

PIOTR JAKUB FERENSKI

Uniwersytet Wrocławski

<https://orcid.org/0000-0001-5314-4356>

Nigdy nie będziemy gotowi

We Shall Never Be Ready

Abstract

An attempt at answering a question about the accessibility of events from a past in which researchers did not participate. The author ponders whether such events are in any possible way given by experience, and whether one can become prepared for such an experience. He writes about remembrance sites and the role played by objects-testimonies acting as *sui generis* depositories and transmitters of the suffering of others. In this context he also considers the philosophical ideas formulated by Edith Stein, who was of the opinion that *Einfühlung* permits a direct and eye-witness experience of the ordeal of another subject. This is possible due to access to the world of values, including historical and cultural conditions within whose range people feel, think, and act. Although the author does not trust phenomenology to the very end he argues that researchers dealing with the past are often totally unprepared for ruins, traces, and remnants of catastrophes. A confrontation with spaces and objects marked with tragedy produces astonishment, disbelief, shock, and incapacitation. The presented text poses questions about universal values, including dignity and liberty.

Keywords: remembrance sites; objects-testimonies; unpreparedness; suffering; experience; memory

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o dostępność wydarzeń z przeszłości, które nie były udziałem badaczy. Autor zastanawia się, czy są one w jakikolwiek sposób dane w doświadczeniu i czy na takie doświadczenie można być przygotowanym. Pisze o miejscach pamięci i roli obiektów-świadectw będących swoistymi depozytariuszami i transmitterami cudzych cierpień. Rozważa też w tym kontekście idee filozoficzne Edyty Stein, która uważała, że „wczucie” pozwala na bezpośrednie i naoczne doświadczenia doznań drugiego podmiotu. Jest to możliwe dzięki dostępowi do świata wartości, w tym także do warunków historycznych i kulturowych, w ramach których ludzie czują, myślą, działają. Choć autor nie do końca dowierza fenomenologii to przekonuje, iż badacze przeszłości często stają zupełnie nieprzygotowani wobec ruin, śladów i pozostałości katastrofy. Konfrontacja z przestrzeniami i obiektami naznaczonymi tragedią wywołuje zdumienie, niedowierzanie, wstrząs, powoduje obezwładnienie. W tekście pojawiają się pytania o uniwersalne wartości, w tym między innymi o godność i wolność.

Słowa kluczowe: miejsca pamięci; obiekty-świadectwa; nieprzygotowanie; cierpienie; doświadczenie; pamięć

O autorze

Piotr Jakub Fereński – kulturoznawca i historyk idei. Zajmuje się historią i filozofią kultury, kulturą wizualną i studiami miejskimi. Jest też teoretykiem i krytykiem sztuki oraz kuratorem wystaw. W szczególności interesuje go etyczny oraz estetyczny wymiar sporów o kształt współczesnych wspólnot lokalnych, narodowych i globalnych. Obecnie prowadzi badania nad strategiami radzenia sobie z pamięcią o okresie XX-wiecznych dyktatur między innymi w Chile, Argentynie, Niemczech, Ukrainie, Rumunii, Albanii.

Nigdy nie będziemy gotowi

Aura to niepowtarzalne zjawisko pewnej dali, niezależnie od tego, jak blisko by ona była.
[...] To uosobienie wszystkiego od samego początku w niej przekazywalnego.

Walter Benjamin

Niniejszy artykuł poświęcony jest próbie odpowiedzi na pytanie o dostępność wydarzeń z przeszłości – tych, które nigdy nie były naszym udziałem. Chodzi nie tylko o to, czy mogą one w jakikolwiek sposób stać się przedmiotem naszego doświadczenia, ale też czy możemy być na nie w ogóle gotowi. Nawiązując do słów Waltera Benjamina wybranych tu jako motto, zadaję więc pytanie o to, czy w dali – niezależnie od dzielącego nas od niej dystansu czasowego – może się ukazać to, co od początku, źródłowo, stanowi jej istotę, sens, wymiar, a nawet jeśli tak, to czy nie przekracza to granic naszej wyobraźni, czy nie poraża, czy rozumowo i pojęciowo nie obezwładnia... „Bycie gotowym” wskazuje na dyspozycję i wolę, ale także na potencjał i zdolność. Gdzie znajdują się granice naszych najszerzej rozumianych władz poznawczych wobec rozmiarów katastrofy? A może idzie o rodzaj poznania, nad którym nie mamy władzy? Ta ostatnia z definicji jest bowiem przeciwieństwem gotowości jako otwartości (władza to nic innego jak posiadanie wpływu¹).

Kilkanaście lat temu podczas cyklicznej ogólnopolskiej konferencji dotyczącej teorii kultury miałem okazję wysłuchać niezwykle intrygującego referatu kulturoznawczyni i religioznawczyni, która nawiązywała do wyników swego poznawczego i duchowego „eksperymentu”, przeprowadzonego wraz ze studentami w jednym z byłych nazistowskich obozów zagłady. Badaczka przekonywała o rodzaju czystego, bezpośredniego doświadczenia, będącego udziałem jeśli nawet nie całej grupy, to przynajmniej części jej członków. Niewyobrażalne i nieprzedstawialne cierpienie, ból i śmierć miały być im w jakiś sposób dane, dostępne, uobecnione. Okropieństwo przeszłości stało się rozpoznawalne dla osób uczestniczących w tej dydaktyczno-naukowej podróży w czasie. Nie chodziło jednak jedynie o widok butów, ubrań, walizek, czyli o tzw. dowody rzeczowe², ani też o zapoznanie się z towarzyszą-

cymi ekspozycji narracjami, ale o głęboki wgląd w przeszłość i jej istotowe odczucie.

Od co najmniej półtorej dekady zastanawia mnie, czy taki wgląd jest możliwy. Jeśli tak, to czy może on mieć miejsce na przykład wyłącznie w Oświęcimiu, Treblince albo Lublinie, gdzie aura „otacza” nas bezpośrednio? Czy też potrafimy doświadczyć czegoś podobnego niejako „poprzez” obiekty-świadcstwa, będące swoistymi depozytariuszami i transmitterami cudzych cierpień, również w United States Holocaust Memorial Museum w Waszyngtonie lub Dallas Holocaust and Human Rights Museum?

Dlaczego wypowiedź badaczki, mimo upływu lat, ciągle nie daje mi spokoju? Co za nią stało? Mogę się jedynie domyślać, iż była to filozoficzna koncepcja poznania – skądinąd bliskiej mi jako wrocławianinowi i breslauerowi – Edyty Stein. Przypomnijmy, że ofiara KL Auschwitz i późniejsza święta Kościoła katolickiego, metafizycznych, transcendentnych fundamentów świata upatrywała w obiektywnie istniejących, uniwersalnych wartościach (co mnie także, jako wychowankowi Stanisława Pietraszki³, jest do pewnego stopnia bliskie). Mogę wyłącznie domniemywać, że wspominającej o owym *p o z a w e r b a l n y m* doświadczeniu badaczce chodziło ostatecznie o „poznanie przez miłość” czy też o „wiedzę z sumienia”, a także o „wzucie” – torujące drogę między innymi do przebaczenia. Pokrewna *ordo amoris* fenomenologiczna metoda wczucia, łącząca się z chrześcijańską mądrością, oferować miałyby rodzaj – niekiedy nawet mistycznego – wglądu w istotę rzeczy. Nie chcę jednak nadto spekulować. Podkreślę raz jeszcze, iż są to jedynie moje przypuszczenia.

Wspomniałem o nadużyciach. Łączą się one oczywiście z pamięcią, ta bowiem bywa zawodna i zwodnicza⁴. Niemniej jednak dobrze pamiętam, że do wyników rzeczzonego „eksperymentu” (co oczywiście nie jest najlepszym określeniem w kontekście KL) – podobnie jak wiele innych osób zgromadzonych na sali – odnosiłem się wysoce sceptycznie. Nie chodziło przy tym o brak wiary w „mistyczne”, „źródłowe” doznanie czy przeżycie, lecz o to, że tego typu doświadczenia są zawsze zapośredniczone kulturowo, że poprzedza je edukacja formalna i nieformalna, prelekcje, lektury książek, pokazy filmowe i wystawy fotograficzne, audycje radiowe i programy telewizyjne. Każdy z nas ma także do czynienia z czymś, co najczęściej określa się mianem *m i e j s c p a m i ę c i*⁵. Jest ich wiele, bynajmniej nie ograniczają się do przestrzeni, w których wydarzyły się tragedie, czyli do topografii terroru⁶. Ponadto KL Auschwitz-Birkenau, gdzie miała miejsce rzeczona *t a n a t o f a n i a*, to oczywiście muzeum (dokładnie: „Były Niemiecki Nazistowski Obóz Koncentracyjny i Zagłady”) ze stojącą na pierwszym planie misją. Celem działalności tego rodzaju instytucji jest nie tylko upamiętnianie ofiar tragedii. Ukazywane w nich świadectwa czy artefakty niosą bowiem jasny przekaz: przestrzegają, by potworności przeszłości nie powróciły w przyszłości. Patronuje temu

hasło „nigdy więcej” zbrodniom i prześladowaniom z przyczyn rasowych, etnicznych, religijnych czy politycznych (ani żadnych innych).

Należałem więc zdecydowanie do grona nieprzekonanych. Zajmowałem się wówczas głównie kwestiami związanymi z rolą języka w poznawaniu świata, w tym zwłaszcza w wytwarzaniu wiedzy naukowej o nim. Językowe reprezentacje obejmowały relacje zachodzące między rzeczywistością będącą przedmiotem badań a zorganizowaną leksyką służącą jej opisowi – w tym także korespondencję słów ze sferą pozajęzykową. W ową refleksję włączałem również płaszczyznę wizualną. Analizowałem stanowiska epistemologiczne i ontologiczne – od realizmu teoriopoznawczego po idealizm. Interesował mnie w szczególności relatywizm kulturowy, wskazujący, że różne formy myślenia – w tym magiczne – mogą również posiadać wymiar poznawczy. Po prostu organizują one świat w modelu odmiennym od tego, jaki został rozwinięty w Europie i części jej byłych kolonii. Spory, którymi się wtedy fascynowałem, dotyczyły nie tylko stopnia zaangażowania aparatu pojęciowego w ujmowanie rzeczywistości pozajęzykowej, ale również różnego rodzaju powiązań między językiem a sposobami myślenia i widzenia. Rzecznicy realizmu są przekonani o istnieniu obiektywnej, niezależnej od naszej świadomości sfery faktów, do których mamy bezpośredni dostęp w ramach doświadczenia empirycznego. Inni badacze uważają z kolei, że świat jest nam dany jako taki za pomocą redukcji fenomenologicznej. Niektórzy uznają, iż nasz ogląd kształtowany jest przez aprioryczne formy rozumu lub formy symboliczne. W przypadku pierwszych dwóch poglądów za uniwersalny czynnik warunkujący wiedzę można uznać rzeczywistość, choć fenomenolodzy w większym stopniu akcentują rolę podmiotu poznającego. Umysł człowieka jest najważniejszy w kantowskim racjonalizmie. Jak wiadomo koncepcja ta zakłada istnienie „rzeczywistości samej w sobie”. Z kolei z perspektywy rzeczników relatywizmu semantycznego język tworzy całe ludzkie uniwersum i chociaż zapewne istnieją fakty pozawerbalne, to jednak nie mamy do nich bezpośredniego dostępu. Słowniki czy schematy pojęciowe są przy tym od siebie zasadniczo różne. Ich struktury i zawartość mają swe zasadnicze odzwierciedlenie we wzorach myślenia. Warunkując percepcję, wpływają na postrzeganie przez nas wszelkich zjawisk. Determinują całościowy obraz świata posiadany i podzielany przez użytkowników danego języka. Języki są wzajemnie niewspółmierne oraz nieprzekładalne. Nie istnieje żadna sfera obiektywnych faktów, do których można by je ostatecznie odnieść w celu weryfikacji. Nie może też zatem istnieć jakiś jeden ponadkulturowy, transhistoryczny, uniwersalny język.

Relatywizm kulturowy, za sprawą badań nad teoriami antropologicznymi i działalnością publiczną Franza Boasa, zaprowadził mnie ostatecznie w zupełnie inne rejony refleksji naukowej. Jego relatywistyczne podejście do kultur, co może brzmieć paradoksalnie, miało swe pod-



Wystawa upamiętniająca ofiary przemocy na ludności cywilnej, Srebrenica, 2023. Fot. Piotr Jakub Fereński.

łoże w moralnym uniwersalizmie. W liście do jednego ze swych przyjaciół żydowsko-niemiecko-amerykański antropolog pisał:

nikomu z nas nie jest danym wyzwolić się z toru wyznaczonego przez bieg swego życia. Myślimy, czujemy i działamy wierni tradycji, w której żyjemy. Jedyny środek wyzwolenia stanowi zatopienie się w inne życie, zrozumienie myśli, czucia i działania, które nie wyrosło na gruncie naszej cywilizacji, ale ma źródło w innych warstwach kultury.

Boas wierzył w ogólnoludzką wspólnotę oraz w godność i wolność jednostek. Uważał, iż tym, co łączy naukę i politykę, jest walka z dogmatami, uprzedzeniami, rasizmem, wykluczeniami, dyskryminacją i przemocą. Dodam tu od siebie, że o ile wolność może być zarazem naczelną wartością, jak i jakością ludzkiego życia, o tyle godność jest jego niezbywalną, bezwarunkową, istotową własnością. *Dignitas hominis* i związane z nią poszanowanie innych, pozostaje z gruntu obca etnocentryzmom, nacjonalizmom, despotyzmom, tyranii i zbrodniczym ideologiom, nieważne, czy jest to Hitler, Enver Hodža, Pol Pot, czy Pinochet.

Wróćmy jednak do nauki i języka. Otóż nieco później dostrzegłem, że są również i tacy badacze i pisarze, którzy uważają, że nawet jeśli istnieją adekwatne słowniki do opisu świata, to w obliczu niewyobraźalnych kataklizmów przestają one obowiązywać. Niejako tracą swoją moc. Mamy do czynienia z wydarzeniami wykraczającymi poza

jakiegokolwiek znane ramy pojęciowe, dramaty rozsadzające wszelkie dotychczas znane struktury epistemiczne. Stajemy naprzeciw niewysławialnego. Na skutek katastrofy wszystkie leksyki milkną, okazują się bezużyteczne. Jesteśmy bezradni wobec odkryć, śladów, szczątków, nikłych świadectw wielkiej ludzkiej tragedii. Ten brak słów, tę niemoc i nieprzystawalność języka łączę z tytułowym byciem nieprzygotowanym.

Kwestia nie bycia gotowym jest jednak bardziej skomplikowana. Nieprzygotowanie to przecież nie tylko problem niewysławialności. Gdy dziś wracam do wystąpienia badaczki opowiadającej o owym poznawczym i duchowym „eksperymentcie”, a więc o „czystym”, „bezpośrednim” wglądzie w niewyobrażalne i nieopisywalne cierpienie, mój tok myślenia układa się zupełnie inaczej. Wieloletnie doświadczenie w pracy w terenie, zbieranie materiałów badawczych w różnych naznaczonych czy skażonych zbrodniami miejscach na kilku kontynentach nauczyło mnie, że nie można być nigdy na nic w pełni przygotowanym. Nie pomagają wcale podręczniki do historii, opracowania literackie, fotografie, filmy dokumentalne czy strony internetowe poświęcone obozom, miejscom tortur, więzieniom, masowym grobom, cmentarzom, pomnikom. Może nam się wydawać, że należycie się do czegoś przygotowaliśmy, niemniej jednak spotkanie ze śladami, pozostałościami, świadectwami, jak też z pustką po ekstremalnych wydarzeniach boleśnie weryfikuje nasze przekonanie. Pamięć zbiorowa czy kulturowa wyposaża nas w pewne kompetencje, uzbraja oko, uczuła, uwrażliwia, ale nigdy nie jesteśmy w pełni gotowi – przynajmniej nie na to, co zastajemy po kataklizmie jako pęknięciu świata. To moje doświadczenia z Ukrainy, Rumunii, Bośni i Hercegowiny, Niemiec, Chile, ale również USA.

W postawionym na wstępie pytaniu o dostępność wydarzeń z przeszłości, które nie były naszym udziałem, chodzi nie tylko o struktury epistemiczne i język, lecz także o relację wobec zdarzeń i przeżyć o charakterze granicznym. W jaki sposób owe zdarzenia i przeżycia mogą być nam dostępne? Jak jawią się w ramach doświadczenia, choćby właśnie wtedy, gdy konfrontujemy się z radykalnymi zdarzeniami w przestrzeni, w której miały one miejsce?

Przynajmniej dla części europejskiej tradycji myślowej doświadczenie wydaje się silnie wiązać z potrzebą transcendencji. Chciałbym tu powrócić do Edyty Stein i jej koncepcji „wzucia” czy też „wzucia się”, oznaczającego wnikięcie w „coś”. Należy ono jej zdaniem do podstawowych aktów, w których dane są nam inne podmioty i ich przeżycia. To zasadnicze źródło wiedzy, przez mnogość poznających indywiduów – pozostających we wzajemnym porozumieniu – przyjmuje intersubiektywny charakter (Stein przekracza tu solipsyzm swojego mistrza Edmunda Husserla). Jeśli dobrze rozumiem breslauerkę, takie „wzucie” umożliwia redukcja fenomenologiczna, wyłączająca cały otaczający nas świat – tak fizyczny, jak i psychofizyczny – po to, by zakreślić „pole czystego badania” i „czyste ja”.

„Wzucie” – jak tłumaczy Anna Grzegorzczak – ma zatem dla Stein walor poznawczy i emocjonalny zarazem, lecz jako poznanie jest jednak natury aintelektualnej, czuciowej / uczuciowej. Czy mamy tu zatem do czynienia z rodzajem poznania pozbawionym „władzy”? Jako takie odróżnia się ono od innych aktów ujmowania cudzych subiektywnych przeżyć, na przykład wewnętrznych spostrzeżeń. W tym sensie wznosi się ponad poznanie ograniczone kontekstem kulturowym i historycznym. Jak wyjaśnia Grzegorzczak w książce *Ponad kulturami. Uniwersalizm Edyty Stein*:

W procesie wzucia dochodzi do bezpośredniego i naoczno doświadczenia cudzego przeżycia, zlokalizowanego w drugim podmiocie świadomym (naoczność nie źródłowa), ale skorelowanego z wiedzą o doznaniach podmiotu poznającego (naoczność źródłowa)⁷.

Niemka analizowała „relacje między «ja» i światem zjawisk, światem wspólnym także dla innych «ja», między elementami człowieka – czystego «ja», świadomości ciała ludzkiego (*Leib*), duszy (*Seele*) i ducha (*Geist*)”⁸. „Wzucie” jako fenomenologiczne doświadczenie „powoduje, że udziałem naszym staje się coś, co jest na zewnątrz nas. Ja (ciało), świat (rzecz), Ty (ciało drugiego), uwikłane w sieć relacji tworzy tkankę sensu”⁹. Oczywiście owo drugie ciało dane nam jest pośrednio, *per analogiam* z naszym „ja” i przez wspólny dla nas wszystkich świat. W ten sposób nasza świadomość przekracza kontekst historyczny i kulturowy, otwierając horyzont uniwersalnego sensu.

„Wzucie” jest „doświadczeniem cudzej świadomości w ogóle”, „wczuwającym uczestnictwem”, „współdoznawaniem wrażeń”. Dochodzi do aktu „bezpośredniego przeżywania i osiągania wprost swego obiektu”, „bycia obok cudzego Ja i wyjaśnienia jego przeżywania”. Jak pisze Stein: „Świat, w którym żyję, jest nie tylko światem ciał fizycznych, ale są w nim także poza mną przeżywające podmioty, i wiem o tym ich przeżywaniu”¹⁰. Obiektem „wzucia” staje się „cudze przeżywanie”. Zarówno w wymiarze duchowym, psychicznym, jak i fizycznym następuje „uprzytomnienie” innego (drugiego).

Wzucie daje nam dostęp do świata wartości podmiotu – wyjaśnia dalej Grzegorzczak – do „odczuwanego” człowieka, do historii i kultury, w ramach której on doświadcza, myśli, działa. Otwiera się przed nami to, co różne, inne, odmienne. „Wzucie” jest zatem uobecnianiem wartości konstytuujących „ja” drugiej osoby. Przestrzeń aksjotyczna zapośrednicza zarówno radość podmiotu, jak też jego trwogę, niepokój, zagrożenie, cierpienie. To zatem rodzaj poznania uniwersalnego, u którego podstaw stoi nasze bytowe pokrewieństwo. Poznańska badaczka podkreśla ponadto, że dla Stein „wzucie” obejmuje zarówno przeżycia źródłowe, jak i „nieźródłowe” (pamięć, wyobraźnia). Jest ono zawsze nastawione na wartość drugiej osoby wraz z całą przysługującą jej wolnością.

Co ważne, cierpienie jest kategorią metafizyczną i nie można go utożsamiać na przykład z bólem rozumianym psychofizycznie. „Wczucie” odnosi nas do osoby. Wysiłki związane z konceptualizacją struktur wartości dążą do tego, żeby na pewnym etapie (po wczuciu, po uchwyceniu wartości w czymś przeżywaniu) oderwać te struktury od osoby, bowiem w innym przypadku mielibyśmy do czynienia z czymś na kształt psychologii. Ostatecznie chodzi o strukturę wartości o konkretnej budowie. „Wczucie” jawi się jako ważne, bowiem bez niego omawialibyśmy czyjś język czy gesty, a nie to, czego są one wyrazem. Przykłady Stein dotyczące „wzucia” niemal zawsze przeniknięte są cierpieniem, bowiem aluzyjnie odnoszą się do śmierci podczas I wojny światowej, żaloby po przyjaciółach. Tym bardziej oczywiście współbrzmia z rozważaniami dotyczącymi Zagłady. Pamiętać jednak trzeba, że metafizyczne i mistyczne cierpienie dla Stein ostatecznie zawsze będzie ściśle powiązane z cierpieniem Człowieka-Boga.

„Zagadnienie wzucia pozostaje także istotne dla wciąż podejmowanych starań współczesnych pokoleń o zrozumienie tego, co się wydarzyło podczas II wojny światowej w Auschwitz”¹¹, przekonuje Jadwiga Guerrero van der Meijden w artykule poświęconym koncepcji Stein. Badaczka koncentruje się na pytaniu, co może oznaczać „wczucie” w odniesieniu do obozu zagłady jako niewyobrażalnego ogromu zła i cierpienia. W kontekście Holokaustu Guerrero mówi o reliktach przeszłości i kapsułach pamięci, o podążaniu za stanem ducha, za czymś przeżyciem. Ale czy można rzeczywiście mówić o „transhistorycznej” perspektywie doświadczenia źródłowego? Guerrero wskazuje, że Stein chodziło nie tylko o doznanie fizycznej „współobecności jednej subiektywności wobec drugiej, lecz także szerzej – doświadczenia drugiego podmiotu za pomocą dowolnego wytworu ducha subiektywnego (czyli ducha danej osoby), który uzewnętrznił się w jakikolwiek sposób”¹², a zatem o bardzo obszerny zakres kulturowych artefaktów, takich jak prace literackie, artystyczne, a nawet naukowe. W zasadzie „wczucie” jest możliwe za sprawą eksploatacji dowolnego medium ze świata człowieka i kultury – nie tylko „fizycznego ciała i obecnego w nim ducha osoby”, ale też przez

doświadczenie głosu człowieka, jego pisma, niemej mimiki twarzy lub innych części całego ciała, również poprzez pozostałe po kimś twory jego subiektywnego ducha oraz – wreszcie – także poprzez pamiątki czy relikty po nim, przedmioty osobistego użytku, [przez] wnętrze pomieszczenia, w którym mieszkał¹³.

W ostatnich latach przedmiotem moich zainteresowań badawczych było coś, co określam mianem praktyk odpominania. Stanowią one specyficzny typ działania poznawczego, etycznego bądź moralnego, a także estetycznego i edukacyjnego. Są to przedsięwzięcia – w tym także na przykład akty artystyczne czy performanse – mające na celu dokonanie względnie trwałych

przekształceń w obrębie samoświadomości grupowej, reorganizację powszechnie podzielanej wiedzy historycznej i politycznej, dekonstrukcję i rekonstrukcję pamięci oraz tożsamości zbiorowej. Owe praktyki czy też strategie i taktyki z swej istoty odkrywają aksjotyczny wymiar kultury. Prowadząc badania w Kijowie, Lwowie, Wilnie, Berlinie, Dreźnie, Budapeszcie, Bukareszcie, Pitesti, Tiranie, Srebrenicy, Sarajewie, ale też w Buenos Aires, Santiago de Chile czy w rejonie Valparaiso, nie podejmowałem nieuprzedzonego niczym namysłu nad napotykanymi tam fenomenami – takiego, który ujmowałby je zarówno całościowo, jak i w ich pojedynczości. Zarówno miejsc, jak i przedmiotów z nimi związanych nie poddawałem ani redukcji transcendentnej, ani oglądowi ejdetycznemu. Nie „wczuwałem” się w nie – przynajmniej nie w rozumieniu fenomenologicznym Stein. Czy to znaczy, że nie przeżywałem źródłowo obiektów? Pochłaniały mnie i napały prerażeniem rozmaite przedmioty, rzeczy osobiste, listy, fotografie. Bywałem w prywatnych mieszkaniach, w domach zamienionych w kaźnie, w obozach koncentracyjnych, na stadionach, na których torturowano i zabijano ludzi, w celach więziennych, a także rozlicznych miejscach pamięci oraz w placówkach muzealnych dysponujących różnymi świadectwami krwawej przeszłości. Wśród najbardziej poruszających obiektów mogę wymienić ulokowany w Muzeum Dziedzictwa, Pamięci i Praw Człowieka (Villa Grimaldi) w Santiago de Chile guzik, o którym pisałem w „Kontekstach”¹⁴. Ale czy nawet u Stein nie łączyłby się on z najbardziej rozmytym poziomem „wzucia”? Zresztą chyba podobnie jak przedmioty w KL Auschwitz lub KL Majdanek.

Nie twierdzą, iż studenci w trakcie badań nie mogli doznać tam w sposób źródłowy wartości życia osób więzionych. Co jednak, jeśli nie uwierzymy do końca fenomenologii? Powraca tu pytanie o rzeczywistą dostępność doświadczeń w perspektywie transhistorycznej. Jak nasza wrażliwość, wiedza i wyobraźnia mają się do czyichś dawnych przeżyć? Choć nie wykazałem się Steinowskim „wzuciem”, to przecież niejednokrotnie byłem czymś dogłębnie poruszony. Mimo przygotowania historycznego i zaplecza kulturowego często okazywałem się zupełnie nieprzygotowany, stając naprzeciw ruin, śladów i pozostałości katastrofy. Konfrontacja z realną przestrzenią i znajdującymi się w niej obiektami wywoływała zaskoczenie, zdumienie, niedowierzanie, wstrząs, powodowała obezwładnienie. Dopiero później przychodziła refleksja nieporównywalnie bardziej pogłębiona niż w fazie przygotowań, czyli zbierania informacji na temat danych miejsc i wydarzeń. Czym innym jest czytać o Srebrenicy, czym innym się w niej znaleźć. Stąd też przywołałem na wstępie Benjaminowską „aurę”, czyli „objawienie oddali, jakkolwiek blisko byłoby to, co ją spowodowało”. Interesuje mnie także pozostający w dialektycznym stosunku wobec „aury” „ślad”, a więc „objawienie bliskości, to, co ona po sobie zostawia, jakkolwiek byłaby teraz daleko”. „Ślad” tworzy relację z przeszłością. Świadectwo buduje napięcie

między dala a bliskością, pozwalając na uchwycenie czegoś, co w dalszej kolejności przyczynia się do bardziej dyskursywnego zrozumienia rzeczywistości. U Benjamina jest jednak mowa o wspomnieniu; w przypadku moich badań – może poza jedną historią¹⁵ – mowy o wspomnieniu być nie może. Przychodzi mi tu na myśl fragment ze *Skażonych krajobrazów* Martina Pollacka:

Europa pełna jest pól bitewnych, na których rozgrywały się żmudne walki pozycyjne, krwawe ofensywy i kontrataki, całe jej połacie stały się metaforami beznadziejnej walki i umierania. W zbiorowej pamięci te regiony to krajobrazy bitew, nad którymi do dzisiaj rozpościera się ponura aura śmierci. [...] Takie miejsca pamięci znajdujemy w każdym zakątku Europy. Cmentarze bohaterów, pomniki, kolumny, obeliski, kamienie pamiątkowe. W miastach i na wsiach, na niegdysiejszych polach bitewnych, obok polnych dróg albo gdzieś w otoczeniu natury. Kształtują i naznaczają krajobraz, odciskają na nim swoje piętno.

Aura cierpienia i śmierci jest wszechobecna. Miejsca, które badam i o których piszę, odwiedzam zazwyczaj wielokrotnie. Nie tylko dlatego, że lepiej nie podejmować się opowiadania o czymś, czego się dokładnie nie obejrzało, ale też dlatego, że interpretacjom takich zjawisk z konieczności – w przeciwieństwie do obiektów i procesów będących przedmiotami analiz w ramach innych dziedzin nauki – towarzyszą, mówiąc za Cliffordem Geertzem, nasza wyobraźnia i wrażliwość moralna. W jakiś sposób odczuwamy przemoc, ból, cierpienie, krzywdę, porażające bestialstwo, nieludzkie okrucieństwo, zanik człowieczeństwa. Zarazem *t a n a t o f a n i a* stanowi ponurą tajemnicę, stajemy wobec czegoś zupełnie niezrozumiałego, niepojętego. Ale jest coś jeszcze. Paradoksalnie w miejscu, w którym doszło do pęknięcia świata, do załamania przestrzeni aksjotycznej, dziś z całą mocą uobecniają się i manifestują najbardziej uniwersalne wartości.

Gdy stawiam pytanie o dostępność wydarzeń z przeszłości – tych, które nie były naszym udziałem – gdy zastanawiam się, czy mogą one w jakiś sposób stać się przedmiotem naszego doświadczenia i czy jesteśmy na nie gotowi, to chodzi mi o coś zupełnie innego niż w toczonym przez Claude'a Lanzmanna i Georges'a Didi-Hubermana sporze dotyczącym możliwości / niemożliwości reprezentowania Zagłady. Nie idzie tu ani o fetyszycację obiektów, ani o niedocenywanie słów czy wspomnień. Jeśli do czegoś jest mi tu bliżej, to do pytania o to, czy jesteśmy „tylko widzami” czy „tylko świadkami”. W tym sensie bardziej interesująca jest dla mnie dyskusja między Piotrem Rawiczem, autorem *Krwii nieba*, a Anną Langfus, autorką *Les Lépreux* [Trędowaci], *Le sel et le soufre* [Sól i siarka] oraz *Les bagages de sable* [Bagaż z piasku]¹⁶. To coś więcej niż spór o literaturę obozową. W swojej książce Rawicz, świadek-autor, znosi opozycję dokumentu i fikcji, okrucieństwo Holokaustu łączy z elementami hu-

moru (ironii) oraz z prowokacją. Groza i absurd schodzą się ze sobą. Katz-Hewetson pisze o bohaterze Rawicza jako o „czułym nihilście”. Zdaniem Agnieszki Grudzińskiej natomiast

Rawiczowi udaje się posunąć opis okrucieństwa poza granice tego, co możemy sobie wyobrazić, w wyniku czego staje się ono „transcendentalne”. Autor daje więc następujący przekaz – nie trzeba myśleć: „tak już jest, to straszne”, należy myśleć, że język, pomimo wszelkich pozorów wszechmocy, o której wciąż chce nas przekonać, jest niezdolny do świadczenia o zdumieniu, a często wręcz konsternacji, jakie wywołuje w nas rzeczywistość – choć tak bardzo chciałby tę rzeczywistość pojąć¹⁷.

Przypisy

- 1 Bycie pod wpływem czegoś oznacza nieposiadanie pełni władzy / władz.
- 2 Ten rodzaj wglądu w przeszłość dają nam z pewnością takie wystawy jak część ekspozycji stałej w Auschwitz. Zob. <https://www.auschwitz.org/zwiedzanie/wystawa-glowna/dowody-rzeczowe>.
- 3 Zob. Stanisław Pietraszko, *Studia o kulturze*, Ava, Wrocław 1992.
- 4 Odnoszę się tu do pamięci indywidualnej, ale chodzi mi też o pamięć zbiorową. W tym kontekście zob. Paul Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański, Universitas, Kraków 2007, rozdz. 2.
- 5 Od publikacji *Les lieux de memoire* pod redakcją Pierre'a Nory jest to oczywiście jedno z najbardziej dyskutowanych pojęć w obszarze studiów nad pamięcią. Rzecz jasna nie chodzi jedynie o miejsca usytuowane geograficznie, lecz także o narracje, postaci, zjawiska, wydarzenia, procesy itd. Dziś w coraz większym stopniu sferę fizyczną czy materialną zastępuje przestrzeń cyfrowa. Zob. Stefan Bednarek, *Jeśli nie miejsce pamięci, to co? O badaniach pamięci*, „Kultura Współczesna” 2010, t. 63, nr 1.
- 6 Określenie zaczerpnąłem z nazwy berlińskiego muzeum Topographie des Terrors.
- 7 Anna Grzegorzczak, *Ponad kulturami. Uniwersalizm Edyty Stein*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 79.
- 8 Tamże.
- 9 Tamże, s. 80.
- 10 Cyt. za: A. Grzegorzczak, *Ponad kulturami*, dz. cyt., s. 80.
- 11 Jadwiga Guerrero van der Meijden, *Zagadnienie wczucia według Edyty Stein a symbol Auschwitz*, FilozofiaReligii.pl, 2017, nr 1, s. 47.
- 12 Tamże, s. 57.
- 13 Tamże, s. 58.
- 14 Piotr Jakub Fereński, *Guzik*, „Konteksty” 2020, t. 331, nr 4, s. 181.
- 15 Zob. Piotr Jakub Fereński, *Sęp*, „Konteksty” 2020, t. 328–329, nr 1–2.
- 16 Zob. wywiad przedrukowany w: Piotr Rawicz, *Krew nieba*, przeł. Andrzej Socha, Wydawnictw Krakowskie, Kraków 2003.
- 17 Agnieszka Grudzińska, *Piotr Rawicz i samotność świadka*, „Archiwum Emigracji. Studia-Szkice-Dokumenty” 2014, t. 20–21, nr 1–2, s. 247.