



Leszek NOWAK 

Uniwersytet Warszawski, Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych, Polska

## Przemiany kultury pamięci – od kultu bohaterów do hołdu oddawanego ofiarom

### Transformations of the Culture of Memory: From the Cult of Heroes to Paying Homage to the Victims

#### • Abstrakt •

Autor artykułu analizuje przyczyny przemian kultury pamięci – od kultu bohaterów do hołdu oddawanego ofiarom. Zdaniem autora cztery przyczyny odegrały zasadniczą rolę w tej przemianie: Po pierwsze, Religia życia, która głosi, że nie ma większej wartości niż życie doczesne. Po drugie, Demokratyczny egalitaryzm, który podważa wiarę w znaczenie wielkich jednostek w historii. Po trzecie, zmiana nastawienia państw europejskich do wojny – od przekonania, że prowadzenie wojny jest najważniejszym celem, do przeświadczenia, że najważniejszym zadaniem jest zachowanie pokoju. Po czwarte, poczucie winy Zachodu dotyczące własnej przeszłości. W artykule wyjaśnione są te przyczyny oraz przedstawione niektóre konsekwencje tej przemiany.

**Słowa kluczowe:** kultura pamięci; ofiary; bohaterowie; religia życia; wojna; wina

#### • Abstract •

The author analyzes the reasons for the changes in the culture of memory – from the cult of heroes to paying homage to the victims. According to the author, four reasons played a fundamental role in this transformation. First, the religion of life, which claims that there is no greater value than the temporal life. Second, democratic egalitarianism, which undermines faith in the importance of great individuals in history. Third, the change in the attitude of European countries to war – from the belief that waging war is the most important goal of the state, to believe that the most important task is to preserve peace. Fourth, the sense of guilt of the West regarding its own past. The article explains these causes and presents some of the consequences of this change.

**Keywords:** culture of memory; victims; heroes; religion of life; war; guilt

Punktem wyjścia mojego artykułu jest niekontrowersyjna – jak sądzę – konstatacja istnienia dwóch wzorców upamiętniania przeszłości. Pierwszy to kult bohaterów, drugi – to hołd składany ofiarom. Niekiedy te dwie kategorie są ze sobą łączone – mówimy na przykład o ofercie złożonej przez bohaterów. Pojęcia te

należy jednak rozróżnić. O przypadku bohaterstwa można mówić wtedy, gdy ktoś poświęca życie – i często je traci – dla sprawy, którą uważamy za szlachetną. W przypadku kultu ofiar chodzi o uczczenie ludzi, którzy nie mieli intencji poświęcenia własnego życia, ale mimo to ponieśli śmierć albo doznali krzywdy. Od pewnego czasu możemy zauważyć zmianę akcentu w upamiętnianiu przeszłości – z kultu bohaterów na rzecz hołdu składanego ofiarom. Jak słusznie zauważył James Sheehan, w stolicach europejskich przybywa pomników ofiar, nie przybywa natomiast pomników żołnierzy (Sheehan, 2009, s. 180). Skupienie na postaci ofiary ma wpływ także na podejrzliwość, z jaką traktuje się wielkie postaci historyczne. Poniżej przeanalizuję przyczyny formowania się nowych matryc kulturowych, współkształtujących kulturę pamięci i przedstawię niektóre ich konsekwencje. Analiza polityki pamięci powinna uwzględniać ów aspekt, ponieważ polityka ta nie jest prowadzona w jakiejś próżni duchowej – sama odzwierciedla przemiany, jakie zachodzą w sferze kultury.

## Religia życia

Pierwsza przyczyna leży w zjawisku, które przenika kulturę zachodnią od czasów Oświecenia i którą można nazwać „religią życia” (Taylor, 1999) albo „biolatrią” (Wolniewicz, 2003, s. 184). Niezależnie od tego, jakiego pojęcia użyjemy, można mówić o poglądzie, którego istotę streszcza zdanie: „Życie jest najwyższą wartością”. Niektórzy obecnie uważają, że takie twierdzenie jest oczywiste, tymczasem w kulturze zachodniej jest to postawa, której rodowód – jeśli spojrzymy na to z perspektywy długiego trwania – jest stosunkowo świeżej daty. W starożytności pogańskiej odnajdujemy różne wzorce życia, które łączy przekonanie, że to nie życie biologiczne jest wartością, ale życie cnotliwe. Etos homerycki, którego ucieleśnieniem był Achilles, honor i pośmiertną sławę uznawał za wartość najwyższą, ochronę własnego życia uznawał za rzecz przynoszącą hańbę wojownikowi. Spartanie gotowość do poniesienia śmierci uczynili swoim etosem zbiorowym – całe wychowanie Spartanina było procesem przygotowania do śmierci za polis. Nic nie było dla niego większym zaszczytem od takiej śmierci, nic nie było większą hańbą niż uchylenie się od oddania życia za swoje miasto (Ossowska, 2000, s. 22–61). Demokratyczne Ateny tak jak Sparta ufundowane były na etosie bohaterskim. Perykles w słynnej *Mowie pogrzebowej* zrelacjonowanej przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej* przedstawiał Ateńczyków, którzy zginęli w pierwszej bitwie wojny peloponeskiej, jako ludzi „godnych naszego państwa”. Z punktu widzenia przywódcy ateńskiego Ateńczykowi nie mogło się przydarzyć nic lepszego niż bo-

haterska śmierć za własne miasto. „Oddając (...) życie dla dobrej wspólnej sprawy – wyjaśniał Perykles – zyskiwali nieprzemijającą sławę i najwspanialszy pomnik – nie ten grobowiec, w którym spoczywają, lecz pamięć ludzką, dzięki której żyje ich sława, ilekroć słowa lub czyny dadzą do tego sposobność. Grobem sławnych mężów jest cała ziemia, sławę ich głoszą nie tylko zapisy na stelach w ich ojczystym kraju, lecz nawet na obczyźnie żyje o nich pamięć, nie pisana na pomniku, lecz w duszach ludzkich” (Tukidydes, 1991, II 43).

Jeśli wierzyć Peryklesowi, Ateńczycy żyjący w czasie, gdy był on przywódcą miasta, uważali, że bycie obywatelem Aten jest najwyższą godnością, jaką może osiągnąć człowiek. Ateny w okresie, kiedy posiadały ustroj demokratyczny, bardzo jednak różniły się od współczesnych demokracji. Większość współczesnych demokracji to państwa nieskłonne do prowadzenia wojen, niektóre mają wręcz charakter pacyfistyczny. Ateńczycy w czasach demokracji byli natomiast społeczeństwem wojowników (Rahe, 1994, s. 172–204). Honor był dla nich ważniejszy niż zachowanie życia. Pogląd taki wspierali także wielcy filozofowie. Przywołam dla zilustrowania tego sądu opinię Arystotelesa. W słynnej charakterystyce człowieka „słusznie dumnego” Arystoteles zauważa: „stawia (...) [on] czoło niebezpieczeństwu, kiedy idzie o rzeczy ważne, czyniąc to nie szczędzi życia, w przekonaniu, że nie za wszelką cenę warto żyć” (Arystoteles, 1996, 1124b).

Dla chrześcijan celem jest życie wieczne, a nie biologiczna egzystencja. W średniowiecznym etosie rycerskim – podobnie jak w starożytności – wartością wyższą od życia był honor. Kultura rycerska wieków średnich pozostawiła nam po sobie świadectwa trudnej dzisiaj do zrozumienia radości doświadczanej w czasie wojny. Oto drobny przykład: Jean de Beuil, XV-wieczny rycerz, podyktował takie oto wrażenia związane z wojną: „Wojna jest rzeczą radosną... W czasie wojny rodzi się wzajemna miłość. Kiedy własną sprawę uważa się za dobrą i kiedy widzi się, jak własna krew [dom, rodacy] wspaniale walczy, łzy cisną się do oczu. Szczerze i pobożne serca napełniają się słodyczą, gdy widzi się swego przyjaciela, który tak dzielnie naraża własne ciało, aby dotrzymać i wypełnić przykazania naszego Stwórcy. I chce się wtedy żyć z nim i umierać, i za sprawą miłości nie opuścić go nigdy. Stąd rodzi się takie uniesienie, że nikt, kto tego nie doświadczył, nie mógłby powiedzieć, jak wielkie to jest dobro. Czy myślicie, że ktoś, kto tak postępuje, bałby się śmierci? W żadnym wypadku, bo jest tak pobudzony, tak uniesiony, że sam nie wie, gdzie się znajduje. Zaiste, nie ma on leku przed niczym” (Elias, 2011, s. 263).

Jak widzimy z tego krótkiego przeglądu, istniał szereg powodów uzasadniających gotowość oddania życia. Można zaryzykować twierdzenie, że postawa heroiczna jest charakterystyczna dla społeczeństw religijnych, które posiadają „sym-

boliczne środki do przekształcenia zwyczajnej śmierci w heroiczną ofiarę”. Należy tutaj także dodać społeczeństwa, którym narzucono religie polityczne – takie jak nazizm czy komunizm – które wprawdzie były swego rodzaju perwersyjnym naśladownictwem religii, ale udawało im się mobilizować podobne środki jak w społeczeństwach o tradycyjnej religijności (Münkler, 2007).

Tę zdolność do „wydobycia sensu z gwałtownej śmierci” miały także nowożytny nacjonalizmy (używam tego pojęcia w neutralnym aksjologicznie znaczeniu). „Polityczny kult zmarłych”, który uczynił „z żołnierskiej śmierci powinność narodową”, narodził się w czasie rewolucji francuskiej. „Chodziło o to – wyjaśnia Reinhart Koselleck – by polegli stracili życie w imię tej samej sprawy wolności, za którą mają ponosić odpowiedzialność ci, co przeżyli. Chodzi o nowy świecki, już nie przede wszystkim religijny kult, nawet jeśli przyjął on jego formy. Kult, którego celem było połączenie przeszłości umierania z przyszłością życia w jednym nadrzędnym kontekście sensu. Miejsce chrześcijańskich zaświatów jako przebywania zmarłych zajęła przyszłość polityczna” (Koselleck, 2012, s. 251).

To się zaczyna zmieniać od czasów Oświecenia. Wtedy etos ten napotyka na sprzeciw. Oświecenie głosi potrzebę wrażliwości na cudze cierpienie. Postulat wprowadzenia bardziej humanitarnych zasad w różnych sferach ludzkiego życia, które zmniejszyłyby zakres cierpienia, dotyczy także wojny. Autor monografii na temat Oświecenia pisze nawet o „konsensusie pacyfistycznym” w tamtej epoce (Gay, 1991, s. 340). Dawne wzorce etyczne ulegają erozji. Nie oznacza to, że etos bohaterski znika. Najbardziej katastrofalne wojny Europa ma dopiero przed sobą, ale ziarno zostało zasiane. Wydarzenia historyczne XX wieku uczyniły krytykę etosu heroicznego dramatycznie aktualną.

## Demokratyczny egalitaryzm

Drugim zjawiskiem, które nie sprzyja kultowi bohaterów i wielkich postaci historycznych, jest demokratyczny egalitaryzm. Alexis de Tocqueville w swoim słynnym dziele *O demokracji w Ameryce* poświęcił rozdział problemowi, jak w społeczeństwach demokratycznych pisana jest historia. W czasach arystokratycznych na świat patrzono poprzez pryzmat czynów wielkich jednostek. Tak też postrzegano historię – sprawstwo wydarzeń przypisywano wybitnym postaciom historycznym. W czasach arystokratycznych – pisze Tocqueville – historycy „wyprowadzają zwykle wszystkie wydarzenia z aktów woli i z charakteru jednostek”, „przyglądając się widowisku świata, dostrzegają w nim przede wszystkim kilku głównych aktorów, którzy prowadzą całe przedstawienie”. Człowiek demokratycz-

ny ma poczucie własnej niemocy, uważa, że nie posiada żadnego wpływu na los zbiorowości. To poczucie niemocy projektuje także w przeszłość. Dlatego Tocqueville uważał, że historycy w czasach demokratycznych będą przedstawiać przeszłość jako domenę działania bezosobowych sił. Większość historyków żyjących w czasach demokracji „nie przypisuje pojedynczemu człowiekowi żadnego wpływu na losy rodzaju ludzkiego” (Tocqueville, 1995, s. 91). Tocqueville, który odnosił się do tego zjawiska negatywnie, uważał, że tę słabość umysłowości demokratycznej można nieco skorygować. Twierdził na przykład, że w edukacji społeczeństwa demokratycznego ważną rolę powinna odgrywać lektura autorów klasycznych – takich jakich Plutarch, który opowiadał o przeszłości poprzez pryzmat biografii wielkich jednostek.

Ta podejrzliwość wobec wielkich jednostek widoczna jest w sposobie przedstawiania niektórych wielkich postaci. Twórcy amerykańskiej państwowości, czyli – jak ich nazywają Amerykanie – Ojcowie Założyciele, którzy przez wiele dziesięcioleci cieszyli się statusem postaci niemal nadludzkich, w epoce demokratycznej stali się obiektem podejrzeń. Nie tylko nie zniesli niewolnictwa, ale niektórzy z nich byli nawet właścicielami niewolników; w ich czasach równych praw nie miały kobiety, a rdzenni Amerykanie zostali pozbawieni ziemi i stali się obywatelami drugiej kategorii. W świecie, w którym równość uważana jest za wartość najwyższą, inne osiągnięcia Ojców Założycieli schodzą na plan dalszy, a ich przewinienia stają się ważniejsze od osiągnięć. Gordon Wood, który od dawna śledzi ewolucję reputacji Ojców Założycieli w pracach historyków i publicystów, zauważa, że wraz z biegiem czasu ta krytyka staje się coraz ostrzejsza. O ile wcześniejsi autorzy, demitologizując Ojców Założycieli, uczynili ich bardziej „ludzkimi”, to od kilku dziesięcioleci następuje ich „dehumanizacja”. Ojcowie Założyciele widziani z perspektywy feminizmu i antyrasizmu stają się ucieleśnieniem cech uważanych za największe współczesne wady (Wood, 2006, s. 8).

Z podejrzliwością traktowany jest nawet Abraham Lincoln, który według różnych ankiet nadal uznawany jest przez Amerykanów za najwybitniejszego prezydenta w historii Stanów Zjednoczonych. Amerykański historyk Barry Schwartz poświęcił temu problemowi książkę, w której zauważył, że w „epoce postheroicznej” znaczenie Lincolna w amerykańskiej pamięci znacząco się zmniejszyło. Zmiany kulturalne, które nastąpiły po II wojny światowej, wywołały podejrzliwość wobec wszystkich bohaterów. Pod wpływem podniesienia problemu rasizmu, prześladowanych mniejszości, wątpliwości wobec patriotyzmu po wojnie wietnamskiej, wielkości czczone w przeszłości coraz częściej stawały się obiektem krytyki. Paradoksalnie, ta bardziej demokratyczna, inkluzywna kultura, która pomniejszyła status Lincolna, była jego politycznym dziedzictwem (Schwartz, 2009).

Także feminizm można potraktować jako ważny aspekt demokratycznego egalitaryzmu. Ideałem feminizmu jest według H.C. Mansfielda „społeczeństwo neutralne wobec płci” – społeczeństwo, w którym płeć nie daje ani praw, ani obowiązków (Mansfield, 2006, s. IX). Kult bohaterów to nie tylko kult męstwa, ale także męskości, zwłaszcza kiedy chodzi o bohaterów wojennych. Ikonografia upamiętniająca męstwo zwykle przedstawia mężczyzn. Jak to pokazał znany historyk G.L. Mosse, analizujący ikonografie pierwszej wojny światowej: ideał męskości został skojarzony z „pięknem bitwy” (Mosse, 1991, s. 166), co wydaje się całkowicie obce wrażliwości feministycznej.

## Państwo a wojna

Trzecim fenomenem, na który chcę zwrócić uwagę, jest zmiana w sposobie pojmowania przez państwa wojny. W XIX wieku jeden z nacjonalistycznych historyków niemieckich, Heinrich von Treitschke, pisał, że państwo zostało stworzone przez wojnę i istnieje po to, żeby wojnę prowadzić. To państwa posiadały zdolność dysponowania życiem i śmiercią; to państwa potrzebowały obywateli zdolnych do zabijania wrogów i oddawania życia. Prowadzenie wojny uważano za jedną z najważniejszych – jeśli nie najważniejszą – funkcję państwa. Amerykański historyk, który poświęcił tej tematyce znakomitą książkę, pisze: „Ludzie w mundurach personifikowali cnoty, od których zależało istnienie państwa (...)” (Sheehan, 2009, s. 6–7). Można powiedzieć, że w takim państwie kult bohaterów jest ściśle związany z główną funkcją państwa. Armia, z jej zwyczajami i rytuałami, stanowiła ważną część kultury dawnej Europy. Takie pojęcia jak honor, obowiązek, poświęcenie czy posłuszeństwo tworzyły horyzont aksjologiczny elity tamtych społeczeństw.

W okresie poprzedzającym wybuch pierwszej wojny światowej Europa była areną, na której pojawiły się dwa ważne ruchy – pacyfizm i militarizm. Mimo sprzeczności celów – oba ruchy były ze sobą powiązane. Pacyfizm wyrastał z przekonania, że wojna stanowi śmiertelne zagrożenie dla wąskiej struktury cywilizacji zachodniej. Ludzkość według jego zwolenników dorosła do tego, żeby odrzucić wojnę. Militaryści z kolei uważali, że wojna odradza takie cnoty ludzkie jak odwaga czy solidarność grupowa. Te z kolei stanowiły antidotum na chorobliwe wysubtelnienie cywilizacji zachodniej (Sheehan, 2009, s. 40–41).

Ta fascynacja wojną była szczególnie silna w Niemczech. Niemcy uważali, że wojna jest sposobem na odrodzenie narodu, przewycięzenie wewnętrznych sprzeczności. Wybuch wojny stał się dla wielu Niemców – zwłaszcza przedstawicieli elity narodu – swego rodzaju świętem, w tym dniu zasypane zostały we-

wewnętrzne podziały. Można stworzyć pokaźną antologię składającą się z wypowiedzi wybitnych Niemców, którzy z entuzjazmem powitali wybuch wojny. Dam tylko małą próbkę w celu zilustrowania tego twierdzenia.

Znany historyk Friedrich Meinecke wspominał chwile po ogłoszeniu wojny jako „najbardziej wzniosłe” w swoim życiu. Max Weber, słynny uczony o liberalnych poglądach, po wybuchu wojny pisał: „Nieważne jaki będzie rezultat – ta wojna jest wielka i cudowna”. Według Webera śmierć na wojnie nadaje jej znaczenie – jest to śmierć w imię ważnej sprawy w przeciwieństwie do zwykłej śmierci. Sakralizacja indywidualnej ofiary ma wielkie znaczenie nie tylko dla jednostki, ale także dla całej wspólnoty. Nadaje sens nie tylko śmierci, ale także życiu (Furedi, 2014, s. 39).

Wielka wojna – jak mówią o pierwszej wojnie światowej mieszkańcy Europy Zachodniej – odmieniła obraz wojny w oczach wielu Europejczyków. Nasza pamięć o tej wojnie jest zupełnie inna, ponieważ patrzymy na nią przez pryzmat odzyskania niepodległości. Żeby wyobrazić sobie, jak wielkim była szokiem dla zachodnich Europejczyków, warto przytoczyć nieco danych statystycznych. Wiek XIX według standardów ostatnich stuleci należał do najbardziej pokojowych. Między kongresem wiedeńskim a wybuchem pierwszej wojny światowej Europa doświadczyła pięciu wojen, pociągających relatywnie niewielką liczbę ofiar śmiertelnych, niedotykających na szerszą skalę ludności cywilnej i ograniczonych w czasie. W porównaniu z 48 wojnami, jakie toczyli Europejczycy od pokoju westfalskiego (1648) do rewolucji francuskiej (1789), XIX wiek wydają się okresem pokojowym. Ostatnią wojną, którą Europejczycy pamiętali przed wybuchem pierwszej wojny światowej, była wojna francusko-pruska 1870/1871. Przez ponad 40 lat w Europie Zachodniej nie toczyły się żadne wojny. Po kilkudziesięciu latach spokoju zmobilizowano do walki ponad 70 milionów mężczyzn, z czego zginęło od 9 do 16 milionów. W liczbach bezwzględnych największe straty poniosły Niemcy (ponad 2 miliony zabitych, ponad 4 miliony rannych), ale proporcjonalnie jeszcze wyższe straty zanotowali Francuzi – ponad 1,3 miliona żołnierzy poległych na froncie. Z tej liczby ponad 20% uznano za „zaginionych”. To określenie oznaczało, że nie znaleziono ciała, ponieważ zostało rozerwane przez pociski armatnie albo wdeptane w błoto. W bitwie pod Verdun zginęło ponad 700 tys. żołnierzy, a w bitwie pod Sommą ponad milion. Oznacza to, że w pierwszej z tych bitew dziennie ginęło ponad 2 tysiące żołnierzy, a w drugiej – ponad 6 tysięcy. Codzienne obcowanie ze śmiercią na przemysłową skalę nie mogło nie pozostawić śladu na psychice narodów europejskich. Marszałek Petain, komentując klęskę 1940 roku, mówił, że Francuzi są społeczeństwem, w którym „duch przyjemności” zatriumfował nad „duchem poświęcenia” (Sheehan, 2009, s. 122).

Jednak przyczyn należy szukać w traumie pierwszej wojny światowej. Francuzi nie wyobrażali sobie powtórki takiego horroru.

Inaczej wojnę zapamiętali Niemcy. Niemiecka opinia była podzielona w stosunku do wojny. Dwa bieguny reprezentują pisarze, którzy w sposób artystyczny przedstawili doświadczenie wojny. Z jednej strony Ernst Jünger przedstawił wojnę jako głębokie doświadczenie wewnętrzne. Jego zdaniem w okopach narodził się nowy człowiek, wolny od dekadencji, będący ucieleśnieniem energii. W wielkiej wojnie Jünger widział zapowiedź epoki przemocy. „Miarą czystości myślenia heroicznego – pisał – jest to, w jakim stopniu unika ono przedstawiania wojny jako fenomenu moralnego” (Krockow, 2010, s. 51).

Z drugiej strony był Erich Maria Remarque. Jego książka *Na Zachodzie bez zmian* była prawdopodobnie największym fenomenem książkowym w okresie międzywojennym. Co zadziwiające, książka, która została wydana w czasie wielkiego kryzysu gospodarczego, natychmiast stała się bestsellerem – w szybkim czasie sprzedano ponad 1 mln egzemplarzy. Działo się to w czasie wielkiego kryzysu. Księgarze twierdzili, że dzięki tej książce utrzymywali się na powierzchni. W krótkim czasie książka została przetłumaczona na kilkadziesiąt języków (Eksteins, 2000, s. 276–277).

Zdaniem Remarque’a takie pojęcia jak patriotyzm, chwała, bohaterstwo zostały całkowicie zdyskredytowane. Wojna została przez niego przedstawiona jako doświadczenie niewypowiedzianego bezsensu i brutalności (Eksteins, s. 282). Hasła nacjonalistyczne – uważał – „są jak kamienie, spod których, gdy się je poruszy, wypęła robactwo. Szermuje się wielkimi słowami, by przesłonić nimi ordynarne chamstwo” (Wolff-Powęska, 2011, s. 303). Projekcje filmu *Na Zachodzie bez zmian*, powstałego na podstawie książki Remarque’a, były przerywane przez bojówki, na czele których stał Josef Goebbels. Film został zdjęty z ekranów ze względu na zagrożenie dla bezpieczeństwa wewnętrznego (Eksteins, 2000, s. 298).

Jünger wprawdzie później odżegnywał się od związków z nazistami, ale to właśnie z tej fascynacji wojną, której był wyrazicielem, narodził się nazizm. Wbrew popularnym obecnie teoriom o „wiecznym powrocie faszystów” (Riemen, 2014) był on fenomenem historycznym, związanym z wielką wojną, z wieloletnim, codziennym doświadczeniem obcowania ze śmiercią i zawieszenia cywilizacji. Jeden z działaczy nazistowskich wspominał później: „Tylko rozumiejąc doświadczenie okopów, można zrozumieć narodowy socjalizm” (Eksteins, 2000, s. 307). Naziści czcili wojnę nie ze względu na jej rezultat, ale samo doświadczenie – jej „bepośredniość”, „tragedię”, „uniesienie”. Wojna nadała sens faszystowowi (Eksteins, s. 287). Natychmiast po ogłoszeniu wojny Hitler zgłosił się do armii na ochotnika. Następnego dnia otrzymał odpowiedź pozytywną. Tę chwilę wspominał



jako „największy i najbardziej niezapomniany czas mojej ziemskiej egzystencji” (Eksteins, s. 306).

Wojna była przeżyciem wyzwalającym od przeszłości, wszelkich konwencjonalnych i moralnych ograniczeń. Stwarzała doświadczenie, dzięki któremu mógł się narodzić nowy człowiek – „nadmudzka bestia, która porzuciła wieloletnie doświadczenie udomowienia”. Wojna stała się dla Hitlera źródłem inspiracji i modelem organizacji społeczeństwa w czasie pokoju. Hitler postrzegał siebie jako „ucieleśnienie nieznanego żołnierza, personifikację tej anonimowej siły, która została uwolniona, a następnie ukształtowana przez wojnę” (Eksteins, s. 309).

Naziści uznali samych siebie za spadkobierców etosu heroicznego. „Stalingrad pozostanie największą bitwą herosów w naszej historii” – powiedział Goering i porównał ją do bitwy pod Termopilami (Eksteins, s. 185). Naziści byli w jego przekonaniu współczesnym wcieleniem Spartan. Odwołanie się właśnie przez nich do etosu heroicznego w dużym stopniu przyczyniło się do jego zdezwuowania.

Druga wojna światowa miała zupełnie inny przebieg w Europie Zachodniej niż Wschodniej. Z punktu widzenia Francuzów to pierwsza wojna światowa była o wiele bardziej dotkliwa niż druga. To Europie Środkowo-Wschodniej przyszło doświadczyć najbardziej okrutnej wojny w historii. Jeden przykład: w okresie okrążenia i blokady Leningradu zginęło 600 tys. do miliona ludzi, w tym duża część z głodu. W sumie w drugiej wojnie światowej zginęło mniej więcej 5 razy więcej ludzi niż w pierwszej wojnie, z czego przytłaczającą większość stanowili mieszkańcy środkowo-wschodniej części kontynentu.

Druga wojna światowa utwierdziła takie narody jak Francuzi w swoim pacyfizmie i radykalnie odmieniła stosunek Niemiec do samej wojny. Niemcy przerazili się przede wszystkim skalą zbrodni, których dokonali. Wcześniej – pisze Anna Wolff-Powęska – „[t]ym, co łączyło zwycięzców i pokonanych, było przekonanie, że ich śmierć nie poszła na marne, była ofiarą w imię czegoś, za ojczyznę, a pamięć ich męczeńskiej śmierci przechodziła na następne pokolenia” (Wolff-Powęska, 2011, s. 159). Po drugiej wojnie światowej wiara w sens ofiary została podkopana. „Bezradność pasywnych ofiar nieprzygotowanych na kaźń zgotowaną przez elity nazistowskiego państwa zmienia całkowicie relacje. Asymetria między niewyobrażalną machiną przemocy i gwałtu a niemocą ofiar zmieniła w porównaniu z konsekwencjami pierwszej wojny charakter zbiorowej pamięci. O żołnierzu, który poległ na froncie, możemy mówić jak o heroicznej ofierze, podczas gdy ofiara obozu koncentracyjnego bardziej jest ofiarą traumatyczną” (Wolff-Powęska, 2011, s. 159). Takiej ofierze trudno nadać znaczenie. „Heroiczna ofiara jest zbliżona do religijnie usankcjonowanego męczeństwa. Gdy tymczasem trauma jako doświadczenie cierpienia i odebrania godności ludzkiej z trudem lokuje się w pamięci, nie

sprzyja tworzeniu pozytywnego wizerunku siebie samego. Ten proces kształtowania pamięci potrzebuje czasu na wyartykułowanie” (Wolff-Powęska, 2011, s. 159).

Po dwóch wojnach światowych nastąpiła wielka przemiana w podejściu Europejczyków do wojny. Żeby zdać sobie sprawę z tego, jak głęboka była ta przemiana, warto porównać rolę, jaką odgrywali ludzie w mundurach wojskowych przed pierwszą wojną światową i sto lat później: „W 1900 roku każde europejskie miasto było pełne ludzi w mundurach, jego ulice były sceną rytuałów wojennych i monumentalnych sposobów upamiętniania przeszłości”. Obecnie mundury utraciły splendor, który miały sto lat temu. Nawet ich wygląd się zmienił. Jak zauważa James Sheehan, dzisiaj bardziej przypominają one uniformy kierowców i listonoszy niż efektowne stroje sprzed stu lat. Także status społeczny żołnierzy zmienił się na niekorzyść. Sto lat temu korpus oficerski składał się głównie z arystokratów. Znalezienie się w tym gronie było traktowane jako wielkie wyróżnienie. Obecnie jako zajęcie bardziej prestiżowe jest traktowane bycie na przykład lekarzem (Sheehan, 2009, s. 179–180).

Po drugiej wojnie światowej alianci kazali niszczyć pomniki i muzea budowane przez nazistów oraz te, które ich zdaniem mogłyby przyczynić się do odrodzenia nastrojów wojennych. Polityka upamiętnienia w Republice Bońskiej była inna niż w Republice Weimarskiej – nie stawiano pomników bohaterom, lecz „poległym”. Polityka pamięci miała być przestrogą przed wojną. Na pomnikach nie pokazuje się mężczyzn w walecznych pozach, lecz ludzi opłakujących ofiary (Mosse, 1991, s. 212–213). Cenzurze poddano także język – usuwano takie słowa jak „honor” czy „chwała”; „bohaterów” zastępowano „poległymi” albo „ofiarami” (Koselleck, 2012, s. 258). Po wojnie Niemcy początkowo używali w nekrologach formuły „zmarł śmiercią bohaterską”. Pod wpływem presji ze strony władz okupacyjnych zamieniano ją na neutralną emocjonalnie informację – „zginął” (Mosse, 1991, s. 222). O ile przed drugą wojną światową – uważa Reinhart Koselleck – pomniki utrwały tożsamość i spistość narodową, to w powojennej polityce upamiętnienia „żywa jest świadomość bezsensowności śmierci na polu walki” (Koselleck, 2012, s. 259). Szczególnym przypadkiem są tu mogiły pomordowanych w obozach koncentracyjnych. „Chodzi (...) o mordowanie, likwidację, unicestwienie ludzi obojga płci w sposób, który nie dopuszczał, by pozbawionym życia można było przypisać sens ofiary. Dlatego miejsca pamięci, które zastępują cmentarze, tracą funkcję wskazywania na sens, chyba że miałyby nim być samo przetrwanie” (Koselleck, s. 253).

## Zachodnie poczucie winy

Z tym wiąże się czwarte zjawisko, które nie sprzyja kultowi bohaterów. Można powiedzieć, że po doświadczeniach XX wieku uczucie dumy z faktu przynależności do cywilizacji zachodniej ustępuje poczuciu winy. Francuski filozof Pascal Bruckner napisał książkę o tyranii winy, w której dowodzi, że zachodnie poczucie winy osiągnęło poziom masochizmu, który paraliżuje zdolność do działania (Bruckner, 2010). Uczucie wstydu i winy wynikające z przynależności do cywilizacji zachodniej ma długą historię. Amerykański krytyk literacki Lionel Trilling stworzył pojęcie „kultury sprzeciwu” dla określenia postawy intelektualistów zachodnich wobec własnej kultury (Trilling, 1965). Wstręt wobec triumfującej cywilizacji „burżuazyjnej” łączył autorów, którzy pod innymi względami znacząco się różnili, jak Karol Marks i Fryderyk Nietzsche. Na przełomie XIX i XX wieku, kiedy państwa zachodnie panowały niemal nad całym globem – paradoksalnie – zaczęły się mnożyć wizje upadku cywilizacji zachodniej (Hermann, 1997). Doświadczenie wojen, upadek imperiów europejskich, proces dekolonizacji sprawiły, że nasiliły się oskarżenia pod adresem cywilizacji zachodniej. Obecnie stały się czymś w rodzaju przemysłu akademickiego. Przeszłość jest analizowana pod kątem prześladowań różnego rodzaju grup, które są traktowane jako ofiary dominacji białych mężczyzn. Feminizm tropi dyskryminację kobiet i różne kulturowe wzorce narzucające kobietom status podległości, African-American Studies zajmują się dziejami i skutkami niewolnictwa i rasizmu, zyskujące coraz większą popularność studia postkolonialne badają skutki zachodniego kolonializmu. Jak wyjaśnia cel studiów postkolonialnych jedna z autorek: jest to próba umożliwienia grupom, które w dotychczasowych hierarchiach miały status podrzędny, aby wreszcie przemówiły „na zazdrośnie strzeżonych kartach historiografii elit”, chodzi o przemówieniu „w imieniu tych naprawdę uciskanych i tych, których głos został stłumiony” (Gandhi, 2008, s. 11). Koniec kolonializmu wcale nie sprawia, że tematem takich studiów jest przeszłość, ponieważ skutki kolonializmu nadal są odczuwalne, a „ukryte pokłady niezbadanej i nierozwikłanej przeszłości stanowią duże zagrożenie dla realizacji postkolonialnego marzenia. Stan otrząsania się z kolonializmu niepotrzebnie się więc przedłuża, na skutek odmowy pamiętania i uznania ciągłości ze zgubną kondycją kolonizacji” (Gandhi, s. 16). Pamiętanie i przywoływanie krzywd doznanych przez narody kolonialne ze strony zachodnich imperiów kolonialnych jest niezbędne dla przezwyciężenia przeszłości. Ta przeszłość nie jest powodem do dumy. Roger Scruton pisze z ironią, że wniosek, jaki płynie z dzieł współczesnej humanistyki akademickiej na uniwersytetach zachodnich, można streścić zdaniem: „Precz z nami samymi” (Scruton, 2003, s. 74).

Poczucie winy i wstydu zostało bardzo silnie zinternalizowane przez kulturę niemiecką. Trudno się temu dziwić, biorąc pod uwagę bezprecedensowy charakter zbrodni popełnionych przez Niemców w czasie drugiej wojny światowej. „Jeżeli popatrzymy, w jaki sposób w historii świata społeczności traktowały niechlubną przeszłość – pisze Christian Meier – to dojdziemy do wniosku, że my w Niemczech po 1945 roku znajdujemy się w zupełnie nowej sytuacji. Pamięć dotyczy czegoś, co w jakościowo nowym sensie jest potworne: Auschwitz” (Meier, 2008, s. 513). Jedyność Auschwitz stawia specjalne wymagania w stosunku do pamięci zbiorowej. „[J]est to taki wyłom w podstawach cywilizacji – twierdzi Meier – poza tym tak ogromny potencjał dla wyobraźni i leków, że ludzkość musiałaby kompletnie wpaść w otępienie, gdyby pamięć o tych wydarzeniach zanikła, gdyby nie powracała ona ciągle i stawała nam żywo przed oczyma, gdyby nie zataczała coraz to nowych kręgów” (Meier, s. 514).

To, co obserwujemy od pewnego czasu, to próba rozciągnięcia poczucia winy za nazizm na całą kulturę Zachodu. „Der Spiegel” opublikował w 2009 roku artykuł o „wspólnikach” Hitlera w eksterminacji Żydów, co zostało zinterpretowane w ten sposób, że nie tylko Niemcy według autorów tygodnika powinni poczuwać się do odpowiedzialności za Holocaust (Godlewski, 2009). Takie podejście jest coraz bardziej powszechne. Przenika kulturę popularną i prace akademickie. Żeby zilustrować ten problem, warto odwołać się do książki: *Lustro Zachodu. Nazizm i cywilizacja zachodnia* autorstwa francuskiego filozofa Jeana-Louisa Vullierme’a. Na okładce możemy przeczytać rekomendację następującej treści: „Nazizm jawi nam się zawsze jako sprawka diabła, a nigdy jako odbicie naszych ludzkich cech. Vullierme zmusza nas, byśmy spojrzeli na siebie: nazista to nie ktoś obcy, to ja”. Nazizm według autora książki „[n]arodził się ze zgromadzenia elementów, które w rzeczywistości istniały już wcześniej i którym w istocie nadał precyzję wykonania tak bezlitosną, że w porównaniu z nią jego najokrutniejsi poprzednicy mogą uchodzić za bojaźliwych. I, przede wszystkim, nazizm nie objawił się w całości, gdyż został materialnie zahamowany w fazie pośredniej, którą była inwazja na imperium sowieckie” (Vullierme, 2016, s. 13).

Takie fenomeny jak rasizm, antysemityzm, eugenika, militarizm, nacjonalizm, biurokracyzm, autorytaryzm, pozytywizm prawny, mesjanizm, kolonializm, populizm, historycyzm czy kult młodości były znane przed dojściem nazistów do władzy i nie zostały całkowicie wykorzenione z kultury zachodniej po upadku III Rzeszy. Nazizm więc to nie tylko historia, ale także ostrzeżenie, co może się stać, jeśli nie rozliczymy się z naszą przeszłością. Jako ludzie Zachodu – w pewnym sensie – wszyscy powinniśmy myśleć o odpowiedzialności za tamte zbrodnie i wszyscy winniśmy pamiętać ofiary.

Zarysowane wyżej przemiany doprowadziły do ujawnienia się – nie od razu oczywiście – ważnych konsekwencji. Warto zwrócić uwagę na kilka z nich.

## Konsekwencje

1. Bycie ofiarą uszlachetnia tych, którzy tego doświadczyli, albo ich potomków; nieszczyście przynosi chwałę. Wprowadza do grona wybranych, wyróżnia od reszty ludzkości (Bruckner, 2000, s. 147). Najbardziej spektakularnym przykładem jest to, jak Żydzi odnoszą się do Holocaustu.

Młodzi Żydzi odwiedzający Auschwitz mówią, że jeszcze nigdy nie czuli takiej dumy z faktu bycia Żydami (Novick, 1999, s. 8). Deklaracja ta, która w obecnym klimacie kulturalnym może nie brzmi aż tak szokująco, zyskuje szczególne znaczenie, kiedy ją porównamy z tym, jak traktowano osoby, które przeżyły Holocaust, w środowiskach żydowskich tuż po wojnie.

Podam trzy przykłady za książką Petera Novicka *Holocaust in American Life*, aby pokazać, jak wielka zmiana zaszła w tej sferze. Jeden z liderów American Jewish Committee, który został wysłany do Europy, aby zorientować się w sytuacji Żydów po zakończeniu wojny, pisał do kolegi w Nowym Jorku: „Ci, którzy przetrwali, nie są najlepiej przystosowanymi, ...ale w dużym stopniu najgorszymi żydowskimi elementami, którzy dzięki sprytowi i zwierzęcym instynktom byli zdolni do ucieczki przed straszliwym losem, który stał się udziałem bardziej wyrafinowanych i lepszych elementów” (Novick, s. 69). Przyszły izraelski generał David Sh’atiel, który płynął na statku do Palestyny wraz z grupą Żydów, którzy przeżyli obozy koncentracyjne, relacjonował później: „ci, którzy żyją, przeżyli dlatego, że byli egotystyczni i troszczyli się – po pierwsze i przede wszystkim – o siebie” (Novick, s. 69). Jeden z założycieli Izraela i pierwszy prezydent tego państwa, David Ben Gurion mówił: wśród tych, którzy przeżyli, „są ludzie, którzy by nie przetrwali, gdyby nie byli tym, kim są – twardymi, złymi i egoistycznymi ludźmi, a to, czego doświadczyli, służyło zniszczeniu dobrych cech” (Novick, s. 69).

Taki sposób mówienia o osobach, które przeżyły Holocaust, jest obecnie niedopuszczalny, stanowiłby pogwałcenie pewnego społecznego tabu.

2. O polityce pamięci pisze się obecnie jako o *soft power* (Smolar, 2010). Obok gospodarki, potęgi militarnej czy demografii buduje pozycję państwa na arenie międzynarodowej. Jakiego rodzaju polityka pamięci może stanowić „miękką siłę”? Niewątpliwie obecnie mówienie o własnych ofiarach może liczyć na bardziej przychylnie przyjęcie niż mówienie o własnych bohaterach. Konsekwencją jest swego rodzaju konkurencja ofiar.

Obecnie dominuje jeszcze pogląd, że należy przede wszystkim pamiętać o Holocauście ze względu na unikalny w jego potworności charakter zbrodni dokonanej na Żydach. Tony Judt w głośnej historii powojennej Europy twierdził, że pamięć o Zagładzie jest kryterium, na podstawie którego można osądzić, czy Europa wróciła do cywilizacji (Judt, 2007, s. 803–831).

Franz Fanon, głośny niegdyś pisarz antykolonialny pisał o Żydach jako o „braciach w cierpieniu”. Obecnie stali się konkurentami w cierpieniu. Znane stało się zjawisko oskarżania Żydów o swego rodzaju monopolizowanie pozycji ofiar historycznych (Bruckner, 2010, s. 116–117). „Społeczności, które pod koniec XX w. straciły swych ziomeków w masowych mordach i gwałtach, których symbolem stały się m.in. Srebrenica i Ruanda, nie chcą być ofiarami ‘drugiej klasy’” (Wolff-Powęska, 2011, s. 16).

Przedstawiciele ludów będących kiedyś koloniami zachodnimi mówią o konieczności pamięci o zbrodniach kolonializmu, a Afroamerykanie mówią o obowiązku pamięci o zbrodniach niewolnictwa i rasizmu. Po ustanowieniu w Stanach Zjednoczonych dnia pamięci Holocaustu, Ormianie zażądali ustanowienia analogicznego dnia upamiętniającego rzeź Ormian w Turcji w czasie pierwszej wojny światowej, co zostało zablokowane przez organizacje żydowskie na poziomie Kongresu (Novick, 1999).

Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia w Niemczech. Decyzji o ustanowieniu pomnika ofiar Holocaustu w Berlinie sprzeciwiła się Centralna Rada Niemieckich Sinti i Roma, twierdząc, że Niemcy chcą dzielić ofiary nazizmu na „ofiary pierwszej i drugiej klasy” (Wolff-Powęska, 2010, s. 382).

Nina Tumarkin, która napisała książkę o pamięci o wielkiej wojnie ojczyznianej w ZSRR, zauważyła, że władze sowieckie nie traktowały pamięci o Holocauście na tych samych warunkach jak pamięci o sowieckich ofiarach III Rzeszy – pierwszeństwo w cierpieniu mieli obywatele ZSRR (Tumarkin, 1995, s. 50).

Również Ukraińcy przypominają o wyjątkowym charakterze wielkiego głodu, w wyniku którego umarło – według różnych szacunków – 4–7 milionów ludzi. W Kijowie znajduje się mauzoleum upamiętniające ofiary głodu. Jak pisze ukraiński historyk Jarosław Hrycak: „Juszczenko był świadom europejskiej ‘kariery’ Holocaustu; umieszczając głód na jednym poziomie z Holocaustem, chciał w ten sposób dać legitymizację europejskim ambicjom Ukrainy”. Była to więc świadoma decyzja polityczna, dla której inspiracją – jak sam Juszczenko przyznawał – była polityka historyczna Izraela (Hrycak, 2010, s. 237). W 2006 roku parlament ukraiński przyjął uchwałę uznającą wielki głód za akt genocydu. W niekonsekwentnej polityce pamięci od początku była widoczna dwutorowość – z jednej strony upamiętnienie ofiar wielkiego głodu, z drugiej nasilający się od kilku lat

kult żołnierzy UPA (Marples, 2009, s. IX). Ta pierwsza polityka mogła liczyć na większe zrozumienie ze strony europejskich państw.

Po kilkudziesięciu latach Niemcy sami ustawili się w pierwszym rzędzie ofiar (Wolff-Powęska, 2010, s. 446). W związku z wydaniem książki Jörga Friedricha o zbrodniach aliantów na Niemczech w „Frankfurter Allgemeine Zeitung” pisano o otwarciu przez Niemcy własnego „rachunku krzywd i zagłady” (Wolff-Powęska, 2010, s. 449). Niektórzy Niemcy uważają, że oni się rozliczyli z nazizmu i Holocaustu, wypłacili odszkodowania i przeszli denazyfikację. O ich krzywdach nikt nie chciał słyszeć, trzeba więc o nich powiedzieć – blisko 10 milionów zginęło na frontach, miliony ludzi zostało wypędzonych ze swoich domów, tysiące kobiet zostało zgwałconych, w nalotach alianckich zginęło ponad 600 tysięcy cywilów, zbombardowano ponad 1000 miast. Przywołany wyżej historyk niemiecki Jörg Friedrich otwarcie użył analogii – to, co Niemcy zrobili swoim wrogom, alianci odwzajemnili Niemcom. I tak lotnictwo brytyjskie było jak Einsatzgruppen, specjalne oddziały działające na tyłach frontu, powołane do mordowania Żydów; piwnice Drezna, w których chowali się Niemcy w trakcie bombardowań, były miejscami kaźni, a ich los przypominał los zagazowanych Żydów (Wolff-Powęska, 2010, s. 449).

3. Kolejną konsekwencją to instrumentalizacja cierpienia. Dawne cierpienie staje się alibi dla popełniania czynów moralnie odrażających, dla których nie ma usprawiedliwienia. Terrorysty islamscy powołują się często na cierpienie Palestyńczyków czy innych społeczności muzułmańskich dla uzasadnienia popełnianych morderstw. Uzyskanie statusu ofiary daje prawo do nieodpowiedzialności – traktowania w kategoriach specjalnych praw (Bruckner, 2000, s. 147).

Kultywowanie pamięci o byciu ofiarą prowadzi do szukania kozła ofiarnego za własne nieszczęścia i zdjęcia z siebie odpowiedzialności (Bruckner, 2010, s. 42). Dzielenie narodów na oprawców i ofiary stwarza niebezpieczną iluzję moralną. Pozwala tym ostatnim żyć w złudzeniu swojej niewinności. Narody raczej należy dzielić na te, które swobodnie rozmawiają o swojej przeszłości, i te, które są do tego niezdolne (Bruckner, 2010, s. 95).

Cierpienie doświadczone w przeszłości powinno zostać zadośćuczynione. Można dochodzić odszkodowań za własne cierpienie, ale także za cierpienie tych, z których cierpieniem można nas skojarzyć. Akcja afirmatywna w Stanach Zjednoczonych jest tego dobrym przykładem. Afro-Amerykanie według zwolenników tej akcji zasługują na specjalne traktowanie, ponieważ byli źle traktowani w przeszłości.

4. Pojawiło się nowego typu państwo, nazwane przez Pascala Brucknera „państwem pokutniczym”, które zajmuje się odprawianiem rytuałów ekspiacji, orga-

nizuje współczucie. Jest to aspekt poszerzania zakresu działania państwa – wnika ono w sposób myślenia przeszłości. Pisze historię, zamiast zostawić to wolnej debacie. Państwo – twierdzi Bruckner z pewną przesadą – staje się instytucją zastępującą sumienie. Państwo wypełniające funkcje terapeutyczne wydaje się jego zwolennikom spełniać pozytywną rolę – leczy rany i zapobiega zemście. Tymczasem „wywołuje to roszczenia u tych, którzy nie zostali wciągnięci na listę ofiar. Konsekwencją stało się nie pojednanie, lecz epidemia roszczeń” (Bruckner, 2010, s. 108–109).

Jest to przejaw poszerzania zakresu działania państwa. Czy jednak państwo powinno pełnić taką funkcję? Martin Walser mówił o pomniku Holocaustu w Berlinie: „Zabetonowanie centrum stolicy koszmarem wielkości boiska sportowego. Monumentalizacja hańby. Historyk Heinrich August Winkler nazywa to ‘negatywnym nacjonalizmem’. Śmiem przypuszczać, że nie jest on ani na jotę lepszy niż pozytywny nacjonalizm, choć wydaje mu się, że jest tysiąc razy lepszy” (Walser, 2008, s. 542). Walser protestował przeciwko przekształceniu pamięci w pokutniczy rytuał, który jest tylko „modlitwą warg, a nie odruchem duszy”. „Nikt nie może wymagać od drugiego człowieka tego, co by chciał, lecz czego ten nie może dać” (Walser, s. 543). „Sumienie – kontynuował Walser – pozostawione same sobie, tworzy i tak dostatecznie dużo pozorów. Jeżeli jest sterowane przez czynniki oficjalne, pozostaje sam tylko pozór” (Walser, s. 544).

Historyk Manfred Kittel dowodzi, że natarczywa obecność poczucia winy przyczyniła się do „spustoszenia niemieckiej świadomości historycznej”, odrzucenia pozytywnej tradycji niemieckiej (Wolff-Powęska, 2010, s. 281). Niemcy przez to nie mogą stać się normalnym krajem.

Państwo pokutnicze jest także państwem posiadającym sparaliżowaną wolę działania. Łatwo zwłaszcza ulega szantażowi humanitarne – żadnych innych racji nie jest w stanie przedłożyć nad racje humanitarne.

5. Ta funkcja wiąże się z aktami publicznych przeprosin i wybaczenia. Bill Clinton przeprosił za niewolnictwo, Elżbieta II za masakrę Maorysów w Nowej Zelandii, prezydent Chirac za aferę Dreyfusa, premier Australii przeprosił rdzenną ludność swojego kraju ~~za~~ za złe traktowanie, Tony Blair przeprosił Amerykanów za spalenie Kapitolu w 1812 roku. Przykłady można mnożyć.

Niektórzy uważają, że takie przeprosiny mogą zmienić nie tylko relację między narodem, który dopuścił się zbrodni, a narodem – ofiarą, ale mają także duże znaczenie dla tego, kto przeprasza – przyczynia się do jego przemiany moralnej. Publiczne akty przeprosin zmieniają pamięć zbiorową; w przeciwnym razie będzie ona zdominowana przez mity blokujące uczciwą debatę na temat własnej tożsamości (Christopher Dease, 2010).



Myślenie w kategoriach analogii – wyznanie winy, skrucha, prośba o wybaczenie – w stosunku do indywidualnego życia moralnego może budzić wątpliwości. Kto i w czym imieniu może prosić o przebaczenie? Kto może przebaczyć? W czym imieniu?

Herman Lübbe, niemiecki myśliciel konserwatywny, uważał publiczne przeprosiny za przejaw destrukcyjnej moralizacji polityki. „Niemiecka cywilna skłonność do pokuty jest bardzo rozdęta. Ale ona rozciąga się okazjonalnie nawet faryzejsko i skłania się do tego, by ganić tych, którzy mniej wyraźnie dokumentują radość wyznawania winy” (Wolff-Powęska, 2010, s. 412).

Z drugiej strony, Władimir Jankelevitch, francuski filozof o żydowskich korzeniach, który uważał, że monstrualna zbrodnia na Żydach poszła w niepamięć, sprzeciwiał się publicznym rytuałom wybaczenia. „Przebaczenie! – pisał w emocjonalnym tonie – Ale czy kiedykolwiek poprosili nas o przebaczenie? Tylko, gdy winowajca popadł w rozpacz i całkowite opuszczenie, istniałby jakiś sens i jakaś podstawa przebaczenia. Kiedy winowajca jest tłusty, dobrzy odżywiony, pomyślnie się rozwija i bogaci dzięki ‘cudowi gospodarczemu’, przebaczenie jest złowrogim żartem. Nie, przebaczenie nie jest przeznaczone dla wieprzów i ich macior. Przebaczenie umarło w obozach śmierci” (Jankélévitch, 2013, s. 32).

Kontrowersje te pojawiły się także w Polsce w związku z dyskusją na temat rozliczenia komunizmu oraz – w jeszcze większym natężeniu – przy okazji sporu o mord na Żydach z Jedwabnego. Dwaj polscy filozofowie, Bogusław Wolniewicz i Zbigniew Musiał, odnosząc się do przeprosin Aleksandra Kwaśniewskiego, stwierdzają jednoznacznie: „Nie ma zbiorowej odpowiedzialności; to jest idea barbarzyńska. Są natomiast zbiorowe plamy, zbiorowe piętna hańbiące, których trzeba się wstydić” (Musiał, Wolniewicz, 2010, s. 84). A zatem wstyd, a nie wina. Zdaniem tych autorów „przeprosiny z urzędu” nie stanowią zamknięcia jakiegось trudnego rozdziału, lecz przeciwnie: „są niebezpieczną pułapką polityczną”, otwierają drogę do kolejnych roszczeń, które nie będą miały już symbolicznego charakteru (Musiał, Wolniewicz, s. 222). Moralna presja na przeprosiny może być więc sposobem na pogwałcenie kogoś, jego publiczne upokorzenie i zmuszenie do kolejnych ustępstw.

Filozof Bronisław Łagowski, odnosząc się do tej samej sprawy, stwierdza podobnie: „Brać na siebie winę za to, co zrobił motłoch, jest postawą niemoralną nie dającą się pogodzić z rzeczywistym etycznym obowiązkiem potępienia zbrodniczego motłochu” (Łagowski, 2007, s. 7).

6. Pojęcie ofiary zostało strywalizowane. W związku z tym, że bycie ofiarą daje prestiż, prowadzi to czasami do sytuacji komicznych. Znani są ludzie udający osoby, które przeżyły Holocaust, i czerpiący różnego rodzaju korzyści z odgrywania

tej roli. Głośne stały się przynajmniej dwa takie przypadki. Binjamin Wilkomirski, który naprawdę nazywa się Bruno Dosseker i jest szwajcarskim muzykiem – klarncistą w 1995 roku opublikował rzekomo autobiograficzną książkę, w której wspomina czasy II wojny światowej. Opisuje w sposób bardzo przekonujący, jak ukrywał się początkowo w gospodarstwie rolnym prowadzonym przez Polaków, a później, schwytany przez Niemców, został wywieziony do Auschwitz i Treblinki, a następnie po wyzwoleniu obozów znalazł się w polskim sierocińcu, skąd z kolei trafił do Szwajcarii. Książka została przełożona na kilka języków i zyskała powszechne uznanie – doceniono jej walory literackie i dramatyzm historii. Wilkomirski stał się postacią publiczną zapraszaną do telewizji, udzielał wywiadów dla popularnej prasy. Otrzymał także prestiżowe nagrody: National Jewish Book Award w Stanach Zjednoczonych, we Francji przyznano mu nagrodę za upamiętnienie Shoah, a brytyjskie czasopismo „Jewish Quarterly” przyznało mu nagrodę literacką. Relacja jednak wzbudziła wątpliwości i wydawnictwo zatrudniło profesjonalnego historyka, który zbadał życiorys Wilkomirskiego i udowodnił, że historia jest zmyślona (Lear, 2002).

Inny przykład to Enric Marco – hiszpański działacz związkowy, który twierdził, że był więźniem obozu koncentracyjnego w Flossenbürgu. Przez lata Marco występował w szkołach i w telewizji, opowiadając o swoich przeżyciach obozowych. W 2003 roku został prezesem hiszpańskiej organizacji skupiającej byłych więźniów, a w 2005 roku z okazji dnia pamięci o ofiarach Holocaustu wygłosił przemówienie w parlamencie hiszpańskim, ocenione przez słuchaczy jako bardzo poruszające. W tym samym roku pewien historyk przeanalizował relacje Marco i zarzucił mu konfabulację. Ten przyznał mu rację, tłumacząc się tym, że chciał zwrócić na siebie uwagę (Badcock, 2015).

7. Ostatnia kwestia, na którą pragnę zwrócić uwagę, to swego rodzaju rozejście się kultur pamięci w Europie Środkowo-Wschodniej i Zachodniej. Dwie części kontynentu inaczej pamiętają komunizm (choć warto także odnotować, że w Europie postkomunistycznej ta pamięć nie jest jednolita), inaczej także podchodzą do problemu pamięci o bohaterach i ofiarach. Nie można oczywiście mówić o tym, że w Europie Środkowo-Wschodniej nie mamy do czynienia z hołdem składanym ofiarom – jeden z polskich autorów pisze nawet o „cierpiętniczej obsesji” (Łagowski, 2007, s. 17) – ale widoczne jest inne podejście do bohaterów. Europa Środkowo-Wschodnia – poza pewnymi wyjątkami, jak Czechy – jest bardziej religijna i nie przytłacza ją poczucie winy tak charakterystyczne dla Europy Zachodniej.

## Bibliografia:

- Arystoteles. (1996). Etyka nikomachejska, przeł. D. Gromska. W: *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa: PWN.
- Badcock, J. (2015). *How Spanish Nazi Victim Enric Marco Was Exposed as Impostor*. Pobrane z: <https://www.bbc.com/news/world-europe-32582420>.
- Bruckner, P. (2000). *The Temptation of Innocence. Living in the Age of Entitlement*. New York: Algora Publishing.
- Bruckner, P. (2010). *The Tyranny of Guilt. An Essay on Western Masochism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Daase, Ch. (2010). Addressing Painful Memories: Apologies as a New Practice in International Relations. W: A. Assmann, S. Conrad (red.). *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories* (s. 19–31). Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan.
- Eksteins, M. (2000). *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*. Boston–New York: Houghton Mifflin.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji*, przeł. T. Zabłudowski i K. Markiewicz. Warszawa: WAB.
- Furedi, F. (2014). *First World War: Still No End in Sight*. London: Bloomsbury Continuum.
- Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Gay, P. (2013). *The Enlightenment: An Interpretation*, t. 2. New York & London: Norton.
- Godlewski, A. (2009). „Der Spiegel”: Polacy byli współnikami Hitlera. Pobrane z: <https://polskatimes.pl/der-spiegel-polacy-byli-wspolnikami-hitlera/ar/119177>.
- Herman, A. (1997). *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon & Schuster.
- Hrycak, J. (2010). Holokaust i Hołodomor jako wyzwania dla pamięci zbiorowej. W: *Przebyta droga, 1989–2009. Dla Aleksandra Smolara*. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich.
- Jankélévitch, V. (2013). *Bez przedawnienia. Przebaczyć? Z honorem i godnością*, przeł. M. Krasicki. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Judt, T. (2007). *Postwar. A History of Europe since 1945*. London: Pimlico.
- Koselleck, R. (2012). Przepusty pamięci i warstwy doświadczenia. W: R. Koselleck, *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Marecki (s. 241–259). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Krockow Ch. von (2010). *O niemieckich mitach*, przeł. A. Romaniuk. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Lear, J. (2002). *The Man Who Never Was*. Pobrane z: <https://www.nytimes.com/2002/02/24/books/the-man-who-never-was.html>.
- Łagowski, B. (2007). *Duch i bezdusznosc III RP. Rozważania*. Kraków: Universitas.
- Mansfield, H.C. (2006). *Manliness*. New Haven & London: Yale University Press.
- Marples, D. (2008). *Heroes and Villains: Creating National History in Contemporary Ukraine*. Budapest: Central European University Press.
- Meier, Ch. (2008). Pamięć – wypieranie z pamięci – zapominanie, przeł. J. Jabłkowska. W: *O kondycji Niemiec. Tożsamość niemiecka w debatach intelektualistów po 1945 roku* (s. 509–521). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Mosse, G.L. (1991), *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Musiał, Z., Wolniewicz, B. (2010). *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Münkler, H. (2007). O wspólnotach heroicznych i postheroicznych, przeł. Wiktor Grotowicz. *Europa – Tygodnik Idei*, 47.
- Novick, P. (1999). *Holocaust in American Life*. New York: Houghton Mifflin.
- Ossowska, M. (2000). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rahe, P. (1994). *Republics Ancient and Modern. The Ancien Régime in Classical Greece*, t. I. Chapel Hill & London: The University of North Carolina.
- Riemen, R. (2014). *Wieczny powrót faszyzmu*, przeł. A. Oczko. Kraków: Universitas.
- Schwartz, B. (2009). *Abraham Lincoln in the Post-Heroic Era: History and Memory in Late Twentieth-Century America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scruton, R. (2003). *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przeł. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Sheehan, J. (2009). *Where Have All the Soldiers Gone. The Transformation of Modern Europe*. Boston & New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Smolar, A. (2010). *Tabu i niewinność*. Kraków: Universitas.
- Taylor, Ch. (1999). *Immanentne kontroświecenie*, przeł. A. Pawelec. W: K. Michalski (red.). *Kontroświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo* (s. 45–64). Kraków–Warszawa: SIW Znak.
- Tocqueville, A. de (1996). *O demokracji w Ameryce*, t. II, przeł. M. Król, B. Janicka. Kraków: SIW Znak.
- Trilling, L. (1965). *Beyond Culture. Essays on Literature and Learning*. New York: The Viking Press.
- Tukidydes. (1991). *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Tumarkin, N. (1995). *The Living And The Dead: The Rise And Fall Of The Cult Of World War II In Russia*. New York: Basic Books.
- Vullierme, J.-L. (2016). *Lustro Zachodu. Nazizm i cywilizacja zachodnia*, przeł. M. Żurawska. Warszawa: WAB.
- Walser, M. (2008). Doświadczenia podczas pracy nad słowem na niedzielę. Mowa z okazji przyznania Nagrody Pokojowej Księgarzy Niemieckich, przeł. J. Jabłkowska, A. Pełka. W: *O kondycji Niemiec*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Wolff-Powęska, A. (2011). *Pamięć – brzemię i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945–2000)*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Wolniewicz, B. (2003). *Filozofia i wartości III*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wood, G.S. (2006). *Revolutionary Characters. What Made the Founders Different*. New York: Penguin Books.