrukcja aksjomatyczna w obszarze idei uniwersalnych wymaga autokrytycznego uzasadnienia w świetle jej przewidywanych/możliwych skutków, a ponadto stale ponawianej kontroli i rewizji wobec obserwacji jej skutków realnie zachodzących. To wszystko powinno być naszym zdaniem poważną przestrogą dla krytyki współczesnych systemów, w tym także dojrzałych formuł demokracji. Być może jest to zadanie nie do wykonania, w co wątpimy,

---

<sup>6</sup> Najmocniejszych przykładów z tej dziedziny dostarcza sposób reagowania przedstawicieli instytucji religijnych (zwłaszcza wielkich kościołów) na zło popełniane przez ich funkcjonariuszy i członków lub też obrona religijnych zachowań instytucjonalnych wobec zbrodni popełnianych przez innych. Najnowszym wymownym przykładem tego pierwszego jest reakcja instytucji Kościoła katolickiego na przestępstwa pedofilii duchownych. Ponawiającym się stale przykładem tego drugiego jest obrona bierności instytucji kościelnych i ich funkcjonariuszy wobec wykonania Szoa (zazwyczaj zbudowana na zasadzie opozycji: bierności całej struktury wobec przemocy nazistów i bohaterstwa niektórych jej przedstawicieli, którzy interweniowali za cenę własnego życia), ale także wstrząsająca gotowość stawiania pryncypiów religijnych nad wymaganiami płynącymi z ewidentnego i skrajnego zła dotyczącego poszczególnych ludzi i całej społeczności – znowu dwa względnie nowe i silne przykłady: sposób reagowania instytucji kościelnych na los kobiet zgwałconych podczas wojen w byłej Jugosławii i oczekujących dziecka: pierwszeństwo „ochrony życia poczętego” przed realnym rozpoznanieniem losu osób dotkniętych zbrodnią; oraz opisane przez Wojciecha Tochmana reakcje duchownych świadków zbrodni w Rwandzie (W. Tochman, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec 2010, por. zwł. ss. 89-120). Takie reakcje nie pojawiają się oczywiście wyłącznie ze strony struktur religijnych: jako ewidentnie analogiczną wystarczy wspomnieć przywoływaną już wielokrotnie sprawę reakcji w Polsce na książki Jana Grossa. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z podobną strukturą: przyznaniem zła tylko w takim stopniu, w jakim jest to konieczne wobec niezaprzeczalnych i publicznie znanych faktów, i odmową przełożenia odpowiedzialności na samą strukturę (ideową, religijną, kulturową, polityczną czy społeczną), w ramach której zło takie zachodzi. Najbardziej groźny jest w tym kontekście właśnie brak krytycznej samoobserwacji – zarówno samych podmiotów bezpośrednio zaangażowanych, jak też podmiotów wobec nich zewnętrznych (prawo i sądy, struktury i instytucje państwowe, struktury i instytucje ponadpaństwowe), które niekrytycznie reprodukuja założenie „nienaruszalnego” prawa instancji niedemokratycznych do obecności w strefie publicznej.



jednakże nawet wtedy sama świadomość takiego stanu rzeczy może wpłynąć na stan krytyki dokonywanej *ex post*, co też jest wartością.

Nie sposób tu ominąć wymowy oczywistej aporii i pojawiającej się w związku z tym kontrowersji, mianowicie krytyki systemów aksjomatycznych za pomocą kolejnych aksjomatów. Kontrowersja ta naszym zdaniem pokazuje wyraźnie, że koniecznością jest wyjście poza teoretyczny wymiar aksjomatyzacji w kierunku realności jej skutków w przestrzeni społecznej. Pojawia się też pytanie o to, jak (drogą wyprzedzającą ewentualne negatywne skutki) dojść do prawidłowej oceny społecznych struktur aksjomatycznych, ale to już zadanie dla interdyscyplinarnie zaangażowanej socjologii, przede wszystkim socjologii idei.

Zdajemy sobie sprawę z ogromu zadań metodologicznych, a także analitycznych i praktyczno-społecznych (w tym politycznych), które w związku z powyższym należy podjąć, a także z oporu, z jakim spotyka się już samo wskazywanie takich zadań, nie mówiąc o ich skutecznym wykonaniu. W dalszych częściach tego podsumowania zwrócimy uwagę – w odwołaniu się do konkretnych badań wykonanych w ramach projektu, który jest podstawą tej książki – na trzy pierwsze z tych zadań.

### **„Punkty demarkacyjne” pola badań systemów sfantazmatyzowanych**

Dotychczasowa historia recepcji wydarzenia Szoa obnażyła metodologiczną, etyczną i polityczną bezsilność znacznej części tej recepcji – skoro nie towarzyszyło jej adekwatne wobec tego wydarzenia samozakwestionowanie systemów ideowych, w ramach których się dokonywała (zwłaszcza w wymiarze ich roszczeń eschatologicznych/zbawczych). Skutkiem tak przebiegającej recepcji okazał się fałsz interpretacyjny, oznaczający zarazem etyczną arogancję wobec ofiar Szoa. Fałsz i arogancja interpretacji objawiły się tu w takim stopniu, iż nie wolno już zatrzymywać się na poziomie założeń i metod recepcji/interpretacji dotąd akceptowanych. Z prac prezentowanych w tej książce wyłania się wobec tego najpierw sformułowany wyżej wniosek o potrzebie wypracowania skutecznych metod rozpoznawania sensów wydarzeń traumatyzujących świadomość indywidualną i zbiorową, a następnie szereg punktów demarkacyjnych przyszłej mapy metodologicznej badań nad Szoa – i konsekwentnie nad zjawiskami społecznymi, w ramach których uruchamiane są te same lub podobne mechanizmy. Rozpoznanie owych punktów i w konsekwencji zarysowanie takich metod pracy, by nie mogły się powtarzać interpretacje aroganckie i fałszywe, stanowi dzisiaj zadanie refleksji metodologicznej nauk humanistycznych i społecznych.

Ze względu na charakter zjawisk, które mają być badane, jest to zadanie tworzenia metod pracy realnie inter- i transdyscyplinarnej, wymagające przełamania oporu przed wprzęganiem w podejmowane działania także dyscyplin od siebie nawzajem odległych. Oznacza to w praktyce uznanie przez badaczy z wszystkich dziedzin szczegółowych, zainteresowanych tą samą krytyczną problematyką, a dotąd nie pracujących wspólnie albo współpracujących w stopniu niedostatecznym, stanu własnej niedostatecznej kompetencji, przekładającej się na niekompetencję ich dyscyplin, a nawet całych formacji intelektualnych czy wręcz kulturowych – jak to pokazaliśmy w stosunku do „humanistyki godnościowej”. Skutkiem powinna być odbudowa zdolności metakrytycznego spojrzenia na stan współczesnej humanistyki czy jeszcze szerzej: rekonstrukcja zdolności wszelkich systemów formalnie autokrytycznych do wymaganej także od nich metakrytyki. Do tego zadania odnieśliśmy się w ostatnim podrozdziale tego *Podsumowania*. W tym miejscu przedstawiamy natomiast wspomniane wyżej „punkty demarkacyjne” i tworzone przez nie płaszczyzny, które powinna uwzględnić praca badawcza adekwatna wobec problemów, przed którymi myśl humanistyczna stanęła za sprawą Szoa.

W opracowaniach zebranych w tej książce wielokrotnie zwracano uwagę na możliwości wydobywania sensów wydarzenia Szoa nie tyle wprost z relacji jego bezpośrednich uczestników i świadków (co za sprawą zbyt łatwego usprawiedliwiającego ukontekstowania prowadzi do krytykowanych tu poważnych zniekształceń interpretacji), ile raczej z odczytania przekazu „drugiego stopnia”, tj. rozpoznawania uchwytanych śladów i skutków zjawisk powiązanych z traumą, zwłaszcza tych, których nie wzięto pod uwagę w pierwszym oglądzie przekazu bezpośredniego. Dotyczy to następujących pól badawczych:

1. Pola śladów jednostkowych manipulacji wewnątrz narracyjnych (świadomych/kontrolowanych i niekontrolowanych) dokonanych w jednorazowym przekazie przez bezpośrednich uczestników badanego wydarzenia/procesu lub dokonywanych nadal przez jego interpretatorów.

2. Pola trwałych społecznie i kulturowo skutków doświadczeń traumatycznych w strukturach wyższego rzędu, np. w społecznie akceptowanych obyczajach, idiomach i formułach językowych, utrzymujących się narracjach lokalnych, tożsamościowych narracjach politycznych, a także w skalach ocen i wartości prezentowanych publicznie jako „oczywiste”.

3. Pola manipulacji dokonujących się także na poziomie organizacji formalnego dyskursu dotyczącego wydarzeń traumatycznych, np. takiego, jak dyskurs nauk humanistycznych o Szoa. Przebadaniu i krytyce powinny tu podlegać: dobór (i ewentualne wykluczanie) źródeł, tematów, zakresów formalnych i metod badawczych.

Rozpoznanie pierwszego z wymienionych trzech pól musi się dokonywać przez identyfikację i analizę:

- wszelkich, choćby nieznaczących, narracyjnych niespójności i pęknięć, zwłaszcza sprzeczności, przeskoków logicznych, odwróceń lub przesunięć znaczeń pojęć i słów;
  - występujących w badanych narracjach świadomych lub nieświadomych pominięć, przeoczeń, czy „białych plam”;
  - wprowadzanych do tychże narracji naddań lub wręcz wyolbrzymień
- które trzeba traktować jako symptomy dokonanych wyparć lub nieprzyznanych i nieprzepracowanych traum.

Rozpoznanie takie stanowi naszym zdaniem konieczny etap wstępny całego przyszłego procesu badawczego i klucz do jego powodzenia. Dokonanie takiego rozpoznania powinno dostarczyć narzędzi do wykrywania i analizy śladów nieprzepracowanych traum i zarazem źródeł wciąż nowych „fantazmatyzacji” świadomości indywidualnej i społecznej całych struktur społecznych i kulturowych. Za takim przekonaniem stoi teza, którą naszym zdaniem każe sformułować zebrany w tej książce materiał: że te same zachowania/struktury manipulacyjne, które można wykryć na poziomie jednostkowym (albo przynajmniej uruchamiane w ich ramach mechanizmy) przenoszone są na poziom spersonifikowanych/upodmiotowionych zachowań całych społeczności bądź formacji kulturowych, a następnie z tego poziomu są wtórnie (i zazwyczaj już bezrefleksyjnie) przejmowane i akceptowane jako „powszechnie uznawane reguły” przez poszczególnych członków społeczności, której to dotyczy. Ten podwójny mechanizm decyduje o trwałości tego rodzaju manipulacji na poziomie organizacji życia społecznego. Manipulacje i zawężenia, o których tu mowa, przenoszone są dlatego także na poziom organizacji krytycznego/naukowego dyskursu, bowiem na poziomie samoorganizacji społecznej podlega on tym samym prawom – poszczególne osoby czy grupy silnie obecne w przestrzeni tego dyskursu wnoszą do niego swoje osobiste usytuowania, przekonania, mity, fantazmaty czy narracje, a z nimi zarazem swoiste „filtry”, regulujące wspomniane wyżej kwestie doboru źródeł, perspektyw i metod badawczych.

Warunkiem deszyfrowania powstających w ten sposób manipulacji jest zatem najpierw krytyczna analiza języka, którym operuje przekaz o wydarzeniach traumatycznych i jego interpretacja, a następnie wydolności struktur, autodyskursywności i autokrytyki, w których interpretacja ta się dokonuje. Na te dwa zagadnienia zwrócimy uwagę w ostatnich dwu punktach podsumowania.

### **Problemy manipulacji w języku**

W ramach wniosków szczegółowych, odnoszących się do recepcji i interpretacji wydarzenia Szoa zwróciliśmy uwagę na to, że szczególna rola musi przypaść badaniu języka, w którym dokonuje się bezpośrednie ujmowanie tra-

gicznych wydarzeń ludzkiej historii i refleksja nad tymi wydarzeniami: a więc zarówno sposobu wyrażania się uczestników tych wydarzeń wtedy, kiedy one się dokonują, jak też języka prób usytuowania i „sumującego” opisu owej historii, a zwłaszcza prób trwałego czy wprost ostatecznego wyrażenia jej sensu (lub też odmowy uznania owego sensu). Odejście od języka bezpośredniego wyrazu oznacza, jak pokazały prace tego tomu, w praktyce zawsze próbę ideologicznego zdystansowania się i ochrony przed rzeczywistością, którą on z bliska wyraża – nadbudowania nad nią neutralizującego ją fantazmatu, który usunie zarzut płynący od „nagiego życia”, zastępując go bezpiecznym usytuowaniem mówiących.

To, co ewidentnie widoczne jest na płaszczyźnie językowych odniesień do Szoa, trzeba naszym zdaniem połączyć z społeczno-kognitywnymi teoriami dotyczącymi dyskursywno-manipulacyjnego wymiaru funkcjonowania języka. Krytyczna analiza dyskursów odnoszących się do Szoa musi zaś objąć nie tylko jego wymiary społeczno-systemowe *sensu stricto*, ale także sięgnąć do biologiczno-antropologicznych koncepcji badających jego wymiar manipulacyjny czy inaczej to nazywając: sytuujący pojedynczego człowieka i grupy ludzkie wobec problemów/trudności egzystencjalno-społecznych rozmaitego rzędu. Trzeba spojrzeć na język i dyskurs nie tylko z pozycji powszechnie przyjętych jego funkcji komunikacyjnych i dialogowo-konsensualnych, ale bardziej jak na strategię sytuującą w konkretnych parametrach społecznych i antropologicznych, zwłaszcza wobec spraw tragicznych (takich jak Szoa) czy choćby tylko trudnych, bolesnych czy wymagających. Zobaczmy wówczas „strategie auto-sytuowania”, które nie powinny być ujmowane wyłącznie w wymiarze „prawdziwościowym” (a więc stwierdzania faktycznego stanu rzeczy).

W tym sensie przez manipulację w języku/językową rozumiemy zachodzącą w nim i ukrytą/ukrywaną różnicę faktyczną i/lub pochodzenia intencyjnego między tym, co jest w nim/przezeń deklarowane/obiecywane a tym, co jest w nim/przezeń uskuteczniane, przy czym uwarunkowanie świadomościowe nie jest tu konieczne<sup>7</sup>. Innymi słowy należy podjąć próbę „przedarcia się” przez warstwę deklaratywną analizowanych systemów, by dotrzeć do ich rzeczywistych celów – zarówno tych wyznaczanych przez sprawstwo celowe, jak i wynikających z autopojetyczności systemów. Takie spojrzenie pozwoli naszym zdaniem lepiej rozeznaczyć i zrozumieć to, co się dzieje z absorpcją i „przerabianiem” problemów wielkich zbrodni nie tylko od strony indywidualnych osób, ale także tych systemów etycznych, filozoficznych czy światopoglądowych.

<sup>7</sup> „Uwarunkowanie świadomościowe” to taki rodzaj podmiotowej kontroli nad językiem, do której podmiot odnosi się z czynnym zaangażowaniem autotetycznym. W związku z tym „manipulację” uważamy za pojęcie szersze od potocznego, ale też i słownikowego definiowania kłamstwa, które za konieczne dla uruchomienia czynności kłamania i w efekcie zaistnienia aktu kłamstwa uważa autotetyczne zaangażowanie świadomościowe.

wych, które deklarują jednoznacznie, że stoją po stronie ostatecznie pozytywnego rozwiązania tych problemów.

W odniesieniu do Szoa strategiczność taką widać naszym zdaniem na każdym szczeblu językowego odnoszenia się do kwestii: od języka pomysłodawców (ideologia nazizmu) i podglebia, które to umożliwiała (resentyment antysemicki, sytuacja Niemiec po klęsce 1914 r.), przez język narodów Europy, które ten problem bagatelizowały, dalej język ofiar, które nie potrafiły uwierzyć w to, co się dzieje, i szukały „wytłumaczenia”, język świadków, którzy odpychali wiedzę o dziejącym się zlu, aż po następne pokolenia, które z traumą mierzyły się nienależycie, znowu spychając ją poza optymistyczną wizję człowieczeństwa (humanizm „godnościowy”) i wysokiego ludzkiego przeznaczenia (eschatologie religijne i świeckie). Osobnym piętrem komplikacji jest tu ponadto strategiczne wymieszanie ról ofiar, świadków i sprawców, które to role podstawiane były/są nadal jedna pod drugą, tak by fałszować obraz rzeczywistości.

Zwracamy uwagę na powyższe kwestie pokrótce i jedynie tytułem sygnału – w przekonaniu jednak, że i one muszą stać się przedmiotem uwagi badaczy, i to w planie możliwie szerokim, zarówno materialnie (a więc nie tylko w odniesieniu do Szoa, ale także do identyfikowalnych analogicznych auto-sytuujących strategii językowych), jak też formalnie i metodologicznie: we współdziałaniu wielu perspektyw i specjalności badawczych, którego naszym zdaniem wciąż brak.

### **Pytanie o metakrytykę w ramach systemów autokrytycznych**

Formułując wnioski ogólne, zwróciliśmy uwagę na potrzebę reakcji autokrytycznej także na działania podmiotów formalnie i deklaratywnie autokrytycznych, a więc na konieczność wymagania również od nich stale ponawianego oglądu wszystkich własnych działań i ich skutków, by – kiedy okazuje się to konieczne – zakwestionować je z perspektywy przewyższającej płaszczyznę, na której pierwotnie się dokonują. Badania prezentowane w tej książce potwierdzają postawioną na wstępie tezę o poważnym problemie autokrytycyzmu i autodyskursywności całych formacji kulturowych – takich jak „godnościowa humanistyka”, do której tu przede wszystkim się odnosimy.

Wraz z takim wnioskiem pojawia się jednak wyjątkowo trudne pytanie o poziomy i metody uruchamiania metakrytyki w ramach systemów formalnie już autokrytycznych (choćby tylko według ich własnej świadomości). Zastrzeżenie, że chodzi o systemy autokrytyczne „według ich autoświadomości” (ta personifikacja systemów, wskazuje na „ludzko-aktywny” wymiar sprawy), należy uznać za wystarczające dla postawienia problemu, o który nam teraz chodzi – bez rozstrzygania, czy ten lub ów konkretny system jest czy nie

jest realnie autokrytyczny. Sama deklaracja autokrytycyzmu może bowiem, skutecznie przeszkodzić przejściu na poziom metakrytyki – jak się to okazało w przypadku reakcji „humanistyki godnościowej” wobec Szosa. To właśnie taki poziom samozadowolonej świadomości musi więc zostać przełamany, by metakrytyka stała się możliwa. Chodzi w szczególności o zdolność wewnątrzsystemowego/wewnątrzpodmiotowego odnoszenia się do zjawisk stabilizujących własne idee, poglądy i przekonania na groźnym poziomie zastępczego, a nie bezpośredniego odniesienia do realnych przypadków ludzkiej egzystencji. Podmiotowe realia samoutwierdzenia w „dobrym” (tu: w świadomości poprawności własnego źródłowego aksjomatu i zarazem immanentnej zdolności autokrytycznego zdystansowania się wobec niego) mogą zostać przełamane jedynie w konfrontacji z przedmiotowymi realiami zła, z którego już nie można się zwolnić, ani niczym wyjaśnić czy tym bardziej usprawiedliwić własnego doń odniesienia.

To ostatnie stwierdzenie syntetycznie ujmuje naszym zdaniem przyczynę klęsk wielkich idei i tworzonych wokół nich systemów intencyjnie i deklaratywnie „dobrych” czy też „zbawczych”, a faktycznie albo wprost współuczestniczących w dokonującym się niszczeniu ludzkiego życia, albo to niszczenie – wykonywane przez innych – ignorujących. W tym sensie aksjomaty samoutwierdzających się „dobrych systemów” wraz z wewnątrzsystemowymi uzasadnieniami owej „dobroci” trzeba wciąż na nowo sprowadzać z poziomu ich samoabsolutyzacji do poziomu przeświadczeń zawsze otwartych na weryfikację – w uznaniu prymatu rzeczywistości doświadczanej bezpośrednio nad wszelką założeniowością i budowanymi na jej podstawie obrazami rzeczywistości.

Istota trudności leży jednak w tym, że wątpliwość, która każe wymagać metakrytyki, nie pojawia się wewnątrz autoświadomości systemu czy podmiotu deklaratywnie autokrytycznego – jest on sam dla siebie dostatecznie dyskursywny i tym samym krytyczny. Pytanie brzmi zatem, czy i jak istnieje dostęp do tego progu autoświadomości osób i tworzonych przez nie systemów, który pozwala przełamywać zamknięcia wynikające z samoutwierdzania się „dobrych” aksjomatów i budowanych wokół nich struktur mentalnych. Odpowiedzią może być tylko takie uruchomienie konfrontacji z rzeczywistością doświadczaną bezpośrednio, że wszystkie wewnątrzsystemowe uzasadnienia poprawności własnego działania zostaną naznaczone wątpliwością. Podkreślamy słowo „wszystkie”, ponieważ waga sprawy nie dopuszcza tu wyjątków: tam gdzie wątpliwość okaże się nieuzasadniona, nie stanie się nic złego; zło uruchamia się natomiast, jak to wielokrotnie pokazano, tam, gdzie wątpliwości takiej zabrakło – i dotyczy to każdej fazy procesu, który powinien być metakrytycznie obserwowany: fazy poprzedzającej uderzenie w ludzkie życie w jego jednostkowym i społecznym konkretyzmie tak samo jak fazy bezpośredniej obserwacji owego uderzenia i fazy odnoszenia się do niego *ex post*.



W ramach projektu, z którego narodziła się ta książka, uruchomiliśmy wspomnianą konfrontację wobec konkretnego zjawiska świadomościowego i zarazem systemu: „humanistyki godnościowej” w jej klęsce wobec wydarzenia Szoa – ale także, choć z racji struktury naszego projektu na mniejszą skalę wobec systemów religijnych i politycznych podobnie (czy jeszcze bardziej) nieskorych do metakrytycznej samooceny. Uczyniliśmy to, stawiając pytania sięgające od konkretnego bezpośrednio doświadczanej sytuacji po najwyższy poziom zgłaszanej wobec niej wątpliwości – jak to w ogóle było możliwe.

Paradygmatyczne pytania tego rodzaju to na przykład: Dlaczego – mimo całego wysiłku recepcji i interpretacji Szoa – wczorajszy Żyd eksterminowany pozostaje i dziś Żydem niegodnym stosownej – czyli żywej – pamięci? Dlaczego ciągle przegrywa z konstruktem, jakim jest odrealniona w sporej mierze pamięć monumentalna? Dlaczego uparcie tworzone są obrazy rzeczy, które nie sięgają sedna owych rzeczy, a tylko czasowo ukrywają niespójności i doraźnie łatają pojawiające dziury interpretacyjne? Dlaczego realność Szoa przegrywa z fantazmatami Szoa, podobnie jak prawie każda męcząca realność z fantazmatem tworzonym, by się przed nią uchronić – poza nielicznymi i najwyraźniej mniejszościowymi przypadkami osób i społeczności walczących o pamięć realną i bezpośrednią, a nie monumentalną i wkomponowaną w już zaakceptowane sensy. Dlaczego systemy i struktury społeczne, które formalnie deklarują jako swój cel najwyższe dobro człowieka/ludzi: w języku religijnym: zbawienie, w języku zsekularyzowanym: zaspokojenie ludzkich potrzeb, spełnienie aspiracji i dążeń, równocześnie tak łatwo odmawiają akceptacji tym potrzebom, pragnieniom i aspiracjom, które nie dają się wpisać w ich koncept „powszechnego zbawienia”? Dlaczego wreszcie właśnie „humanistyka godnościowa”, która swój aksjomat uczyniła z godności, wolności i ostatecznego dobra człowieka, jest tak ślepa na historyczną i współczesną rzeczywistość, która wciąż na nowo udowadnia, że przemocowe zasady działania systemów uniwersalnych są nadal czynne i że to one czynią tragicznymi losy konkretnych ludzi?

Odpowiedź ogólna na te pytania brzmi: ponieważ prawie wszystko, co wskazuje na niemoralność aksjomatycznych struktur nie konfrontowanych stale na nowo z realnością historii traktowane jest jako niekonieczny negatywny wyjątek w przestrzeni idei i działań opisywanej przez owe aksjomaty – i tym samym „aksjomatycznie” dobrej. Tymczasem przestrzeń ta istnieje realnie nie na mocy przyjmowanych w jej opisie założeń (albo przynajmniej nie tylko na ich mocy), ale także jako obszar działań przez owe założenia lekceważonych, wykluczanych czy też właśnie spychanych w obszar rzekomego czy rzeczywistego „negatywnego wyjątku”. Inaczej mówiąc, przestrzeń ludzkiej egzystencji jest pierwotnie tragiczna – i nie zmieniają tego „ideowe



przewyższenia”, nawet jeśli pretendują one do miana ujęć całościowych i ostatecznie pozytywnych i nawet jeśli udało się je przekształcić w systemy, trwale oddziałujące na społeczną świadomość.

Szczególnie ważne jest tu naszym zdaniem owo „prawie wszystko” w stwierdzeniu o traktowaniu zakłóceń autonormatywu struktur aksjomatycznych jako niekoniecznych negatywnych wyjątków. Jest to zdanie doświadczalne. Historia postępu moralnego konkretnych osób i społeczności oraz tworzonych przez nie kultur pokazuje, że dokonuje się on właśnie dlatego, że nigdy nie udaje się wyeliminować wszystkich płynących od konkretnego doświadczonej rzeczywistości zakłóceń budowanego wokół tych doświadczeń fantazmatu.

Także tę historię można jednak opisywać w dwu perspektywach: pierwotnie pozytywnej, ujmującej ją od strony (z zasady „słusznie”) oczekiwanego wyniku: pokazuje się wtedy przede wszystkim prawidłowość założeń i działań wewnątrz poszczególnych formacji czy też podmiotów indywidualnych i zbiorowych, a zło, klęski czy choćby niedostatki przypisuje takim czy innym „negatywnym wyjątkom”<sup>8</sup>, i w perspektywie pierwotnie negatywnej – przynajmniej w tym sensie, że nastawionej na skuteczną konfrontację z realiami indywidualnych i społecznych doświadczeń i tym samym na wykrywanie możliwie wszystkich punktów wątpliwości i zakwestionowań. Ten pierwszy opis nieuchronnie unieczynnia realność ludzkich doświadczeń na rzecz etycznej arogancji eschatologicznie oczekiwanego dobra, ten drugi jest w stanie ową arogancję demaskować. Wobec tej drugiej perspektywy istnieje, jak łatwo się przekonać, zakorzeniony kulturowo silny opór. Wskazanie na konieczność i możliwości przełamywania go: w imię tego, co realnie dzieje się z ludźmi w historii, której jesteśmy świadkami, było zadaniem projektu, którego owocem jest ta książka.

---

<sup>8</sup> Największą sprawność w tej dziedzinie wykazują systemy religijne i ideologiczne systemy parareligijne. Jest tak dlatego, że, zazwyczaj za sprawą decyzji (lub szeregu decyzji) fundacyjnych dla danego systemu, zawieszają one już w punkcie wyjścia logiczną zasadę niesprzeczności – przynajmniej w obszarach kluczowych dla własnej konstytucji i trwałości (ich dogmatyki, a także niezależnienie wartości/świętości instytucji i reprezentujących je osób od realnych skutków ich działalności). W odniesieniu do kwestionujących je realiów ludzkich doświadczeń/realnie toczącej się historii pozwala to im tak łatwo posługiwać się hipokrytycznymi formułami typu: „nasza idea jest wielka i niezmiennie dobra, a tylko wykonanie/wykonawcy nie sprostali jej wielkości” lub (już prawie bez hipokryzji): „wielka idea wymaga wielkich ofiar” – tragicznie znanymi z historii samouzasadnień religijnych i zsekularyzowanych eschatologii zbawczych. Podobnie jednak, choć przynajmniej w praktyce wewnętrznej już całkowicie bez hipokryzji, działają systemy nastawione na dobra nieideologiczne: struktury ekonomiczne, polityczne, administracyjne czy społeczne, konstruowane dla konkretnych celów z poziomu dóbr wymiernych. Zwróciliśmy na nie uwagę w drugim tekście części IV, prezentując pojęcie „maszyn społecznych”. Podtrzymujemy postulat poszerzonych interdyscyplinarnych badań nad opisywanymi tu zjawiskami.

## Summary

### **Giving up the ethical arrogance. Towards the redefinition of the fundamental humanistic notions in the light of Shoah**

ed. Beata Anna Polak, Tomasz Polak

Authors:

Katarzyna Cieczot, Maria Janion, Olga Orzeł Wargskog,  
Beata Anna Polak, Tomasz Polak, Shoshana Ronen,  
Maria Szyszkowska, Gernot Weirich

The aim of the project was to describe the most important constituents of the contemporary location of fundamental humanistic notions in the light of Shoah, and also the diagnosis of cultural, social and political outcomes of such a location. The aim was reached first and foremost through an analysis of nineteenth century's schemes of heroism and martyrdom, particularly the stereotypical views on „dignity” and „indignity” of death, „heroic” and „non-heroic” attitude etc., which function to the present day, being deeply insufficient when used for interpreting Holocaust dilemmas. This reasoning served as a background for the analysis of how philosophical, cultural and economic universal systems influence social, political and legal structures. The point is to describe those influences which help to establish and consolidate structures of organized oppression.

In this book we document the first stage of „redefinition” efforts. The first stage consists of, on one hand, analytical literary studies, providing an insight into phenomena in which past and present awareness of Nazi crimes is revealed, as well as, on the other hand, attempts of interdisciplinary interpretation, using material that already exists or is currently being created in fields of history, literary criticism, philosophy and social studies, particularly social psychology.

The first category includes critical literary analyses of particular phenomena and related interpretations. Firstly, this group is represented by Maria Janion, with a chapter about Zofia Kossak-Szczucka, a writer who described her experience of Birkenau imprisonment through concealment and half-truths,

and, despite the shock caused by the war and extermination, did not verify her pre-war anti-Semitic views. Next comes a chapter written by Olga Orzeł about literary reactions to „what kind of life can there be” in a concentration camp, especially about the clash of languages – the „dignity” language and thinking and „latrine” language, which, in contrast to the first one, is actually capable of holding the camp life narrative.

In this group we also include a chapter by Shoshana Ronen, concerning the state of consciousness in the „second generation” of Israeli survivors. In particular, she writes about David Grossman’s archetype of the „second generation” and fateful encounters between Germans and Israelis. Lastly, a chapter by Katarzyna Czczot tells about oneiric and ironic representations of Holocaust.

The second group of texts in this book focuses on general attempts of interdisciplinary interpretation, the aim of which is to show how the already uncovered phenomena challenge humanistic thought in its entirety. This group consists of: an introductory chapter, in which Maria Janion outlines challenges related to inconsiderate references of the humanities to Shoah, especially the ethical arrogance, characteristic for the attempts at keeping Shoah within the overriding limits of „salutary narratives”; and the work of Gernot Weirich, written from a theological perspective, reflecting over the attempts to find religious sense in the muddled relationship between Nazism executioners and its victims – followed by the review of inconsequences which such attempts entail (including the critique of the way this problem is approached by Weirich’s approach), formulated by Beata and Tomasz Polak. This group also includes two chapters from the Part IV, in which Beata and Tomasz Polak first analyze „the phantasmatic narratives”, which allow individuals and communities to effectively deal with challenges one must face due to the collapse of the humanistic value system, and next, they show how the general systemic mechanism, with the use of such narratives (and supporting their eschatological salutary sanction), enables a mass-scale seizure and taking advantage of individual human existences and is able to conceal this practice from those who are subordinated to it.

This book also includes two contemporizing annexes – expert opinions produced within the framework of the same research project – and these are: 1) a philosophical and legal opinion by Maria Szyszkowska dealing with the presence and type of claims of the universal systems in the contemporary Polish public life, 2) a complementary opinion by Tomasz Polak explaining how such claims are sanctioned legal acts (e.g. constitution), crucial for the Republic of Poland today.

General conclusions drawn from the discussion between co-authors of the book may be regarded as risky, or even unacceptable, from the perspecti-

ve of commonly accepted methods in humanities, which usually do not allow such (high) level of generalization. However, this is exactly the essence of the challenge which emerges when confronted with the experience of history created by people, who, consciously or not, did not forbid themselves an access to such „high level critique“. The strength of systemic reference to reality – its methodological self-limitation – proves too easily to be the source of failure in a much more important dimension: when it comes to real fates of individual people and communities. That is why we draw conclusions that may be regarded as „non-academic“. The criterion of responsibility for human life in its every manifestation must stand beyond the criterion of academic correctness. This is the fundamental idea of humanities worth of their name. However, this idea requires – as it turned out in real history! – questioning and transgressing also the very declarations and alleged axioms that found it, knowing that „what is (truly) human“ – still, over and over again, proves to be strange to humans.

Therefore, these are the most important conclusions:

1. There are no „foundational“ axioms (for ideological systems, including religious, philosophical, political, social or legal ones) that can be treated as legitimate only because of their bare existence, without regard to their ethical dimension. Each axiomatic construction in the field of universal ideas requires self-critical justification in the light of their expected/possible ethical effects, and furthermore, constant control and revision with respect to their actual effects.

2. What requires special attention are such axioms and systems built upon them, which, through the power of socially accepted validation, counteract their critique, especially if they start to turn against people and communities they claim to protect. It particularly concerns religious systems and para-religious ideological systems. They prove to be dangerously static, even when being evidently contradicted by their results: social disasters. The evidence that shows their power is the tragic ineffectiveness of the vast critique of ideology, beginning at least in the second half of the twentieth century.

3. One of the most urgent tasks of the responsible humanistic reflection is to recognize and disarm mechanisms of this ideological counteraction at every stage – it means, starting from its very foundation which is recognizable only at the level of reflection that is proposed here.

4. According to what was said above, it is not enough to stop at the level of the criticism of axioms as they are. It is also necessary to critically surpass this critique: activities that are formally and declaratively critical towards axioms and their effects require self-critical reaction: constant re-description and – if it becomes necessary – being questioned from a perspective that surpasses the level on which they are primarily created. In other words, we

must conceive a methodology of critical references to the social life phenomena, especially to phenomena which stabilize ideas, views, opinions and structures based on them. Consequently, such a methodology must question communities and institutions professing these on a dangerous level of substitute reference to real existences. Such critique is necessary in all those fields, where concepts and non-reflexive validation is used instead of accepting the dynamic of encounters or collisions with the reality, inherent to individual and social human life.

5. This means that, apart from immediate reflection over the tragic history, the task of humanities is to constantly renew its critical reflection over the actual history of this immediate reflection: over their levels, stages and vectors of the critique made within, and particularly over its loops and blockades. Examples collected in this book show that such critical studies in reception of tragic historical events reveal incoherences, leaps, premature attempts to find sense in them, as well as and too easily produced formulas that prevent the reality of evil from being recognized and challenges following this recognition.

## **Zusammenfassung**

### **Auf die ethische Arroganz verzichten. Ein Versuch die Grundbegriffe des Humanismus im Lichte der Shoah neu zu definieren**

hrsg. von Beata Anna Polak und Tomasz Polak

Autoren/innen des Bandes:

Katarzyna Cieczot, Maria Janion, Olga Orzeł Wargskog,  
Beata Anna Polak, Tomasz Polak, Shoshana Ronen,  
Maria Szyszkowska, Gernot Weirich

Zum Ziel des Projekts<sup>1</sup>, dessen Frucht das vorliegende Buch ist, haben sich die Mitforscher/innen gesetzt: die wichtigsten Elemente der heutigen Lage der Grundbegriffe des Humanismus im Lichte des Shoah-Ereignisses zu identifizieren und zu diagnostizieren, sowie auf die Folgen dieser Lage für das humanistische Denken hinzuweisen. Dieses Ziel wurde zuerst durch analytische Untersuchung einiger paradigmatischen Aussagen aus dem Feld der bisherigen Shoah-Deutungen verfolgt – vor allem der in vielen literarischen Aussagen über die Shoah stark mitwirkenden Klischees, insbesondere: des „würdigen“ und des „unwürdigen“ Sterbens, des „heldschen“ und des „unheldschen“ Verhaltens, der „Echtheit der Lebenserfahrung“ und der „Lebenslüge“ usw. Es wurde damit ein Panorama der faktischen/möglichen Bewusstseinszustände der Täter, der Opfer und der Zeugen der Nazi-Verbrechen gezeichnet, sowie ihrer heutiger Interpreten. Es ging dabei nicht um eine neue Geschichtsschreibung der Deutungen bzw. Missdeutungen der Shoah, sondern um eine tiefere Einsicht in die Mechanismen, die zu solchen Deutungen/Missdeutungen führen. Denn es sind Mechanismen, die weiterhin im Rahmen der allgemein anerkannten universalen weltanschaulichen (wie auch kulturellen, wissenschaftlichen, politischen, rechtlichen und ökonomischen) Systeme die Selbstorganisation und die Aktivitäten demokratischer Gesellschaften und ihrer Institutionen bestimmen. Aus verständlichen Gründen wurden hier vor

---

<sup>1</sup> „Redefinicja podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa“ („Neubestimmung der Grundbegriffe des humanistischen Denkens im Lichte der Shoah“) – ein Projekt finanziert durch das Ministerium für Wissenschaft und Hochschulwesen der Republik Polen.

allem Strukturen der „organisierten Unterdrückung“ berücksichtigt, die sich gegen vielfältige Expression des konkreten Lebens der Menschen und ihrer Gemeinschaften richtet.

Dieses Buch dokumentiert zwei Etappen der im Rahmen des genannten Projekts eingeleiteten Arbeit: zum Ersten, eine literarisch-kritische Erforschung von konkreten paradigmatischen Deutungen der Shoah in Polen und in Israel – mit dem Ziel, die ethische Arroganz, die vielen von ihnen innewohnt, anzuzeigen, die Blenden zu entblößen, die die Art und Gestalt dieser Deutungen bestimmen, und nicht zuletzt, die daraus resultierenden Verzerrungen des realen Bildes der europäischen Geschichte und Kultur aufzuklären – vor allem das Unrecht, das den Opfern immer wieder (auch heute und auch im Namen des Humanismus) getan wird; zum Zweiten, einen systematischen Versuch, den Herausforderungen nachzugehen, die diese problematische Deutungsgeschichte der Shoah für den Humanismus bedeutet – mit dem Ziel: die Herkunft und die Grundstruktur der oben genannten Blenden und Engpässe, die dem herkömmlichen humanistischen Denken innewohnen, anzuzeigen, sowie nach Möglichkeitsbedingungen ihrer Überwindung zu fragen. Das letzte musste aus einer Metaperspektive und zugleich interdisziplinär getan werden.

Diesen beiden Etappen entsprechen in diesem Buch zwei Gruppen von Texten.

Zur ersten Gruppe gehören:

1. Der Essay von Maria Janion über das Phänomen von Zofia Kossak-Szczucka – eine polnische Schriftstellerin, die von ihrer Erfahrung als Häftling von Birkenau in einer literarischen Bearbeitung erzählt, die voll von Verschweigungen, Halb-Wahrheiten und ideologischen Klischees ist. Kossak-Szczucka ist eine paradigmatische Gestalt des komplizierten Bildes der polnischen Rezeption der Shoah: sie hat während des Krieges sehr vielen Juden heroisch zum Überleben geholfen, nie aber ihre antisemitische Einstellung aus der Vorkriegszeit revidiert.

2. Der Beitrag von Olga Orzeł Warskog über die Reaktionen der polnischen KZ-Literatur darauf, „wie das Leben sein kann“ – insbesondere über den Zusammenstoß von zwei Sprachen: einer, die auf den Prinzipien der humanistischen Kultur baut, und auf die „Würde“ des Redners und des Lesers bedacht bleibt, und einer anderen, die direkt aus der Lagerlatrine spricht. Die Autorin zeigt, wie und warum nur diese letzte Sprache fähig ist, die reale Erfahrung des Lagerlebens zu übertragen.

3. Der Beitrag von Shoshana Ronen über den Zustand des Bewusstseins der „zweiten Generation“ – der Kinder und Enkel der Überlebenden der Shoah in Israel, insbesondere über den von David Grossman geschaffenen Archetyp



dieser Generation – mit einer Analyse der Folgen der besonderen Lage dieser Generation, die in einer neuen Phantasmatisierung der Shoah sichtbar sind.

4. Der Essay von Katarzyna Ciecior über die Bedeutung der onirischen und ironischen Darstellungen von Shoah – in der polnischen Literatur, in den bildenden Künsten und in den Filmen (Benigni, Tarantino u.a.).

Die zweite Gruppe bilden:

1. Das einleitende Kapitel von Maria Janion über die ethische Arroganz jener Deutungsversuche der Shoah, die aus dem Prinzip einer wie auch immer bestimmten „Erlösung“ in der Geschichte oder im Eschaton ausgehen.

2. Ein theologischer Beitrag von Gernot Weirich, der der Frage nachgeht, ob in dem tragischen Knoten der gegenseitigen Beziehungen von Tätern und Opfern der Nazi-Verbrechen ein Sinn aus der religiösen Perspektive zu finden ist. Er versucht mit Hilfe des nicht konfessionell interpretierten Begriffs der Selbsttranszendenz eine Perspektive für Fragen zu schaffen, die der Geschichte der Menschen mit Gott gestellt werden müssen um den religiösen Sinn dieser Geschichte zu bewahren.

3. Eine Kritik der Unkonsequenz der Versuche, die die Gottespräsenz in der Geschichte im Lichte der Shoah radikal in Frage stellen, aber dann wieder einmal eine religiöse Sinngebung für dieselbe Geschichte beanspruchen. Diese Kritik wird in einem Koreferat zu Weirichs Artikel von Beata Anna Polak und Tomasz Polak unternommen.

4. Eine von Beata Anna Polak und Tomasz Polak durchgeführte Analyse der Erzählungen/Symbolsysteme, die den Mitträgern der „phantasmatisierten Systeme“ erlauben, an einem eben phantasmatischen oder gar irrealen Bild der Wirklichkeit zu beharren, selbst wenn die direkte Erfahrung diesem Bild widerspricht. Dabei werden Mechanismen angezeigt, die u.a. mit den Herausforderungen umzugehen erlauben, die aus dem Zusammenbruch des „Systems der humanistischen Werte“ resultieren.

5. Eine interdisziplinäre Analyse der oben genannten Mechanismen (auch diese von Beata Anna Polak und Tomasz Polak) – insbesondere unter Gesichtspunkt ihrer Fähigkeit, die Dynamik einzelner menschlicher Existenzen in Anspruch zu nehmen und für eigene Zwecke umzuleiten (meistens ohne dass die Betroffenen dieses Prozedere beobachten). Frucht dieser Analyse ist ein Grundansatz zur Entwicklung des Begriffs einer „Sozialmaschine“.

Den letzten Teil dieses Buches bilden zwei Anhänge, die darauf hinweisen, wie aktiv solche „phantasmatisierten Sozialmaschinen“ auch in einer demokratisch verfassten Gesellschaft wirken können – mit evidenten Gefahren für die Menschenrechte und für die demokratische Verfassung dieser Gesellschaft, und zwar:

1. Ein philosophisch-rechtliches Gutachten von Maria Szyszkowska, welches die ideologischen/undemokratischen Ansprüche anzeigt, die die im

öffentlichen Leben der heutigen Republik Polen wirksamen „universalen Systeme“ (vor allem der institutionalisierte Katholizismus) erheben, mit dem *facit*, dass es in der Rechtsstruktur des heutigen polnischen Staates sowie mehrerer Institutionen des öffentlichen Rechtes in Polen, aus der Sicht der Menschenrechte gefährliche Defizite gibt.

2. Ein ergänzendes Gutachten von Tomasz Polak über die Folgen der Sanktionierung der oben genannten Ansprüche im Rechtssystem der heutigen Republik Polen (von der Verfassung beginnend).

Die Autoren/innen dieses Buches haben in einer projekt-internen Auseinandersetzung Folgerungen ausgearbeitet, die im Rahmen der allgemein anerkannten Methodik der Geisteswissenschaften als riskant oder gar unzulässig gelten können – vor allem deshalb, weil sie aus einer Metaperspektive formuliert sind, und zugleich die Grundaxiome dieser Methodik betreffen. Dies ist aber der Kernpunkt der Herausforderung für die der Name „Shoah“ steht: diese tragische Geschichte wurde von Menschen geschrieben/verstanden/interpretiert, die eben im Namen mancher unkritisch akzeptierten Axiome sich selbst und einander die Einsicht in die Verantwortung für diese Geschichte verstellten haben. Genau das, was die Stärke der Geisteswissenschaften ist: ihre methodologische Selbstbegrenzung, hat sich katastrophal ausgewirkt, wo es um ihre Fähigkeit ging, dem Schicksal einzelner Menschen und ganzer Gemeinschaften gerecht zu werden. Das Recht einer „orthodoxen Wissenschaft“ darf deshalb nicht mehr im Vordergrund stehen, wo es sich (bewusst oder unbewusst) gegen die Opfer oder gegen neue mögliche Opfer richten kann. Über dem Prinzip der wissenschaftlichen Richtigkeit muss das Kriterium der Verantwortung vor dem menschlichen Leben in jeder seinen konkreten Verfassung stehen. Dies ist die Grundidee des Humanismus, der dieses Namens würdig ist. Genau diese Idee verlangt, dass auch die grundlegenden Axiome des Humanismus und der Geisteswissenschaften kritisch geprüft und ggf. verletzt werden – überall dort, wo das *humanum* in seiner Konkretheit, das real Menschliche in der Geschichte, für das humanistische Denken doch zu einem *alienum* wird.

Die wichtigsten Folgerungen der Autoren/innen dieses Buches können wie folgt zusammengefasst werden:

1. Es gibt keine Grundaxiome (der ideologischen, weltanschaulichen, philosophischen, wissenschaftlichen, politischen oder rechtlichen Systeme), die Kraft ihrer bloßen Existenz als berechtigt gelten können, ohne dass sie auf ihre ethischen Auswirkungen überprüft werden. Von jeder axiomatischen Konstruktion im Bereich der Grundverfassung solcher Systeme muss also verlangt werden, dass sie sich immer wieder selbstkritisch begründet – und zwar im Lichte ihrer möglichen/faktischen Folgen. Anders gesagt: es ist viel weniger gefährlich, dass die Grundaxiome der „ehrwürdigen“ Systeme und

Ordnungen verletzt werden, als dass sie sich nochmals unbeachtet gegen das konkrete Menschenleben auswirken.

2. Eine besondere Aufmerksamkeit ist dabei auf die Axiome (und auf die darauf bauende Systeme) zu richten, die in ihrer öffentlich anerkannten Berechtigung/Selbstberechtigung wirksam die Kritik abweisen, die sich gegen ihre ethische Unzulänglichkeit richtet – und zwar selbst dann, wenn sie genau das verfehlen, was sie zu schützen angeben: die Würde des menschlichen Lebens. Dies betrifft insbesondere die religiösen oder parareligiösen Systeme, die unter einem besonderen Vorschutz der demokratischen Gemeinschaften weiterhin zu stehen scheinen. Ihr Selbstbewusstsein des „höheren Rechtes“ bewirkt, dass sie gefährlich statisch bleiben – auch dann, wenn sie mit Katastrophen der Humanität konfrontiert werden, die sie selbst bewirkt, die sie nicht verhindert, oder die sie missdeutet haben. Die tragische Unwirksamkeit der gewaltigen Ideologiekritik des letzten Jahrhunderts, konfrontiert mit der Beharrlichkeit solcher undemokratischen Ordnungen und Institutionen, die sich weiterhin auch in demokratischen Gemeinschaften behaupten können, bezeugt dies deutlich. Hier gilt, was einst Slavoj Žižek prägnant formuliert hat: „sie wissen schon, was sie tun, und sie tun’s weiter“.

3. Eine der wichtigsten Aufgaben des selbstverantwortlichen humanistischen Denkens ist also die Mechanismen dieser ideologischen Abwehr zu entblößen und zu entschärfen: von deren axiomatischen Grundlagen, die eben erst durch eine metakritische Reflexion bloßgelegt werden können, bis zu den unscheinbarsten Auswirkungen dieser Mechanismen im öffentlichen Leben.

4. Dem oben Gesagten gemäß, reicht es nicht auf dem Niveau der allgemeinen Kritik der für die ideologischen und sozialen Systeme grundlegenden Axiome zu bleiben. Es ist noch eine zweite, höhere Ebene der Kritik zu schaffen. Denn auch ein kritisches Denksystem muss immer wieder auf seine autokritische Fähigkeit geprüft werden. Dies kann nur geschehen, durch eine wiederholte Einsicht in die Auswirkungen der ihm immanenten Mechanismen. Es ist dabei vor allem das in Betracht zu nehmen, was solche Systeme stabilisiert. Wo auch immer Symptome einer Selbstsicherung des Systems diagnostiziert werden, ist Alarm zu schlagen. Denn genau das erlaubt den Sozialmaschinen ungestört, die Lebenskräfte einzelner Menschen und Gemeinschaften für sich zu vereinnahmen.

5. Anders gesagt, es ist eine neue Methodologie der Analyse der nominal selbstkritischen Systeme zu schaffen. Eine solche Methodologie, sowie eine damit ermöglichte Metakritik ist besonders dort vonnöten, wo axiomatische Grundkonzepte oder eben die auf dem Grund solcher Konzepte „stabilisierte“ Bewertungen/Wertordnungen, die Dynamik der Begegnungen und Zusam-

menstöße in der Wirklichkeit des individuellen und des gemeinschaftlichen Lebens zu ersetzen versuchen.

6. Dies bedeutet u.a., dass eine der wichtigsten Aufgaben des humanistischen Denkens heute, neben der unmittelbaren Reflexion des Tragischen in der Geschichte, eine metakritische Erforschung der Geschichte dieser unmittelbaren Reflexion ist. Es sollen dabei die Ebenen, Dimensionen, Vektoren der Kritik, aber auch und besonders die Verknotungen und Sperren identifiziert werden, die in dieser Geschichte vorkommen. Die Beispiele der verfehlten, ethisch arroganten oder eben phantasmatisierten Deutungen der Shoah, die in diesem Buch dokumentiert sind, zeigen, dass dabei vor allem eine Untersuchung der sprachlichen Verfassung der zu diagnostizierenden Deutungsprozesse eine Schlüsselrolle spielt: die Sprachanalyse soll hier möglichst alle, selbst kaum bemerkbare Ungereimtheiten, Risse, vorschnelle Versuche der Sinngebung aufzeigen, um damit die Symptome der eventuell wieder auftretenden Blenden der sog. „kritischen Systeme“ rechtzeitig erfassen.