

Jakub Bobrzyński

„MILCZENIE JEST PRAWDZIWĄ ZBRODNIĄ” — GŁOS PSYCHOTERAPEUTY W SPRAWACH OBYWATELSKICH

„SILENCE IS THE REAL CRIME” — THE VOICE OF A THERAPIST ON SOME PUBLIC ISSUES

Praktyka prywatna, Fundacja Rozwoju Terapii Rodzin „Na Szlaku”

**the memory of the Shoah
multidirectional memory
internal racism**

Streszczenie

Autor podejmuje refleksję nad kontrowersyjną w ostatnim czasie sprawą polskiej pamięci zbiorowej z perspektywy osobistej, uwzględniając różne konfliktowe dyskursy pamięci kształtujące kolektywny aspekt tożsamości (zgodnie z logiką modelu pamięci wielokierunkowej). W polu uwagi tej refleksji znajduje się szczególnie pamięć zagłady Żydów polskich, jej elementów wypieranych ze świadomości społecznej i nieobecnych w bezpośrednim przekazie transgeneracyjnym oraz powracających w „mediatyzowanym” dyskursie publicznym, tworzących swego rodzaju „protezę pamięci”, którą można jedynie przyjąć bezkrytycznie bądź ponownie jej zaprzeczyć.

Inspirację dla autora stanowiły prace na temat polskiej dyskusji wokół zagłady na temat pamięci zbiorowej, a także psychoanalityczna refleksja nad relacją Ja-Inny.

Zjawisko zaprzeczania udziałowi Polaków w zagładzie Żydów rozumiane jest przede wszystkim przez pryzmat koncepcji socjologicznych, m.in. „eksterioryzacji zła” i „wewnętrznej orientalizacji”, a także koncepcji psychoanalitycznej „wewnętrznego rasizmu”, nieświadomej konstelacji mechanizmów obronnych, stanowiącej naturalny rdzeń osobowości kształtujący nasz nieufny stosunek do Innego.

Praca ma charakter poglądowy; jest wyrazem przekonania autora, że psychoterapeuci powinni podejmować refleksję, a także dyskusję na temat trudnych zjawisk społecznych, których — jako obywatele — są także uczestnikami.

Summary

The author takes under consideration the current controversial issue of the Polish collective memory, from a personal perspective, taking into account various conflicting discourses of memory that shape collective aspects of our identities (according to the logic of the concept of multidirectional memory). Particularly, this reflection focuses on the memory of the Shoah of the Polish Jews and its elements that have become repressed from the Polish collective consciousness, absent in the direct transgenerational transmissions, and returning in the “mediated” public discourse, creating a sort of “prosthetic memory”, which may either be taken in uncritically or repeatedly denied and rejected. Inspiring sources for the paper were publications on the Polish debate on the topic of Polish involvement in the Shoah and collective memory, as well as the psychoanalytic reflection on the relationship between self and Other. The denial of the participation of Poles in the Shoah is

understood particularly through the lens of sociological concepts, such as "exteriorization of the evil" and "inner orientalization", as well as the psychoanalytical concept of "internal racism", an unconscious constellation of defense mechanisms, which constitutes the natural core of personality, shaping our distrust of the Other. The paper is an illustration essay, an expression of the author's belief that psychotherapists should take up reflection, as well as discussion on difficult social phenomena in which they, as citizens, are also active participants.

Nie chcemy przyznać, że tak naprawdę nasze ja zawsze kształtowało się w opozycji do innego — Murzyna, Żyda, Araba, obcego, którego wprawdzie zinterioryzowaliśmy, ale w sposób regresywny; że w gruncie rzeczy składamy się z różnych zapożyczeń od obcych podmiotów i w związku z tym zawsze byliśmy istotami granicznymi — tego właśnie wielu ludzi nie chce dziś przyznać.

Achille Mbembe, *Polityka wrogości* [1, s. 52]

Wprowadzenie

Psychoterapeuta jako obywatel

Aktualna sytuacja społeczno-polityczna w Polsce stawia nas przed trudną koniecznością zadawania sobie pytań o granice naszego zaangażowania politycznego. Szczególnie niełatwo jest wypowiadać się w sprawach obywatelskich, kiedy przestrzeń publicznej debaty wydaje się z góry ustanowiona [2], przy czym debata ta przybiera coraz bardziej biegunowy charakter; słyszalne są jedynie skrajne stanowiska. Zabierając głos w jakiegokolwiek wspólnej sprawie, podmiot — czy tego chce, czy nie — sytuuje się po którejś ze stron konfliktu. Niełatwo jest w tej sytuacji mówić własnym głosem. Co więcej, mam przekonanie, że psychoterapeuci nie powinni uczestniczyć w publicznych debatach politycznych; neutralność stanowi zasadniczy element postawy terapeutycznej, bez którego swobodna komunikacja między terapeutą a pacjentem w gabinecie byłaby utrudniona. Zwłaszcza publiczne wypowiedzi terapeutów jako grupy profesjonalnej mogą być odczytywane w sposób niejednoznaczny. Takie deklaracje są nieuchronnie uwikłane w złożone historyczne konotacje, z jakimi wiąże się dyskurs medyczny, stanowiący — jak dowodził Foucault [3] — przykład języka „wiedzy pozytywnej”, roszczonego sobie prawo do ustanawiania obiektywnej prawdy, przez co wspomniane deklaracje narażają się na sprzeciw wobec tego rodzaju „dydaktyki społecznej” [4]. Z drugiej strony, jak pisała w 1987 roku Hanna Segal w tekście „Milczenie jest prawdziwą zbrodnią” [5], w pewnych sytuacjach zachowywanie milczenia w imię neutralności może stanowić dla nas tarczę zaprzeczenia. Według autorki psychoanalitycy, doświadczający tych samych co wszyscy destrukcyjnych i autodestrukcyjnych popędów, powinni zaglądać w głąb siebie i próbować zrozumieć otaczającą ich trudną rzeczywistość, mimo tendencji do odwracania się od niej.

Wydaje się, że wyjściem z tego dylematu może być zabranie głosu z pozycji osobistej, bez pomijania jednocześnie faktu, że wypowiedź na tematy społeczne zawsze wiąże się z zajęciem jakiegoś stanowiska politycznego, przynajmniej w takim znaczeniu, że za naszymi słowami zawsze stoją jakieś założenia na temat tego, jaki charakter według nas powinna mieć polityczna wspólnota. Moje przekonanie odnośnie do zabierania głosu w sprawach społecznych wzmacniają argumenty Hannah Arendt [6], która analizowała pojęcie wolności

w znaczeniu, jakie nadała mu starożytna kultura polityczna, w której prawdziwą wolność można realizować jedynie w przestrzeni publicznej. Taka przestrzeń publiczna rozumiana może być jako zewnętrzna arena naszego spontanicznego działania, w przeciwieństwie do przestrzeni wewnętrznej, w której nowożytna myśl zachodnia zamknęła wolność. Nowożytne rozumienie wolności jako przejawu indywidualnej woli wywołuje — w myśl doktryny liberalnej — konieczność bronięcia jej przed roszczeniami wspólnoty.

Arendt mówi jednak o wolności, której efektem jest współtworzenie nowego rodzaju wspólnoty politycznej. Podobna myśl przyświecała Jürgenowi Habermasowi, kiedy pisał o demokracji partycypacyjnej (deliberatywnej), której kluczowym, konstytutywnym elementem jest właśnie uczestnictwo w debacie [7].

Polska „obsesja niewinności”

W tym artykule chciałbym odnieść się w szczególności do kwestii dotyczących pracy pamięci zbiorowej z perspektywy zarówno obserwatora, jak i uczestnika. Bezpośrednim impulsem do napisania tego tekstu było wprowadzenie w styczniu 2018 roku nowelizacji tzw. Ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej, w której zasadnicze zapisy dotyczą „ochrony dobrego imienia narodu polskiego” [8]. Realizowanie tej ustawy miało się wiązać z karaniem (grzywną lub pozbawieniem wolności) wszystkich tych, którzy „przypisują narodowi polskiemu odpowiedzialność lub współodpowiedzialność za popełnione przez III Rzeszę zbrodnie”¹. Pół roku później — pod wpływem wyraźnej międzynarodowej presji politycznej — najbardziej kontrowersyjne zapisy tej ustawy zostały uchylone. Trudno jednak uznać tę polityczną próbę nakładania cenzury na swobodną dyskusję na temat naszej przeszłości za zjawisko incydentalne. Trudno też przyjąć, że tendencja istniejąca w naszej świadomości społecznej, której ta próba była wyrazem, zniknęła wraz z cofnięciem tego kontrowersyjnego prawa. Jednocześnie — zdaje się, że wbrew intencjom ustawodawców — kwestia biernego bądź czynnego udziału Polaków w zbrodniach popełnionych na mniejszościach narodowych w czasie II wojny światowej rozbudziła na nowo pytania dotyczące naszego tak zwanego rozliczenia się z przeszłością, a także zjawiska, które czasem nazywane jest polską „obsesją niewinności”.

To, co wydawało się jednak szczególnie rażące w przebiegu dyskusji nad wspomnianą ustawą — oprócz otwarcie antysemitycznych wypowiedzi — to krytyczne podkreślanie działań polityków, a przede wszystkim szkodliwego efektu tych działań dla wizerunku Polski za granicą. Nie chodzi o to, że wizerunek naszego kraju za granicą nie ma znaczenia, nie wydaje się jednak, by w kontekście tego problemu była to sprawa pierwszoplanowa. Dużo bardziej niepokojącym zjawiskiem wydaje się coraz bardziej kurcząca się przestrzeń, w której może być miejsce dla różnych punktów widzenia zarówno osobistej, jak i zbiorowej przeszłości.

Z perspektywy psychoterapeuty kwestia relacji z własną przeszłością ma szczególne znaczenie, jest to wszakże zasadnicza treść codziennej pracy terapeutycznej. Sprawa pamięci kolektywnej ma oczywiście także wymiar osobisty, ponieważ chodzi tutaj o „naszą”

¹ Z wyłączeniem (art. 55a ust. 3): „Nie popełnia przestępstwa sprawca czynu zabronionego określonego w ust. 1 i 2, jeżeli dopuścił się tego czynu w ramach działalności artystycznej lub naukowej” [8].

przeszłość. Pamięć własnej przeszłości w ujęciu psychologii indywidualnej ma istotne znaczenie w formowaniu się tożsamości, a wyparte z pamięci istotne jej elementy mogą przyczyniać się do zakłócenia procesów rozwoju tożsamości. Tożsamość rozumiem tutaj nie w znaczeniu statycznym, niezmiennym, ale raczej jako nieustający wielowymiarowy proces podlegający ciągłemu renegocjowaniu, nie tylko w jego aspektach indywidualnych, ale także kolektywnych.

Zanim przejdę do rozważań na temat tożsamości kolektywnej, chcę jeszcze tu wyjaśnić, że jako niekwestionowane traktuję takie fakty społeczne i historyczne, jak powszechnie występujący w Polsce antysemityzm czy też uwikłanie Polaków w zagładę Żydów polskich, zwłaszcza jeśli chodzi o tzw. obrzeża zagłady, czyli powszechnie obecnie znane (czy raczej dostępne publicznej świadomości) złożone wydarzenia związane z kontaktami zagrożonej śmiercią populacji żydowskiej z lokalną społecznością polską (zarówno na wsi, jak i w miastach) w czasie II wojny światowej².

Przebieg debaty dotyczącej tych wydarzeń, ogniskującej się przede wszystkim wokół osoby Jana Tomasa Grossa, analizuje Paweł Dobrosielski w książce pt. „Spory o Grossa. Polskie problemy z pamięcią o Żydach” [4], w której wskazuje na różne strategie dyskursywne mające unieważnić tezy o udziale Polaków w Holokauście. Jedną z takich strategii — oprócz wielu innych wymierzonych w samego Grossa — jest tzw. eksterioryzacja zła, czyli przesuwanie winy na pojedyncze osoby, którym przypisywane są następnie etykiety dehumanizujące. Tego rodzaju praktyka, którą Dobrosielski nazywa także „wewnętrzną orientalizacją społeczną”, opiera się na logice, zgodnie z którą „popelnienie zbrodni skazuje sprawcę na margines”, dzięki czemu „wszelka zbrodnia może być unieważniona za pomocą wykluczającego gestu retorycznego”, co pozwala jednocześnie „zachować spójność i niewinność danego ciała zbiorowego” [4, s. 92], przy czym dotyczy to nie tylko zbiorowości, jaką są wszyscy Polacy, ale także rozmaitych grup społecznych, m.in. inteligencji czy też mieszkańców miast, którzy chętnie przesuwali dotąd winę za te zbrodnie na ludność wiejską (w tym kontekście zła sława Jedwabnego może być rozumiana jako wyraz mechanizmu poszukiwania kozła ofiarnego, w myśl przekonania: „wieś to Jedwabne, miasto to Żegota” [9]). Jak pisała Joanna Tokarska-Bakir w 2011 roku, chłopstwu przypisuje się rolę „czarnego luda w polskiej historii najnowszej”, mimo iż „tzw. chłopski światopogląd, szczególnie w partiach, które dotyczą tego, co wolno było robić Żydom, rzadko był własnym wynalazkiem chłopstwa. Bez przyzwolenia klas wyższych — duchowieństwa, ziemiaństwa, nauczycieli i elit urzędniczych — chłopstwo, jako grupa podporządkowana, <<nie wychyliłoby się>> przeciw Żydom” [9].

Pamięć indywidualna o Żydach polskich

Wspomniane przeze mnie zjawiska, mające wymiar społeczny, są obecnie przedmiotem rosnącej liczby publikacji, nie tylko historyków, ale także socjologów i antropologów [por. 4, 10–12].

² Fakty te są obecnie przedmiotem licznych opracowań historycznych, zwłaszcza historyków Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN.

Kwestią, którą chcę tutaj rozwinąć, jest pytanie, dlaczego pamięć o Żydach polskich oraz pamięć ich zagłady jest w takim stopniu wypierana ze świadomości społecznej, jak i indywidualnej. Wydaje się, że pamięć o Żydach w Polsce ma szczególny charakter dlatego, że jest to pamięć, której istotne elementy są nieobecne w bezpośrednich przekazach międzypokoleniowych i które — powracając w zapośredniczonym przez media dyskursie publicznym — zostają „doczepione”, tworząc swego rodzaju „protezę pamięci” [13], nie wpisującą się w sposób naturalny w narrację kształtującą naszą tożsamość. Według Alison Landsberg [13], media, takie jak film, pozwalają współcześnie na bardziej osobisty dostęp do treści pamięci zdarzeń, których samemu się nie przeżyło. Jak zauważa Dobrosielski, istnieje jednak także ryzyko, że taka proteza pamięci może być przyjmowana jako własna w sposób bezkrytyczny bądź odrzucana na drodze gwałtownego zaprzeczenia.

Żeby uniknąć pułapki uogólniania, pozwolę sobie przytoczyć przykład własnej pracy nad pamięcią związaną z historią Żydów polskich. Moja osobista pamięć o nich zapośredniczona jest przez mojego dziadka, który zmarł, kiedy miałem 10 lat. Zanim odszedł, miałem jednak z nim bliski emocjonalny kontakt i mam do dzisiaj żywe wspomnienia jego przedwojennych opowieści, których bohaterami często byli Żydzi. Postawę mojego dziadka określiłbym jako filosemicką: darzył on Żydów szczególnym rodzajem uznania i szacunku, w jego opowieściach było też dużo humoru. Dopiero po latach uświadomiłem sobie, że w jego narracji była znacząca luka, podobna do pustki, która zieleje w polskich miastach i miasteczkach po nieobecnych polskich Żydach. Nie pamiętam, żeby wspomniał on kiedykolwiek o tym, co się stało z nimi (a być może ja nie byłem wtedy dostatecznie dojrzały, żeby o to zapytać). Oczywiście można zadać sobie pytanie, ile lat powinno mieć dziecko, żeby można było mu opowiadać o zagładzie, w jaki sposób o niej mówić? Podobny dylemat towarzyszy mi w rozmowach z moimi dziećmi. Nie wydaje mi się jednak, że chodziło jedynie o to, że jako dziesięciolatek nie dorosłem jeszcze do takich opowieści, bo w bezpośredniej pamięci mojej matki istnieje podobna luka na ten temat. Kiedyś zapytałem ją, czy rozmawiała ze swoim ojcem, moim dziadkiem, o tym, co się stało z Żydami w mieście jej dzieciństwa, Radomiu, na co ze zdziwieniem odpowiedziała, że „w Radomiu nie było raczej żadnych Żydów”, ze swoim ojcem natomiast nie rozmawiała o tym, bo „byłam dziewczyną, raczej nie rozmawiało się o tym...”. Historia Żydów radomskich nie stanowi obecnie wiedzy niedostępnej, a nawet trudno dostępnej, właściwie „wystarczy jedno kliknięcie”, żeby przeczytać w Wikipedii [14], że stanowili oni jedną trzecią ludności przedwojennego Radomia; w czasie wojny, od wiosny 1941 do lata 1944, funkcjonowało tam getto, w którym zmarło kilka tysięcy Żydów, a prawie 30 tysięcy zostało wywiezionych stamtąd do Treblinki³. Moja matka miała w tamtym czasie niecałe 3 lata. Wszystkie te straszne wydarzenia działały się w odległości mniej więcej dziesięciu minut piechotą od domu, w którym się wychowywała...

Przytaczam tę osobistą historię rodzinną, żeby zilustrować to, w jakim stopniu odzyskiwanie pamięci na temat naszej wspólnej przeszłości może napotykać różnego rodzaju trudności, związane na przykład z ożywianiem pamięci czy rozmawianiem o sprawach, o których nasi bliscy nie chcieli dotąd pamiętać czy o nich rozmawiać. Przytaczam ją tak-

³ Fakty są oczywiście przedmiotem rzetelnych opracowań historycznych, na które powołuje się wpis w Wikipedii [por. np. 15].

że dlatego, że sędzę, iż proces odzyskiwania pamięci tych wydarzeń stanowi wyzwanie, które dotyczy każdego osobiście i dla każdego może on mieć inne znaczenie. Dla mnie stanowi zagadkę, z jednej strony, potrzeba wypierania, wymazywania z pamięci trudnych do przyjęcia faktów przez tych, którzy przetrwali wojnę, a z drugiej strony zastanawia mnie zjawisko, które nazwałbym brakiem ciekawości, chęcią raczej niewiedzenia niż dochodzenia do prawdy przez drugie pokolenie, czyli tych, którzy w czasie wojny byli dziećmi (tak jak moi rodzice).

Poczucie winy i wstydu tych, którzy przetrwali

Chciałbym zatrzymać się na chwilę na słowie „przetrwali”, bo ono wzbudza szczególnie emocje; a zwłaszcza poczucie winy i poczucie wstydu. „Przetrwanie” własne i jednocześnie wymazanie z pamięci ofiar zagłady może w tym kontekście być interpretowane jako bierne pogodzenie się z faktami przemocy. Jeśli mogę znowu odnieść się do osobistej perspektywy, przez cały swój okres dorastania odczuwałem w odniesieniu do „kwestii żydowskiej” przede wszystkim poczucie winy i wstydu, niezależnie od tego, że w szkole przekazywano mi bohatersko-martyrologiczną wersję historii narodu polskiego w czasie II wojny światowej, a może właśnie dlatego, że w tej wersji nie było miejsca na ówczesną złożoną prawdę o losach Polaków i Żydów, a co dopiero na prawdę o polskim antysemityzmie — nie tylko prywatnym, ale także publicznym — w okresie międzywojennym czy w latach powojennych⁴. W okresie dorastania moje poczucie winy i wstyd nie tyle wynikały z jakiejś szczególnej wiedzy na te tematy, pomijane w dyskusjach szkolnych, a także publicznych, ale raczej ze stykania się na co dzień z przejawami polskiego antysemityzmu⁵, który w obliczu faktu zagłady Żydów jawił mi się jako szczególnie haniebny.

Mówiąc o winie zbiorowej, warto tutaj wprowadzić jej rozróżnienia, idąc za Karlem Jaspersem [16], który rozważając w 1945 roku problem winy zbiorowej Niemców, podkreślał, że nie można osądzać narodu jako grupy, są bowiem różne rodzaje winy, które należy wyraźnie rozdzielić: kryminalna, polityczna, moralna i metafizyczna. Jestem przekonany, że Polacy na różne sposoby także uczestniczą w tych różnych odmianach winy. W i n a k r y m i n a l n a dotyczy samych sprawców, m o r a l n a — tych, którzy byli biernymi świadkami zbrodni. W i n a p o l i t y c z n a wynikać może z naszego niekorzystania z wolności politycznej, co pociągać może za sobą oportunizm bądź bierne przyzwolenie na to, co dzieje się wokół nas. W tym kontekście warto podkreślić — za Jaspersem — że „poczucie się do odpowiedzialności oznacza początek przemiany wewnętrznej obliczonej na urzeczywistnienie wolności politycznej” [16, s. 87].

⁴ Odnoszę się do tego, co o tych sprawach mógł dowiedzieć się uczeń szkoły podstawowej i liceum w latach 90. ubiegłego wieku

⁵ Mam tu na myśli analogiczne zjawisko opisywane przez A. Mbembe w odniesieniu do osób o odmiennym kolorze skóry jako „nanorasizm”, który „przejawia się w pozornie błahych, codziennych gestach, w nic nieznaczących półsłówkach, w mimowolnej zdawałoby się, uwadze, w żarcie, w aluzji lub insynuacji, w lapsusie, w kawale, w niedomówieniu i, trzeba to powiedzieć, w zamierzonej złośliwości, w złej intencji, w wymownej pauzie lub w ataku słownym, w mrocznym pragnieniu stygmatyzacji, a zwłaszcza przemocy, zranienia i upokorzenia, splamieniu tego, którego nie uznajemy za jednego z nas” [1, s. 92].

Moje wątpliwości budzi jednak pojęcie *winy metafizycznej* użyte przez Jaspersa. Filozof każe nam tutaj odwołać się do abstrakcyjnej idei człowieczeństwa po to, żeby odnaleźć w sobie poczucie winy za działania innych ludzi. Za zrozumieniem tej abstrakcyjnej idei — której źródła tkwią w starożytności — powinno iść rozpoznanie, którego efektem ma być poczucie winy i współodpowiedzialności za zło innych. Trudno zarzucać Jaspersowi, że w 1945 roku próbował za wszelką cenę ocalić kulturę europejską (nie tylko niemiecką), która znalazła się wówczas w głębokim kryzysie i odtworzyć jej ciągłość, nawiązując do tradycji humanistycznej. Wydaje mi się jednak, że poczucie winy i poczucie wstydu stanowią bardziej bezpośrednie odczucia, niewynikające z jakiejś aktywności intelektualnej czy rozważań na temat, czym jest człowieczeństwo. Poczucie winy i wstydu stanowić może raczej wyraz wewnętrznych (nie zawsze świadomych) wątpliwości: „czy skoro moi przodkowie zachowali bierność wobec zbrodni popełnianych na ich sąsiadach, nawet jeśli wynikało to ze zwykłego ludzkiego strachu, to czy nie oznacza to, że ja mógłbym zachować się tak samo?”; „czy, będąc na ich miejscu, miałbym odwagę odezwać się i zaprotestować, słysząc moich rodaków wyrażających na przykład zadowolenie z tego, że Niemcy <<nareszcie robią porządek z Żydami>>?”

W szkole podstawowej wśród rówieśników wiele razy słyszałem aluzje do Żydów czy kawały antysemityczne, z których nie potrafiłem się śmiać, ale też nie potrafiłem przeciwko nim zaprotestować, bo była to praktyka na tyle powszechna, że moja reakcja wydawałaby się dziwna. Jestem przekonany, że moje poczucie wstydu i poczucie winy wynikało wtedy raczej z rozpoznania w sobie bierności i konformistycznego wycofania, niż z jakiejś metafizycznej refleksji⁶.

Antysemityzm jako „wewnętrzny rasizm” — perspektywa społeczna i indywidualna

Chciałbym jednak zawiesić na chwilę perspektywę moralną i wrócić — w kontekście stosunków między Polakami i Żydami — do rozważań na temat pamięci zbiorowej, a także tożsamości oraz relacji z Innym, z perspektywy psychoanalitycznej, która uwzględnia przede wszystkim procesy nieświadome. W literaturze psychoanalitycznej w ostatnich latach coraz bardziej zwraca się uwagę na znaczenie nie tylko możliwości poznawania samego siebie, jakiej dostarcza psychoanaliza, ale także konieczności uznawania istnienia Innego, stanowiącego wyzwanie wobec naszej naturalnej skłonności do osławiania inności [20]. W procesie analitycznym, zarówno pacjent styka się z innością analityka, jak i analityk z innością pacjenta. Inność drugiej osoby wiąże się z uznaniem faktu, że nie wszystko jesteśmy w stanie rozumieć — coś, co wydawało się znane, okazuje się nieznanie, niezrozumiałe. W rozwoju społecznym, zaczynającym się we wczesnym dzieciństwie,

⁶ Warto tutaj dodać, że wśród publikacji polskich psychoterapeutów niewiele z nich dotyka bezpośrednio problemu polskiego antysemityzmu, poza nielicznymi wzmiankami. Na przykład tam, gdzie wśród przyczyn wieloletniego milczenia ocalałych z Holocaustu w Polsce wymienia się fakt, że osoby pochodzenia żydowskiego w okresie PRL musiały ukrywać własną tożsamość w związku z silnymi przejawami antysemityzmu rządowego i „prywatnego” [por. np. 17, 18]. Więcej o polskim antysemityzmie oraz o tym, jak trudno w Polsce o antysemityzmie mówić, można znaleźć w wywiadzie biograficznym przeprowadzonym przez Katarzynę Zimmerer i Krzysztofa Szwejca z prof. Marią Orwid [19].

poznawanie samego siebie i uznawanie inności drugiego (*the otherness of the Other*)⁷ to procesy wzajemnie ze sobą sprzężone. Rozwój tożsamości jest możliwy tylko wtedy, kiedy stykamy się z kimś różnym od nas. Jak wspomniałem wyżej, tożsamość — rozumiana jako zestaw świadomych i nieświadomych przekonań, a także fantazji na swój temat — traktuję nie jako statyczny konstrukt, ale jako dynamiczny proces. To jednak, na ile tożsamość może być dynamiczna, zależy od możliwości stykania się z Innym.

Z tej perspektywy uważam, że problem stosunku do Żydów ma dla Polaków znaczenie bardziej podstawowe, niż mi się wydawało kiedyś. Nie jest to tylko kwestia rozliczenia się z naszą kolektywną przeszłością. Żyd w świadomości Polaków to „paradygmatyczny Inny” [4], symbolizujący nasze wewnętrzne zmagania z naszą własną tożsamością zbiorową. Taka refleksja nasuwa się zwłaszcza w kontekście istniejącego powszechnie, wciąż żywego, antysemityzmu, pomimo faktycznej nieobecności niezasymilowanych Żydów w polskim społeczeństwie.

Z perspektywy psychologicznej, nieobecność innego naraża proces rozwoju tożsamości na zakłócenia — na przykład pod postacią wielkościowych przekonań na swój temat. Na poziomie społecznym wyraża się to w ideologii nacjonalistycznej, której istotą jest przekonanie o wyższości własnej grupy narodowej nad innymi. Wydaje się, że pogłębiające się podziały społeczne, których doświadczamy aktualnie w Polsce, można rozumieć jako wyraz nieświadomej potrzeby konstytuowania Innego-obcego, który może stanowić bezpieczny cel dla wrogich projekcji. W naturalny sposób — jako społeczeństwo — sami wytwarzamy mniejszości, naszych własnych obcych, inaczej myślących, którzy swoim istnieniem pomagają nam dookreślić naszą grupową tożsamość.

Warto na chwilę zatrzymać się i popatrzeć na to zjawisko z nieco szerszej perspektywy, która pozwala rozumieć narastający nacjonalizm jako element jakiegoś bardziej rozległego procesu społecznego zachodzącego obecnie w kulturze zachodniej. Achille Mbembe [1], z dystansu wynikającego z doświadczenia dorastania w postkolonialnym kraju⁸, pisze o demokracji zachodniej bez sentymentów: „Nasza epoka jest epoką triumfu moralności mas. Współczesny ład psychiczny dopuszcza skrajną afektywność i, paradoksalnie w czasach technotroniki i digitalizacji, pragnienie mitologii, a nawet głód tajemnicy” [1, s. 82]. I dalej: „Tak jak do niedawna liberalne demokracje potrzebowały podziału ludzkości na panów i niewolników, tak dzisiaj do przetrwania potrzebują podziału na krąg podobnych sobie i niepodobnych [...]. Bez wrogów trudno im utrzymać się samodzielnie [...] i nie ma znaczenia, czy wrogowie faktycznie istnieją czy nie. Wystarczy ich stworzyć, znaleźć, zdemaskować i wydobyć na światło dzienne. Zadanie to jest jednak coraz uciążliwsze, od kiedy nabrano przekonania, że najzacieklejsi i najbardziej nieprzejednani wrogowie ukrywają się w najgłębszych porach narodu. Tworzą coś na kształt torbieli, która od środka zżera

⁷ Swoją drogą, warto zwrócić uwagę na trud, jaki wiąże się z tłumaczeniem na język polski sformułowania *the otherness of the Other*. „Inność Innego” wydaje się brzmieć niezręcznie, nasuwa się bardziej zręczne: „obcość Innego”. Trudno jednak oddać w ten sposób intencje autorki anglojęzycznej, dla której *the Other* („Inny”) i *strange* lub *foreign* („obcy”) mają zupełnie różne znaczenia (podobnie jak we francuskim: *l'autre* i *l'étranger*). Nasuwa się wniosek, że dla społeczeństw postkolonialnych, wielokulturowych „inność Innego” może być zjawiskiem znacznie bardziej powszednim (niebudzącym poczucia obcości) i w związku z tym łatwiej przyswajalnym.

⁸ Urodził się w Kamerunie, doktoryzował na paryskiej Sorbonie, wykłada w USA i RPA

to, co w nim najbardziej obiecujące...” [1, s. 84–85]. Jest to niepokojąco trafny opis naszej aktualnej rzeczywistości. Co więcej, zakłada on, że to, co nazywamy obecnie „kryzysem demokracji”, nie jest jakimś chwilowym załamaniem się dobrze wcześniej funkcjonującego systemu, ale że widoczna wokół skłonność do przemocy i uprzedmiotawiania innych była wcześniej obecna w sposób ukryty lub przemieszczony na inne terytoria⁹. Stąd wynika daleka od optymizmu diagnoza współczesności: „Wszystko wskazuje na to, że nasza epoka w końcu odkryła swoją prawdę. [...] może ją wreszcie ujawnić, uwolniona od wszelkich zahamowań [...] Po wielkim wyparciu (zakładając, że kiedykolwiek naprawdę istniało) następuje więc wielkie wyzwolenie [...] Trzeba się obawiać gwałtownego powrotu czasów, w których rasizm nie należał do «wstydliwych obszarów» naszych społeczeństw...” [1, s. 91, 99].

Wracając teraz do perspektywy indywidualnej, w ujęciu psychoanalitycznym proces ustanawiania Innego zachodzi od najwcześniejszych etapów życia [24]. Dziecko będące początkowo w nierozzerwalnej diadzie z matką, postrzega trzeciego, najczęściej ojca, jako obcego, którego rolą jest pomieszczanie jego wrogich projekcji. Taka konstelacja pełni istotną rolę rozwojową, ponieważ na tym etapie niezbędne jest bezpieczne środowisko, pozbawione wrogości i uczuć prześladowczych, stanowiących stały rdzeń w osobowości. Z czasem, w miarę rozwoju dziecka, ojciec jest stopniowo oswajany przez nie jako ktoś znany. Najbliższa rodzina zaczyna wtedy pełnić rolę bezpiecznego środowiska, natomiast wrogość jest projektowana na zewnątrz, poza nią, dopóki dziecko nie zacznie stopniowo oswajając środowiska pozarodzinnego, w którym rozwija z czasem bezpieczne związki stanowiące podstawę dla rozwijającego się elementu kolektywnego w tożsamości. Jak jednak zauważa Fakhry Davids [24], ten psychotyczny rdzeń, złożony z wrogich i prześladowczych uczuć, pozostaje w naszym stałym wyposażeniu; nigdy się go nie pozbywamy. Natomiast w przypadku w miarę prawidłowego rozwoju nasza wrogość jest kierowana poza oswojoną grupę, na inne obce grupy, przy czym uczucia te mogą mieć również charakter nieświadomy i egodystoniczny. W ten sposób Davids formułuje swoją koncepcję „wewnętrznego rasizmu”, będącego normalną dyspozycją każdego, w odróżnieniu od rasizmu rozumianego jako element patologicznej obronnej struktury osobowości.

Mówimy więc tutaj nie o rasizmie jako spójnym z własną tożsamością, patologicznym nienawistnym nastawieniu do obcych, ale o rasizmie jako egodystonicznej konstelacji mechanizmów obronnych, przyczyniających się do poczucia dystansu, nieufności czy nawet nieświadomej wrogości wobec osób z innych grup. Taka rdzenna nieświadoma konstelacja — jak to ilustruje autor na przykładzie opisów przypadków klinicznych — może również występować u osób o przekonaniach liberalnych, przyczyniając się do istnienia tak zwanego rasizmu systemowego, czyli rozwiązań instytucjonalnych, które dyskryminują osoby o odmiennym pochodzeniu niż grupa dominująca. Wewnętrzny nieświadomy

⁹ Ta teza autora odnosi się wprost do państw o przeszłości kolonialnej. Demokracja ludzi „równych sobie” w tych krajach rozwijała się, według niego, przy jednoczesnej (a także dzięki) eksploatacji ludności państw okupowanych. Przemoc nadal istniała, ale działała się ona poza zasięgiem wzroku obywateli tych krajów. W przypadku Polski, w której w XIX i XX wieku istniało zarówno eksploatowanie innych, jak i bycie eksploatowanym przez innych, proces rodzenia się społeczeństwa demokratycznego niewątpliwie przebiegał odmiennie [por. np. 21–23].

rasizm w środowiskach wielokulturowych może stać na przykład za podejmowaniem prób rozwiązania problemu nierówności na tle rasowym w sposób ostateczny, raz na zawsze, chociaż te próby zwykle okazują się nieskuteczne. Ten fakt, według Davidsa, wskazuje na to, że mamy do czynienia z zestawem konfliktowych uczuć, z którymi musimy się zmagać nieustannie [24].

W tym kontekście można próbować rozumieć znaczenie straszenia społeczeństwa polskiego uchodźcami przez polityków, którzy uzasadniają swoje wrogie nastawienie do idei niesienia pomocy osobom z odległych kultur poprzez przywoływanie problemów, z jakimi borykają się społeczeństwa wielokulturowe. Uwzględniając wewnętrzny rasizm jako konstelację mechanizmów obronnych, z którymi niekoniecznie możemy mieć ochotę się zmagać, brak konieczności stykania się z osobami wyraźnie różniącymi się od nas chroni przed konfrontacją z tymi trudnymi uczuciami. Jedyne, co może pomóc w przewyciężeniu wewnętrznego rasizmu, to autentyczna ciekawość innych ludzi i innych kultur, a także świadomość, że tylko w zetknięciu z Innym, nasza tożsamość może być procesem dynamicznym, wbrew tendencjom do uniformizacji naszego poczucia tożsamości narodowej.

Wracając jeszcze do perspektywy moralnej w odniesieniu do polsko-żydowskiej przeszłości, jeśli uwzględnimy konstrukt wewnętrznego rasizmu, być może łatwiej przyjdzie nam zrozumieć trud wzajemnego pojednania i wybaczenia win. Jeśli, jak argumentuje Davids, wewnętrzny rasizm stanowi naturalny element naszej osobowości, jednorazowe akty pojednania między zwaśnionymi stronami, próby wzajemnego wybaczenia doznanych krzywd — chociaż są to ważne gesty — okazują się zaledwie jednorazowe i na dłuższą metę daremne. Wydaje się zresztą, że akty pojednania w imieniu całego społeczeństwa z definicji nie mogą przynieść skutku. Akt pojednania — jeśli jest to przeżycie autentyczne — może przynosić prawdziwą zmianę jedynie tym, którzy biorą w nim bezpośredni udział. Pojednanie — wyznanie winy przez jedną stronę i wybaczenie przez drugą — nie oznacza zniesienia różnic, wręcz przeciwnie, powinno się ono wiązać z ich uznaniem. Co więcej, wyznanie winy nie musi się wiązać z wybaczeniem. Fakt, że możemy się odważyć na wyznanie win w imieniu naszych przodków, nie oznacza, że powinniśmy oczekiwać przebaczenia od tych, którzy niekoniecznie mogą sobie w imieniu swoich przodków na nie pozwolić [25].

Psychoanaliza jako metoda badania zjawisk społecznych?

Chciałbym jeszcze odnieść się do kwestii metodologicznej, to znaczy do pytania: czy teoria — taka jak psychoanaliza — opisująca psychologię indywidualną, jest uprawniona do opisywania procesów zachodzących na poziomie grup społecznych? Wydaje się, że tego rodzaju zastrzeżenia są uzasadnione w pewnych okolicznościach, na przykład, kiedy przyjmowanie takiego punktu widzenia wyklucza jednocześnie inne perspektywy: historyczną, socjologiczną czy antropologiczną. W odniesieniu do tak złożonych zjawisk, wszystkie te perspektywy wydają się równoległe, uzupełniając się nawzajem. Bez wątplenia na poziomie grupowym mamy do czynienia z wieloma zjawiskami, których nie da się zredukować do poziomu indywidualnego. Tożsamość etniczna — czy tego chcemy czy nie — stanowi część naszej indywidualnej tożsamości. Natomiast to, co w aktualnym polskim kontekście społeczno-politycznym stanowi nurtujące pytanie, to na ile — na poziomie indywidual-

nym — kolektywna część naszej tożsamości może pozostawać w dynamicznym procesie, jeśli dominujące w tak zwanej opinii publicznej czy wyrażane przez polityków w imieniu wszystkich przekonania budzą sprzeciw osobisty.

Druga okoliczność, która może budzić protest wobec interpretacji psychoanalitycznych, zachodzi wtedy, gdy stosuje się je jako strategię polemiczną wobec konkretnych osób o odmiennych poglądach¹⁰. Problem polega na tym, że ostrze takiej polemiki jest wymierzone w obszary niemieszczące się w ramach świadomego dyskursu (zarzuty dotyczą wszakże nieświadomych motywów), praktycznie pozbawiając atakowaną osobę możliwości odpowiedzi. Tego rodzaju polemika jest obciążona ryzykiem medykalizacji czyjegoś osobistego doświadczenia¹¹.

Zakończenie: w stronę pamięci wielokierunkowej

Trudno powiedzieć, jakiego rodzaju wspólny wysiłek jest konieczny, żeby zbiorowość, w której żyjemy, bardziej mogła przypominać ten starożytny ideał, który mieli na myśli Arendt czy Habermas. Warto jeszcze na koniec wrócić do kwestii pamięci ważnych wydarzeń wspólnotowych i przytoczyć koncepcję pamięci wielokierunkowej Michaela Rothberga [2], którego podejście mieści się w tego rodzaju rozumieniu wspólnoty. Rothberg krytycznie analizuje tendencję do postrzegania kwestii pamięci ważnych wydarzeń kolektywnych w kategoriach rywalizacji wzajemnie wykluczających się dyskursów. „Zgodnie z takim ujęciem, pamięci wykluczają się nawzajem z przestrzeni publicznej — na przykład zbyt wielki nacisk kładziony na Zagładę ma rzekomo sprawiać, że niewidoczne stają się inne traumy, lub odwrotnie, zastosowanie retoryki Zagłady do mówienia o innych traumach ma relatywizować, a nawet negować jej wyjątkowość” [2, s. 163]. Współzawodniczenie różnych dyskursów pamięci powoduje, że podmioty tej rywalizacji są z góry założone; wypowiadając się w jakiejś sprawie, każdy sytuuje się po którejś stronie. W efekcie niezwykle trudno zabrać głos tak, aby mógł być potraktowany jako wyraz własnej, osobistej perspektywy, a nie jako głos „dolewający oliwy do ognia” już wystarczająco narosłych napięć społecznych. Model pamięci wielokierunkowej zakłada jednak współistniejące, interferujące ze sobą dyskursy pamięci, pozwalające ukonstytuować sferę publiczną, w której różne podmioty mogą szukać przestrzeni dla swoich wypowiedzi¹².

Wychodząc z takiego założenia, warto podkreślić, że psychoterapeuta jest także obywatelem, a tożsamość zawodowa stanowi zaledwie jeden z elementów jego lub jej tożsamości. Zarówno uczestnicząc, jak i odmawiając uczestnictwa w debacie na tematy

¹⁰ Przykładem używania koncepcji psychoanalitycznych w taki sposób, jest esej Joanny Tokarskiej-Bakir [25, s. 116–133], która w odniesieniu do eseistyki Henryka Grynberga [26] interpretuje jego odmowę uwzględniania złożoności relacji polsko-żydowskich jako przejaw „nieprzepracowanej traumy”. Moja lektura tekstów Grynberga budzi raczej refleksję, że istnieją takie urazy, które trudno „przepracować” w sposób, jakiego chciałaby Autorka.

¹¹ Na to ryzyko zwraca zresztą uwagę sama Autorka [25, s. 116].

¹² Należy tu jednak zaznaczyć, że w modelu tym nie chodzi o jakąś fałszywą koncyliację. Jak podkreśla P. Dobrosielski [4]: „Rothberg nie twierdzi wcale, że wszyscy mają rację, ani że prawda leży pośrodku. Jego stanowisko jest antynormatywne, w krytyczny sposób podważające pojęcia <<racji>> i <<prawdy>>, ale jednocześnie problematyzujące intencje i motywacje stojące za konkretnymi praktykami pamięci” [4, s. 29–30].

dotyczące istotnych spraw publicznych, nie da się uniknąć osobistego zaangażowania w sprawy, które dotyczą nas wszystkich.

Piśmiennictwo

1. Mbembe A. *Polityka wrogości*, przeł. Urszula Kropiwiec. Kraków: Karakter; 2018.
2. Rothberg M. *Między Auschwitz a Algierią: pamięć wielokierunkowa i świadek przeciwpubliczny*, przeł. K. Bojarska. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 2012, 4 (136): 160–185. http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty_Drugie_theoria_literatury_krytyka_interpretacja. Dostęp: 10.10.2018.
3. Foucault M. *Narodziny kliniki*, przeł. Paweł Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR; 1999.
4. Dobrosielski P. *Spory o Grossa. Polskie problemy z pamięcią o Żydach*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN; 2017.
5. Segal H. *Milczenie jest prawdziwą zbrodnią*. W: *Psychoanaliza, literatura i wojna. Pisma z lat 1972–1995*, przeł. Danuta Golec. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne; 2005.
6. Arendt H. *Co to jest wolność?* W: Arendt H, red. *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia; 2011, s. 175–209.
7. Habermas J. *Trzy normatywne modele demokracji*, przeł. Adam Romaniuk. W: Habermans J. *Uwzględniając innego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN; 2009, s. 237–249.
8. Ustawa z dnia 26 stycznia 2018 r. *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa, dnia 14 lutego 2018 r. Poz. 369.
9. Tokarska-Bakir J. *Co to znaczy, że Polska jest krajem chłopów i żołnierzy*. *Kultura Liberalna* 2011, 129 (26). <https://kulturaliberalna.pl/2011/06/29/tokarska-bakir-co-to-znaczy-ze-polska-jest-krajem-chlopow-i-zolnierzy/> (dostęp 1 marca 2019)
10. Tokarska-Bakir J. *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939–1946*. Wołowiec: Czarne; 2012.
11. Bikont A. *Młoty z Jedwabnego*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne; 2015.
12. Bikont A. *Sendlerowa w ukryciu*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne; 2017.
13. Landsberg A. *Prosthetic memory. The ethics and politics of memory in an age of mass culture*. W: Grainge P, red. *Memory and popular film*. Manchester: Manchester University Press; 2003, s. 144–161.
14. https://pl.wikipedia.org/wiki/Getto_radomskie. Dostęp: 10.10.2018.
15. Urbański K. *Zagłada Żydów w dystrykcie radomskim*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie; 2004.
16. Jaspers K. *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, przeł. Jan Garewicz. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury; 2018.
17. Orwid M. *Psychospołeczna perspektywa ocalałych z Holocaustu*. *Dialog „Mit i Tabu”*; 2002; 11: 28–32.
18. Prot K. *Życie po zagładzie. Skutki traumy u ocalałych z Holocaustu. Świadectwa z Polski i Rumunii*. Warszawa: Instytut Psychiatrii i Neurologii, 2009.
19. Orwid M. *Przeżyć i co dalej: Rozmawiają Katarzyna Zimmerer i Krzysztof Szwałca*. Kraków: Wydawnictwo Literackie; 2006.

20. Arundale J. Identity, narcissism, and the other. Object relations and their obstacles. London: Karnac; 2017.
21. Leder A. Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej; 2014.
22. Sowa J. Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą. Kraków: Wydawnictwo Universitas; 2011.
23. Brykczyński P. Gotowi na przemoc. Mord, antysemityzm i demokracja w międzywojennej Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej; 2011.
24. Davids F. Internal racism. A psychoanalytic approach to race and difference. London: Palgrave and MacMillan; 2011.
25. Tokarska-Bakir J. Rzeczy mgliste. Sejny: Fundacja Pogranicze; 2004.
26. Grynberg H. Monolog polsko-żydowski, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne; 2012.

Adres: kubabobrzynski@gmail.com