

DZIEJE
PSYCHOANALIZY
W POLSCE

Psychoanaliza w cieniu wojny i Zagłady

pod redakcją
Ewy Kobylińskiej-Dehe



universitas

Psychoanaliza
w cieniu wojny i Zagłady

Seria

DZIEJE PSYCHOANALIZY W POLSCE

pod redakcją Pawła Dybla

Psychoanaliza w cieniu wojny i Zagłady

pod redakcją
Ewy Kobylińskiej-Dehe

Kraków

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2014–2019”



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

Unterstützt von / Supported by



Alexander von Humboldt
Stiftung / Foundation

Niniejsza publikacja opiera się na wcześniej wydanej w Niemczech w Psychosozial-Verlag publikacji pt. *Im Schatten von Krieg und Holocaust. Psychoanalyse in Polen im polnisch-deutsch-jüdischen Kontext*, 2019

© Copyright by Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2020

ISBN 978-83-242-3634-3
e-ISBN 978-83-242-6472-8
TAiWPN UNIVERSITAS

Przekład tekstów z języka niemieckiego

Agnieszka Milewska

© Copyright for this edition by Agnieszka Milewska and Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS

Recenzja

dr hab. Roma Sendyka

Opracowanie redakcyjne

Agnieszka Sabak

Skład i łamanie:

Pracownia Słowa

Projekt okładki i stron tytułowych

Sepielak

Wprowadzenie

Niniejszy tom jest wynikiem konferencji, która odbyła się we wrześniu 2018 roku na Międzynarodowym Uniwersytecie Psychoanalitycznym w Berlinie¹. W naszym projekcie badawczym, dotyczącym dziejów psychoanalizy w Polsce w kontekście niemiecko-polsko-żydowskim, który realizowaliśmy w latach 2015–2019 w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, współpracując z International Psychoanalytic University w Berlinie i Uniwersytetem Pedagogicznym w Krakowie, postawiliśmy sobie początkowo stosunkowo skromne i jasno określone zadanie. Wspólnie z niewielkim zespołem badaczy reprezentujących różne dziedziny wiedzy: psychoanalizę, psychiatrię, filozofię, kulturoznawstwo i studia judaistyczne, chcieliśmy odtworzyć nieznaną historię psychoanalizy w Polsce. Wkrótce okazało się jednak, że nie możemy badać tego, co nie jest reprezentowane kulturowo i instytucjonalnie jako takie, nawet jeśli recepcja psychoanalizy przez polską inteligencję była znacząca. Z tego powodu staliśmy się raczej tropicielami śladów niż systematycznymi badaczami.

¹ W 2019 roku ukazała się na podstawie materiałów z tej konferencji książka w języku niemieckim *Im Schatten von Krieg und Holocaust. Psychoanalyse in Polen im polnisch-deutsch-jüdischen Kontext*, red. E. Kobylińska-Dehe, P. Dybel, L.M. Hermanns, Giessen 2019.

Śladów, z których układały się niespodziewane konstelacje. Mi-strzami budowania konstelacji byli niegdyś Walter Benjamin i Theodor W. Adorno. Chodziło im o wyostrzenie wrażliwości na „punkty zwrotne”, na detale, które mogłyby zmienić bieg historii. „Mogłyby” – oznacza, że myślenie zainspirowane psychoanalizą otwiera się nie tylko na faktyczne, ale również na potencjalne archiwum: sny, fantazje, czynności omyłkowe. Otwiera się również na czas, który płynie nie tylko linearnie, ale zawraca, podlega laticji i naznacza nas wstecznie.

Przeszłość wzbogacona o wymiar nieświadomego przejawia się inaczej niż ta, która jest przedmiotem badań historyków. Historia psychoanalizy to nie tylko przekaz idei, ale w równym stopniu rozmaite praktyki przeniesieniowe, dzięki którym owe idee znajdują swój materialny wyraz. Dopiero poprzez przeniesienie, które opiera się na emocjonalnej inwestycji, możliwe jest transgeneracyjne przekazywanie przeszłości. W naszych pracach o polskiej psychoanalizie staraliśmy się uwzględnić oba „wynałazki” Freuda: nieświadome zapisy pamięci w potencjalnym archiwum i wymiar przeniesienia. Bez otwarcia owego potencjalnego archiwum nie da się zrozumieć obecności i nieobecności psychoanalizy w Polsce.

Wielość zastosowanych przez nasz zespół perspektyw odpowiada zaskakującej heterogeniczności „polskiej psychoanalizy”. Kształtowała się ona w tyglu różnych topografii, języków i kultur i ów *melting pot* jest jej specyficznym znakiem. Mówiła po niemiecku, polsku, w jidysz, po rosyjsku, ukraińsku i angielsku. Tożsamości żydowskie, niemieckie, polskie i amerykańskie nakładały się na siebie niejednokrotnie w trakcie jednego życia, przesuwano granice, zmieniały się miejsca zamieszkania – ze Lwowa, Krakowa i Warszawy przez Berlin i Zurych do Nowego Jorku. Znalezione w archiwach materiały pokazują, jak wcześnie psychoanaliza

(od 1895 r.) znalazła żywy oddźwięk we wszystkich dziedzinach kultury: od poezji i literatury po teatr, gazety, kliniki, instytuty naukowo-badawcze, jidyszowe, syjonistyczne i polityczne projekty emancypacji społecznej, instytucje pedagogiczne i uniwersytety. Przyszli psychiatrzy, psychologowie i pedagodzy, dzieci ze zasymilowanych rodzin żydowskich wyjeżdżały ze Lwowa, Płocka, Krakowa, Warszawy i Łodzi na studia do Freuda w Wiedniu, Bleulera w Zurychu, Abrahama w Berlinie. Przyszli analitycy spędzili dzieciństwo, a niejednokrotnie również wczesną młodość, w Polsce, lecz w ciągu dalszego życia stali się angielskimi, austriackimi i przede wszystkim amerykańskimi psychoterapeutami.

Ziemie, z których pochodzili – Europę Środkowo-Wschodnią – można uznać za biograficzne i mityczne miejsce narodzin psychoanalizy. Codzienne doświadczenie środkowoeuropejskiej wielokulturowości mogło być dla Freuda i jego pierwszych uczniów inspiracją dla nieesencjalistycznego ujęcia tożsamości. Freud mówił o „ja cielesnym”, „ja popędowym”, o „nad-ja” i o „ja realnym”. Wszystkie te „ja” należały do tej samej osoby i pozostawały ze sobą w konflikcie.

Wybór Krakowa, Berlina i Warszawy jako miejsc trzech kolejnych konferencji naszego projektu badawczego nie był przypadkowy. Kraków, jako jedno z ważnych centrów monarchii austro-węgierskiej, jest symbolem drogi wielu psychoanalityków na Zachód, a jednocześnie znakiem żywotności wschodnioeuropejskich korzeni i w sensie Freudowskiego naznaczenia wstecznego każe pamiętać o tym, że miasto leży 60 km od Auschwitz. Rok później spotkaliśmy się w Berlinie, gdzie powstał pierwszy Instytut Psychoanalityczny, i wreszcie w Warszawie, miejscu szczególnie naznaczonym prześladowaniami i mordowaniem Żydów przez niemieckiego okupanta, którym towarzyszyło zrujnowanie miasta i wyniszczenie ludności cywilnej.

Powojenną psychoanalizę ukształtowało doświadczenie Zagłady, drugiej wojny światowej i emigracji. Temu doświadczeniu i jego długotrwałym skutkom poświęcona jest nasza książka. Chcemy w niej opowiedzieć o nieznanym do tej pory losach polsko-żydowskich psychoanalityków, psychiatrów i ich pacjentów w czasie drugiej wojny światowej i zagłady Żydów. Stawiamy zarazem pytanie o sposoby przepracowania i sposoby zaprzeczania społecznych traum w Polsce w świetle psychoanalizy. Teksty, z których ułożyliśmy naszą książkę, cechuje różnorodność poetyk – od analiz spełniających warunki dyskursu akademickiego przez *thinking in cases* po eseje o walorach literackich. Owa różnorodność odpowiada wielogłosowości psychoanalizy. Zależało nam bardziej na dialogu między badaczami, teoretykami i pracującymi klinicznie psychoanalitykami, a także na wewnętrznym dialogu między tekstami niż na rekonstrukcji faktów. Jak w każdej prawdziwej rozmowie-procesie nieuniknione są powtórzenia, dygresje i skojarzenia, których nie chcieliśmy pozbawiać czytelnika, nadmiernie „oczyszczając” z nich teksty.

Uczestnikom berlińskiej konferencji towarzyszyła refleksja nad wzajemnymi uprzedzeniami. Jak mogą ze sobą rozmawiać Polacy, Żydzi i Niemcy bez zbyt pospiesznego mobilizowania mechanizmów obronnych? Jak można dochodzić zarówno do prawdy o faktach, jak i do prawdy o przeżyciach? Jak można mówić o winie i wstydzie, oporze i obronie, dysocjacji i derealizacji, zaprzeczaniu i wyparciu, nie zapominając zarazem o ogromnej pracy naukowej i terapeutycznej w Polsce, o której wielu niemieckich kolegów nigdy dotąd nie słyszało?

Kiedy Marek Edelman po raz pierwszy odwiedził Republikę Federalną Niemiec w latach dziewięćdziesiątych, odmówił opowiedzenia o udziale Polaków w Holokauście. Na konferencji w Berlinie niemieccy i polscy badacze podjęli wspólnie tę próbę.

Polscy i niemieccy psychoanalitycy, historycy, filozofowie i psychiatrzy pytali, jak dzisiejsze społeczeństwo w Polsce zmaga się ze społecznymi traumami: z zagładą Żydów, z wyniszczeniem mieszczaństwa i inteligencji, ze skutkami masowych przesiedleń po drugiej wojnie światowej, z prześladowaniami okresu powojennego. Czy owe traumatyczne doświadczenia, które fundamentalnie zmieniły strukturę polskiego społeczeństwa, zostały przepracowane? Jak uporało się z nimi niemieckie społeczeństwo?

Jak wiemy, destrukcyjne efekty traumy związanej z doświadczeniem zabijania, byciem świadkiem, utratą bliskich, poczuciem winy i wstydu trwają dalej za murem budowanym z fantastycznych narracji obronnych, zaprzeczenia i milczenia. Wraz z tymi formami obrony są one nieświadomie przekazywane kolejnym pokoleniom. Nieprzepracowana trauma przeradza się w strach i agresję wobec inności i obcości. Dlatego, mimo że od czasów wojny minęło z górą siedemdziesiąt lat, polskie społeczeństwo czeka nadal trudne zadanie kulturowe. Musi ono uporać się ze swoimi mitami o niezłomnym heroizmie, o byciu tylko niewinną ofiarą, które od czasów rozbiorów kształtowały polską tożsamość. W realizacji tego zadania istotną rolę może odegrać psychoanaliza z jej oświeceniowym postulatem pobudzania samokrytycznego myślenia, które jest w stanie przejść przez proces żaloby. Chcielibyśmy naszą książką przyczynić się do tego procesu.

Jednym z głównych motywów, który przewija się w większości tekstów, jest pytanie o to, co oznacza bycie człowiekiem w obliczu ekstremalnej traumy. *Explicite* postawił je Jörn Rüsen w eseju otwierającym pierwszą część książki *Zagłada w badaniach psychoanalitycznych i historycznych*. Czy możliwe jest uhistorycznienie doświadczenia Zagłady? Jak historycy mogą reprezentować załamanie sensu, pustkę i ogrom cierpienia, skoro nauki historyczne

nie dysponują teorią cierpienia? Zadaniem psychoanalizy byłoby szukanie innego dyskursu na temat traumy Shoah, ponieważ rozwinięła teorie ludzkiego cierpienia, formacji obronnych, potencjału destrukcji, zdolności do psychicznego okrucieństwa, ukrytego czerpania przyjemności ze zbrodni.

Co stało się jednak z twórczymi interpretacjami, które proponował Freud i pionierzy psychoanalizy także po to, by zrozumieć rzeczywistość społeczną i dynamikę pamięci zbiorowej? Czy współczesna psychoanaliza nie gubi się nadmiernie w partykularyzacjach, podobnie jak paradygmat *memory turn* w naukach historycznych, gubiąc z oczu uniwersalność doświadczeń? Jak możemy poradzić sobie z załamaniem sensu i unicestwieniem dotychczasowych wzorów interpretacji przez ekstremalną traumę, jaką jest Zagłada? Rüsen szuka odpowiedzi w sztuce: u Lanzmanna, Kafki, Becketta, których dzieła są pytaniem o sens wobec braku sensu i o człowieczeństwo wobec niehumanistycznego.

Jednej z możliwych odpowiedzi na pytania Rüsen udziela w swoim eseju Andrzej Leder, który łączy perspektywę filozofa, historyka i psychoanalityka, przywołując słowa Waltera Benjamina: „Przebudzenie musi rozpoczynać każdą prezentację historyczną”.

Podczas gdy w Niemczech pierwsze pokolenie milczało, drugie moralizowało, a trzecie było zmęczone „przepracowaniem”, polskie społeczeństwo śni od pokoleń sen o narodowym bohaterstwie i niewinności, odmawiając przebudzenia z tego imaginarium. Andrzej Leder opisuje w swoim eseju nawiązującym do głośnej książki *Prześniona rewolucja* rewolucję społeczną, która dokonała się w Polsce w latach 1939–1956 – poprzez okupację hitlerowską, wojnę domową i terror stalinowski. Społeczeństwo polskie przeżyło ją jakby w koszmarze sennym, ale nigdy jej sobie świadomie nie przyswoiło. Udział Polaków w eksterminacji

Żydów był ukrywany, negowany i do dziś nie został odżalowany. Ale kto miałby być zdolny do żaloby? Z brutalnej rewolucji wyłoniło się nowe społeczeństwo, które nie chce znać prawdy o sobie. Traumatyczne doświadczenia nie wywołały pragnienia dogłębnego przepracowania, które mogłoby pomóc polskiemu społeczeństwu stać się podmiotem historii, lecz doprowadziło do stłumienia wstydu, winy i poczucia niższości. Polska nie obudziła się, zdaniem autora, z kosmaru, w którym „spełniły się najbardziej ukryte i nikczemne pragnienia”. Leder rozwija opartą na psychoanalizie krytyczną teorię dziejów i używa jej do analizy mechanizmów obronnych, których działanie ukształtowało polskie imaginarium.

Kontakt z prawdą może być zagrożeniem dla psychiki, dlatego ucieka się ona do maniakałnych lub (i) derealizacyjnych mechanizmów obronnych. Długofalowych skutków traumy nie da się raz na zawsze przezwyciężyć, lecz jedynie mozolnie rozpoznąć i oplakać w pracy nad nią. Badania nad losami i dziełami pochodzących z Polski psychoanalityków pozwalają wyrwać ich drugiej śmierci, którą jest niepamiętanie i w ten sposób przywrócić przerwany dialog psychoanalizy z jej zapomnianą częścią. W niniejszym tomie służą temu portrety Salomei Kempner, Alberty Szality, Romana Markuszewicza, Rudolfa M. Loewensteina i Sabiny Spielrein, które składają się na drugą część książki: *Wojenne i powojenne losy psychoanalityków z Polski*. Portrety te ukazują ambiwalencję i niejednoznaczność postaw, podważając zbyt oczywiste dyskursy. Autorzy tej części intuicyjnie wybrali swoją drogę rozumienia poprzez materialność miejsc i pojedynczość ludzkich historii. Lothar Müller podkreśla znaczenie takiego podejścia w sprawozdaniu z berlińskiej konferencji, pisząc, że nie istnieje historia idei bez konkretnych miejsc i ludzi: „Teorie wyłaniają się nie tylko z książek, ale także ze światów życia, mają

historie swojego pochodzenia, a często także tło migracyjne”². Psychoanaliza jest tego przykładem.

Zmienne losy pochodzącej z Polski psychoanalityczki Salomei Kempner, która dotarła z Płocka przez Zurych i Wiedeń do Berlina, starannie rekonstruuje Ludger M. Hermanns. Prześledził osobiście wszelkie możliwe ślady „Salci”. Kempner, uczennica Freuda i Hansa Sachsa, była współzałożycielką Szwajcarskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego. Od 1923 do 1933 roku pracowała w Berlińskim Instytucie Psychoanalitycznym, w latach 1933–1939 nielegalnie, jako ostatnia żydowska psychoanalityczka w Berlinie. Tragiczny los Kempner po raz kolejny uwydatnia najczarniejszy rozdział Niemieckiego Towarzystwa Psychoanalitycznego: wykluczenie i zdradę żydowskich kolegów. Po odebraniu jej możliwości emigracji do Szwajcarii Kempner powróciła do Polski w 1939 roku. Zmarła w warszawskim getcie w 1943 r. w wyniku ostrego zapalenia płuc. Nie udało się odnaleźć żadnych śladów ostatniego okresu jej życia.

Paweł Dybel omawia odkryty w Australii pamiętnik Romana Markuszewicza, wybitnego polskiego psychiatry orientacji psychoanalitycznej napisany w latach drugiej wojny światowej. Autor pamiętnika opisuje zdarzenia, które miały w tym czasie miejsce na wschodnich rubieżach Polski, w okolicach Białegostoku: mordowanie Żydów i ich deportacja do gett, donosicielstwo sąsiadów, kolaboracja z Niemcami mającej części społeczeństwa. Markuszewicz przeżył Holokaust wraz z żoną. Zmarł kilka miesięcy po wojnie, w 1946 roku. Dybel stawia pod pręgierzem perwersję niemieckiej nauki i prawodawstwa tego czasu. Markuszewicz zostaje

² L. Müller, *Wachtrauma. Polen, Juden, Deutsche: In Berlin entziffern Wissenschaftler die polnische Gegenwart mit den Mitteln der Psychoanalyse*, „Süddeutsche Zeitung”, nr 209, 11.09.2018, s. 9.

zadenuncjowany jako Żyd, a ponieważ dokumenty nie są w tej kwestii jednoznaczne, rozpoczyna się jego gra o życie z gestapo, której kulminacyjnym punktem jest sporządzenie jego profilu. Przygotowany na wyrok śmierci Markuszewicz słyszy, że „według naukowej teorii rasowej” okazał się w stu procentach aryjczykiem, z czego może być dumny. W dyskusji Dybel wskazuje różnicę między nazistowskim a sowieckim rozumieniem prawa. W ZSRR wystarczyłoby doniesienie, aby wykonać wyrok śmierci. W Niemczech trzeba było ustalić jego „prawomocność”.

Ale jak żyć dalej z traumą, która prześladowa ocalałych za dnia i nawiedza ich w nocnych koszmarach, sprawiając, że boją się spać? Jak przenoszą te doświadczenia na własne dzieci? To temat wielu klinicznych tekstów, w które wprowadza Ewa Kobylińska-Dehe, opisując historię młodej warszawskiej lekarki. Alberta Szalita straciła w Zagładzie całą rodzinę, 21 osób. Po wojnie wyjechała z Polski do Ameryki, gdzie pracowała jako psychoanalityczka razem z Fridą Fromm-Reichmann w Chestnut Lodge, a później w Nowym Jorku.

Autorka zastanawia się nad możliwym związkiem między doświadczeniem Holokaustu a zdolnością do pracy z pacjentami po traumatycznych i psychotycznych przeżyciach. Szalita jest jedną z niewielu psychoanalytyczek i psychoanalytyków, którzy opisał własny proces żałoby. W jednej fazie życia w traumie jeździ godzinami pustym nocnym metrem, wykrzykując swój gniew i cierpienie przez długie tygodnie. W innej fazie ożywia zamordowanych członków rodziny, jednego po drugim, utożsamiając się z każdym z nich, odtwarzając, jak się ubierają, mówią i poruszają. Dopiero wtedy może się od nich stopniowo oddzielić poprzez oplakujące myślenie o każdym z osobna. Zaczynamy rozumieć, dlaczego nazywa psychoanalizę *thinking cure*, a nie tylko *talking cure*. „Czasami wydaje mi się – pisze Szalita – że cała

psychopatologia – poza schizofrenią – może być sprowadzona do patologii żaloby”. To prorocze zdanie „zawdzięcza” osobistemu losowi i losom polskich Żydów. Ale także tych Polaków, którzy nie potrafili odbyć żaloby, odmawiając przebudzenia, a tym samym myślenia.

Esej Bernharda Bolecha dotyczy teorii antysemityzmu żydowskiego psychoanalityka Rudolfa M. Loewensteina, pochodzącego z Łodzi. Autor pokazuje związek między społeczną marginalizacją i krytycznym charakterem teorii psychoanalitycznej. Loewenstein był Żydem w Polsce, Litwakiem wśród polskich Żydów, a następnie bezpaństwowcem, który w ciągu swojego życia przenosił się coraz dalej na Zachód. Nie mógł uwierzyć, że współczesny antysemityzm jako antymodernistyczna ideologia, nie był reakcją na „zacofany judaizm wschodni”, lecz skierował się przeciwko wykształconym, zamożnym żydowskim współobywatelom – w centrum oświecenia, we Francji. Bolech pokazuje regresję Loewensteina, który tak bardzo pragnął oderwać się od wschodniego żydostwa, że ostatecznie powrócił do przednowoczesnego rozumienia antysemityzmu, wiążąc go z „psychologicznymi cechami” Żydów. W ten sposób Loewenstein pozostał w tyle za Szkołą Frankfurcką, której przedstawiciele już wówczas zdawali sobie sprawę, że kompleksowe rozumienie antysemityzmu wymaga krytycznej teorii społeczeństwa.

Klara Naszkowska opisuje ścieżki rozwoju intelektualnego i psychoanalitycznego Sabiny Spielrein, rosyjskiej Żydówki, której rodzice pochodzili z Polski i która spędziła wczesne dzieciństwo w Warszawie. Spielrein została zamordowana przez Niemców wraz z dwiema córkami w Rostowie nad Donem w 1942 r. Jest znana szerszej publiczności przede wszystkim z romansu z C.G. Jungiem. Naszkowska przedstawia jej wciąż niedocenione pionierskie osiągnięcia z dziedziny psychologii i psychoanalizy

dziecięcej oraz jej liczne publikacje po niemiecku, rosyjsku i francusku.

Trzecią część: *Psychiatria i psychoterapia po Auschwitz* otwiera artykuł Miry Marcinów i Filipa Marcinowskiego *(Nie)pamięć o zagładzie chorych psychicznie w Polsce*. W okupowanej przez III Rzeszę Polsce zagładę Żydów poprzedziła planowana eksterminacja osób z zaburzeniami psychicznymi, przeprowadzana pod hasłem eutanazji. Autorzy pokazują punkty styczne tych dwóch ludobójczych planów, a także psychologiczne i polityczne przyczyny wpływające na przemiany dyskursu o eksterminacji chorych w Polsce. Na tym tle próbują przedstawić losy polskiej psychoanalizy w najtrudniejszym dla niej okresie, posługując się przykładem psychiatry i psychoanalityka Maurycego Bornsztajna, który w świetle przedstawionych źródeł kontynuował swoją praktykę psychoanalityczną w warszawskim getcie.

Część trzecia koncentruje się jednak przede wszystkim na pionierskiej pracy młodych krakowskich psychiatrów skupionych wokół Antoniego Kępińskiego, która jest przedstawiona z różnych perspektyw. Pod koniec lat pięćdziesiątych krakowscy psychiatrzy leczyli polskich więźniów Auschwitz. Ponieważ tradycyjna psychiatria nie dysponowała ani językiem, ani metodami badania somatycznych i psychicznych konsekwencji uwięzienia w obozie koncentracyjnym, krakowscy psychiatrzy, odcięci od świata zachodniego i często sami strauumatyzowani, wypracowali nowe formy psychoterapii, połączone z postawą etyczną – tzw. program oświęcimski. Ich „metoda” opierała się przede wszystkim na empatycznym słuchaniu, budowaniu relacji, tworzeniu sprzyjającego środowiska, szacunku wobec opowiadań więźniów oraz uznaniu późnych skutków pobytu w obozie koncentracyjnym. W artykule *Badania byłych więźniów Auschwitz-Birkenau w Katedrze Psychiatrii w Krakowie* Jacek Bomba, były kierownik

Uniwersyteckiego Szpitala Psychiatrycznego, oraz psychiatrą Krzysztof Szwejca omawiają wyniki badań 100 więźniów obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau prowadzone w drugiej połowie lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Ich artykuł został oparty na publikacjach oraz maszynopisach dysertacji doktorskich członków zespołu badawczego kierowanego przez Antoniego Kępińskiego: Romana Leśniaka, Marii Orwid, Adama Szymusika i Aleksandra Teutscha. Krakowscy badacze stwierdzili patogeniczny wpływ traumy na zdrowie somatyczne, psychiczne i na funkcjonowanie społeczne. Choć ani Kępiński, ani jego koledzy nie byli klasycznie wykształconymi psychoanalitykami, intuicyjnie pracowali z więźniami tak, jak robiliby to dzisiejsi psychoanalitycy, daleko wyprzedzając ówczesną psychoanalizę, która przez kilkadziesiąt lat pozostawała w okresie „latencji”. Byli oni pierwszą grupą badaczy i klinicystów, którzy zdiagnozowali i opisali KZ-syndrom, syndrom muzułmana, znieczulenie emocjonalne, postępującą astenię, zjawiska dysocjacyjne związane z doświadczeniem obozowym. Ta pionierska praca wykonana, zanim przeprowadzono porównywalne badania w Norwegii, USA, Izraelu i Niemczech, do dziś pozostaje za granicą w dużej mierze nieznana – mimo niemieckiego i angielskiego tłumaczenia wybranych materiałów z czasopisma medycznego „Przegląd Lekarski – Oświęcim”. Są one uważane za jedno z najważniejszych źródeł wiedzy o psychologicznych, medycznych i społecznych konsekwencjach pobytu w obozach koncentracyjnych. W tym czasie badacze nie odróżniali polskich i żydowskich więźniów.

W artykule *Empatia czy „nauka”? Refleksje nad badaniami ocalałych z nazistowskiego terroru w Krakowie i w Republice Federalnej Niemiec* Sieglind Schröder porównuje badania Grupy Krakowskiej z pracą psychiatrów i ich rolą w zachodnioniemieckich procesach o odszkodowania. Ci ostatni zakładali, że choroby psychiczne

są wynikiem predyspozycji genetycznej lub są związane z wiekiem, a zdrowa psychicznie osoba w pełni dojdzie do siebie po traumatycznych przeżyciach. Postępowali zgodnie z niemieckim ustawodawstwem z 1926 r., które uznało, że „nerwica” w wyniku wypadku nie podlega wypłacie renty, lecz jest „wyrazem pragnień mających na celu jej uzyskanie”. W związku z tym terapia polegała na nieprzyznaniu odszkodowania, komentuje lakonicznie Schröder.

Anna Leszczyńska-Koenen podkreśla specyficzne warunki historyczne wojny i okupacji niemieckiej w Polsce, które stanowią tło dla polskich doświadczeń oświęcimskich, oraz próbuje opisać szczególnie rozumienie przez Kępińskiego ekstremalnych doświadczeń w obozie w kontekście świadectw literackich. Jej praca uświadamia skalę niewiedzy dzisiejszego niemieckiego społeczeństwa na temat nazistowskiej okupacji w Polsce.

Pod koniec lat osiemdziesiątych Maria Orwid wraz z grupą młodych psychiatrów rozpoczęła własne badania nad drugim pokoleniem ocalałych z Zagłady. Zaowocowały one psychodynamiczną terapią grupową dla ocalałych i ich dzieci. Tekst *Późne skutki wczesnej traumy. Psychoterapia ocalałych z Holocaustu* autorstwa Katarzyny Prot-Klinger i Krzysztofa Sz wajcy jest opisem ponad 25-letniego doświadczenia psychoterapii ocalałych w Polsce. Program zainicjowany przez prof. Marię Orwid trwa do dzisiaj w formie maratonów grupowych. Autorzy przedstawiają na przykładach klinicznych proces terapii grupowej pacjentów, którzy doznali ekstremalnej traumy we wczesnym etapie swojego życia. Opisują napięcia w terapiach grupowych. Zdarzało się, że niektórzy ocalali zazdrościli młodszemu, iż nie muszą borykać się z traumatycznymi wspomnieniami z czasów wojny. Z kolei ci ostatni cierpią na problemy z tożsamością z powodu braku międzypokoleniowej pamięci rodzinnej. Prot-Klinger przedstawia

indywidualną terapię z pacjentką urodzoną w 1942 roku. Jej matka, katolicka Polka, oddała niemowlę pod opiekę obcych ludzi po „aryjskiej stronie”, aby móc poświęcić się ratowaniu swojego żydowskiego męża i jego rodziny. Pacjentka scharakteryzowała relacje emocjonalne w rodzinie jako „bezlitosną miłość”. Szczególnie poruszające są marzenia i wiersze, w których przetwarza ona swoje doświadczenia i w ten sposób próbuje je zintegrować.

Barbara Engelking zamieściła w naszym tomie skróconą wersję eseju pt. *Sny jako źródło do badań nad Zagładą*. Z pamiętników, nagrań i wywiadów zebrała 150 snów, które śniły się Żydom w czasie drugiej wojny światowej. Nowatorstwo jej ujęcia polega na potraktowaniu snów jako prawomocnego materiału historycznego, dzięki któremu zyskujemy dostęp do niewyrażalnych przeżyć ofiar Shoah, ich różnych emocji, nadziei, tęsknoty za bliskimi. Sny marzących przenoszą nas, czytelników, tak intensywnie w tamte czasy jak żadna inna forma pamięci o bólu. Opowiadają historie za pomocą obrazów trudnych do uchwycenia w stanie czuwania. *Via regia* do nieświadomości: myślenie senne ukazuje marzącemu psychiczną prawdę, którą odczuwa już nieświadomie, ale wciąż ma nadzieję, że uda mu się przed nią obronić, na przykład, że jego bliscy zostali zamordowani. Ale dobre głosy wewnętrzne także chronią. Sny mówią również o tym, że miłość jest silniejsza od śmierci: „Nie przestajemy kochać kogoś tylko dlatego, że nie żyje. Członkowie rodziny nadal troszczą się o siebie nawzajem” – pisze Engelking. Dialog z tekstem Engelking prowadzi Paulina Urbańczyk w artykule *Sny po Auschwitz*. Materiał do badań stanowią ankiety wypełniane przez byłych więźniów obozu Auschwitz-Birkenau. Analizy autorki próbują przekroczyć narzucające się interpretacje traumatycznych sennych powrotów do obozu. Koncentracja na mechanizmach odtwarzania, powracania i powtarzania prowadzi autorkę do pytania o intencję

i terapeutyczny potencjał koszmarnych snów po Auschwitz, a także o funkcję, jaką pełni w zwierzeniach ocalałych „świadoma pamięć senna” i autorefleksja.

W części czwartej: *Miedzy pokoleniami* niemieccy i polscy autorzy zastanawiają się nad dyskursami przepracowania przeszłości w pamięci zbiorowej. Rozmiary i konsekwencje totalitaryzmów w XX wieku przez dziesięciolecia nie były istotnym tematem w świecie zachodnim ani w dyskursie społecznym, ani na kozetce psychoanalityka. Każdy okupowany kraj miał swój własny syndrom Vichy i trudności z uznaniem tego, co naprawdę wydarzyło się w Europie. Ocalali nie byli słyszani w swoich społeczeństwach i sami nie byli w stanie mówić. W Niemczech milczenie przerwała książka pary psychoanalitików Aleksandra i Margarethy Mitscherlich *Niezdolność do żałoby* (1967). W USA była to przełomowa konferencja na temat „Massive Psychic Trauma” zorganizowana przez Henry’ego Krystala (1965), poświęcona ocalałym, w której istotną rolę odegrał Gustaw Bychowski. Procesy przepracowania zatrzymały się na granicy z Europą Wschodnią.

Od kilkunastu lat polscy psychoanalitycy, ale również historycy, zajmują się późnymi skutkami traumy: Zagłady, wojny i wypędzenia. Na początku XXI wieku mogłoby się wydawać, że druga wojna światowa jest odległą historią. Tymczasem okazuje się, że jest ona nadal żywo obecna w umysłach kolejnych pokoleń. Wnuki, zamiast żyć własnym życiem, borykają się z problemami swoich dziadków, choć zwykle nie są tego świadome. Nie mówiono o traumach – ani w przestrzeni publicznej, ani prywatnej, głównie z powodu wstydu i poczucia winy, ale też z obawy, że cierpienie nie zostanie zaakceptowane i uznane. O tym wszystkim pisze Małgorzata Ojrzyńska, pytając, co łączy potomków polskich Żydów, Ukraińców i Niemców urodzonych po drugiej wojnie światowej. Nie dokonuje kategoryjnego rozróżnienia

między dziećmi sprawców a dziećmi ofiar, badając możliwości dezidentyfikacji z rodzicami w celu uniknięcia transgeneracyjnego przenoszenia się urazów. Uważa przy tym, że rola dyskursu publicznego, który w Polsce jest instrumentalizowany dla bezpośrednich celów politycznych obecnych rządzących za pomocą tzw. polityki historycznej, jest nieodzowna.

Tematowi społecznego przepracowania traumy poświęcony jest również esej Agnieszki Makowieckiej-Pastusiak *Do kogo należy Zagłada? Polskie gry pamięcią*. Autorka rozważa jak jedna z najważniejszych traum XX wieku – zagłada Żydów – jest pamiętana lub niepamiętana w Polsce. Korzystając z pojęć psychoanalitycznych, pisze o porażce mentalizacji, czyli braku umysłowej reprezentacji dla społecznej katastrofy, jaką było wymordowanie na oczach współobywateli, a nieraz z ich pomocą, prawie całej żydowskiej społeczności, stanowiącej w przedwojennej Polsce 10% społeczeństwa. Tłumaczy dynamikę traumy zbiorowej, używając koncepcji pierwotnych mechanizmów obronnych, ze szczególnym uwzględnieniem zaprzeczenia rzeczywistości i projekcji. Opisuje również odwrót od wielowymiarowego pojmowania postaw społecznych w czasie wojny i po niej, które wniosła na przykład debata o Jedwabnem, ku motywowanemu przesłankami nacjonalistycznymi dyskursowi, opartemu o heroiczno-martyrologiczny polski mit. Autorka przywołuje i szeroko omawia instrumentalne wykorzystanie Sprawiedliwych i konflikt wokół ich upamiętnienia, będący egzemplifikacją prób przejmowania pamięci zbiorowej o Zagładzie przez dominującą większość.

Ewa Kobylińska-Dehe porusza pomijany często wątek strau-matyzowanych psychoanalityków, którzy przez kilkadziesiąt lat milczeli na temat Zagłady. Zastanawia się nad obronną funkcją teorii psychoanalitycznych, szczególnie psychologii Ja. Aby przywołać doświadczenia dzieci ocalałych, sięga do przykładów

z literatury po 2000 roku autorów polskich, niemieckich i izraelskich. Dochodzi do wniosku, że nie istnieje jednorodny syndrom drugiego i trzeciego pokolenia, ale traumatyczne doświadczenie egzystencjalne. Dzieci tak ciężko doświadczonych rodziców mają często poczucie, że ich własne życie się nie liczy. „Czymże są nasze małe codzienne troski wobec Auschwitz, własne życie nie ma znaczenia” – pisze Gila Lustiger³.

Kobylińska-Dehe poszerza dotychczasowe ujęcia przekazu traumy takie jak teleskopowanie, transpozycja, tunel i krypta, które stwierdzają ten sam mechanizm narcystycznej identyfikacji o użyteczne w pracy klinicznej koncepcje rozumienia scenicznego i pamięci ciała. Uświadamiają nam one, że radykalne rozróżnienie między ciałem i psychiką, reprezentowanym i nierepresentowanym, bólem fizycznym i psychicznym, symbolizacją i rozegranie w działaniu powtarzają w gruncie rzeczy stare kartezjańskie schematy i ograniczają nasze możliwości poznawcze i kliniczne.

Czy można w ogóle opowiedzieć prawdę o Auschwitz? Czy tylko fragmenty? I czy każdy z tych fragmentów nie jest zafałszowaniem? Ale jeśli można powiedzieć prawdę o Auschwitz, to czy tak straszna prawda może rzeczywiście służyć wychowaniu młodych ludzi? Jerzy Hronowski, polski ocalały z Auschwitz, kiedyś zdecydowanie zaprzeczał tym pytaniom, a potem opowiadał o Auschwitz przez dziesięciolecia, aż do końca życia. Dlaczego? Katarina Bader próbuje to zrozumieć, porównując nagrania z opowieściami Jerzego Hronowskiego z różnych dekad. Pokazuje, jak Hronowski, opowiadając, wyzwalał się z roli ofiary. Jej tekst kwestionuje stereotypy i idealizacje, które nagromadziły się w ramach „przepracowania” przeszłości.

³ G. Lustiger, *So sind wir. Ein Familienroman*, Berlin 2005, s. 136.

Praca z międzypokoleniowym przekazem traumy związanej z przesiedleniem po drugiej wojnie światowej tysięcy Polaków z Kresów Wschodnich na tzw. Ziemię Odzyskane oraz z wysiedleniem Niemców z Ziemi Zachodnich jest przedmiotem refleksji Ewy Sobczak. W trakcie trudnej psychoanalizy z pacjentką z trzeciego pokolenia wypędzonych Sobczak uświadomiła sobie własne pragnienie, aby ujawnienie tajemnicy rodzinnej doprowadziło do cudownego uzdrowienia, co oddalało ją od pacjentki. Dopiero gdy była w stanie zrezygnować z wszechwiedzy, z przekonania, że wie lepiej, co jest dobre dla jej pacjentki, i nawiązać z nią emocjonalny kontakt, obie mogły zrozumieć, jak trauma dziadków, którzy stracili dwoje dzieci podczas ucieczki, została przekazana pacjentce przez matkę. Praca nad tekstem pozwoliła jej prześledzić na nowo dynamikę procesu psychoanalitycznego. Tekst poświęcony pierwotnie traumie stopniowo stał się tekstem o zdolności słyszenia tego, co niesłyszalne, i refleksją nad odzyskaniem zdolności do „reverie”.

W artykule *Anatomia gestu. Uklęknienie Willy’ego Brandta przed pomnikiem Bohaterów Getta w Warszawie* Lilli Gast bada semantykę słynnego gestu Brandta przed pomnikiem bohaterów getta 7 grudnia 1970 roku. Ten nieprzewidziany w protokole spontaniczny gest uosabiał i symbolizował punkt zwrotny zarówno w stosunkach polsko-niemieckich, jak i w samorozumieniu powojennego społeczeństwa niemieckiego. Owym gestem, który wykroczył poza świecką przestrzeń polityczną i miał religijne konotacje, Brandt wziął na siebie grzechy Niemców i w ich imieniu poprosił o przebaczenie. Złożył tym samym, pisze autorka, osobisty podpis pod polsko-niemieckim traktatem uznającym granice na Odrze i Nysie. Gest Brandta, przyjęty początkowo sceptycznie zarówno w Niemczech, jak i w Polsce, odegrał zasadniczą rolę w społecznym procesie przejmowania

odpowiedzialności w powojennych Niemczech za zbrodnie narodowego socjalizmu.

Symbolicznym akordem końcowym jest tekst Arkadija Błatowa *To nie czas na świętowanie. Listy Freuda do sióstr*. Za pomocą nieznanych dotychczas zdjęć i listów Błatow rekonstruuje los czterech sióstr Freuda, które zostały zamordowane w obozach koncentracyjnych. W ten sposób domyka się krąg, któremu milcząco towarzyszyło podczas naszej konferencji w Berlinie pytanie: „Auschwitz leży w Polsce. Auschwitz leży w Europie. Co to oznacza dla nas dzisiaj?”.

Nie sposób oddać w tekstach żywej, czasami burzliwej, kiedy indziej przygnębiającej atmosfery w sali wykładowej, podczas spacerów nad Szprewą i wspólnej wędrowki po Berlinie śladami psychoanalizy. Szczególną rolę barometru w wychwytywaniu śladów nieświadomego odegrały dwie tzw. duże grupy. Były to dwa wieczorne spotkania, podczas których siedzący w kole uczestnicy „zawieszali” swoją wiedzę i poddawali się wspólnemu procesowi swobodnego kojarzenia. Zbyt szybko broniąc się przed bólem, przeszliśmy do pytania o społeczno-polityczne zadanie psychoanalityków w obliczu obaw przed podziałami, jakie wywołują w nas ruchy populistyczne w Europie i brak empatii wobec innych. Potem nastąpiła cisza jak makiem zasiał i pojawiło się uczucie bezradności, z którego powoli wyłoniła się przestrzeń do nieśmiałych refleksji nad własnym pochodzeniem i historią pokoleniową. To właśnie biograficzne podejście wielu wystąpień wywołało trudne do zakomunikowania uczucia. Rozmawialiśmy w języku angielskim, ale różne akcenty ujawniały różne pochodzenie uczestników: Niemcy, Polacy, Litwini, Amerykanie, Żydzi niemieccy, Żydzi polscy, którzy musieli opuścić swój kraj, Izraelczycy, psychoterapeuci, analitycy, pracownicy socjalni i badacze, którzy pragnęli ze sobą rozmawiać. Padaly pytania, czy jesteśmy

w stanie powstrzymać następną katastrofę? Jedna z uczestniczek opowiedziała o swoim wstrząsie, kiedy odkryła kształt helmu Wehrmachtu na reliefie pomnika bohaterów warszawskiego getta przedstawiającego Żydów w drodze na śmierć i uświadomiła sobie, że jej ojciec był niemieckim żołnierzem w Polsce. Ktoś ze starszego pokolenia przypomniał sobie, że klęczący Willy Brandt obudził w nim wiarę w inne Niemcy. Polscy uczestnicy wyrażali zaniepokojenie sposobem, w jaki państwo traktuje historię najnowszą i antysemityzm w Polsce w czasie wojny i po jej zakończeniu. Osobiste zbliżenie nie było wolne od uprzedzeń, ujawniło, jak trudno pozbyć się w myśleniu i w mówieniu dychotomicznej identyfikacji ze sprawcami i z ofiarami: Co niemieccy potomkowie mogą wyrazić w obecności Żydów? Czy Niemcy mogą opłakiwać własne wojenne straty? Ponownie pojawił się strach przed wzrostem prawicowych prądów ekstremistycznych w Europie, które wstrząsają demokracją. Ktoś zapytał, czy jesteśmy gromadą lewicowych moralistów, mających niewielki kontakt z rzeczywistością? Czy ukłęknięcie Brandta pozostało ludzko odważnym gestem, którego przesłanie nie było jednak w stanie zobowiązać kolejnego pokolenia do podjęcia odpowiedzialności za budowanie solidnej demokracji? Wypowiedzi były gwałtowne. Niektórzy chcieli zakazać polityki w sali. Ale to uczucie ustąpiło wobec wspólnie odczuwanego przygnębienia pod wpływem wykładów. Bezradną ciszę przerwała jedna z młodszych uczestniczek, kwestionując zbyt ciemny obraz teraźniejszości. Młode pokolenie bierze odpowiedzialność, mówiła z przejęciem, i przejmuje zadanie w przekazywaniu pamięci o traumach przeszłości kolejnym pokoleniom we własny sposób, inaczej niż „nasi rodzice”.

Psychoanaliza jako dziedziczka europejskiego oświecenia powstała pod znakiem społecznej i jednostkowej emancypacji. Ambitny projekt Freuda połączył trzy elementy: etykę samopoznania,

krytyczną hermeneutykę kultury oraz psychoterapię. Triada: terapia-hermeneutyka-etyka integrowała ów środkowoeuropejski projekt modernizacji psychospołecznej. Dzisiaj jej elementy zdają się coraz bardziej rozchodzić. Psychoanaliza przesunęła się na zachód nie tylko geograficznie (z Galicji przez Wiedeń do Berlina, Londynu i Nowego Jorku), ale także kulturowo – poprzez profesjonalizację praktyki i umedycznienie zawodu. Okcydentalizacja oznacza w tym przypadku także przejście od krytycznej teorii kultury i etycznej praktyki samopoznania do techniki terapeutycznej z zaletami i wadami tej transformacji.

W Polsce psychoanaliza została zniszczona, jeszcze zanim naprawdę się rozwinęła. Ale w przeciwieństwie do wielu krajów komunistycznych, inne narzędzia myślenia nie uległy zniszczeniu: filozofia, historia, socjologia. Dlatego w naszym tomie oprócz psychoanalityków znaleźli się również naukowcy reprezentujący owe dyscypliny, a jednocześnie umiejący myśleć psychoanalitycznie. Z tej interdyscyplinarnej perspektywy psychoanaliza jawi się nie tylko jako *talking cure*, ale także, używając słów Alberty Szalicy, jako *thinking cure*. Wyrazem tej tendencji jest powstanie Ośrodka Myśli Psychoanalitycznej przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Tom, który oddajemy do rąk czytelnika, jest przykładem interdyscyplinarnej, międzypokoleniowej i wschodnio-zachodnioeuropejskiej współpracy w duchu psychoanalizy.

Bez rozmów z wieloma kolegami i przyjaciółmi w różnych miejscach na świecie, bez ich krytycznych uwag i cennych uzupełnień książka ta nigdy by nie powstała. W tym miejscu możemy wymienić tylko niewielu.

Podziękowania zechcą przyjąć:

- Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, które wsparło nas finansowo w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki na lata 2014–2019;
- Fundacja Alexandra von Humboldta za sfinansowanie polsko-niemieckiego projektu badawczego;
- Zespół International Psychoanalytic University w Berlinie, a w szczególności jej prezydent (do 2019 r.) Martin Teising za zaangażowanie w organizację berlińskiej konferencji i osobiste zainteresowanie projektem;
- Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i jego dyrektor Andrzej Rychard za otwartość wobec psychoanalizy;
- Polskie Towarzystwo Psychoanalityczne i jego prezes Ewa Głód (do 2019 r.) za entuzjastyczne towarzyszenie nam podczas całego projektu i organizacyjną współpracę;
- nasza tłumaczka Agnieszka Milewska;
- redaktorka z wydawnictwa Universitas Agnieszka Sabak.

Ewa Kobylińska-Dehe
Frankfurt–Warszawa, w maju 2020 r.

Zagłada w badaniach psychoanalitycznych i historycznych

Jörn Rüsen

Czy można uhistorycznić Holokaust? – o sensie i bezsensie doświadczenia historycznego

Uwaga osobista

Urodziłem się w 1938 r., należę więc do pierwszego pokolenia powojennego. Typowe dla mojej socjalizacji było nieświadome przeniesienie na moje pokolenie poczucia winy, które odczuwać powinno pokolenie moich rodziców. Podobnie jak wielu innych przedstawicieli tej generacji, zwłaszcza pochodzących z kręgów akademickich, zajmujących się kulturą i naukami społecznymi, czulem się obciążony winą za zbrodnie przeciw ludzkości, które popełnione zostały w imieniu niemieckiego narodu. Generacja rodziców, do której niezależnie od więzów rodzinnych odnosiliśmy się krytycznie, nie skonfrontowała się tak naprawdę z winą. W ciszy nieświadomości przeszła ona na nas, niewinnych.

Ciążył nam więc bagaż psychiczny, który jakoś musieliśmy dźwigać. Miał wpływ nie tylko na nasz sposób bycia, ale także na pracę akademicką. W moim przypadku jest tak do dzisiaj. Temat Holokaustu i zbrodni przeciw ludzkości były i stale są wyzwaniem w naszej (mojej) działalności intelektualnej jako nauczycieli

akademickich i naukowców zajmujących się historią najnowszą, teorią historii, dydaktyką historyczną i humanizmem porównawczym¹. Nie dawało się utrzymać wydarzeń ze współczesnej historii Niemiec (*Zeitgeschichte*) na dystans wobec obiektów poznania, weszły one bowiem w skład samych procesów poznawczych im poświęconych jako wielkości je określające. Jak wspomniałem, trwa to do dzisiaj i ma wpływ także na poniższe rozważania².

Holokaust jako traumatyczne doświadczenie historyczne

To nieprawda, że praca nad tworzeniem sensu w myśleniu historycznym jest wyłącznie sprawą mniej lub bardziej twórczej działalności historyków, którzy badając wydarzenia z przeszłości, odkrywają ich sens i wyciągają go niczym królika z kapelusza. Przeszłość w myśleniu historycznym nie jest niema, ale zyskuje w interpretacji głos, który chce być usłyszany z oddalenia czasowego od współczesności³. W hermeneutycznym procesie interpretacji przeszłość jako obiekt doświadczenia zyskuje jakość, której faktyczność w każdym myśleniu historycznym jest wielkością je określającą.

Sposób określania może być bardzo różny w zależności od tego, jak doświadczamy dane wydarzenie z przeszłości. W sposób typowo-idealny (a zatem abstrahująco-schematyczny) możemy wyróżnić trzy sposoby doświadczania historycznego i odpowiednie reakcje w myśleniu historycznym: a) normalny, b) krytyczny i c) traumatyczny⁴.

¹ Por. J. Rüsen, *Looking back: a pensive balance*, w najbliższym czasie w „Reflecting History”.

² Zbiór prac mojego autorstwa na ten temat: tenże, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln 2001.

³ Więcej na ten temat: tenże, *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln 2013.

⁴ Por. tamże, s. 49–51.

Ad a) Normalne wydarzenie, na przykład mało spektakularną zmianę rządów, daje się interpretować za pomocą istniejących historycznych wzorców interpretacji.

Ad b) Wydarzenie krytyczne, jak choćby Rewolucja Francuska albo zjednoczenie Niemiec, wymagają zmiany historycznych wzorców interpretacji. W przypadku Rewolucji Francuskiej zmieniła się logika historycznego tworzenia sensu: z myślenia egzemplifikującego na myślenie genetyczne; w przypadku ponownego zjednoczenia Niemiec trzeba było zmienić obowiązujący w kraju pogląd o malejącym znaczeniu politycznego systemu władzy w formie państwa narodowego.

Ad c) Wydarzenie traumatyczne unicestwienia wzorce interpretacyjne, które mogłyby nadać mu sens poprzez ukazanie związku między wcześniejszymi i późniejszymi wydarzeniami. Najbardziej wyrazistym przykładem takiego wydarzenia jest oczywiście Holokaust. Dan Diner trafnie opisał jego traumatyczny charakter: „Auschwitz jest ziemią niczyją rozumienia, czarną skrzynką wyjaśnienia, próżnią nie tylko wsysającą historiograficzne próby interpretacji, ale próżnią nabierającą pozahistorycznego znaczenia. Tylko przez negację, próbując zrozumieć daremność zrozumienia, można pojąć, o jakie wydarzenie mogło chodzić w tym pęknięciu cywilizacji. Jako najbardziej skrajny przypadek i przez to miara absolutna historii, nie podlega uhistorycznieniu”⁵.

Powszechnie zaczęto używać pochodzącego od Dinera określenia „załamania cywilizacji”. Oznacza ono traumatyczne zniszczenie i unieważnienie semantyki interpretacyjnej zastanych kultur przekonanych o tym, że stworzyły i wdrożyły standardy ludzkich

⁵ D. Diner, *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierung der Massenvernichtung*, „Babylon” 1986, nr 1, s. 23–33, tu: s. 33.

form obchodzenia się ze sobą. Przeciwnieństwem cywilizacji jest barbarzyństwo. I tak można pojęciowo umiejscowić Holokaust. Zarazem jednak zamknięcie go w ramach pojęciowych pomniejsza jego destrukcyjny charakter, który właśnie jako traumatyzujący wymyka się wszelkim ramom pojęciowym. Z drugiej jednak strony – i to jest dylemat myślenia historycznego, nie da się o nim myśleć, nie używając pojęć.

Dodać należy, że w zwykłej historiografii, typowo idealne *modi* doświadczenia mieszają się ze sobą. Wyraźnie daje się jednak zauważyć znikome tylko uwzględnienie doświadczenia traumatycznego⁶.

Strategie tworzenia sensu

W jaki sposób niemiecka kultura historyczna, a w szczególności nauki historyczne, obchodzą się z traumatycznym wydarzeniem Holokaustu? Również tutaj mamy do czynienia z typowo idealnymi schematami, które na nowo układają kolejne pokolenia interpretatorów⁷.

- 1) Pierwsze powojenne pokolenie, wywodzące się z Republiki Weimarskiej i systemu nazistowskiego, musiało w rodzącej się Republice Federalnej Niemiec, z braku alternatywy, zostać zaangażowane w tworzenie nowego państwa. Jego stosunek do Holokaustu można generalnie określić słowem „przemilczenie”. Wszyscy wiedzieli, co się zdarzyło, ale nie nastąpiło

⁶ W kulturze co prawda wiele mówi się od jakiegoś czasu o „traumie” i wiele rzeczy określa jako „traumatyczne”, termin ten jednak dawno zatracił swoje znaczenie, tj. „niszczące sens”. Wydaje się, że teraz każde negatywne doświadczenie jest „traumatyczne”.

⁷ Więcej na ten temat: J. Rüsen, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln–Weimar–Wien 2001, s. 269–279.

poważne, krytyczne rozliczenie, które sięgnęłoby podstaw społecznej struktury tożsamości. Nie mówiłbym tu o wyparciu, ponieważ nie dawało się zaprzeczyć wiedzy o tym, co się zdarzyło. Tytuł książki Margarete i Alexandra Mitscherlichów *Die Unfähigkeit zu trauern (Niezdolność do żałoby)*⁸ był mylnie rozumiany jako wyraz owego przemilczenia. Autorom nie chodziło tymczasem o stosunek do zbrodni nazistowskich, ale o zaniedbaną przez Niemców żałobę po śmierci Adolfa Hitlera. Można w tym dostrzec mimowolne świadectwo siły przemilczenia.

- 2) Następne pokolenie przełamało owo milczenie i skonfrontowało się z tym, co się wydarzyło. Miarodajnym wzorcem interpretacji stała się dla niego krytyczna moralizacja. Ugruntowany wówczas moralizujący dystans wobec epoki nazizmu do dzisiaj oddziałuje na kulturę historyczną Niemiec. Leżące u jej podstaw wartości wzięto z tradycji zachodniej kultury politycznej, gdzie centralne miejsce zajmują prawa człowieka i prawa obywatelskie dające legitymację do sprawowania władzy, oraz ze współczesnej formuły społeczeństwa obywatelskiego i z sukcesem przeszczepiono owe wartości na grunt (zachodnio-) niemieckiej kultury politycznej.
- 3) Kolejne pokolenia nawiązywały w swoim myśleniu historycznym do dystansu moralnego wobec epoki nazistowskiej, próbując zarazem załatać uhistorycznieniem wyrwę pomiędzy rządami nazistów a demokratycznym charakterem Republiki Federalnej Niemiec. W ten sposób pojawiła się w niemieckiej tożsamości historycznej wewnętrzna ambiwalencja, wywołująca ciągle niepokój w publicznym samorozumieniu Niemców.

⁸ A. Mitscherlich, M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1967.

Problemy współczesności

Z czasem uhistorycznione podejście do Holokaustu utknęło w punkcie, w którym konieczne stało się znalezienie nowych znaków orientacyjnych i nowych wzorców interpretacji. Istnieją dwie tendencje służące poszerzeniu perspektywy: a) europeizacja i b) uniwersalizacja.

Ad a) Europeizacja prowadzi do zróżnicowania regionalnego.

Co prawda stosunki niemiecko-żydowskie pozostają centralnym tematem, ale ostrzej zarysowują się ich różne konteksty⁹. Nieludzkość poszczególnych sprawców ukazuje się w historycznie bardziej konkretnych okolicznościach i w różnych sytuacjach. Bardziej kompleksowe staje się także samo sprawstwo. Prosta dychotomia sprawca–ofiara przestaje wystarczać. Niemieccy sprawcy nierzadko napotykali w podbiitych krajach i narodach chętnych do współpracy pomocników. Ich status jako biorących udział w zbrodniach przeciw ludzkości także był różny: od zwykłych ludzi żyjących w danym czasie i biernych obserwatorów przez beneficjentów aż po samych sprawców z ich zakotwiczeniem instytucjonalnym i osobistym uwikłaniem. Analogicznie należy uwzględnić przeciwników, opór i jego polityczny, społeczny i osobisty wyraz.

Ta perspektywa niesie ze sobą pewne ryzyko relatywizacji historycznej wyjątkowości Holokaustu; *de facto* jednak

⁹ Jako przykłady podam prace Klasa-Görama Karlssona: K.-G. Karlsson, *Echoes of the Holocaust. Historical cultures in contemporary Europe*, red. U. Zander, Lund 2003; tenże, *Holocaust Heritage. Inquiries into European Historical Culture*, red. U. Zander, Malmö 2004; tenże, *The Holocaust on Post-War Battlefields. Genocide as Historical Culture*, red. U. Zander, Malmö 2006. Por. także: M. Karlsson, *Cultures of Denial. Comparing Holocaust and Armenian Genocide Denial*, Lund 2015.

dochodzi raczej do wyostrzenia konturów obrazu historycznego i jego faktycznych treści.

Zupełnie innym problemem jest przenikanie Holokaustu do przemysłu kulturalnego, gdzie obowiązkowe jest „wpasowanie się” w gusta szerokiej publiczności, w których nie ma miejsca na traumatyczne doświadczenia. W tym kontekście możliwe było stworzenie poruszającego skądinąd filmu o Holokaucie (*Lista Schindlera* z 1993 r. w reżyserii Stevena Spielberga) z głównym wątkiem traktującym o historii ocalenia. Grozę obozów koncentracyjnych można było nawet pokazać w formie slapstickowej komedii (*Życie jest piękne* z 1997 r. w reżyserii Roberta Benigniego).

Ad b) Uniwersalizacja doświadczenia Holokaustu wykracza poza umiejscowienie genealogiczne w relacji sprawca–ofiara. Wydarzenie zyskuje ogólne i zasadnicze znaczenie dla historycznego obcowania z ludzką przeszłością¹⁰. Groza wydarzenia jest zawsze dodatkowym wyzwaniem dla interpretacji, która musi wyjść poza osobistą i genealogiczną odpowiedzialność i gniew. Stąd w takim samym stopniu, w jakim muszą dojść do głosu czyny i cierpienie ofiar, musi też wybrzmieć bardziej ogólny aspekt tego, co ludzkie: cierpienia nad utratą człowieczeństwa u ofiar i – czego nie można przeoczyć – u sprawców, ponieważ, gdy unicestwiali swoje ofiary, zabijali człowieka także w sobie (czy są tego świadomi, czy nie).

Trauma Holokaustu zyskuje więc znaczenie ogólnoludzkie, a zawarte w niej człowieczeństwo należy do normatywnych implikacji interpretacji historycznej w ogóle¹¹. Na tym jednak to

¹⁰ Przykładem tego może być: D. Levy, N. Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt am Main 2001.

¹¹ Por. J. Rüsen, *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln–Weimar–Wien 2013, s. 127 i nn.

znaczenie nie może się wyczerpać. Wymaga ono uhistorycznienia u samych podstaw. W wyniku tego procesu Holokaust staje się wydarzeniem w historii powszechnej, w historii ludzkości. Ta ostatnia może mu sprostać tylko wówczas, gdy każdorazowa rama interpretacyjna uwzględni perspektywę człowieczeństwa¹².

Najbardziej wyrazistym przykładem takiego człowieczeństwa wobec niehumanizacji jest film *Shoah* Claude'a Lanzmanna z 1985 r.¹³ Nie rosząc sobie pretensji do bycia dokumentem historycznym, jest jako dzieło artystyczne mocno osadzony w historii. Jest historyczny o tyle, że pozwala widzom doświadczyć przeszłości wywoływanej wspomnieniami ocalałych, łącząc je z teraźniejszością miejsc zdarzeń. To doświadczenie, którego motywy przewodnim jest pytanie o człowieczeństwo wobec Zagłady, staje się możliwe za pomocą filmowo-estetycznej aranżacji.

Ten film jest dokumentem niehumanizacji unicestwiającej wszelki sens w medium komunikacji na temat pamięci historycznej. W sposób nieublagany konfrontuje widzów z pytaniem, co to znaczy być człowiekiem. Jest to pytanie nieublagane, ponieważ rozniciła je niehumanizacja, której doświadczyli na własnej skórze ocalali, i wyrażają je w imieniu zamordowanych. Mówiąc słowami jednego z ocalałych, Filipa Müllera: „Codziennie widzieliśmy, jak tysiące, setki tysięcy niewinnych ludzi znikają w kominach. Widzimy... Na własne oczy przekonaaliśmy się, co to w ogóle znaczy człowiek”¹⁴.

¹² Por.: *Humanism in History, special issue*, „Taiwan Journal of East Asian Studies” 2011, vol. 8, No. 2 (issue 16), s. 1–127; J. Rüsen, *Humanismus als Antwort auf den Holocaust. Zerstörung oder Innovation?*, „Zeitschrift für Genozidforschung” 2008, nr 9, H. 1, s. 134–144.

¹³ Ponizsze z: tenże, *Sinn und Widersinn der Geschichte – Einige Überlegungen zur Kontur der Geschichtsphilosophie*, w: R. Langthaler, *Geschichtsphilosophie*, red. M. Hofer, „Wiener Jahrbuch für Philosophie” 2014, nr 46.

¹⁴ C. Lanzmann, *Shoah*, München 1998, s. 193.

Film czyni tę nie ludzkość dostępną dla widzów, którzy mogą ją odczuwać wszystkimi zmysłami. Pozwala morderczym wydarzeniom z przeszłości ożyć w teraźniejszości.

Żywa przeszłość – to jest historia. Pod tym względem, właśnie z racji unikalnej estetyki, film Lanzmanna jest na wskroś historyczny. Jego właściwy sens jako dzieła sztuki jest sam w sobie pytaniem o sens. Zostaje ono postawione i nie da się go nie dosłyszeć lub przeoczyć. Stawia się je odbiorcom nie tylko dlatego, że są po prostu widzami, ale dlatego że chodzi tu o bycie człowiekiem, a więc także o ich własne człowieczeństwo. Chcę powiedzieć, że ci, którzy zmierzają się z estetycznym doświadczeniem tego filmu, sami są pytaniem o człowieczeństwo człowieka. Przypomina im się o tym poprzez wspomnienia ofiar oraz sprawców, którzy zabili nie tylko człowieczeństwo ofiar, ale także swoje własne.

Kiedy Filip Müller nie mógł już dłużej znieść strasznej pracy w Sonderkommando polegającej na wyjmowaniu zwłok z komór gazowych i postanowił dołączyć do ofiar, żeby dać się zagazować, jedna z kobiet skazanych na śmierć powiedziała mu: „Chcesz zatem umrzeć. Przecież to nie ma żadnego sensu. Twoja śmierć nie przywróci nam życia. To żaden czyn. Musisz stąd wyjść, musisz świadczyć o naszym cierpieniu i o niesprawiedliwości jaką nam wyrządzono... jaka nam się stała”¹⁵.

Claude Lanzmann, nadając tej opowieści formę estetyczną, umożliwił widzom doświadczenie wydarzenia historycznego. To doświadczenie pozwala uzyskać, wobec wszelkich specyficznie historycznych interpretacji wydarzenia w przeszłości, odpowiedź na pytanie, co to znaczy być człowiekiem, a mianowicie, że to ludzie są pytaniem o ich bycie człowiekiem, na które każdy osobie i wszyscy wspólnie muszą dać odpowiedź.

¹⁵ Tenże, *Shoah*, przeł. M. Bieńczyk, Koszalin 1993, s. 177.

Otwarte problemy tworzenia sensu

Wobec przywołanej perspektywy historycznej pojawia się zasadnicze pytanie, jaki sens ma Holokaust w historycznej sekwencji pomiędzy tym, co przedtem, i tym, co potem, a szczególnie w stosunku terażniejszości do owej przeszłości i tego, co było przed nią.

Każda interpretacja historyczna tworzy sens. Czyni wydarzenie z przeszłości zrozumiałym i przenosi to zrozumienie do czasowych ram orientacyjnych terażniejszej praktyki życiowej. Do tej orientacji czasowej należy samorozumienie tych, którzy są na nią zdani. Myślenie historyczne jest koniecznym ćwiczeniem umysłowym, które odbywa się zawsze wtedy, gdy trzeba odpowiedzieć sobie na wciąż pojawiające się pytanie, kim się jest. W odniesieniu do Holokaustu Eelco Runia sformułował je jasno: „Who are we that this could have happened?”¹⁶.

Jeśli do interpretacji Holokaustu zastosuje się zwykle metody myślenia historycznego, to nieuchronnie spowoduje, że wraz z ich zastosowaniem zniknie traumatyczny charakter tego wydarzenia, że już sama interpretacja spowoduje jego zniknięcie. Przykłady z historiografii można mnożyć. Ich autorzy i autorki podkreślają w zasadniczych wyjaśnieniach do swoich dzieł (zazwyczaj w przedmowie lub posłowniu), że wydarzenia, o których piszą, przekraczają możliwości ludzkiego rozumienia¹⁷. Ich przedstawienie owego wydarzenia jest jednak zawsze pełne sensu. Ów sens zostaje zakwestionowany, jeśli potraktujemy poważnie traumatyczny charakter Holokaustu. Poważnie – oznacza

¹⁶ E. Runia, *Burying the dead, creating the past*, „History and Theory” 2007, nr 46, s. 317.

¹⁷ Por. np. H. Mommsen, *Die Realisierung des Utopischen: die „Endlösung der Judenfrage” im „Dritten Reich”*, w: tenże, *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze*, Reinbek 1991, s. 184–229, zwłaszcza s. 184.

ukazanie tego doświadczenia jako niszczącego sens. Czy możliwe jest uczynienie tego sensownie?

W trakcie debaty teoretycznej, wywołanej w sposób nieunikniony przez to właśnie pytanie, jedną z odpowiedzi była propozycja, by wyłączyć Holokaust ze związków sensu racjonalnego historycznego wytłumaczenia, interpretacji wyjaśniającej i zastosować do niego myślenie mityczne. Ta propozycja jednak, zamiast rozwiązywać problem, tylko go przesuwła. Bo jaki sens ma do zaproponowania mit? By wyjaśnić wydarzenia, wprowadza jako źródła sensu siły ponadnaturalne, ale demoniczność diabła i zła może służyć za wyjaśnienie tylko i wyłącznie w takim religijnym wzorcu interpretacji, w którym boskość tę demoniczność integruje w sensowny związek. W nadczłowieczym micie zagubić by się mogły ponadto aspekty krytyki moralnej i odpowiedzialności.

Z czysto logicznego punktu widzenia w toku interpretacji historycznej można uniknąć odtraumatyzowania Holokaustu wyłącznie wtedy, gdy samą jego bezsensowność przedstawi się z sensem.

Można to zrobić na najróżniejsze sposoby i na wielu płaszczyznach myślenia historycznego. Wyróżnić wśród nich należy: a) poziom faktyczności tego, co zdarzyło się w przeszłości; b) poziom tworzenia pojęć; c) poziom kulturowych strategii służących uporaniu się z cierpieniem; i wreszcie d) poziom reprezentacji, czyli opisu historiograficznego.

Ad a) Na poziomie faktyczności chodziłoby o to, by nieludzką zbrodnię ukazać w taki sposób, żeby zaszokować nią odbiorców. Brutalność faktów świadczących o odczłowieczeniu istoty ludzkiej może i powinna zachwiać w nich poczuciem pewności ich człowieczeństwa.

Jeśli uda się przedstawić fakty w świetle ludzi nimi dotkniętych (czyli poprzez świadków wydarzeń), wówczas nieludzką

tych faktów może niejako przeniknąć do relacji między świadkiem i adresatem. Ów most komunikacyjny używany jest z tego względu na wystawach, a zwłaszcza w pracy edukacyjnej miejsc pamięci i w czasie lekcji historii oraz w muzeach. Jednak świadków wydarzeń ubywa. Zastępują ich nagrania filmowe. Przy odtwarzaniu obrazów traci się jednak międzyludzką bezpośredniość charakteryzującą świadectwo ocalałych ludzi. Potrzebne jest inne medium. Tu z pomocą przyjść może kultura pamięci. Jako przykład znów trzeba wspomnieć film Lanzmanna, który stworzył wstrząsający estetyczny paradygmat pamięci. Wiedział, jak wyartykułować wspomnienia ocalałych, żeby odbiorcy nie zatrzymali się tylko na współczuciu, ale by uzyskiwali zarazem świadomość bezsensu wydarzeń.

Ad b) Na poziomie tworzenia pojęć chodziłoby o to, by wyrazić i ująć w kategorii zawartość rzeczową doświadczenia historycznego ludzkiej nieludzkości. Wymagałoby to uzupełnienia ze strony fundamentów antropologicznych i uniwersalizmu. Dotąd historyczne spojrzenie nakierowane było ku czynom ludzi i ich skutkom. Cierpienie, jeśli w ogóle, nie było w centrum uwagi. A jest to tak samo fundamentalna forma życia, jak czyny i powinna zostać odpowiednio uwypuklona¹⁸.

Ad c) Na poziomie kulturowych strategii służących do uporania się z cierpieniem należałoby wprowadzić żalobę do pracy nad tworzeniem sensu myślenia historycznego¹⁹. Żaloba polega na

¹⁸ Por. odnośną uwagę w tekście Young-tsu Wong *Chinese History in the Age of Globalization*, „Taiwan Journal of East Asian Studies” 2009, vol. 6, No. 2 (Issue 12), s. 39–69. Wong podaje jako przykład powstanie tajpingów, które w ciągu 15 lat pochłonęło 20 milionów ofiar (s. 53).

¹⁹ Por.: C. Frank, *Die Trauer und ihr melancholischer Kern bei Veränderungserfahrungen. Trauerarbeit als Chance für gelebte Humanität*, w: *Große Gefühle. Bausteine menschlichen Verhaltens*, red. ZDF–Nachtstudio, Frankfurt am Main 2000; B. Liebsch, *Trauer und Geschichte*, red. J. Rüsen, Köln 2001; M. Brumlik, *Trauerrituale und politische Kultur nach*

poradzeniu sobie ze stratą boleśnie dotykającą subiektywności tego, kto jej doświadcza. W traumatycznym doświadczeniu Holokaustu chodzi o stratę, której doświadczyła ludzkość, a która dotyczy także subiektywności wszystkich myślących historycznie. W horyzoncie myślenia historycznego brakuje jednak analogicznego do żałoby procesu.

Ad d) Na poziomie reprezentacji chodzi wreszcie o całość, o sensowność koherentnej historii. Tu, dzięki strukturze narracyjnej, sens staje się odczuwalną zmysłowo przekształconą syntezą wszystkich pozostałych poziomów i kryteriów historycznego sensu. Czy pełna sensu opowieść historyczna może przedstawiać bezsens? Odpowiedź na to pytanie pozostaje otwarta.

Tradycyjna narracja historyczna ukazuje koherentny twór mający sens, gdzie niemal niezauważalne są ślady bezsensowności tego, co się przeżyło w przeszłości, przebijające się w formie negatywnego sensu do jej historycznej reprezentacji. Pod względem filozoficznym owo zatarcie sensu pokazane i uzasadnione zostało przez materialną filozofię historyczną. Kant uznawał popędy ludzkiej natury, które wydają się przeciwieństwem cokolwiek sensownego, za motory zmiany uruchamiające i podtrzymujące proces potencjalnie sensownej historii powszechnej. „Dzięki zatem przyrodzie za niezgodę, za zawistną, prowadzącą do rywalizacji próżność, za nigdy niezaspokojoną żądzę posiadania czy nawet władzy. Bez nich wszelkie znakomite, wrodzone

der Shoah in der Bundesrepublik, w: *Holocaust, die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, red. H. Loewy, Reinbek 1992, s. 191–212; I. Wagner, *Historischer Sinn zwischen Trauer und Melancholie: Freud, Lacan i Henry Adams*, w: K.E. Müller, *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, red. J. Rüsen, Reinbek 1997, s. 408–432.

predyspozycje ludzkości pozostałyby na zawsze w stanie uśpienia²⁰. Hegel widział zdarzenia z przeszłości jako „jatkę”, „na której składa się ofiarę ze szczęścia całych narodów, mądrości państwowej i cnót jednostek”²¹. Samą historię jednak ujętą w perspektywie rozwijającej się i dążącej do uniwersalizmu ludzkiej wolności przedstawiał już jako zasadniczo rozumną.

Owo przewyciężenie doświadczonej bezsensowności utraciło swoją siłę przekonywania. Czy myślenie historyczne stało się przez to „usensowieniem bezsensu” (Theodor Lessing)²²? Taka koncepcja interpretacyjna reprodukuje tradycyjną sensowność wyłącznie przez jej negację i pomija potrzebę znalezienia historycznych punktów odniesienia w ludzkim życiu. Nie umiałbym podać ogólnie przyjętego paradygmatu historiograficznego, który dawałby należne miejsce bezsensowi doświadczeń traumatycznych. Można jedynie zauważyć stopniowe przybliżanie się do niego²³. Ale spojrzenie na sztukę, choćby Kafkę czy Becketta, pozwala dostrzec to, w jaki sposób można sensownie nadać kształt bezsensowi. Historiografia ma to zadanie jeszcze przed sobą.

Bibliografia

Brumlik M., *Trauerrituale und politische Kultur nach der Shoah in der Bundesrepublik*, w: *Holocaust, die Grenzen des Verstehens. Eine*

²⁰ I. Kant, *Idea o powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.

²¹ G.F.W. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, red. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, s. 79. Polski cytat za J. Rüsen, *Nadawanie historycznego sensu*, przeł. R. Żytyniec, Poznań 2015.

²² T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1919.

²³ Por. S. Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, t. 1.: *Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*, München 1998; tenże, *Das Dritte Reich und die Juden*, t. 2.: *Die Jahre der Vernichtung 1939–1945*, München 2006.

- Debatte über die Besetzung der Geschichte*, red. H. Loewy, Reinbek 1992, s. 191–212.
- Diner D., *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierung der Massenvernichtung*, „Babylon” 1986, nr 1, s. 23–33.
- Frank C., *Die Trauer und ihr melancholischer Kern bei Veränderungserfahrungen. Trauerarbeit als Chance für gelebte Humanität*, w: *Große Gefühle. Bausteine menschlichen Verhaltens*, red. ZDF–Nachstudio, Frankfurt am Main 2000.
- Friedländer S., *Das Dritte Reich und die Juden*, t. 1. *Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*, München 1998.
- Friedländer S., *Das Dritte Reich und die Juden*, t. 2. *Die Jahre der Vernichtung 1939–1945*, München 2006.
- Hegel G.F.W., *Die Vernunft in der Geschichte*, red. J. Hoffmeister, Hamburg 1955.
- Humanism in History, special issue*, „Taiwan Journal of East Asian Studies” 2011, vol. 8, No. 2 (issue 16), s. 1–127.
- Kant I., *Idea o powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.
- Karlsson K.-G., *Echoes of the Holocaust. Historical cultures in contemporary Europe*, red. U. Zander, Lund 2003.
- Karlsson K.-G., *Holocaust Heritage. Inquiries into European Historical Culture*, red. U. Zander, Malmö 2004.
- Karlsson K.-G., *The Holocaust on Post-War Battlefields. Genocide as Historical Culture*, red. U. Zander, Malmö 2006.
- Karlsson M., *Cultures of Denial. Comparing Holocaust and Armenian Genocide Denial*, Lund 2015.
- Lanzmann C., *Shoah*, München 1998.
- Lanzmann C., *Shoah*, przeł. M. Bieńczyk, Koszalin 1993.
- Lessing T., *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1919.
- Levy D., Sznaider N., *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt am Main 2001.

- Liebsch B., *Trauer und Geschichte*, red. J. Rüsen, Köln 2001.
- Mitscherlich A., Mitscherlich M., *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1967.
- Mommsen H., *Die Realisierung des Utopischen: die „Endlösung der Judenfrage“ im „Dritten Reich“*, w: H. Mommsen, *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze*, Reinbek 1991, s. 184–229.
- Runia E., *Burying the dead, creating the past*, „History and Theory” 2007, nr 46.
- Rüsen J., *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln–Weimar–Wien 2013, s. 127 i nn.
- Rüsen J., *Humanismus als Antwort auf den Holocaust. Zerstörung oder Innovation?*, „Zeitschrift für Genozidforschung” 2008, nr 9, Heft 1, s. 134–144.
- Rüsen J., *Looking back: a pensive balance*, w najbliższym czasie w „Reflecting History”.
- Rüsen J., *Nadawanie historycznego sensu*, przeł. R. Żytyniec, Poznań 2015.
- Rüsen J., *Sinn und Widersinn der Geschichte – Einige Überlegungen zur Kontur der Geschichtsphilosophie*, w: „Wiener Jahrbuch für Philosophie”, *Geschichtsphilosophie*, red. M. Hofer, R. Langthaler, 2014, nr 46.
- Rüsen J., *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln–Weimar–Wien 2001, s. 269–279.
- Wagner I., *Historischer Sinn zwischen Trauer und Melancholie: Freud, Lacan i Henry Adams*, w: K.E. Müller, *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, red. J. Rüsen, Reinbek 1997, s. 408–432.
- Wong Y.-t., *Chinese History in the Age of Globalization*, „Taiwan Journal of East Asian Studies” 2009, vol. 6, No. 2 (Issue 12), s. 39–69.

Andrzej Leder

Psychoanaliza jako krytyczna teoria dziejów. Przykład Polski¹

...przebudzenie musi rozpoczynać każdą prezentację historyczną; owszem, ta właściwie nie może traktować o niczym innym. Toteż nasza prezentacja traktuje o przebudzeniu się z XIX wieku.

Walter Benjamin, *Pasażę*²

W Polsce w latach 1939–1956 dokonała się rewolucja społeczna. Okrutna, brutalna, narzucona z zewnątrz, ale jednak rewolucja. Niesłychanie głęboko przeorała ona tkankę polskiego społeczeństwa, tworząc warunki do dzisiejszej ekspansji klasy średniej, czyli po prostu mieszczaństwa. To zaś oznacza, że utorowała drogę do najgłębszej być może od wieków zmiany mentalności Polaków – odejścia mentalności określonej przez wieś i folwark ku zdeterminowanej przez miasto i miejski sposób życia.

Ta rewolucja pozostaje jednak nieobecna w myśleniu.

¹ Tekst oparty jest o Wstęp do książki autora *Przeżniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa 2014.

² W. Benjamin, *Pasażę*, przeł. I. Kania, Kraków 2003, s. 511.

Zapoznanie tego wydarzenia, tego przełomu w polskiej historii – zapoznanie mające istotne i zrozumiałe przyczyny – uniemożliwia uzyskanie samoświadomości przez klasę średnią, najsilniejszą teraz klasę społeczną. Nie wiedząc, skąd się wzięła, więcej, mając nieczyste sumienie w związku z zatartym wspomnieniem przemocy, której zawdzięcza swoją genezę – ta nowa, potężna siła unika jasnego określania swojej tożsamości. Pławi się w nostalgicznych rojeniach na temat swojej pseudoszlacheckiej przeszłości, na temat dworów i hektarów, powstań i cmentarzy, albo „odlatuje” ku jakimś hiperglobalnym wzorcom, czego znakomitym przykładem jest zawrotna kariera, jaką w warstwie mieszczańskiej zrobiło spożywanie sushi. Unikając jednak wzięcia kulturowej oraz ideowej odpowiedzialności za siebie i innych, adekwatnie do społecznej roli, którą odgrywa, i politycznej siły, którą reprezentuje, nowe mieszczaństwo unika wejścia w życie publiczne jako świadomy siebie podmiot polityczny.

Gdy zaś największa siła społeczna jest pozbawiona adekwatnej tożsamości, całe polskie społeczeństwo gubi się w niedzisiejszych wyobrażeniach na swój temat, nie mogąc odpowiedzieć sobie na najprostsze pytanie: kim jesteśmy i kim chcemy być, dzisiaj, tu i teraz, oraz jutro?

Jeśli rzeczywiście tak jest, to trzeba zadać pytanie: kto nam zabrał tę rewolucję?

Ćwiczenie z logiki historycznej

Kto nam zabrał tę rewolucję? To pytanie rozgrywa się na dwóch zupełnie różnych poziomach. Jeden z nich to poziom faktów historycznych; rzeczy i spraw, które zdarzyły się naprawdę, następnie zostały udokumentowane, opisane albo do dziś są dostępne ich materialne ślady. Jeśli na tym poziomie możemy mówić

o „skradzionej” rewolucji, to dlatego, że została ona polskiemu podmiotowi politycznemu skradziona przez niemiecką i rosyjską potęgę.

Drugi poziom dotyczy świadomości i związanej z nią nieświadomości społecznej. O wiele bardziej enigmatyczny – na tyle, że bywa po prostu negowany – jest kluczowy dla zrozumienia rzeczywistego przebiegu procesu społecznego. Jest też konieczny dla wyjaśnienia zadziwiającej nieobecności we współczesnym myśleniu i dyskursie tamtej – rzeczywistej – rewolucji, wydarzenia w sposób najbardziej podstawowy wpływającego przecież na naszą dzisiejszą sytuację. Jak to możliwe, żeby wydarzenie o takiej skali i głębi oddziaływania było tak słabo reprezentowane w dyskursie wyrażającym, czy raczej tworzącym, świadomość społeczną Polaków? Kto „skradł” naszej świadomości ten znak, ten symbol, ten *znaczący*?³ Drugi sposób rozumienia tego, że owa rewolucja została „skradziona”, sytuuje się więc na poziomie przemian świadomości i nieświadomości społecznej.

Zapowiedziane „ćwiczenie z logiki historycznej” jest próbą łączenia tych dwóch poziomów procesu historycznego. Czeką nas tu prace o charakterze logicznym – chodzi o to, by z powszechnie znanych faktów, obecnych w kanonicznych pracach historyków, wyprowadzić konsekwencje narzucające się w sensie logicznym, ale nieoczywiste dla potocznej świadomości, a następnie zapytać, dlaczego są one nieobecne w naszej zbiorowej świadomości. Dlaczego, choć się narzucają, nie wchodzi do kanonu myślenia.

Jest to „ćwiczenie”, bowiem ten rodzaj myślenia, łączący poziom wiedzy o „faktach i wydarzeniach” z poziomem ich dyskursywnej reprezentacji – a właściwie jej braku – zawsze jest

³ Terminy wywodzące się z psychoanalizy Lacanowskiej, a także termin *imaginarium* będę zapisywał kursywą, by zaznaczyć, że nie są używane w sensie potocznym.

opatrzone ryzykiem; jest praktyką zmagania się z *realnym*, która jednocześnie je ustanawia. Główne węzły, łączące ze sobą te dwa poziomy, pikujące je jakby i ustalające materię oraz strukturę wiedzy historycznej, muszą okazać swój charakter oczywistości, uderzającej tak, jak uderza oczywistość logiczna.

Możliwość przeprowadzenia takiego wywodu zależy od narzędzi opisu, które umożliwiają ciągły ruch pomiędzy poziomem tego, co nazywamy faktografią historyczną, a poziomem przekształcania się sensu tak opisywanych faktów w świadomości i nieświadomości społecznej.

Poziom tego, co nazywamy „faktem”, jest już dzisiaj dość dobrze rozpoznany. Pozytywistyczna historiografia ma się w Polsce nieźle; nawet jeśli na wielu obszarach pozostają jeszcze luki, to odbywa się stała penetracja również tego, co trudne – na przykład głębokiej degradacji polskiego społeczeństwa, jaka nastąpiła w okresie wojny, czy stosunków ze skazanymi na zagładę Żydami⁴. Dlatego wybór prac historyków opisujących fakty stawia kogoś, kto chce przeprowadzić „ćwiczenie z logiki historycznej”, przed problemem nadmiaru.

Natomiast opis świadomości i nieświadomości społecznej jest w powijakach. Między innymi dlatego, że od czasu teoretyków warszawskiej szkoły historyków idei i wyrastającego z niej kulturalizmu polskiego w myśleniu historycznym nie zostały przyswojone – poza wyjątkami – nowe podejścia i narzędzia teoretyczne,

⁴ Z punktu widzenia naszego tematu warto tu wspomnieć dorobek Instytutu Historii PAN, szczególnie tomy z serii „Polska 1944/45–1989. Studia i materiały”, pod redakcją Krystyny Kersten i Tomasza Szaroty, oraz prace Centrum Badań nad Zagładą Żydów, szczególnie prace Barbary Engelking oraz Jana Grabowskiego. Oczywiście nie tylko; z pozycji, do których będę się odwoływał, zob. np.: M. Urynowicz, *Stosunki polsko-żydowskie w Warszawie w okresie okupacji hitlerowskiej*, w: *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką 1939–1945. Studia i materiały*, red. A. Żbikowski, Warszawa 2006.

pozwalające na tego rodzaju „ćwiczenie”⁵, na penetrowanie strefy przejścia pomiędzy tkanką faktów a odzwierciedlającą je strukturą pamięci i niepamięci.

Takie narzędzia będę próbował czerpać z dwóch źródeł. Jedno z nich, fundamentalne, to zastosowana do przemyślenia świadomości i nieświadomości społecznej psychoanaliza, przede wszystkim Lacanowska. Psychoanaliza będzie tu nie tyle teorią psychiki indywidualnej, ile formą teorii krytycznej pozwalającej na opis mechanizmów utrwalania i zacierania faktów w świadomości historycznej. Ten trop prowadzi nas ku drugiemu ważnemu źródłu inspiracji, a mianowicie refleksji Waltera Benjamina na temat historii.

Psychoanaliza jako teoria krytyczna

Tego, kto chce użyć psychoanalizy jako źródła narzędzi dla teorii krytycznej, również czeka konfrontacja z problemem nadmiaru. Bowiem struktury podmiotu indywidualnego opisane przez Freuda i jego następców są tak różnorodne, że teoretyk myślenia historycznego musi dokonać selekcji. Musi wykazać się intuicją, pozwalającą mu określić, jakie zjawiska, opisane pierwotnie jako cechujące psychikę indywidualną, odpowiadają temu, co wydarzyło się w takim czy innym okresie historycznym. Co więcej, musi określić, jakim podmiotowym strukturom i etapom rozwojowym odpowiada ten czy inny okres w historii świadomości i nieświadomości zbiorowej. Dla przykładu, używając terminologii Melanie

⁵ Te wyjątki, oczywiście, złożyłyby się na bogatą listę. Zacytuję trzy, z których korzystam i których duch jest mi bliski: G. Niziolek, *Polski teatr Zagłady*, Warszawa 2013; J. Sowa, *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011; M. Zaremba, *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków–Warszawa 2012.

Klein, można powiedzieć, że pewne społeczeństwa są w pozycji depresyjnej, a inne schizoidalno-paranoidalnej.

Przed wszystkim jednak uzasadnić trzeba samą możliwość przejścia od psychiki indywidualnej do podmiotu zbiorowego. Znamy co najmniej dwie pozwalające na to drogi (jest ich o wiele więcej). Ta opierająca się o klasyczną psychoanalizę zwięźle i precyzyjnie uzasadniona została przez Christophera Lascha w podrozdziale *Psychologia i socjologia* znanego eseju *Culture of Narcissism*, który stwierdził, że „Psychoanaliza najlepiej wyjaśnia związek między społeczeństwem a jednostką, kulturą a osobowością właśnie wtedy, gdy ogranicza się do dokładnego badania jednostek” [bowiem – A.L.] „kliniczne badania Freuda stanowią kopalnię bezcennych idei, pod warunkiem że zrozumie się, iż nieświadomość reprezentuje modyfikację natury przez kulturę, nałożenie cywilizacji na instynkt”⁶. Praktycznie pokazał, jak można iść tą drogą sam Freud w eseju *Massenpsychologie und Ich-Analyse* z 1921 roku oraz swoich późnych tekstach dotyczących kultury.

Drugą drogę, do której zresztą będę się częściej odwoływał, pokazał Jacques Lacan. Wyszedł on nie od hipotezy o istnieniu psychiki, tylko od niekwestionowanego faktu istnienia wypowiedzi – i czynów – rozumianych jako znaczące. Definiując następnie signifiant, *znaczący*, jako reprezentanta podmiotu dla innego *znaczącego*⁷, dał Jacques Lacan wskazówkę dotyczącą owej drogi, o którą pytamy.

Po pierwsze zatem nikt nie jest podmiotem „tak po prostu”. Podmiotu zawsze się domyślamy, skrytego za pewnym *znaczącym* – wypowiedzią lub czynem – reprezentującym go dla innego

⁶ M. Szuster, *Christopher Lasch i trzy ujęcia narcyzmu*, „ResPublica Nowa” 2002, nr 1, s. 19.

⁷ J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 819.

znaczącego. Ktoś „patrzy” na *znaczącego* i widzi w nim delegata podmiotu. W gruncie rzeczy zawsze mamy do czynienia z jakimś znakiem, który zastępuje ów nieuchwytny obiekt pragnienia – podmiot. Takim znakiem dla czytelnika książki jest określenie – autor, dla autora zaś – czytelnik. Takim znakiem dla nacjonalisty jest słowo naród, dla rewolucjonisty – rewolucja, dla społecznika zaś – społeczeństwo. Lokują za nimi byty, które nabierają cech podmiotowych. Oczywiście i w zgodzie z logiką języka takim znakiem może być też słowo Żyd, wyzyskiwacz czy islamista. Będą one wtedy oznaczać podmioty zła.

Epoki upadku, świadomość i nieświadomość społeczna

Bliskie jest mi stwierdzenie Benjamina, że „nie ma epok upadku”⁸. Z perspektywy tematu tego wykładu oznacza to, że nawet najmroczniejsza epoka w historii Polski, Niemiec czy narodu żydowskiego nie może być zdyskredytowana, unieważniona. Takie okresy mają zwykle ogromny wpływ na całość historii. Przyjęcie tego założenia nie oznacza kwestionowania ogromu cierpień, które zwykle „epokom upadku” towarzyszą. Wydarzenia okresu 1939–1956: hitlerowska okupacja, najazd Armii Czerwonej, wojna domowa i czas stalinowskiego terroru dotknęły w sposób straszny większość ludzi, którzy wówczas w Polsce żyli. Jednak uznanie mrocznej strony pewnych okresów nie zwalnia nas z wysiłku rozumienia i związanego z tym trudu zadawania nieoczywistych pytań.

To, jak bardzo „epoki upadku” są przeoczane lub zbywane stereotypowymi kliszami, nasuwa myśl, że są to okresy, których nie da się opisać za pomocą dominującego dyskursu, dominującego *imaginarium*. To epoki stanowiące „katastrofę” pola

⁸ W. Benjamin, *Pasażer*, dz. cyt., s. 503.

symbolicznego, w której czasie głęboko zmienia się jego struktura, sposób organizowania się, konfiguracja najważniejszych symboli i znaków. Często towarzyszy im katastrofa rzeczywistości, ale to nie ona decyduje o uznaniu danej epoki za „epokę upadku”. Chodzi raczej o pewne „zaćmienie rozumu” w takich epokach następujące i z nich promieniujące.

Z perspektywy przyszłości, retroaktywnie ujmuje się „epoki upadku” w ramy dyskursywne, które stanowią dominującą późniejszą opowieść albo formę świadomości danego społeczeństwa. W Polsce po '89 roku te formy ujmujące przeszłość ewoluowały; w pierwszej była to opowieść o Solidarności, potem – legenda Powstania Warszawskiego, w ostatnich latach pamięć tzw. Żołnierzy Wyklętych, walczących z Armią Czerwoną i władzami PRL po 1945 roku, często cechujących się skrajnie pravicową orientacją polityczną. Nieświadomość zbiorowa oznaczać wtedy będzie zbiór opowieści prywatnych, zbiór pamięciowych śladów rzeczywistych wydarzeń przechowywanych przez jednostki i rodziny, często nawet niewypowiadanych, ale stanowiących ukrytą przesłankę emocji, zachowań i postaw ludzi indywidualnie i całych grup. W Polsce często dotyczą one czasu zagłady Żydów.

Imaginarium, pole symboliczne

Poziom świadomości i nieświadomości społecznej będę nazywać, zamiennie, *imaginarium* – terminem używanym przez Charlesa Taylora – albo *polem symbolicznym*, pojęciem wywodzącym się z psychoanalizy Lacanowskiej. O *imaginarium* Taylor pisze: „*imaginarium* społeczne nie jest zestawem idei; jest raczej tym, co umożliwia praktyki społeczne dzięki nadaniu im sensu”⁹. Trzeba

⁹ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 9–10.

pamiętać, że dla Taylora nadawanie sensu oznacza również to, by „sposób istnienia rzeczy ustalał dla nas (...) normy i standardy”¹⁰, co znaczy, by to, jak obiekty, postaci i sprawy nam się jawią, miało dla nas znaczenie moralne i wyznaczało ramy porządku etycznego, z właściwymi mu przeżyciami. Zgodnie z innym określeniem Taylora to ta część świata, która ma „normatywną moc”¹¹. Może ona legitymizować – albo inaczej: usprawiedliwiać – nasze istnienie, w odróżnieniu od części uprzedmiotowionej, pozbawionej normatywnej mocy.

Słowo *imaginarium* zawiera w sobie rdzeń odwołujący się do wyobrażenia. Jest to ważne, wskazuje bowiem na zespół archaicznych i niezwykle trwałych wyobrażeń dominujących w naszej świadomości i nieświadomości społecznej. Te wyobrażenia pozwalają utożsamić wszelkie nowe postaci i wydarzenia z tym, co od dawna znane; nadać sens działaniom innych i usprawiedliwić swoje. *Imaginarium* więc to najważniejsze figury zbiorowo przeżywanego dramatu, w który wpisywane jest każde doświadczenie. Będą to na przykład figury Polaka kochającego wolność, matki Polki, żydokomuny, niemieckiego zaborcy czy okupanta, barbarzyńskiej Rosji, pana, chama i wiele innych. Siła działania tych figur jest związana z intensywnymi uczuciami, z którymi połączone są obrazy, te zaś z pewną moralną topografią, w której rozwija się dramat. Przeplatająca się duma, współczucie, pogarda czy nienawiść pozwalają na wspólne przeżywanie od dawna ułożonych sekwencji, organizujących zbiorowe wydarzenia i ich przypomnienia. Takie sytuacje – dziś na przykład celebrowanie

¹⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., oprac. nauk. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 299.

¹¹ Tamże.

rocznie katastrofy smoleńskiej – są praktyką społeczną porządkującą wyobraźnię indywidualną zgodnie ze zbiorowym scenariuszem.

Dzięki temu, że historie tworzące *imaginarium* są reprezentowane w słowach, opowieściach, całej symbolicznej spuściznie wchłanianej przez każdego z nas – w rodzinie, szkole, kulturze masowej – mogą one jednocześnie stanowić szkielet podmiotowości całej wspólnoty. Właśnie ten szkielet określamy terminem *pole* albo *universum symboliczne*. Oznacza on sieć relacji pomiędzy symbolami (*znaczącymi*) determinującą sensy i działania społeczne, rozpiętą w pewnej etycznej ramie. Te związki nie są uświadamiane, jednak decydują o tym, jak poszczególne figury wyobraźni pozycjonują się wobec siebie, jak są wartościowane, jak wreszcie sytuują się podmioty indywidualne, poszczególni ludzie, w wyobrażeniu świata społecznego¹².

Dyskurs przebiegający *pole symboliczne* stale powiela się w masowej skali; przez frazy pisane i czytane, wypowiedane w mediach i słuchane, oglądane i powtarzane przez tysiące ust. W ten sposób ciągle przywoływany jest podmiot zbiorowy. Ta wspólna podmiotowość realizowana przez każdego z nas jest więc przeświadana przez dominujący dyskurs przebiegający *pole symboliczne* i stale odwołujący się do ważnych figur *imaginarium*.

¹² Tak owo *universum* ujmowane jest w słowach Jacques’a Lacana: „Życie człowieka otaczane jest siecią symboli tak wszechogarniającą, że to one łączą, zanim przyjdzie na świat, tych, co mają go zrodzić «kością i ciałem», one przynoszą przy narodzinach, z darami gwiazd albo wróżek, zarys jego losu, dają słowa, które zrobią zeń wiernego albo wiarołomcę, stanowią prawo aktów, które pójdą za nim nawet tam, gdzie go jeszcze nie ma, nawet poza jego śmierć, to za ich sprawą jego koniec znajduje sens na sądzie ostatecznym, gdzie słowo rozgrzesza jego bycie lub potępia”. J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Górczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996, s. 77.

Przy wszystkich różnicach jest tu podobna fundamentalna intuicja, pobrzmiewająca też w takich kategoriach jak „porządek dyskursu” Michela Foucaulta czy „pole” i „habitus” Pierre’a Bourdieu, a wywodząca się z francuskiego strukturalizmu.

Imaginarium a fantazmat, czyli formy dramatu

Imaginarium składa się więc z wyobrażeń połączonych z emocjami i osadzonych w etycznej ramie; wyobrażeń pozwalających przeżywać pewne historie, będące realizacją skrytych marzeń. Takie struktury, wyobrażeniowe scenariusze pozwalające zaspokajać różne głębokie pragnienia, nazwać trzeba Lacanowskim terminem fantazmat. Jest on rozumiany w inny niż potoczny sposób. Konstrukcja fantazmatyczna jest fundamentalną strukturą organizującą podmiot, tak indywidualny, jak społeczny. Ta struktura jest pragnieniem Innego; tym, czego świat społeczny w swojej formie językowej chce od podmiotu, sytuowanego w takiej, a nie innej pozycji. Wpływ konstrukcji fantazmatycznej można odnaleźć zarówno w świadomym działaniu, jak i w mowie, marzeniu sennym czy wreszcie w meandrach linii życia, indywidualnym albo zbiorowym losie¹³. Można powiedzieć, że wiązka fantazmatów jest tym, co czyni podmiot tym oto indywidualnym podmiotem. W jego podmiotowym świecie fantazmat rządzi w sposób uniwersalny, wszystko jest mu w sposób skryty poddane, ale poza tym światem nie istnieje.

Fantazmat jest scenariuszem. Albo dramatem, opowieścią rozgrywającą się w pewnej sekwencji i w pewnej topografii. Dramatem organizującym strukturę podmiotową, w którym jednocześnie sam podmiot zawsze jest reprezentowany. Właśnie przez

¹³ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Warszawa 1996, s. 55.

ową narracyjną strukturę konstrukcje fantazmatyczne mogą tworzyć rdzeń *imaginarium*. Dramat wiążący obrazy wolnego Polaka, rosyjskiego okupanta oraz żydowskich komunistów, a także zdradę i śmierć, określa wyobrażeniowy scenariusz, do którego polski podmiot będzie chciał się odwoływać podczas rozmowy o wydarzeniach pierwszego okresu wojny, najeździe sowieckiej Rosji na wschodnie tereny Rzeczypospolitej.

Skryte pragnienie nadające dynamikę tej konstrukcji to pragnienie usprawiedliwienia. Przez negocjację winy. To, co kryje fantazmatyczny scenariusz, nie jest bowiem niewinne. Niosą go popędowe siły, całkowicie skupione na samozaspokojeniu i nie liczące się z niczym – ani nikim – innym. Właśnie fantazmat jest scenariuszem, który pozwala podmiotowi doświadczać co najmniej części tych pragnień. Usprawiedliwia je i uzasadnia.

Jednak właśnie dlatego, że niesie pragnienia skryte i groźne, treść fantazmatu nigdy nie jest w pełni uświadamiana. Jeśli się o niej myśli, to zawsze za pomocą różnych „ale...”, „jednak...” czy „mimo wszystko...”, chroniących podmiotową świadomość przed nagą treścią, z którą trudno byłoby mu się pogodzić. Dynamika fantazmatycznego dramatu, konflikt, który go określa, polega bowiem na zderzeniu sił popędowych z zakazem moralnego prawa, podmiot zawsze niesiony jest ku temu, co przez prawo zakazane¹⁴.

Struktury fantazmatyczne reprezentowane są w słowach. Słowa są namacalnym nośnikiem tego, z czego składa się myślenie, a mianowicie relacji między podmiotami, wydarzeniami i obiektami¹⁵. Jeśli odniesiemy to do struktury fantazmatycznego

¹⁴ Tamże, s. 56.

¹⁵ „[U]chwytnie dopiero za pośrednictwem słów relacje stanowią zasadniczą część składową naszych procesów myślowych”. S. Freud, *Nieświadomość*, przeł. M. Poręba, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 2002, s. 224.

scenariusza, to słowo pojawiać się będzie w miejscach węzłowych, tam, gdzie kondensuje się znaczenie całej fantazmatycznej dramaturgii, tam, gdzie „zdarzają się” kluczowe zakręty i zaplecenia „akcji”. W języku polskim jednym z takich słów jest „Żyd”; wypowiedzenie go uruchamia mnóstwo fantazmatycznych scenariuszy.

W fantazmacie słowo jest więc medium ruchu, pełni funkcję czegoś w rodzaju „drogowskazu” na drodze, którą podąża podmiot popychany pragnieniem. Sam drogowskaz nie ma tu znaczenia, dopiero cała droga, a właściwie podążanie nią, „przykrawa przyjemność do pragnienia”, że znów zacytuję Lacana, czyli nadaje przeżywaniu przyjemności konkretną, dla tej właśnie podmiotowości określoną formę. Jednak bez słów-drogowskazów podmiot, nieszczęśnik, zagubiłby się we mgle swojej nieświadomości.

Z naszymi ofiarami łączy nas „niewidzialny łańcuch”? Jak najbardziej

Dość powszechnie przyjmuje się, że podstawowe dla Polski uniwersum symboliczne ukształtowało się w XIX wieku. Historia zrywów i klęsk, zapisana w wielkich dramatach romantycznych, określa takie pole, w którym „najokrutniejsza krytyka Polski nie może przekroczyć tego niewidzialnego łańcucha, który łączy nas z naszymi niewinnymi ofiarami”¹⁶, jak pisze Maria Janion, znawczyni tegoż pola. Chcę zatrzymać się na dwuznaczności sformułowania o łańcuchu, który łączy nas z naszymi niewinnymi ofiarami. Ta dwuznaczność jest bowiem charakterystyczna dla językowej ekspresji struktury fantazmatycznej. Otóż każdy Polak odczytujący tę frazę będzie myślał przede wszystkim o polskich ofiarach, które zginęły z ręki różnych obcych prześladowców. Ale przecież

¹⁶ M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 6.

słowa „nasze niewinne ofiary” mogą również znaczyć – a powiedziałbym nawet, że raczej znaczą – ofiary, którym to my zadaliśmy śmierć, choć nic nam one nie zawiniły. To z nimi łączy nas „nie-widzialny łańcuch”; wyparta pamięć czynów i zaniechań, które uczyniły nas tym, kim jesteśmy, ale kosztem ich istnienia.

Przeciwbieżność sensu, tak silnie obecna w tym zdaniu Marii Janion, pokazuje więc pracę fantazmatu; z jednej strony rozwijającego się w świetle świadomości, oficjalnego dyskursu, uroczystości i rytualnych świąt, umacniającego tożsamość naszego podmiotu w jego związku z „braćmi, których jest – mimo wszystko – stróżem”¹⁷, z drugiej, w mroku i zapomnieniu wracającego stale do chwil przemocy, grozy i związanej z nimi rozkoszy, które Polak chciałby zapomnieć, bo budzą winę i wstyd.

Trzeba pamiętać, że romantyczne uniwersum wyrosło na gruncie *imaginarium* szlacheckiego, tej szczególnej formacji kulturowej, którą I Rzeczpospolita powołała do istnienia na ogromnych terenach między morzami Bałtyckim i Czarnym. *Pan Tadeusz* Mickiewicza, owa „platforma” przenosząca sarmacką wyobraźnię w obszar XIX wieku, jest najważniejszym świadectwem związku romantyzmu i tradycji szlacheckiego folwarku. Sądzę, że głębsze, mniej uświadamiane pokłady współczesnego *imaginarium* polskiego żywią się raczej tradycją folwarku, z jego brutalnym podziałem na „pańskie” i „chamskie”, niż eksponowanym „przykuciem do naszych ofiar”. Tak jakby ta lepiej uświadamiana i częściej wypowiedana pozycja podmiotu lokowała się w obrębie fantazmatu buntu, walki i klęski, ale ta głębsza, dyktująca „habitus” codziennych praktyk życiowych, umiejscawiała się gdzieś w świecie folwarcznej dominacji, fantazmacie wzajemnego spojrzenia dziedziców i wyrobników.

¹⁷ Zdanie Herberta cytowane przez Marię Janion: tamże, s. 6.

Oba momenty polskiej struktury fantazmatycznej – romantyczny i folwarczny – mają korzenie w Polsce wschodniej, południowej i centralnej. Z punktu widzenia genezy tego *universum symbolicznego*, jego kształtu, ale też w związku z przebiegiem rewolucyjnych zmian, dokonujących się pomiędzy 1939 a 1956 rokiem, to fakt o znaczeniu podstawowym. Miliony ludzi zostały przecież wypędzone z Kresów, macierzy owego *imaginarium*, by znaleźć miejsca w całkowicie obcych, od setek lat niemieckich miastach i wsiach.

Przebudzenie

Istotne pozostaje spięcie, połączenie poziomego historycznych faktów z poziomem świadomości i nieświadomości społecznej. To, jak zdarzenia wpisują się w materię *imaginarium*, pozostaje problemem, który teoria społeczna czy nawet teoria krytyczna nadal słabo rozpoznają; ba, mamy do czynienia raczej z pierwocinami rozpoznań. A jednak będziemy analizować ten związek. Przewodnikiem może tu być Walter Benjamin.

W cytowanym na pierwszej stronie książki zdaniu, fragmencie *Pasaży*, Benjamin twierdzi, że „przebudzenie musi rozpoczynać każdą prezentację historyczną”¹⁸. Ta teza stosuje się w całej ciągłości do naszego „pisania” historii 1939–1956. Ten okres bowiem, jak twierdzę, został prześniony. To właśnie określiło niezwykle ważny moment rewolucji, która się wtedy dokonała. Przeprowadzona została przez Innych, bez tego, żeby najbardziej podmiotowe części narodu utożsamiały się z decyzjami, działaniem i odpowiedzialnością za to, co się stało. W efekcie

¹⁸ W. Benjamin, *Pasaże*, dz. cyt., s. 511.

rewolucja została doświadczona przez polskie społeczeństwo niczym koszmarny sen; sen, w którym spełniają się najskrytsze i najokropniejsze marzenia i lęki. Sen jednak, w którym to spełnienie marzeń i lęków doświadczane jest pasywnie, bez podmiotowego udziału, jakby wszystko zdarzało się samo. To nie ja podpisałem wyrok, to nie moje oczy widziały śmierć, to nie moje usta wypowiadały przekleństwa, to nie ja wszedłem do cudzego domu... To się jakoś stało samo.

Co więcej, sądzę, że historiografia pisana z takiej perspektywy – właściwie większa część „kanonicznej” historii politycznej tego okresu¹⁹ – nadal tkwi w rozumianym po Benjaminowsku uśpieniu. Wychodzi bowiem z założenia, że jeśli „polski podmiot polityczny” nie jest odpowiedzialny za takie wydarzenia, jak zniszczenie ziemiaństwa, wypędzenie Niemców z Ziemi Zachodnich i zasiedlenie tych ziem przybyszami z Kresów czy wreszcie zagładę Żydów, to również nie kształtują go ich moralne, społeczne i polityczne konsekwencje. W tak opowiedzianej historii ważne jest to, co wiąże się ze świadomymi decyzjami legitymizowanych przez tradycję polityczną przedstawicieli polskiego społeczeństwa, a więc przede wszystkim historia oporu wobec okupantów. Zbrodnie popełniane na Niemcach czy – co zastanawiające – zniszczenie ziemiaństwa wspominane są jakby mimochodem, dla kronikarskiego „porządku”; Zagłada dotyczy zaś przede wszystkim samych Żydów. To, jak bardzo dzisiejszy Polak, z jego najbardziej współczesnymi cechami, ukształtowany

¹⁹ Taką tradycję historiograficzną reprezentują dwie, znakomite skądinąd, historie polityczne okresu powojennego, z których będę korzystał: A. Paczkowski, *Pół wieku dziejów Polski 1939–1989*, Warszawa 1998; A.L. Sowa, *Historia polityczna Polski 1944–1991*, Kraków 2011.

jest przez właśnie te wspomniane mimochodem wydarzenia, pozostaje niedopowiedziane, jak treść niechcianego snu.

Naszą rolą jest więc Benjaminowskie „przebudzenie”; i dlatego, jeśli mówimy o tej pracy jako o historycznej rozprawie, to „owszem, ta właściwie nie może traktować o niczym innym”²⁰ niż skonfrontowanie nas z pewną jawą.

Jawą, w której (się) budzimy, jest rzeczywistość dzisiejszej mieszczańskiej Polski. Jednak opisanie jej po prostu taką, jaka jest w sferze bezpośrednio obserwowalnych faktów, nie oddawałoby prawdy. Właśnie dlatego tak głębokie poczucie niedosytu pozostawiają opisy i analizy, które skupiają się na „tu i teraz” polskiego społeczeństwa²¹, na jego podziałach, stanie majątkowym, wykształceniu, materialnych aspiracjach... Zamykając oczy na historyczną genealogię i fantazmatyczne pragnienia, tracimy poczucie realności, namacalności społecznej materii, o której mówimy. Polacy jawią się wtedy jako nierozróżnialny fragment globalnego społeczeństwa Zachodu; owszem, czasem chcieliby sami się tak postrzegać, jednak to również jest pewnego rodzaju sen. Ani więc jawa dzisiejszego zglobalizowanego mieszczaństwa, ani sen tradycyjnej polskiej historiografii nie są w pełni „prawdziwe”, prawdą jest ten moment pomiędzy, zawierający się w słowie „przebudzenie”.

Tu pojawia się miejsce na Benjaminowski „obraz dialektyczny”. Ta kategoria pozwala na połączenie poziomu dawno

²⁰ W. Benjamin, *Pasażer*, dz. cyt., s. 511.

²¹ Najlepszym, bez cudzysłowu, przykładem takiego opisu i analizy jest *Diagnoza społeczna* profesora Janusza Czapińskiego, która – choć przynosi konkretną wiedzę o sytuacji i postawach polskiego społeczeństwa (w każdym razie tych deklarowanych) – pozostawia wrażenie niedosytu; jakby Polacy byli pozbawieni czegoś, co każdy z nas rozpoznaje jako rdzeń wspólnej tożsamości, owego *imaginarium* właśnie.