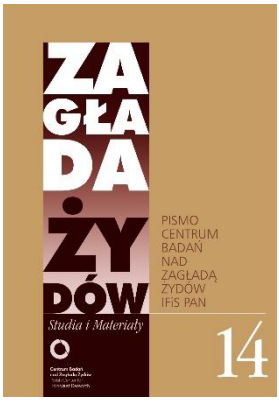

Zagłada Żydów. Studia i Materiały
Holocaust Studies and Materials

VOL. 14 (2018)

ISSN: 1895-247X
eISSN: 2657-3571
DOI: 10.32927
WWW: www.zagladazydow.pl

Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN
Polish Center for Holocaust Research

Konsekwencje doświadczenia Zagłady dla polskiej świadomości (i nieświadomości) społecznej

Consequences of the Holocaust Experience for the Polish Social Consciousness (and Subconscious)

Andrzej Leder
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

aleder@ifispan.waw.pl
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1702-3706

DOI: https://doi.org/10.32927/ZZSiM.96
Strony/Pages: 496-505

CC BY

OPEN ACCESS

Andrzej Leder

Instytut Filozofii i Socjologii PAN
orcid.org/0000-0002-1702-3706
aleder@ifispan.waw.pl

Konsekwencje doświadczenia Zagłady dla polskiej świadomości (i nieświadomości) społecznej

> Kiedy był w szkole podstawowej, we wsi budowano drogę i znaleziono zbiorowy grób. Szczątki przeniesiono na cmentarz. Drogę ukończono. Jeździły nią samochody i wozy konne, dookoła uprawiano pola. Nie rysował drogi, samochodów, koni ani pól. Rysował czaszki, które dawno temu przeniesiono na cmentarz. Czasami przesłaniał je dym, który przedostawał się z nieistniejącego od dawna piecyka z rurą.
>
> *Hanna Krall*

Fundamentalne cechy, które decydują o skutkach doświadczenia Zagłady w Polsce, to jego powszechność i drastyczność. Te cechy interesują mnie jednak przede wszystkim w stosunku do obszarów wiejskich, *głubinki* po rosyjsku, najgłębszej prowincji. W stosunku do wielkomiejskiego doświadczenia prowincjonalne były na pewno odrębne, atoli nie jest to jedyny powód, dla którego uważam, że warto się właśnie na tym doświadczeniu skupić. Rewolucyjne zmiany struktury społecznej, których Polska doświadczyła w czasie wojny i po jej zakończeniu – wymordowanie Żydów, unicestwienie hegemonii społecznej ziemiaństwa i przemieszczenie kraju o wieleset kilometrów na zachód, wreszcie przejęcie władzy politycznej przez komunistów – sprawiły, że mentalność społeczeństwa, w 70 procentach chłopskiego, dawniej lokalna i w dużym stopniu ignorowana, stała się powszechna, w pewnym sensie dominująca. To wyciągnięci z zapadłych wiosek Małopolski, Lubelszczyzny czy Mazowsza chłopi zaludniali budujące się osiedla wokół kombinatów, przenosili się na ziemie odebrane Niemcom, tworzyli kościec aparatu partyjnego, wojskowego i urzędniczego, również aparatu represji.

Co więcej, nowa inteligencja, kształtująca się dzięki awansowi społecznemu, również niosła w sobie – przynajmniej częściowo[1] – *imaginarium* ukształtowa-

[1] Poza tą częścią, która rekrutowała się z przedwojennych środowisk robotniczych albo żydowskich.

ne na wsi. Oczywiście, przyznanie sobie statusu polskiego inteligenta wymagało przyswojenia kodów i języka, ukształtowanych przede wszystkim w XIX w., wraz z ich apologią polskości szlacheckiej. Koncesję na rzecz politycznej dominacji komunistów stanowiło to, że eksponowana była tradycja polskiej lewicy, często również o szlacheckiej mentalności. Nie zmienia to faktu, że wspólnym doświadczeniem, które wychodzący ze wsi i małych miasteczek przyszli inteligenci nieśli, niewidzialnym tłem tkwiącym za widocznymi sporami, zaangażowaniem i entuzjastycznymi deklaracjami, czy później akcesem do nowego ustroju lub oporem wobec stalinizacji[2], było doświadczenie Zagłady przeżyte w taki czy inny sposób.

To właśnie biorąc pod uwagę ten kontekst, możemy mówić o różnicy między świadomością a nieświadomością społeczną. Świadomość, werbalizowana w pracach historyków czy tekstach kultury, jedynie krótko, jeśli w ogóle, zajmowała się tym doświadczeniem. Sądzę, że trafnie interpretuje to Grzegorz Niziołek, który pisze o maniakalnym zaprzeczeniu[3], charakterystycznym dla lat powojennych, szczególnie epoki socrealizmu. W zakresie zbrodni na Żydach prace Głównej Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Polsce, fundamentalne jako świadectwo dla dalszych pokoleń, nie były dominantą powojennego dyskursu. Zapadanie się specyficznego, wiejskiego doświadczenia Zagłady w nieświadomość wiąże się jednak z innymi jeszcze przyczynami[4]. Również tym, że lud wiejski w zasadzie nie miał swojej historii i formy jej zapisywania, w każdym razie takiej, która przebijałaby się do formacji hegemonicznej, o ziemiańskiej proweniencji. Chłopi byli nauczeni raczej milczenia, a jeśli mówili, to w „podwójnym języku", pozwalającym omijać sprawy trudne, których poruszenie mogłoby pociągnąć za sobą wstyd, niewygodę albo czyjś gniew.

Nie znaczy to oczywiście, że doświadczenie nie istniało. Teza tego wywodu brzmi właśnie tak: jego drastyczność i powszechność była przenoszona raczej w milczeniu niż mowie, w milczeniu zaciętym i pełnym uporu, za którym kryła się jednak wspólna wiedza i pamięć. Każdy wiedział, co wtedy się działo w jego okolicy, każdy pamiętał, kto gdzie mieszkał przed zabiciem Żydów, a gdzie – potem. Ludzie pamiętali sceny obław, upokarzania i mordu, nocnych wymian chleba na złoto, niektórzy – gwałtów i nadużyć. Atoli w zgodzie z odwieczną tradycją mówiącą, że słabi powinni milczeć, ludzie wychodzący z głębokiej wsi i miasteczek raczej milczeli, niż mówili.

Ale swoje wiedzieli.

---

[2] Znakomitym, choć miejskim przykładem jest tu historia Tadeusza Borowskiego.

[3] Grzegorz Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Warszawa: Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013, s. 187–189.

[4] W swojej pracy Grzegorz Niziołek przenikliwie analizuje proces pojawiania się i wypierania doświadczenia Zagłady w historii powojennego teatru polskiego. Charakterystyczne jest to, że przetwarzane i opisywane doświadczenie dotyczy zwykle albo sytuacji „miejskich", albo obozów Zagłady. Doświadczenie *głubinki* jest w tej pracy pamięci bardzo słabo obecne.

* * *

Okupacja niemiecka na wsi przez długi czas po rozpoczęciu wojny była właściwie mało zauważalna. Podzielam opinię Marcina Zaremby o sytuacji prowincji w okresie okupacji, „kiedy to wieś była nie tylko względnie bezpieczniejsza […], ale także mniej głodna”[5]. Administracja niemiecka ściągała przymusowe kontyngenty, często stanowiło to dotkliwą daninę, poza tym jednak ani nie chciała, ani nie miała możliwości kontrolowania życia codziennego głębokiej prowincji, była tam niemal nieobecna. To jednak oznacza, że życie wsi toczyło się w rytmie pewnej trwałej „normy”, w której wyzysk należał wprawdzie do stałych cech wszelkiej władzy, tej bliskiej, dworskiej, czy dalekiej, okupacyjnej, ale poza tym rzadko działo się coś nadzwyczajnego, a normy społeczne dotyczące relacji między ludźmi nadal obowiązywały. Od 1939 r. rejestrowano pewne zaburzenia i ruchy, choćby rabunki opuszczonych dworów, ale skala tych wydarzeń była mała.

Trzeba jednocześnie pamiętać, że w tradycyjnych społecznościach każdy konflikt, każda sytuacja „przekroczenia” (ktoś komuś miedzę zaorał) zmienia stosunki międzyludzkie, pozostawia urazy, stanowi kanwę skomplikowanych opowieści, o których rzadko się wspomina, szczególnie w obecności obcych, ale które nigdy nie są zapominane. Pamięć wzajemnych krzywd to niezwykle istotny element powstawania struktury każdej tradycyjnej społeczności. Ta nadmiarowość pamięci odgrywa zresztą rolę stabilizującą i zmniejszającą ryzyko pojawienia się bezpośredniej przemocy we wspólnotach, w których państwo ze swoimi instytucjami zawsze jest daleko.

Będę używał słowa „przekroczenie”, by opisywać sytuacje drastycznie wykraczające poza ramy powszechnie akceptowanego porządku normatywnego. Konsekwencje tak rozumianego „przekroczenia” mogą dotyczyć zarówno tego, kto go dokonuje, jak i ofiary czy wreszcie obserwatora.

Miarą załamania normy społecznej może być nasilenie brutalizacji stosunków między ludźmi, przede wszystkim upowszechnienie się przemocy. Bezpośrednio po klęsce polskiej państwowości doszło właśnie do wzrostu przemocy. Atoli, jak zauważa Zaremba, „na przełomie lat 1940 i 1941 dynamika wzrostu przestępczości wyhamowała”[6]. W późniejszym okresie różne wydarzenia powodowały ponowne podnoszenie się i opadanie tej fali. Dopiero rozpoczęta w 1942 r. akcja „Reinhardt” doprowadzi do radykalnej zmiany. Zaremba zwraca uwagę, że „Niemcy nie tylko stworzyli sprzyjający klimat do tego typu zbrodni, ale także pokazali, jak to się robi w praktyce”[7].

Zagubione wśród pól i lasów wioski stawały się wtedy miejscem nagłego i niespotykanego od wieków zachwiania „ludzkiego porządku”. Pewnego dnia

---

[5] Marcin Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków: Znak, Warszawa: ISP PAN, 2012, s. 27.

[6] *Ibidem*, s. 324.

[7] *Ibidem*, s. 325.

wójt czy sołtys skrzykiwał członków Ochotniczej Straży Pożarnej albo straży wioskowej. Potem pojawiali się niemieccy żandarmi, którym towarzyszyli granatowi policjanci. Wszyscy Żydzi mieszkający w danej okolicy byli gdzieś gromadzeni, a ukrywający się – wyłapywani. Czasem rabunek zaczynał się od razu, czasem później. Czasem Żydzi byli wywożeni, czasem mordowani na miejscu. Wszyscy ludzie, mężczyźni, kobiety, dzieci, widzieli wtedy, jak inni mężczyźni, kobiety, dzieci byli bici i poniżani, widzieli płynącą krew, przerażone oczy, dręczenie i gwałt… Widzieli swoich sąsiadów, krewniaków, powinowatych z pałkami w ręku. Sami je chwytali. Rozdrapywali czyjeś dobra albo widzieli, jak inni je sobie przywłaszczają. Często widzieli też śmierć, rozbite głowy, leżące tu i ówdzie ciała. Cieszyli się tym albo z tego powodu dygotali.

Dopiero więc mordowanie Żydów przynosiło w *głubinkę* wojnę w jej najbardziej drastycznej formie.

Często argumentuje się, że to doświadczenie nie miało skutku destruującego więzi w obrębie etnicznie polskiego katolickiego społeczeństwa, ponieważ Żydzi traktowani byli jako „obcy”[8]. Co więcej, zostali wyrzuceni poza nawias ludzkiej wspólnoty, zarówno przez polityczny antysemityzm i religijny antyjudaizm, obecny jeszcze przed wojną, jak i przez antysemicką propagandę głoszoną już w czasie wojny przez Niemców i ich polskich popleczników.

Nie sądzę, żeby tak było. Drastyczne, jawne i masowe przekroczenie zasad rządzących społeczeństwami, w tym zasady „nie zabijaj”, oddziałuje nie tylko na poziomie świadomie ujętego doświadczenia, racjonalizowanego i kategoryzowanego dzięki pewnym narracjom i mitom funkcjonującym społecznie, takim jak mit antysemicki. Sceny mordu, gwałtu, poniżenia wbijają się w psychikę i zaczynają wpływać na człowieka, niezależnie od tego, co się o nich myśli. Z dzisiejszego punktu widzenia najważniejsze jest to, że przesuwają granice wyobrażenia na temat tego, co może jeden człowiek zrobić drugiemu, co „ludzie ludziom…”, pokazując też, że może to zrobić „wielu z nas”.

Trafne więc wydaje mi się podsumowanie Zaremby: „Uczestnictwo w tego rodzaju polowaniach, a także spontaniczne własnoręczne mordy dla chęci zysku popełniane na ukrywających się Żydach […] niweczyły psychiczny opór przed popełnianiem tego typu przestępstw w przyszłości również na nie-Żydach. […] Efekty tej szkoły dały o sobie znać błyskawicznie”[9].

W tym kontekście fakt, że apogeum strachu wywołanego przestępczością nastąpiło w 1943 r. i że w ocenie Delegatury Rządu bandytyzm stał się jedną z „najcięższych i najgroźniejszych plag polskiej prowincji”[10], w sposób nieuchronny nasuwa skojarzenie z głębią i skalą przekroczenia, jaką było mordowanie Żydów w 1942 r. Głębią ze względu na swoją drastyczność, jawność i liczbę ludzi w to

[8] Zob. np. cytowane przez Marcina Zarembę uwagi Dariusza Stoli w czasie dyskusji w ISP PAN 22 III 2009 r. (s. 278, przypis 13).

[9] *Ibidem*, s. 325–326.

[10] *Ibidem*, s. 326.

wciągniętych. Skalą, bo do przekroczenia tego doszło wszędzie tam, gdzie na prowincji żyli Żydzi, czyli praktycznie całej wschodniej, południowej i środkowej Polsce.

* * *

Sądzę, że „wejście w obszar doświadczenia Zagłady" – używam tu formuły proponowanej przez Michaela Steinlaufa – pociąga za sobą co najmniej cztery poważne konsekwencje, przekazywane i przenoszone przez pokolenia. Konsekwencje te są zresztą w tej samej mierze efektem samych doświadczeń i związanych z nimi odczuć, co mechanizmów uruchomionych, by sobie z nimi poradzić: w y p a r c i a, z a p r z e c z e n i a, banalizacji i r e a k c j i u p o z o r o w a n e j[11].

Pierwsza wiąże się ze złamaniem fundamentalnej normy dotyczącej zabójstwa. Skala i jawność wydarzeń oraz ich zbiorowy charakter nadawały tej sytuacji cechy „stanu wyjątkowego", zwieszenia wszelkich reguł, w tym reguł dotyczących ludzkiego życia. Trzeba przy tym podkreślić, ów „stan wyjątkowy" obejmował zarówno wymiar społeczny, w którym wszystko okazywało się możliwe, jak i wymiar indywidualny, rozliczenia człowieka z samym sobą. Doświadczenie przekroczenia dotyczyło bowiem często własnych zachowań i odczuć, tego, co się dokonało i było odczute w „czasie grozy". Ludzie bowiem robili wtedy rzeczy, które wcześniej – i później – wydawałyby się im niemożliwe, przeżywali też uczucia i stany ducha, które w codzienności czasów pokoju w ogóle były poza ich doświadczeniem. Przerażenie, wściekłość, rozkosz i ekscytacja, obecne przy scenach przemocy, zaburzały późniejsze wyobrażenia na swój własny temat. Nawet jeżeli zostały „prawie zapomniane", wyparte, zaprzeczone.

Doświadczenie „stanu wyjątkowego" pozostawia poczucie stałej możliwości jego powrotu. Tak jak użyte przez Joannę Tokarską-Bakir określenie „pogrom w stanie możliwości"[12] opisuje stosunek większości etnicznie polskiej do żydowskich współobywateli, tak „stan wyjątkowy w zawieszeniu" dotyczy świadomości, która doświadczyła przekroczenia wszelkich norm. Stan wyjątkowy jest mniej ukierunkowany na konkretną grupę, może dotyczyć każdego: każdego jako ofiary i każdego jako sprawcy. Odbiera poczucie niezmienności porządku normatywnego.

Obszar, w którym konsekwencje takiego „stanu wyjątkowego w zawieszeniu" są całkowicie wymierne, to obszar zaufania społecznego. Jak wiemy, w Polsce poziom zaufania społecznego jest niski. Jeśli zastanowimy się nad tym, co oznacza poczucie, że pewnego dnia bliźni bez ostrzeżenia mogą zacząć mordować albo donosić „ze skutkiem śmiertelnym", nie od rzeczy wydaje się też przywo-

[11] Terminy wywodzące się z psychoanalizy zapisuję rozstrzeloną czcionką, by zaznaczyć, że używane są w sensie nieintuicyjnym.

[12] Joanna Tokarska-Bakir, *Żydzi u Kolberga* [w:] *eadem*, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny: Pogranicze, 2004, s. 64.

łanie w tym miejscu doświadczenia terroru w okresie stalinizmu, to właściwie nie powinno dziwić powszechne w naszym kraju „spojrzenie spode łba", które obrazuje jakość zaufania społecznego w Polsce.

W bezpośrednich zachowaniach oznacza to nasilenie się zjawisk związanych z „podwójnym językiem" – mówi się tylko to, co wpisuje się w dominującą narrację, na temat doświadczeń „przekroczenia" – indywidualnych i zbiorowych – się milczy. Choć wie się, jak było. Co więcej, wie się, że inni też wiedzą, a jeśli nie wiedzą bezpośrednio, to uczestniczą w zbiorowej niewypowiedzianej wiedzy, która zakazuje im mówić. To dlatego dzieci i wnuki tych, którzy uczestniczyli w różnych sytuacjach przekroczenia, nie znając szczegółów tych historii, bronią paktu milczenia z równą dziadom i ojcom zaciekłością.

Oznacza to też siłę i trwałość zjawisk nazywanych amoralnym familizmem, opisanych po raz pierwszy przez Edwarda Banfielda[13]. Polega ono na odczuwaniu zobowiązania moralnego tylko w obrębie szeroko rozumianej rodziny, „swojaków" i traktowaniu wszystkiego, co poza ten wymiar rodzinny wychodzi, jako zagrażającego, wrogiego, a przede wszystkim nieobjętego wspólnotą moralną. Jest to więc postawa wykluczająca wszelki uniwersalizm etyczny, zarówno o chrześcijańskiej, jak i o oświeceniowej proweniencji.

Naruszenie oczywistości porządku normatywnego przynosi rezultat w postaci przekazywanej przez pokolenia „nieufności społecznej", której efekty – niezdolność do wspólnego działania poza ramami rodziny albo wprowadzane od czasu do czasu „stany wyjątkowe", takie jak np. stan wojenny na początku lat osiemdziesiątych – są destrukcyjne dla losu polskiej wspólnoty politycznej, obywatelskiej, a nawet gospodarczej. Powtórzę to, co pisałem już gdzie indziej[14]: wielkie projekty cywilizacyjne są zawsze oparte na skomplikowanych systemach zaufania, zawarte w umowach, aktach prawnych, układach wzajemnych zobowiązań. W Polsce takie projekty udają się jedynie w bardzo umiarkowanym stopniu.

* * *

Drugie doświadczenie będące konsekwencją udziału, aktywnego czy pasywnego, w przekroczeniu to wstyd, zwykle zresztą poddawany zaprzeczeniu. Czasem wiąże się wtedy ze współczuciem, podszytym poczuciem bezradności.

Tu dygresja wychodząca poza „ludowe" ramy opisu: ta forma doświadczenia często dotyczy, jak podejrzewam, inteligencji. Feliks Tych zauważył[15], że w polskich dziennikach wojennych los Żydów jest praktycznie nieobecny. Dotyczy

[13] Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, współpraca Laura F. Banfield, Glencoe, IL: The Free Press, 1958.

[14] Zob. Andrzej Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.

[15] Feliks Tych, *Świadkowie Shoah. Zagłada Żydów w polskich pamiętnikach i wspomnieniach* [w:] *idem*, *Długi cień Zagłady. Szkice historyczne*, Warszawa: ŻIH, 1999, s. 13.

to również, a może szczególnie, dzienników prowadzonych przez inteligencję. Interpretacja tego stanu rzeczy jest nieoczywista, często wiązana z powszechnym jeszcze przed wojną antysemityzmem, który pod koniec lat trzydziestych osiągnął w polskim społeczeństwie wymiar niemalże zbiorowej psychozy. Antysemityzm dotyczył również inteligencji, a okupacja raczej go wzmocniła, niż osłabiła.

Skłonny byłbym sądzić, że część tego przemilczenia wiąże się ze wstydem, jaki przynosi zdradzenie innego człowieka i porzucenie go w potrzebie. Dam tu przykład znany mi z ustnego przekazu. Na początku wojny żydowscy sąsiedzi udający się do getta zwrócili się do przedstawicieli pewnej inteligenckiej rodziny z prośbą o przechowanie jakichś cennych przedmiotów. Ci odmówili. Nie chcieli brać udziału w sytuacji, która z założenia była moralnie wątpliwa: jeśli sąsiedzi zgłosiliby się do nich po wojnie, rozliczanie tego, co im powierzyli, byłoby krępujące, jeśli zginęliby, polscy inteligenci zostaliby z nie swoimi dobrami… Z perspektywy tego, co zdarzyło się później, ten rodzaj skrupułów, dbałości o swoją czystość moralną, wydaje się niewspółmierny, nieadekwatny, małostkowy. Po wojnie taka odmowa – nawet u ludzi niebędących antysemitami – mogła pozostawić niejasne poczucie wstydu.

Wracając do szerokich warstw, wypierany wstyd mógł się wiązać z tchórzostwem, z małostkowymi skrupułami, wreszcie – i zapewne najszerzej – z bezwstydem zawłaszczania majątku zamordowanych. Ten rodzaj wstydu neutralizowany był i jest przez eksponowanie własnej krzywdy, nędzy i zapobiegliwości, która nie pozwala „by coś tam się zmarnowało".

W y p i e r a n i e wstydu, a raczej z a p r z e c z a n i e mu ma przewrotne działanie. Unikając tego uczucia, dąży się do odebrania sensu sytuacji, w której mogło się pojawić. Wyrażają tę operację często powtarzane wyrażenia: „no i co z tego?" albo „no i co to ma do rzeczy?". Symptomami zaś dokonującej się operacji z a p r z e c z a n i a wstydu są odmowa empatii, współodczuwania z ofiarami czy zwykłego współczucia, banalizowanie ich cierpienia, groteskowe „żarty", mające odebrać wagę wszystkiemu, co z tamtymi sprawami się wiąże. Jeśli często się mówi, że najważniejszym moralnym imperatywem po doświadczeniach XX w. jest imperatyw empatii, to z a p r z e c z a n i e wstydu uniemożliwia wcielanie w życie tego właśnie imperatywu.

Nieprzypadkowy jest też wybór określenia z a p r z e c z e n i e – a nie w y p a r c i e – mającego nazwać operację myślową towarzyszącą neutralizowaniu poczucia wstydu. W oryginalnym Freudowskim brzmieniu mocniej stawiające sprawę *Verleugnung* (przekłamanie) określa sytuację, gdy postrzeżenie pewnego wydarzenia jest dopuszczane do świadomości, a jednocześnie mu się zaprzecza. Widzę, ale nie przyjmuję do wiadomości! Można powiedzieć, że coś istnieje jako fakt, ale zaprzecza się jego konsekwencjom, czy też przekłamuje się jego sens, by uniknąć wszystkiego, co wiąże się z uznaniem tego faktu. Jak zwykle przenikliwi Jean Laplanche i Jean-Bertrand Pontalis podsumowują swoją rekonstrukcję znaczenia tego pojęcia w taki sposób: „uwagi te skłaniają do

zastanowienia się, czy z a p r z e c z e n i e, którego konsekwencje na p o z i o m i e r z e c z y w i s t o ś c i są tak oczywiste, nie dotyczy zasadniczo raczej jakiegoś elementu, na którym się zasadza ludzka rzeczywistość… [podkreślenie – A.L.]"[16]

Trzecim doświadczeniem, które wynika z udziału w sytuacji Zagłady, jest w y p i e r a n a wina. Doświadczenie winy wiąże się nie tylko z bezpośrednim udziałem w zbrodniach, lecz także z afektami przeżywanymi w związku z tym wszystkim, co wtedy zaszło. Nienawistne fantazje, snute jeszcze przed wojną, których główną treścią była agresja wobec Żydów, nagle się spełniły. Spełnienie morderczych fantazji, moment, w którym stają się namacalną rzeczywistością, wcale nie jest łatwym doświadczeniem. Wywołuje poczucie, że każda myśl może zamienić się w straszny czyn bez świadomej decyzji człowieka, że to właśnie się stało i że to on ponosi za to winę. Nakładają się na to wspomnienia uczuć przeżywanych podczas zbrodni – przerażenia i rozpaczy, ale też ekscytacji, nienawiści, ekstazy czy zwykłego zadowolenia, t r a n s p a s y w n e g o[17] udziału w przekroczeniu. Te stany również pozostawiają poczucie winy, właśnie ono jest jednak szczególnie mocno w y p i e r a n e, zaś w y p a r c i e to objawia się przerzucaniem winy na innych, niewątpliwych, choć nie jedynych sprawców – hitlerowskie Niemcy, albo równie często na same ofiary. I obsesyjnym podkreślaniem własnych zasług, które mają maskować zawinienie.

* * *

Ostatnia i najmniej oczywista, ale moim zdaniem niezwykle ważna konsekwencja udziału w „przekroczeniu", jakim była Zagłada, to swoisty paraliż zdolności do samodzielnego myślenia. Odwołam się tu do przemyśleń filozofa francuskiego Rémi Brague'a, które wydają mi się ważne w tym kontekście ze względu na swoją konkretność, odniesioną jednak do bardzo odległych wydarzeń, a jednocześnie uniwersalność wniosków.

Rozpatrując cechy myślenia historycznego na przykładzie Tukidydesa piszącego o wojnie peloponeskiej, Rémi Brague zastanawia się, do jakiego stopnia autor ten był Ateńczykiem. Nie chodzi tu o przynależność etniczną czy państwową. Z tego punktu widzenia sprawa jest oczywista – Tukidydes Ateńczykiem był. Rémi Brague pisze jednak: „Wiemy, że Tukidydes, choć Ateńczyk, zasłużył sobie na pochwały nowożytnych historyków, ponieważ potrafił opowiadać w sposób bezstronny i rozpoznać niegodziwości zarówno jednej strony, jak i drugiej. Jest jednak aspekt, który pokazuje jego ateńskie korzenie. Nie chodzi o konkretne miejsce w tekście, ale o intencję, przyświecającą całemu dziełu Tukidydesa"[18].

---

[16] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, tłum. Ewa Modzelewska, Ewa Wojciechowska, Warszawa: WSiP, 1996, s. 377.

[17] Szczegółową dyskusję na temat sensu pojęcia transpasywności przedstawiłem w: Leder, *Prześniona rewolucja…*, s. 20–23.

[18] Rémi Brague, *Introduction au monde grec. Etudes d'histoire de la philosophie*, Chatou: Champs Essais, 2005, s. 44 (tłum. A.L.).

Tu Brague cytuje samego historyka: „Większość, która przez gnuśność niewiele troszczy się o znalezienie prawdy i raczej skłonna jest przyjmować gotowe opinie”[19].

Dlaczego cytuję fragmenty pracy filozofa poświęcone historykowi wojny stoczonej przed dwoma i pół tysiącami lat? Wywód Rémi Brague’a rekonstruującego sens „ateńskości” Tukidydesa, sens otwarcia na prawdę, które francuski filozof nazywa duchem ateńskim, w uderzająco adekwatny sposób ujmuje problem z myśleniem nękający Polaków. Jest coś w przeciwstawieniu ducha Sparty i Aten, co wydaje się nadal aktualne. „Nie zadowalać się tym, co już opanowane, oto sedno postawy ateńskiej, gdy Spartanie pragną właśnie zachować owe ἑτοίμα (I, 70, 4)”[20] – czyli gotowe formuły, kalki, klisze, swój sposób rozumienia świata, niepoddawany konfrontacji z prawdą, z tego świata się wyłaniającą. Brague kontynuuje ten wywód w mocnych słowach: „Odmowa podjęcia ryzyka, brak śmiałości (ἀταλαίπωρος) jest przeciwieństwem ateńskiej odwagi” [21]. Dodać trzeba – odwagi myślenia, bo przecież odwagi fizycznej, bitewnej, Spartanom odmówić nie można. Filozof podsumowuje swój wykład w sposób istotny dla naszego wywodu: „Stosunek ludzi do przeszłości spontanicznie jest «spartański». Tukidydesa zaś jawi się jako zdecydowanie «ateński»”[22].

Mimo że wojnę peloponeską Ateny przegrały, pokazując zresztą, jak demokracja potrafi popełnić samobójstwo, według Rémi Brague’a, Europa inspiruje się tym polis, z ducha jest „ateńska”. Właśnie przez ową śmiałość myślenia, cechę najodleglejszą od brawury, raczej taką, którą nazwałbym sednem odwagi cywilnej. Polega ona, jak szczegółowo pokazuje rekonstrukcja Brague’a, na zdolności do stanięcia twarzą w twarz z najtrudniejszą prawdą, z upiorem przeszłości. „Ateńczyk zdolny jest do tego, by spojrzeć prawdzie w oczy”[23]. „Ateńczykami” w tym sensie byli Emil Zola, gdy w sprawie Dreyfusa pisał „oskarżam”, i Rafał Lemkin, gdy tworzył pojęcie ludobójstwa.

To właśnie jest też fundamentem wolności – tylko mając realny ogląd rzeczywistości, nawet jeśli obraz jest dla nas niewygodny, można podejmować ważne decyzje.

Polski stosunek do przeszłości – i prawdy myślenia – spontanicznie jest raczej „spartański”. Może wynika to z pewnej podobnej cechy strukturalnej – obie kultury, i spartańska, i polska, opierały się na brutalnym wyzysku większości przez „zmilitaryzowaną” mniejszość. Chlubieniu się cnotami wojennymi, od-

[19] Cyt. za: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum., przedmowa i oprac. Kazimierz Kumaniecki, Warszawa: Czytelnik, 1988, s. 15 (przekład zmodyfikowany).

[20] R. Brague, *Introduction…*, s. 44. Brague przytacza tu własnymi słowami fragment Tukidydesa, który w polskim tłumaczeniu brzmi: „Poszukują oni [Ateńczycy] stale nowości […], wy zaś chcecie zachować swój stan posiadania […]” (cyt. za: Tukidydes, *Wojna peloponeska…*, s. 42).

[21] R. Brague, *Introduction…*, s. 44.

[22] *Ibidem*, s. 44.

[23] *Ibidem*, s. 51.

wagą i nieustępliwością w boju towarzyszy chęć pozostania przy tysiąckroć już przepowiadanych sformułowaniach, obrazach i opowieściach. Towarzyszy temu lęk przed swobodą myślenia o ludziach i zdarzeniach, swobodą, której „trzeba wcześniejszej decyzji, by się nie cofnąć, by dać się im zagarnąć, niezależnie od tego, jakie są. Swoboda spojrzenia odpowiada swobodzie przyznanej temu, na co się spogląda, a co, jak szybko się przekonujemy, przygląda się nam”[24].

Tego spojrzenia polska opowieść hegemoniczna, opowieść o cnotach i krzywdach własnych, się boi. Mogłaby bowiem nie znieść obrazu, który odbijałby się w skierowanym na nią spojrzeniu. Dlatego boi się też swobodnego myślenia. I być może to jest najbardziej destrukcyjny aspekt dziedzictwa Zagłady we współczesnym polskim społeczeństwie.

BIBLIOGRAFIA

Banfield Edward C., *The Moral Basis of a Backward Society*, współpraca Laura F. Banfield, Glencoe, IL: The Free Press, 1958.

Brague Rémi, *Introduction au monde grec. Etudes d'histoire de la philosophie*, Chatou: Champs Essais, 2005.

Laplanche Jean, Pontalis Jean-Bertrand, *Słownik psychoanalizy*, tłum. Ewa Modzelewska, Ewa Wojciechowska, Warszawa: WSiP, 1996.

Leder Andrzej, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.

Niziołek Grzegorz, *Polski teatr Zagłady*, Warszawa: Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013.

Tokarska-Bakir Joanna, *Żydzi u Kolberga* [w:] *eadem*, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny: Pogranicze, 2004.

Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum., przedmowa i oprac. Kazimierz Kumaniecki, Warszawa: Czytelnik, 1988.

Tych Feliks, *Świadkowie Shoah. Zagłada Żydów w polskich pamiętnikach i wspomnieniach* [w:] *idem*, *Długi cień Zagłady. Szkice historyczne*, Warszawa: ŻIH, 1999.

Zaremba Marcin, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków: Znak, Warszawa: ISP PAN, 2012.

[24] *Ibidem*.