

Empatia? Substytucja? Identyfikacja? Jak czytać teksty o Zagładzie?

Dorota Krawczyńska

Stanowiska

Dorota KRAWCZYŃSKA

Empatia? Substytucja? Identyfikacja? Jak czytać teksty o Zagładzie?

Literatura doświadczenia Zagłady, jak żadna inna, skłania do rozważań nad kwestią relacji pomiędzy dziełem i odbiorcą, a ściślej rzecz ujmując – etycznymi uwarunkowaniami owej relacji. Jeśli w odniesieniu do piśmiennictwa o Zagładzie stosuje się, jako jedną z podstawowych, kategorię stosowności, pojmowaną tu jako adekwatność literackich środków wyrazu do podejmowanego tematu, to wobec teoretycznych rozważań nad ową literaturą należałoby, być może, zastosować także tę kategorię, tym razem rozumianą jako rodzaj odpowiedniości etycznej czy moralnego uprawomocnienia takich rozważań.

Studiując ten dział literatury nie raz trzeba sobie zadać pytanie o zasadność użycia tych samych narzędzi opisu, które stosuje się wobec innych jej dziedzin, o prawo klasyfikowania poszczególnych utworów jako (pomijając niuanse) lepszych lub gorszych, a ich twórców jako sprawniejszych lub mniej przekonujących. W końcu jednak literatura Holocaustu oceniana jest w taki właśnie sposób, a zasadniczym kryterium owej oceny zdaje się być, upraszczając, *s i ł a r a ż e n i a* konkretnych jej przykładów. Odsuwając w tym miejscu kwestię definicji tego piśmiennictwa (zakładam tylko najogólniej, iż zalicza się tu zarówno fikcja literacka z elementami biograficznymi jak i dokument osobisty) chciałabym poświęcić w tym tekście uwagę rozważaniom o owej drugiej stronie: odbiorcom, którymi jesteśmy my dzisiaj i naszej duchowej dyspozycji, koniecznej do obcowania z tego rodzaju pisarstwem, a poprzez owo pisarstwo z wydarzeniami i doświadczeniem Zagłady, które docierają do nas najczęściej właśnie jako pisemne świadectwo.

Zagadnienie empatii rozważane w odniesieniu do literatury doświadczenia Zagłady, a także w odniesieniu do naszego myślenia o samym tym wydarzeniu, daje się rozpatrywać na kilku poziomach, za każdym razem nabierając nieco innego znaczenia. Inaczej bowiem rysuje się ta kwestia w relacji pomiędzy literackim świadectwem a jego odbiorcą (z jednej strony ofiary lub świadkowie Zagłady,

z drugiej my dziś), inaczej w relacji pomiędzy ocalałymi, bo wiemy, że tylko niektórzy podejmują trud opisanego zarówno swego jak i cudzego doświadczenia, inaczej wreszcie w przypadku zawłaszczania cudzych wspomnień przez tych, którzy byli tylko świadkami i jako tacy przyswoili sobie to doświadczenie, czy wreszcie sytuacja, gdy empatia lub utożsamienie pojawia się jako element literacko przetworzonego obrazu Zagłady. Jeszcze inną kwestią jest – ujawniające się w wielu tekstach poświęconych współczesnej refleksji o Zagładzie – pytanie, jaką postawę powinniśmy (możemy) przyjąć wobec minionych wydarzeń, a przede wszystkim wobec cierpień, których doznawali ich uczestnicy.

Rozważania na temat empatii pojawiającej się w relacji dzieło–odbiorca i, w przypadku fikcji literackiej, mogącej stanowić założony efekt – wynik celowych zabiegów pisarskich¹ – w przypadku omawianej literatury nie dają się zastosować. Trudno mówić tu o z premedytacją podejmowanych działaniach twórcy, który, uwzględniając czytelnicze oczekiwania, mógłby zachęcać odbiorcę do współdziałania w kreowaniu sensów i dopełnianiu tekstu aktywnością własnej wyobraźni. Ten rodzaj literatury ewokuje określone stany psychiczne u czytelnika, jednak są one wyłącznie konsekwencją jego duchowej predyspozycji. W tym wymiarze literatura o Zagładzie jest całkowicie bezinteresowna (pozbawiona jakichkolwiek założeń, oprócz jednego – potrzeby świadczenia). Przymus pisania odczuwany przez jej twórców znajduje swoje dopełnienie w przymusie czytania tego, który się tej lektury podejmie. Potrzebie zachowania pamięci o własnym doświadczeniu krańcowym tego, który pisze odpowie potrzeba odnalezienia cierpienia własnego w cierpieniu cudzym tego, który czyta. I w tym sensie czytelnik zapisu doświadczenia Zagłady nigdy nie jest bezinteresowny. W przypadku fikcji literackiej, w relacji odbiorca–piszący, możliwa jest swego rodzaju symetria: czytelnik posuwa się tymi samymi ścieżkami, co autor i jest „zdolny do współdziałania w aktualizacji tekstowej w taki sposób, w jaki autor sobie to wyobraża i do dokonywania takich posunięć, jakich autor dokonał przy tworzeniu tekstu”². Gdy jednak mamy do czynienia z literaturą doświadczenia Zagłady symetria ta zostaje zachwiana i czytelnik zdaje się przesłaniać autora. Z jednej strony pojawia się u niego wspomniany „rezonans psychiczny” – empatia, z drugiej zaś sfera doznań, będących efektem oddziaływania tego rodzaju przekazywanych treści, rozciągająca się od rozterek dotyczących moralnego prawa do czerpania z nich emocjonalnych i intelektualnych zysków, aż po owe szczególne korzyści właśnie. „Czytamy powieść – pisał Simon Lesser – by zapewnić sobie pełniejsze zaspokojenie pragnień, które są częściowo tylko spełnione w rzeczywistym życiu i u ś m i e r z y ć t e l e k i p o c z u c i e w i n y, k t ó r e w y w o ł u j e n a s z e d o ś w i a d c z e n i e”³ (tu oczywiście tylko druga część cytowanego zdania).

^{1/} Por. na ten temat: H. Markiewicz *Odbiorca i odbiór*, w: tegoż *Teorie powieści za granicą. Od początków do schyłku XX wieku*, Warszawa 1995.

^{2/} Tamże, s. 503.

^{3/} Tamże, s. 513.

Krawczyńska Empatia? Substytucja? Identyfikacja?

Ricoeur zaś, rozważając narracyjny charakter naszej egzystencji, włączając w to jej kres jako projekt, zauważa: „Literatura pomaga nam w pewien sposób ustalić zarys tych tymczasowych finałów. Co do śmierci: czyż opowieści, jakie tworzy o niej literatura nie mają tej zalety, że stępują ostrze niepokoju w obliczu nieznannej nicości, nadając jej w wyobraźni zarys takiej lub innej śmierci [...]. Tak więc fikcja pomaga w uczeniu się tego, jak umierać”⁴. Oczywiście, słowa te wydają się niezupełnie adekwatne wobec śmierci w *Zagładzie*, jednak dla żyjących każdy kres zdaje się być jednakowo przerażający. I tak jak cierpiący ponad miarę zmienić się może w końcu, jak bohater powieści Dichtera (*Koń Pana Boga*)⁵, w kamień, tak i ten, który wciąż obcuje z zapisem śmierci, szczególnie tej najpotworniejszej, zaczyna ją wreszcie postrzegać jako jedną z figur myśli.

Analizując przemiany w badaniach nad powieścią, dokonujące się pod wpływem między innymi teorii psychoanalitycznych Henryk Markiewicz zauważa:

Jeśli uprzednio wysiłek interpretacyjny skierowany był na ujawnienie działania utajonych w utworze popędowych fantazmatów, teraz (lata 70.-80.) traktowano owe treści jako bezsporne, a uwagę skupiono przede wszystkim na tym, jak działała na czytelnika forma i jawne znaczenie, które – osłabiając, maskując i sublimując owe treści fantazmatyczne – broni odbiorcę przed uczuciami lęku i odrazy...

I dodaje (za Normanem Hollandem):

Wszyscy czytelnicy tworzą z fantazmatu pozornie znajdującego się „w” dziele fantazmaty, które będą odpowiadały ich różnym strukturom charakteru. W rezultacie każdy czytelnik re-kreuje dzieło w kategoriach tematu swojej własnej tożsamości. Po pierwsze, kształtuje je tak, by przeszło przez sieć jego adaptacyjnych i obronnych strategii wobec świata. Po drugie – re-kreuje z niego taki szczególnie rodzaj fantazmatu i gratyfikacji, na jaki on sam reaguje.⁶

Tę re-kreację dzieła, odpowiadającą konstrukcji tożsamości i zapotrzebowaniom psychicznym, umieściłabym (wraz z Jaussovską „żądzą oglądania – iluzjonizacją”, stanowiącą jeden z możliwych wzorców zachowań odbiorcy, w jego koncepcji sposobów identyfikacji z bohaterem⁷) po stronie owych, wspomnianych wcześ-

4/ P. Ricoeur *O sobie samym jako innym*, s. 269.

5/ „Byłem jak rzucony kamień. Twardy, gładki i zimny, leciałem szybko i wysoko. Nie mogłem się przy nikim zatrzymać”, W. Dichter *Koń Pana Boga*, Kraków 1996, s. 175.

6/ H. Markiewicz *Teoria powieści ...*, s. 513.

7/ Spośród wzorców interakcji wymienianych przez Jausa, w przypadku analizowanych zapisów możliwe do zastosowania wydają się dwa: sympatyzujący, w którym jako warunek recepcji wymienia Jaus współczucie, oraz katartyczny, gdzie jako kontekst pojawia się bohater cierpiący, poprzez identyfikację z którym odbiorca doznaje tragicznego wstrząsu, a jako normy zachowania Jaus wymienia: jako progresywne –

niej, korzyści emocjonalnych – jakkolwiek by to niestosownie zabrzmiało w odniesieniu do literackich zapisów doświadczenia Zagłady. Po stronie korzyści intelektualnych widziałabym natomiast konkretne utwory literackie, wyrosłe po latach z owych zdarzeń, a będące świadectwem nie tyle może empatii, ile umiejętności literackiego spożytkowania cudzych doświadczeń (myślę tu o *Umschlagplatz* Rymkiewiczza i *Tworach* Bieńczyka). Falszywy ton, jakim zdają się pobrzmiwać tego rodzaju próby, świadczyć może na rzecz tezy, iż w odniesieniu do wydarzenia Holocaustu naszym zadaniem jest raczej słuchać. Pytanie tylko: jak?

*

Opisy cierpień – cudzych cierpień – i śmierci mają magnetyczną siłę, zwłaszcza przy zachowaniu świadomości odrębności i bezpieczeństwa własnej egzystencji. Jednocześnie pociągają i odpychają, powodując stan emocjonalnej ambiwalencji.

Leo Lipski w swoim opowiadaniu *Dzień i noc* napisał: „Przypominam sobie, przed wojną, prowadzili policjanci człowieka i bili go [...]. Nie mogłem od tego zrroku oderwać. A za nimi szedł tłumek. I ja musiałem patrzeć. Może wy też znajdziecie coś takiego, na co będziecie m u s i e l i patrzeć”. Literatura Zagłady zdaje się być czymś takim, na co trzeba patrzeć; bolesne napięcie powstałe z przekonania jej twórców o niemożności przekazania tragicznych doświadczeń i jednoczesnego przymusu ich zapisania znajduje swoje odbicie w sytuacji odbioru, pomiędzy „nie da się tego czytać” i „muszę”.

Obcowanie z tą literaturą wymaga aktu dystansowania się. Dystans, czyli stała świadomość własnej odrębności od cierpiącej postaci, jest podstawową cechą pojęcia empatii, podkreślaną w charakterystyce owego uczucia, dokonanej przez Martha Nussbaum⁸.

Badaczka w rozdziale o empatii poświęca wiele miejsca kwestii terminologii i niuansów znaczeniowych pojęć, które w języku polskim można oddać jako: współczucie (*compassion*), współodczuwanie (*sympathy*), żal lub przykrość (*pity*), czy wreszcie empatia (*empathy*). Zasadniczym dla omawianej kwestii pozostaje jednak rozróżnienie pomiędzy współczuciem (*compassion*) a empatią. Współczucie to, w jakimś sensie, bolesna emocja spowodowana świadomością niezасłużonego cierpienia innej osoby. Empatia zaś (i tak używa tego słowa Nussbaum) oznacza t y l k o wyobrażeniową rekonstrukcję doświadczenia innej (drugiej) osoby bez oceniania czy wartościowania owego doświadczenia. W tym znaczeniu daleko więc owej emocji do współczucia. W p r z y p a d k u e m p a t i i w s p ó ł c z u c i e n i e j e s t k o n i e c z n e . Chociaż w tekstach psychologów czy psychoanalityków spotyka się czasem termin „empatia” na określenie pewnej kombinacji wy-

refleksję i wolny osąd moralny, jako regresywną – żądę oglądania (iluzjonizację).

H.R. Jauss *Wzorce interakcji w procesie identyfikacji z bohaterem*, w: *Współczesna myśl literaturoznawcza w RFN. Antologia*, wyb. H. Orłowski, tłumacze różni, Warszawa 1986.

⁸ M. Nussbaum *Upheavals of Thought (Wrzenie myśli). Intelligence of Emotions*, Cambridge UP 2003. Prof. Zdzisławowi Łapińskiemu dziękuję za wskazanie mi tej książki.

Krawczyńska Empatia? Substytucja? Identyfikacja?

obrażeniowych rekonstrukcji doświadczeń innego wraz z oceną jego sytuacji jako nieszczęścia i oceną tego nieszczęścia jako zło. Tak użyty, termin ten zbliża się w swym znaczeniu do współczucia, aczkolwiek wciąż nie jest z nim identyczny (na przykład ktoś może współczuć bez wyobrazeniowej rekonstrukcji doświadczeń innego *imaginative reconstruction*).

Nussbaum kategorycznie odróżnia współczucie od empatii, podkreślając, iż stanowi ona wyobrazeniową rekonstrukcję doświadczenia innej osoby bez względu na rodzaj tego doświadczenia (czy jest to doznawanie smutku czy szczęścia, przyjemności czy bólu) i bez względu na fakt, czy ten, który dokonuje owej rekonstrukcji postrzega sytuację tej drugiej osoby jako dobrą, złą czy obojętną (wyluczając przypadki, gdy ktoś złośliwy/w złej wierze będzie uważał, że czyjeś nieszczęście jest dobre, a czyjeś szczęście złe). Nussbaum wprowadza w tym miejscu kolejne rozróżnienie: pomiędzy współodczuwaniem (*sympathy*) a współczuciem, które to rozróżnienie dotyczy intensywności doznania: zarówno cierpiącego jak i współczującego. Owo współczucie w stopniu słabszym (*sympathy*) także różni się od empatii: osoba o złych intencjach, która wyobrazeniowo rekonstruuje doświadczenie innego i z jego nieszczęścia czerpie przyjemność może być empatyczna, ale na pewno nie zostanie uznana za współczującą. Współczucie zawiera ocenę cudzego nieszczęścia jako zła.

Empatię porównać można do mentalnych (umysłowych) przygotowań wytrawnego aktora: polegających na wczuciu się w sytuację cierpiącego, połączonych ze świadomością, że nie jest się tym, który cierpi. Ta świadomość odrębności własnej egzystencji od egzystencji cierpiącego jest istotna zwłaszcza wtedy, gdy empatia występuje wraz ze współczuciem – pozwala bowiem pozbawić współczucie nakierowania na własne ja – pozostaje ono uczuciem kierowanym na innego. Jeśli ktoś współczuje, musi być świadomy zarówno tego, że czyjś nieszczęśliwy los jest złem jak i tego, że w tej chwili nie jest tym cierpiącym, jest sobą. Jeśli ktoś naprawdę odczuwałby ból w swoim własnym ciele, wtedy w żadnym razie nie mógłby zrozumieć bólu innego jako innego właśnie. Musi on być wciąż świadomy jakościowej różnicy pomiędzy sobą a cierpiącym innym, świadomy, że inny cierpi jako inny, a nie jako ja. Świadomość odrębności pozwoli właściwie ocenić znaczenie cierpienia dla cierpiącej osoby. Dla zachowania tej świadomości konieczna jest, by tak rzec, zdwojona czujność/uwaga (*twofold attention*). Polega ona na tym – powtórzę raz jeszcze – że współczujący wyobraża sobie, jak to jest być na miejscu cierpiącego, a zarazem zachowuje świadomość bezpiecznej odległości od tego miejsca. Empatia polegająca na myśleniu, że jest się cierpiącym innym prowadzi do niebezpiecznej ułudy utożsamienia, a także umieszcza w centrum doznań tego, który współczuje, a nie tego, który cierpi.

W powyższym ujęciu empatia sprowadza się właściwie do zrozumienia dla cudzych stanów ducha i wydaje się być zubożona o element osobistego zaangażowania. Jest raczej sposobem zachowania dystansu niż drogą do identyfikacji z cierpiącym. W obcowaniu z przekazem doświadczenia Zagłady tak rozumiana empatia zapewniałaby konieczny dystans bez którego, można by (trzeba by) znaleźć się

po drugiej stronie – jak niegdyś zanotowała Hanna Krall, wejść do zbiorowej mogiły, a dokładnie: do dołu pełnego trupów. Dobrze – według Nussbaum – pojęte uczucie empatii powoduje, z etycznego punktu widzenia, pożądany efekt: pozwala skoncentrować uwagę na doznaniach tego, który cierpi. Jest też gwarancją zachowania względnej równowagi psychicznej. Jest to jednak tylko p r o j e k t preferowanych reakcji emocjonalnych. W rzeczywistości bowiem granice pomiędzy współczuciem, współodczuwaniem, współcierpieniem i empatią są płynne i nie do uchwycenia. Jak zauważa Anna Łebkowska: „[...] empatia i sympatia (w sensie współczucia właśnie) traktowane bywają niemal synonimicznie i utożsamiane ze współbyciem z tymi, którzy są wykluczeni, inni, odmienni, skazani na milczenie”⁹.

W takim przypadku zachodzi jednak obawa przed „oswojeniem inności przez jej zagarnięcie, przez – by tak rzec – imperialne jej zawłaszczenie czy (jeszcze inaczej) przez identyfikację z innym na zasadzie f a ł s z y w e j u z u r p a c j i , n a r u s z e n i a c u d z e j a u t o n o m i i . Niebezpieczeństwo to zagraża zwłaszcza wówczas, gdy współodczucie utożsamia się wyłącznie z projekcją własnego «ja» i zarazem ze stosowaniem reguł – stereotypów odczuwania czy intelektualno-wyobraźniowego rozumienia «innego», ale – koniec końców – według praw własnych”¹⁰.

Przed takim zawłaszczaniem chronić by miała owa Nussbaumowska empatia wsparta wzmoczoną uwagą. Pisząc o etycznych konsekwencjach empatii, raz jeszcze wróć do Nussbaum, badaczka zwraca uwagę na jej aspekt społeczny. Widzi w niej bowiem, w sensie podstawowym, uznanie cudzego świata doznań i doświadczeń. Nawet pozbawiona współczucia stanowi uznanie czyjejs realność i człowieczeństwa. W tym znaczeniu blisko jej do pojęcia solidarności społecznej, którą osiąga się „nie poprzez dociekania, lecz za pomocą wyobraźni, imaginacyjnej zdolności dostrzegania w obcych nam ludziach cierpiących bliźnich. [...] odkrywa się ją nie dzięki refleksji, lecz stwarza poprzez uwrażliwienie na poszczególne przypadki cierpienia i upokorzenia obcych nam ludzi. Takie uwrażliwienie sprawia, że trudniej nam zbyć różniących się od nas ludzi stwierdzeniem: «oni nie odczuwają tego tak jak my»[...]”¹¹.

Kwestia zawłaszczania cudzych doświadczeń w przypadku literatury doświadczenia Zagłady pojawia się nader często. Zarówno w formie konkretnych przykładów jak i w refleksji nad sposobami zachowania pamięci o Holocaustcie.

Łebkowska w przywoływanym już szkicu wyróżnia dwa typy literackiego uobecniania empatii. Pierwszy z nich realizuje się poprzez narracje rekonstruujące przeszłość, mające za cel „odtworzenie w sobie tożsamości «innego» przez opowieść”, rekonstrukcję własnej tożsamości jako innego, z którym – poprzez em-

^{9/} A. Łebkowska *O pragnieniu empatii w prozie polskiej końca XX wieku*, „Teksty Drugie” 2002 nr 5, s. 160.

^{10/} Tamże.

^{11/} R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 15.

Krawczyńska Empatia? Substytucja? Identyfikacja?

patię – można by się zidentyfikować. Jest to przypadek Biniamina Wilkomirskiego i jego (rzekomych) wspomnień z Zagłady.

Drugi sposób polega na „wywoływaniu w sobie «innych», próbie wytworzenia w sobie cudzych stanów emocjonalnych, wyobrażeń, cudzego świata przez wcielenie się czy upodobnianie się do innej osoby”¹². Jest to metoda stosowana niejako *à rebours* przez Grynberga w tej części jego twórczości, którą nazwałabym pisaniem „cudzych głosów”. Grynberg nie wywołuje bowiem w sobie czyichś stanów. To on, na podobieństwo dybuka, wchodzi w inną osobę i przemawia z j e j w n ę t r z a j e j g ł o s e m. Jednak pozostaje wciąż sobą – innego używając jako medium swoich stanów i myśli. Być może spotyka się z owym innym w pół drogi – nie zawłaszcza go przecież całkowicie. Jednak tylko u ź y c z a innemu swego głosu – nie u d z i e l a. Dzieje się tak w przypadku Marii Koper w jej re-konstruowanym pamiętniku, bohaterów opowieści z tomu *Drohobycz, Drohobycz* czy wreszcie Adama Bromberga. W przejmującym opowiadaniu *Racoon*, będącym świadectwem najgłębszej empatii z bezmowną istotą, autor-bohater-narrator doświadcza stanu krańcowego zagrożenia i, na zasadzie wspólnoty doświadczeń, sam staje się przez chwilę niemym zwierzęciem skazanym na śmierć. Krzyk, jaki wydaje w końcu bohater opowiadania, jest głosem, którego zbyt przerażone zwierzę nie może z siebie wydobyć.

Metodą Grynberga jest więc zastępowanie w mowie tych, którzy mówić nie mogą (czy nie potrafią) przy jednoczesnym zachowywaniu własnej perspektywy. W praktyce literackiej sprowadza się to, mówiąc krótko, do swego rodzaju manipulacji powierzonym materiałem.

Nie zwiedzam łądów ani mórż, ale ludzi. Zwłaszcza jeśli tkwi w nich bolesna opowieść, która się nie może wydobyć.. [...] Nie robię tego dla nich, tylko dla siebie, bo ja się w tych opowieściach wypowiadam. Nie przez komentarz, lecz utożsamienie z ich losem.¹³

Grynberg stale podkreśla rolę współczucia w swojej twórczości. Staje się ono, by tak rzec, jego metodą twórczą, poszukuje go także u innych pisarzy podejmujących temat Zagłady. „Od wiedzy ważniejsze było moje współczucie, którego nie znajdowałem u większości autorów, zaczepiających o ten temat”¹⁴.

Empatia, a właściwie utożsamienie z żydowskim losem, jest tym, co wyznacza wartość literatury świadków Zagłady, od której Grynberg nie oczekuje, iż będzie po prostu ich (świadków) głosem – ma ona być świadectwem empatii.

Takim świadectwem okazała się dlań opowieść Kostańskiego: „Znalazłem w niej coś – pisze Grynberg w przedmowie – czego daremnie dotychczas szukałem w nieżydowskich wspomnieniach: całkowite utożsamienie się z losem prześladowanych i mordowanych Żydów”¹⁵.

^{12/} A. Łebkowska *O pragnieniu empatii...*, s. 164.

^{13/} H. Grynberg *Szkola opowiadania*, w: *Lekcja pisania*, Czarne 1998, s. 56.

^{14/} H. Grynberg *Prawda nieartystyczna*, „Almapress-Czeladź” 1990, s. 25.

^{15/} H. Grynberg, J. Kostański *Szmulglerzy*, Warszawa 2001, s. 5.

Patologicznym wręcz przypadkiem identyfikacji jest *casus* Wilkomirskiego, pisarza, który – można powiedzieć – padł ofiarą empatii i w tym sensie jego postać zbliża się do wykreowanych postaci literackich zarażonych „chorobą oświeceniową”. Należą do nich chociażby: młody, amerykański adwokat z opowiadania Philipa Rotha *Eli fanatyk*¹⁶, który (w skutek szeregu dość zawikłanych wydarzeń) wraz z ubraniem ocalałego z Zagłady Żyda wdziewa na siebie jego tożsamość, czy nieszczęsna Nelli Doder z powieści Grochowiaka *Trismus*¹⁷, żona komendanta obozu koncentracyjnego, którą miłość i współczucie dla malej żydowskiej dziewczynki zaprowadziły w końcu, wraz z dzieckiem, na śmierć.

Wilkomirski ze swoją prawdziwą historią: bękarta ubogiej robotnicy, podrutka chowającego się w przytułku i adoptowanego w 1945 roku przez mieszczańską rodzinę z Zurychu, wrażliwca z uwewnętrznionym, bolesnym piętnem poniżenia (jego matka i jej brat także błakali się po sierocińcach), skłaniającym go do utożsamiania się z najdotkliwiej doświadczanymi przez los, jest przykładem metamorfozy poprzez identyfikację. Za sprawą pisanej przez siebie książki¹⁸ „już w trakcie jej powstawania Bruno Doessekker stawał się Biniaminem Wilkomirskim, wcielał się w bohatera – narratora swej opowieści”¹⁹.

„Książka Wilkomirskiego – pisze Wacław Sadkowski – to drugi biegun owego szczególnego pola magnetycznego, rozciągającego się pomiędzy goethowskim zmysłem a prawdą. Biegunem pierwszym jest oczywiście *Malowany ptak*. U Kosińskiego autopsja i autentyk posłużyły za tworzywo dla metaforyzacji i przetworzenia w poetycki horror doświadczeń własnych. U Doessekkera-Wilkomirskiego doświadczenie cudze, zasłyszane i wystudiowane ze źródeł i przekazów, dzięki empatii uwarunkowanej jego wewnętrznym dramatem przetworzone zostało w *quasi*-autentyk o niepowседневnej randze literackiej”²⁰.

Wilkomirski wpisuje się tym samym do grona „symbolicznych sierot”, dzieci XX wieku, Kasparów Hauserów, bez przeszłości ale za to z bagażem traumatycznych doświadczeń. (Pisała o tych przypadkach M. Baranowska w swym omówieniu, także podawanej w wątpliwość jako w pełni autentyk, książki Ligockiej²¹).

„Z samą ideą fikcji związana jest nierozzerwalnie kwestia wcielenia. Każdy powieściopisarz «wchodzi w skórę» stworzonych przez siebie postaci. Uprawianie fikcji literackiej to nadawanie jej cech prawdopodobieństwa, odgrywanie roli, przyjmowanie cudzej tożsamości. Kiedy podszywanie się pod kogoś innego pozostaje w obrębie książki nazywamy to sztuką. Ale kiedy wykracza poza granice fikcji

16/ P. Roth *Eli fanatyk*, „Literatura na Świecie” 1982 nr 12.

17/ St. Grochowiak *Trismus*, Warszawa 1998.

18/ B. Wilkomirski *Fragments. Memories of a Wartime Childhood*, New York 1996.

19/ W. Sadkowski *Prawda i zmyslenie*, „Literatura na Świecie” 1996 nr 5/6.

20/ Tamże.

21/ M. Baranowska *Symboliczna dziewczynka*, „Gazeta Wyborcza” 19 lipca 2001.

Krawczyńska Empatia? Substytucja? Identyfikacja?

literackiej i wdzierą się do rzeczywistości, nazywamy to oszustwem” – zauważa Cynthia Ozick w szkicu poświęconym kwestii prawdy i zmyślenia w literaturze Holocaustu, i dodaje: „Jednym z argumentów obrony Wilkomirskiego jest zapewnienie, że nie jest on oszustem i że nie może tu być mowy o mistyfikacji, ponieważ autor głęboko wierzy w napisaną przez siebie historię i uważa ją za opis własnych przeżyć. Być może jest tak rzeczywiście. W takim przypadku należałoby go uznać za chorego umysłowo”²². Tak jak bohater wspomnianego opowiadania Rotha, który także utracił kontakt z rzeczywistością, dotykając tajemnicy ocalenia z pożogi Holocaustu.

Naszym problemem, jako odbiorców literatury doświadczenia Zagłady dziś, jest znalezienie dla siebie (i w sobie) miejsca, z którego będzie się te zapisy odbierać. Jest sprawą dyskusyjną, czy bardziej pożądane byłoby wzbudzenie w sobie empatii tak rozumianej, jak proponuje to Nussbaum: a więc jako uznanie czyichś stanów psychicznych z jednoczesnym zachowaniem świadomości odrębności swego ja, czy też próba – co w przypadku omawianych doświadczeń zdaje się być bardziej stosowne – połączenia Nussbaumowskiej empatii z współczuciem czy współcierpieniem, które wymagałoby jednak częściowego choć zniwelowania granicy dzielącej ja od nie-ja. Przy świadomości zagrożeń, jakie niesie ze sobą zanurzenie się w świecie cudzych doznań, a więc i w cudzym cierpieniu, zdaje się, iż jest to możliwie najuczciwszy sposób obcowania z zapisami Zagłady. Piszę: możliwie najuczciwszy, bowiem pamiętać trzeba o pokusie „używania” owych zapisów do własnych, emocjonalnych czy intelektualnych celów. Jednocześnie pojawia się pytanie, czy nieuchronną konsekwencją wspomnianej postawy zawsze będzie zawłaszczanie, czy przyswajanie cudzej traumy? Czy jest możliwe znalezienie takiego sposobu odczytania tekstów pamięci, który umożliwi ich bezinteresowne przeżycie – pozwoli czytającemu zapomnieć o sobie.

Dyskusje wokół strategii pamiętania, problemu zapełniania pustki po Shoah, zawłaszczania traumy, *katharsis*, czy powtórzenia zdają się wskazywać, iż, jednej strony, każda próba znalezienia dla siebie właściwego miejsca w owym dyskursie skazana jest na porażkę, z drugiej jednak zawiera się w nich wskazanie, aby owe próby ponawiać.

Postulat empatii „czystej”, wolnej od zawłaszczania, zawarty jest w pewnym sensie w rozważaniach Ankersmita, dotyczących konieczności stosowania (przez współczesnych) w mówieniu o Zagładzie języka pamięci w miejsce języka historii, dyskursu wskazującego przed objaśniającym²³. Jakkolwiek owo rozróżnienie zdaje się trudno uchwytnie, same zaś pojęcia wymykają się definicji, to jednak, obcując z zapisami Zagłady, intuicyjnie wyczuwa się sens tej opozycji. Echo tego myślenia odnaleźć można u J.T. Grossa, kiedy pisze on o konieczności wypracowania przez

^{22/} C. Ozick *Prawa historii i prawa wyobraźni*, „Literatura na Świecie” 2004 nr 1-2, s. 88.

^{23/} Por. F. Ankersmit *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2002.

historyków nowej postawy wobec źródeł. Miałyby ona polegać na „dobrej wierze”, współczuciu i empatii właśnie:

Nasza [historyków] postawa powinna się zmienić z wąpiącej na afirmującą. Po prostu dlatego, że przyjmując do wiadomości, iż to, co podane w tekście przekazu rzeczywiście się wydarzyło [a w każdym razie tak zostało postrzeżone, zapamiętane] i że gotowi jesteśmy uznać błąd takiej oceny dopiero wtedy, kiedy znajdziemy po temu przekonujące dowody – oszczędzimy sobie znacznie więcej błędów niż te, które popełnimy zajmując postawę odwrotną. [...] I dlatego powinniśmy traktować dosłownie strzępki informacji, którymi dysponujemy, zdając sobie sprawę, że prawda o zagładzie może być tylko tragiczniejsza niż nasze o niej wyobrażenie na podstawie relacji tych, którzy przeżyli.²⁴

Tak więc dyskurs pamięci byłby postępowaniem za pamięcią tych, którzy pamiętają, bowiem – co oczywiste – ich jest pamięć wydarzeń, nasza zaś tylko wiedza, że się wydarzyły. W takim właśnie porządku pamięci i empatii Holocaust pozostałby na zawsze „pustym miejscem”, którego nikt nie próbowałby zawłaszczyć.

Głosem, którego w tym kontekście nie sposób pominąć, jest głos Dominica LaCapry, opowiadającego się za koniecznością uwolnienia zbiorowej i indywidualnej pamięci od ciężaru cudzych traumatycznych doświadczeń, których nawracający obraz stanowi zbędne obciążenie świadomości urodzonych później.

„Urodzeni później – pisze on – nie powinni ani zawłaszczać doświadczenia ofiar, ani ograniczać swych działań do koniecznej roli wtórnych świadków i strażników pamięci”²⁵. Wydaje się, iż najbardziej pożądanym nastawieniem jest, według LaCapry, empatia pozbawiona współczucia, które jawi się jako zbędny i niepożądany naddatek, mogący wieść na emocjonalne manowce. Jednak czy, i jak, można być empatycznym „nie zawłaszczając sobie bezprawnie doświadczeń ofiary i nie stając się (świadomie lub nieświadomie) ofiarą zastępczą”? Przestrzega tym samym przed „traktowaniem pewnych kwestii z empatią, lecz bez wszelkiego dystansu krytycznego i samozachowawczego”²⁶.

^{24/} J.T. Gross *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2002, s. 102.

^{25/} D. LaCapra *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, s. 149. Kwestii posttraumy i postpamięci, w kontekście „sprawy Jedwabnego”, poświęcony jest esej Joanny Tokarskiej-Bakir (*Historia jako fetysz*, „Gazeta Wyborcza” 15/16 lutego 2003), w którym autorka za stan współczesnej polskiej świadomości historycznej (sprawiający, iż wszelkie debaty historyczne są niekonkluzywne) czyni odpowiedzialnym proces mityzacji społecznej pamięci o przeszłości. Jest on konsekwencją właśnie owej postpamięci, pamięci przemieszczonej oraz źle pojmowanej empatii (której pojawienie się może być spowodowane chociażby poczuciem winy), realizowanej poprzez zawłaszczanie cudzej traumy. Wszelkie przejawy owego „posttraumatycznego szaleństwa” i „nawrotów wynaturzonej pamięci” – jak określa to zjawisko antrpologia – są oczywiście, w owym tekście, waloryzowane negatywnie. Jednak nie sposób na jego podstawie stwierdzić – dotyczy to także leżącej u podstaw tego myślenia koncepcji LaCapry – jaki model reakcji na wciąż uobecniającą się traumę, mającą swoje źródła w wydarzeniach przeszłości, byłby pożądanym.

Krawczyńska Empatia? Substytucja? dentyfikacja?

W takim ujęciu, wciąż od nowa przywoływane doświadczenie Zagłady staje się niebezpieczną, hipnotyzującą obsesją, szkodliwą zarówno dla ocalałych jak i dla urodzonych później, pamięć o granicznych wydarzeniach przeszłości zdaje się być zbędnym balastem, a empatia i współczucie postrzegane są jako zawłaszczenie. Uleczeniu zbyt blisko tu do zapomnienia, a dla tych wreszcie, którzy nie chcą zostać wyleczeni nie ma w tym projekcie miejsca.

Wypada raczej zgodzić się z Ankersmitem, który powiada: „są rzeczy w naszej wspólnej przeszłości, których nigdy nie przyswoimy, które powinny powodować powracające i przewlekłe choroby i nerwice. [...] Możemy odpowiednio przywołać i przeinterpretować traumatyczne wydarzenia o tyle, o ile nie pozwolimy, by związane z nimi rany zagoiły się”²⁷.

26/ Tamże, s. 130-131.

27/ F. Ankersmit *Pamiętając Holocaust*, s. 180. Z neurotyczną pamięcią, o której pisze Ankersmit wiąże się kwestia melancholii jako podłoża sztuki wyrosłej z cierpienia. Sztuka ta ma charakter niekatartyczny, nie przynosi bowiem ani uzdrowienia, ani piękna, poza melancholijnym urokiem samej choroby. Por. J. Kristeva *Chora na cierpienie – Duras*, „Kresy”. A Heller, z kolei, wskazuje na niemożliwość doznania katharsis wobec wydarzeń, których sens jest niepojęty: „katharsis jest możliwe tylko wtedy, gdy coś się zrozumiało lub przynajmniej *ex post* rozpoznaje się sens. Istnieje jednak wstrząs, który określam jako katharsis warunkowe – jest to *katharsis* w drodze zamiany ról. [...] W misterium przyjęcie na siebie roli ofiary oznacza wzięcie na siebie nieznośnego bólu ofiary”. A. Heller *Pamięć i zapomnienie. O sensie i braku sensu*, „Przegląd Polityczny” 2001 nr 52/53.