

# Bartosz Korzeniewski

---

## Rytuały pokuty, zmiana waloryzacji przemocy a paradoksy multikulturalizmu

---

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (10), 47-59

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Rytuály pokuty, zmiana waloryzacji przemocy a paradoksy multikulturalizmu

Publicznie prezentowana skrucha za wyrządzone krzywdy w przeszłości – sytuacja jakże często do obserwowania na arenie politycznej ostatniej dekady – musi zaskakiwać. Wydaje się bowiem ona stać w sprzeczności z wymogami *real politik*: trudno przypuścić, aby branie na siebie win z przeszłości mogło wzmacniać pozycję polityczną przepaszającego. A jednak dyskurs polityczny przełomu XX i XXI wieku pełen jest przeprosin: za zbrodnie ludobójstwa, za prześladowania etniczne, za kolaborację, za zbrodnie z czasów II wojny światowej, za wyzysk kolonialny. We wszystkich tych przypadkach przeszłość staje się nagle znowu ważna, potrafi rozpałić emocje, wywołać gorące dyskusje. Debaty historyczne towarzyszące zazwyczaj wyrażaniu aktów skruchy prowadzą niejednokrotnie do głębokiej rewizji obrazu historii własnego narodu. Przykładem może być polska debata na temat wydarzeń w Jedwabnem. Stereotyp ofiary historii konfrontowany bywa często z faktami świadczącymi o możliwości współudziału w popełnianiu zbrodni.

Sytuacja taka stanowi wyzwanie także dla humanistyki. Jak wyjaśnić fenomen polityczny, o jakim mowa? Jakie procesy kulturowe leżą u jego podstaw? Czy polityczne rytuały pokuty, bo takiego metaforycznego określenia na oznaczenie opisywanego zjawiska będę tu używał, mają moc wygaszania konfliktów z przeszłości, czy prowadzić mogą do prawdziwego pojednania? Próbę odpowiedzi na te pytania podjąć chciałbym, rozpatrując problematykę politycznych rytuałów pokuty w kontekście przemian kulturowych związanych z przewartościowaniami w stosunku do faktu stosowania przemocy zachodzących we współczesnych społeczeństwach. Nurtować mnie będzie głównie kwestia dwuznaczności konsekwencji, do jakich zdaje się prowadzić podejmowanie aktów skruchy i możliwość teoretycznego naświetlenia powodów tej dwuznaczności. W płaszczyźnie teoretycznej swoje rozważania wspomogę poprzez odwołanie się do koncepcji paradoksów współczesnego multikulturalizmu słoweńskiego filozofa i psychoanalityka Slavoję Žižka, a zilustruję je przytaczając kilka przykładów z dziedziny politycznej obrazujących konfliktogenny charakter politycznych rytuałów pokuty.

Kulturowy kontekst, w jakim postrzegam fenomen fali przeprosin to zmiana sposobu waloryzacji przemocy w społeczeństwach późnonowoczesnych. Rozumiem przez to proces polegający na stopniowym przejściu od względnie pozytywnej do zdecydowanie negatywnej waloryzacji faktu używania przemocy w życiu społecznym. O ile jeszcze w społeczeństwach tradycyjnych posługiwanie się przemocą przy rozwiązywaniu problemów społecznych było sprawą tyleż nieuniknioną, co dopuszczalną, to w społeczeństwach późnonowoczesnych stosowanie

przemocy spotyka się z jednoznacznym potępieniem. Wydaje się, iż proces zmiany sposobu waloryzacji przemocy rozpoczyna się mniej więcej wraz z kształtowaniem się nowoczesnego społeczeństwa, czyli począwszy od XVIII stulecia. Jego pierwszą fazę wspaniale i wyczerpująco opisuje Michel Foucault przede wszystkim w *Nadzorować i karać*<sup>1</sup>. Nie zamierzam tutaj powtarzać jego dobrze znanych tez, pragnąc raczej skoncentrować się na późnej fazie procesu zmiany sposobu waloryzacji przemocy, która zaczyna się pod koniec lat 60. XX wieku.

O zmianie tej świadczy, według mnie, szereg symptomów dających się łatwo zaobserwować w sferze życia publicznego, ale i prywatnego. Jesteśmy bowiem świadkami bezprzykładnego w skali historycznej zjawiska: przemoc fizyczna jako sposób rozwiązywania konfliktów i problemów społecznych w dawnych społeczeństwach nie tylko przestaje pełnić swą dotychczasową rolę, ale też staje się w późnonowoczesnym porządku jednym z jego największych wrogów i to w podwójnym znaczeniu: po pierwsze, stosowanie przemocy jest wartościowane skrajnie negatywnie, po drugie zaś, pomimo tej skrajnie negatywnej oceny, w społeczeństwach demokratycznych staje się ona zjawiskiem coraz powszechniejszym i trudniejszym do wyeliminowania. Z pozoru jest to paradoks: w sferze wartościowania stosowanie przemocy zostaje skutecznie potępione, natomiast w sferze praktycznej cały czas doskonalone formy jej stosowania stają się coraz większym zagrożeniem dla porządku demokratycznego. Aby zrozumieć ten paradoks należy najpierw przyjrzeć się bliżej jego podłożu.

Podłożem tym jest proces uspokojenia wszelkiego rodzaju konfliktów, nie tylko samego stosowania przemocy fizycznej. Zjawisko to oznacza nie tylko zmianę sposobu waloryzacji przemocy, ale również zmianę sposobu podejścia do wszelkiego rodzaju konfliktów, tak społecznych, jak i tych niepokojących życie wewnętrzne współczesnego człowieka. Wspomniany proces uspokojenia musi być rozpatrywany na szerokim, kulturowym tle. Francuski badacz Marcel Gauchet datuje początek tego zjawiska na późne lata 60. XX wieku. Jak pisze: „W ostatnim ćwierćwieczu byliśmy świadkami niezwykle osłabienia napięć i kiedy oglądamy się wstecz, lata 1960 wydają się nam zarazem ostatnim wybuchem przemocy – i czymś nieautentycznym. Obserwowaliśmy i obserwujemy wciąż – na przekór wszystkiemu, co mogłoby świadczyć, że jest przeciwnie – zmniejszenie się liczby konfliktów, w każdym razie jawnych konfliktów z innymi, w dowolnej skali, w dowolnej postaci, a także – konfliktów z samym sobą”<sup>2</sup>. Opisując to zjawisko, Gauchet zwraca uwagę, iż można je traktować w całej jego szerokości i złożoności jako oznakę zmiany samoświadomości człowieka współczesnego. Píše on, iż odpyły konfliktowości może być rozumiany jako element kształtowania się nowego stosunku do siebie i nowej formy zdobywania tożsamości osobowej i zbiorowej. Zmianę tę Gauchet postrzega w jej bezpośrednim związku z obniżeniem się poziomu stosowania przemocy fizycznej w społeczeństwie, wskazując przy tym, iż paradoksalnie towarzyszy temu wzrost zainteresowania obecnymi jeszcze jej przejawami. Im ocena stosowania przemocy jest bardziej negatywna i im mniej jest jej w życiu społecznym, tym większe nagłośnień zyskują jej wybuchy. Kon-

fliktów natomiast, które wciąż dochodzą do głosu staramy się unikać zamiast je rozwiązywać. Gauchet mówi więc w ogólniejszej perspektywie wręcz o przejściu od wieku starcia do wieku unikania.

Wydaje się, iż polityczne rytuały pokuty można owocnie rozpatrywać w przytoczonym wyżej kontekście. Sposób obchodzenia się z własną, trudną przeszłością, z jakim mamy do czynienia w przypadku politycznych rytuałów pokuty, doskonale wpisuje się w nadejście epoki unikania i negocjacji. To, co mogłoby nas, jako pewną zbiorowość – na przykład naród – konfliktować z innymi narodami poprzez doznane wcześniej od nich krzywdy i powracające współcześnie o nich wspomnienie, stanowi dzisiaj problem wymagający omińnięcia czy zneutralizowania. Fragmenty trudnej przeszłości, powracające w pamięci zbiorowej, przeszłości, w której konflikty nie były jeszcze powstrzymywane i mogły osiągać swą kulminację w postaci użycia otwartej przemocy fizycznej, teraz tym bardziej są postrzegane jako przeszkody w zapanowaniu powszechnej zgody. Dlatego, jako takie, muszą być w jakiś sposób omijane. Jednym ze sposobów uporania się z nimi są polityczne rytuały pokuty. Pojawiają się one w ramach tendencji do stosowania w praktyce politycznej metod pozbawionych odwołań do przemocy bezpośredniej, a szerzej – tendencji do pokojowego rozwiązywania konfliktów i sytuacji, w której występuje sprzeczność interesów. Ważnym kontekstem ich występowania jest zjawisko rozpowszechnienia się polityki poprawności. Polityczne rytuały pokuty są próbą poszerzenia obowiązywania nakazów politycznej poprawności także na problemy powracające z przeszłości. Jak się zdaje, w związku z tym u ich podstaw leży podobna wizja świata społecznego, co wizja świata propagowana przez zwolenników politycznej poprawności. Wspólna jest też w obu przypadkach nie tylko wiara w to, iż problemy społeczne i polityczne można rozwiązywać w sferze dyskursu, ale i w to, że w tej sferze możliwe jest ich pełne rozwiązanie. Waga, przywiązywana do używania odpowiednich słów i ostrożność w ich doborze jest w przypadku rytuałów pokuty szczególnie dobrze widoczna. Przykładem tego aspektu rozważanego tu zjawiska w ostatnim czasie był spór wywołany chęcią użycia, a ostatecznie raczej nieużycia słowa „ludobójstwo” w tekście uchwały przyjętej przez polski parlament z okazji rocznicy zbrodni na Wołyniu. Można odnieść nawet wrażenie, iż w przypadku politycznych rytuałów pokuty niejednokrotnie spory terminologiczne są zdecydowanie najważniejszym ich aspektem; użycie lub pominięcie jednego ze słów-kluczy cywilizacji późnonowoczesnej przesądza często o miejscu, jakie można zająć w hierarchii ofiar, przesądza więc tym samym o uzyskaniu lub nie wielomilionowych odszkodowań z tytułu wyrządzonych niegdyś krzywd.

Zmiana sposobu waloryzacji wszelkich konfliktów, a szczególnie tych, które prowadzą do użycia przemocy fizycznej, zachowuje swe szczególne znaczenie dzięki różnicy w sposobie kształtowania stosunków społecznych w przeszłości i dzisiaj. Różnica ta powoduje wzmocnienie znaczenia wspomnianej zmiany: z jednej strony w wieku unikania konfliktów i negocjacji są one eliminowane z życia społecznego, a z drugiej strony konflikty istniejące w przeszłości, zwłaszcza te,

które dochodziły do głosu w szczególnie okrutnym wieku XX, były na tyle traumatyczne, iż pamięć o nich nie daje wciąż spokoju. W ramach politycznych rytuałów pokuty praktyki pokutnicze, a więc przeprosiny za krzywdy wyrządzone niegdyś innym zbiorowościom i różne formy prób ich zadośćuczynienia, powodują w swym założeniu, iż antagonizmy uwidaczniające się niegdyś w postaci wyrządzenia owych krzywd, tracą swą moc i aktualność. Dzięki ich rozpowszechnieniu antagonizmy te mają zostać zneutralizowane i pozbawione znaczenia.

Jednak jest to dość ryzykowna droga omijania konfliktów, bowiem istnieje niebezpieczeństwo, iż dowartościowanie pamięci (a nawet jej sakralizacja), które stanowi tło politycznych rytuałów pokuty stanie się niepostrzeżenie również drogą wiodącą w kierunku zamykania się we własnej krzywdzie. Problem ten, związany z szerszą tendencją wzrostu odwołań do przeszłości, zauważa Pierre Nora pisząc, iż: „[...] prawdziwy problem, jaki stawia dziś przed nami sakralizacja pamięci, to wiedzieć jak, dlaczego, w jakim momencie ożywiająca to zjawisko zasada emancypacji i wyzwolenia może się odwrócić i stać się formą zamknięcia, bodźcem do wykluczenia, orężem wojny. Rewindykacja pamięci jest w swej zasadzie wołaniem o sprawiedliwość. W swych skutkach stawała się często wezwaniem do mordu”<sup>3</sup>. Podobnie, dochodzące do głosu na fali tej rewindykacji pamięci zjawisko politycznych rytuałów pokuty może bardzo łatwo przemienić się z formy unikania czy neutralizowania konfliktów, datujących swój początek w przeszłości, w źródło całkiem nowych konfliktów w terażniejszości.

Należy podkreślić tę dwuznaczną dialektykę związaną z opisywanym zjawiskiem: powrót do trudnej przeszłości w celu ułożenia się z konfliktogennym potencjałem tkwiącym w wyrządzonych dawniej krzywdach, często rodzi nowe konflikty. Dobrym przykładem dla tego fenomenu może tu być polska debata o wydarzeniach w Jedwabnem: zapoczątkowana w wyniku pragnienia zadośćuczynienia krzywdom zadanych społeczności żydowskiej żyjącej dawniej na tych terenach, debata ta w swoich konsekwencjach, mówiąc najdelikatniej, nie wywarła łagodzącego skutku na stosunki polsko-żydowskie. Podjęcie sformalizowanych i nie ugruntowanych w szerszej opinii publicznej praktyk pokutniczych ze strony części polskich elit politycznych i intelektualnych wywołało skutek raczej odwrotny od zamierzonego. W wyniku tej debaty nastroje antysemityczne w społeczeństwie polskim raczej się ugruntowały, aniżeli opadły<sup>4</sup>. Tym samym debata podjęta w celu zneutralizowania wybuchowego i konfliktotwórczego charakteru powracającej z przeszłości sprawy, doprowadziła do otwarcia wielu nowych problemów, mogących służyć jako zarzewie nowego konfliktu.

Podobny problem dotyczy wielu aktualnych dyskusji dotyczących przeszłości w Niemczech. Zamiast prowadzić do pojednania z sąsiadami, zdają się one prowadzić do odnowienia dawnych rachunków krzywd. Ostatnio można zaobserwować w Niemczech zjawisko podejmowania, jak się wydaje, w reakcji na narzucony sposób mówienia o niemieckiej przeszłości wojennej, prób mających na celu przedstawienie narodu niemieckiego jako jednej z ofiar drugiej wojny światowej. Podjęcie hasła budowy Centrum Przeciw Wypędzeniom, ma na celu promowanie

takiej wizji historii, w której wyróżnionymi ofiarami drugiej wojny światowej była niemiecka ludność cywilna, która utraciła życie i ziemię ojczystą w wyniku najpierw ucieczki przed nadciągającym wojskiem sowieckim, a później wysiedleń z terenów, które na mocy układu poczdamskiego przypadły Polsce czy Czechosłowacji. Wydanie „Idąc rakiem” Güntera Grassa oraz książek niemieckiego historyka Jörga Friedricha dotyczących niemieckich ofiar bombardowań aliantów w czasie II wojny światowej oraz szeroka dyskusja publiczna wywołana tymi publikacjami, są ilustracją niemieckich usiłowań wpisania się w szereg historycznych ofiar i tym samym zrelatywizowania niemieckich win z przeszłości. Są też wyrazem głębokich przewartościowań, jakie zaszły w ostatnich latach w niemieckiej debacie publicznej o przeszłości. Zjawisko to posiada swe głębokie przyczyny w przemianie pokoleniowej w Niemczech i dojściu w jej ramach do głosu trzeciego powojennego pokolenia, „pokolenia wnuków”, którzy nie doświadczając osobiście ani tragedii wojennej ani też nie będąc świadkami dylematów pokolenia swych rodziców, (które okazało się być najbardziej skłonne do przejawiania krytycyzmu wobec przeszłości nazistowskiej swego narodu), w zupełnie inny sposób postrzegać zaczyna kwestie odpowiedzialności swych dziadków. Jednak wspomnianych przewartościowań nie można rozpatrywać abstrahując od problematyki politycznych rytuałów. Podobnie jak krytyczny sposób patrzenia na nazistowską przeszłość zrodził się dzięki dojściu do głosu drugiego, powojennego pokolenia jako reakcja wobec przemilczeń i postaw pokolenia ojców, tak też tendencja do przedstawiania się w roli ofiar historii zdaje się stanowić w niemieckim społeczeństwie remedium na dominujący od wielu lat obowiązek pokutowania za winy poprzednich pokoleń<sup>5</sup>. Dzięki możliwości wpisania się we wciąż wydłużającą się szereg ofiar historii Niemcy zdają się wreszcie móc uwolnić od uwierającej im coraz bardziej pozycji wiecznie przepaszających i pokutujących. Świadczyć to się zdaje nie tylko o czysto formalnym charakterze praktykowanych w Niemczech od wielu lat działań pokutniczych, ale także o ambiwalentnym charakterze ich długofalowych konsekwencji: prędzej czy później pojawiać się zaczynają symptomy swego rodzaju „sztuczności” politycznych rytuałów pokuty. Jeśli nie towarzyszy im proces prawdziwej przemiany wewnętrznej związanej z braniem na siebie odpowiedzialności za krzywdy wyrządzone przez poprzednie pokolenia, nie mogą one przyczyniać się do pojednania między zbiorowościami skonfliktowanymi w przeszłości. Dobitym tego przykładem jest niezaprzeczalny regres w stosunkach polsko-niemieckich, jaki nastąpił ostatnio po wielu latach, jak się zdawało, owocnego dialogu czy też, według wielu, już zrealizowanego „cudu pojednania”. Próby promowania obrazu Niemców jako ofiar II wojny światowej, których krzywdy należy rozpatrywać bez rozpatrywania ich w szerszym kontekście historycznym, mogą być postrzegane jako rodzaj reakcji na dominujące dotąd w niemieckim dyskursie publicznym reguły mówienia o trudnej przeszłości, które wpisywały się w zjawisko politycznych rytuałów pokuty, żeby nie powiedzieć, iż były ich zwiastunami. Tym samym zaś świadczą o długofalowej niskiej skuteczności rytuałów pokuty.

Kolejny przykład niebezpieczeństw tkwiących w politycznych rytuałach pokuty odnosi się do trudnej przeszłości narodów: żydowskiego, polskiego i niemieckiego. Przywołuje go Zdzisław Krasnodębski w swym tekście *Przywracanie pamięci*<sup>6</sup>. Opisuje on ciekawe zjawisko nieoczekiwanych skutków wieloletniego procesu zbliżenia społeczności niemieckiej i żydowskiej, zapoczątkowanego powojennymi niemieckimi rytuałami pokuty. Proces ten doprowadził wprawdzie do wyeliminowania większości konfliktów pomiędzy, zwłaszcza młodszymi, pokoleniami tych narodów, niestety jednak jednocześnie doprowadził do narastania nieporozumień i niechęci młodszego pokolenia społeczności żydowskiej wobec przedstawicieli narodu polskiego. Paradoksalnie, jak udowadnia Krasnodębski, łatwiej dziś o porozumienie pomiędzy społecznością niemiecką i żydowską, która poniosła tyle cierpienia z rąk tej pierwszej, aniżeli pomiędzy równie doświadczonymi społecznościami żydowską i polską. Dowodzi to dwuznacznych konsekwencji praktykowania politycznych rytuałów pokuty: ich moc znoszenia i omijania konfliktów działa tylko miejscowo czy też wybiórczo. Proces wieloletniego zbliżenia niemiecko-żydowskiego, podjęty w ramach praktyk pokutniczych w powojennych Niemczech, w ramach którego strona niemiecka dokonała szczerego i głębokiego rachunku swoich przewin wobec strony żydowskiej, poparty zresztą wypłatą sporych odszkodowań finansowych, spowodował wyeliminowanie wielu uprzedzeń i niechęci, motywowanych oczywiście tragiczną przeszłością ze strony społeczności żydowskiej. Sprzyjała temu możliwość jednoznacznego zdefiniowania ról stron uczestniczących w tym procesie zbliżenia oraz fakt, iż role te zostały przez obie strony świadomie przyjęte: strona niemiecka w pełni uznała swoją rolę krzywdzicieli, jak i zasadność występowania przez stronę żydowską w roli ofiary. Ta wyrazistość ról znalazła swe pełne odzwierciedlenie w zaistnieniu politycznych rytuałów pokuty ze strony niemieckiej. Niestety, takiej jednoznaczności ról nie ma ze względów historycznych w dialogu polsko-żydowskim. I jedna, i druga strona historycznie patrząc była ofiarą drugiej wojny światowej. Zrodziła się więc z czasem, na fali zjawiska uświęcania pamięci i nowego stosunku do własnej przeszłości, swoista konkurencja pamięci. Spowodowała ona, iż trudno w tym przypadku mówić o możliwości zgodnego rozdzielenia ról pomiędzy tymi narodami. Okoliczności te mogą stanowić wyjaśnienie opisywanego przez Krasnodębskiego zjawiska łatwiejszego odnalezienia przez Żydów i Niemców wspólnej płaszczyzny porozumienia. Konsekwencje politycznych rytuałów pokuty przyczyniły się więc raczej do przeniesienia konfliktów, aniżeli ich neutralizacji.

Warto podkreślić, iż nie jest to przykład odosobniony: zakorzeniony jest on w specyficznej logice politycznych rytuałów pokuty. W ich ramach wyraźny jest proces fragmentaryzacji i wybiórczości pamięci zbiorowej, odpowiedzialny za zrodzenie się na gruncie politycznych rytuałów pokuty swoistej logiki konkurencyjności i izolacyjności. Pamięć o przeszłości staje się coraz bardziej efektem społecznej konstrukcji czy nawet kreacji, jej zaś kształt zależy w dużej mierze od bieżących potrzeb tożsamościowych grup, które są ich nośnikami. Rezultatami takiej natury pamięci zbiorowej, są często istotne zafałszowania rzeczywistego

przebiegu zdarzeń w przeszłości. Współczesne badania nad pamięcią zbiorową dowiodły, iż dla naszej pamięci o wydarzeniach z przeszłości ważniejszy jest społeczny kontekst, w jakim się ona kształtowała aniżeli to, co zdarzyło się w przeszłości. Stąd bardzo istotnym nurtem badań nad pamięcią zbiorową jest podkreślanie przeciwieństwa między pamięcią i historią, którą to tendencję zapoczątkował Maurice Halbwachs<sup>7</sup>, a później owocnie rozwinął Pierre Nora<sup>8</sup>.

Przytoczone powyżej przykłady zdają się obrazować ambiwalentny charakter politycznych rytuałów pokuty. W swoim założeniu podejmowane są one dla przeciwdziałania powrotowi z przeszłości starych konfliktów między narodami i zbiorowościami. W praktyce jednak okazuje się, iż mogą one jedynie powierzchownie zaradzić problemom, wynikającym z przeszłości, same zaś rodzić potrafią nowe konflikty. Konflikty, które zdają się być tym trudniejsze do kontrolowania, iż w sferze dyskursywnej nie mogą być w pełni wyartykułowane z racji zakazów płynących z milczącego przyjęcia zasad polityki poprawności. Można więc zauważyć, iż wszystkie przykłady przywołane powyżej powodują pojawienie się pytania o to, jakie mechanizmy odpowiedzialne są za tę dwuznaczność. Próba odpowiedzi na powyższe pytanie wymaga bliższego zajęcia się kontekstem teoretycznym politycznych i kulturowych uwarunkowań zjawiska negatywnego sposobu waloryzowania przemocy, co też postaram się uczynić odwołując się do koncepcji paradoksów multikulturalizmu Slavoję Žižka<sup>9</sup>.

Główną tezę wypowiedianą przez Žižka w wielu jego dziełach jest przekonanie, iż u podłoża świata społecznego i politycznego tkwią podstawowe antagonizmy, których nie da się wyeliminować. Žižek postrzega historię myśli politycznej jako nieustanną próbę zaprzeczania tej agonicznej naturze świata politycznego. W historii występowały, według niego, cztery zasadnicze postaci tego zaprzeczania, a więc archepolityka, parapolityka, metapolityka oraz ultrapolityka. We wszystkich tych przypadkach dochodzi do zaprzeczenia czy zakrycia właściwego dla polityki traumatyzmu, tak, aby zneutralizować destabilizujący potencjał tego, co polityczne, poprzez poddanie go kontroli. Jednak, jak przy każdej próbie zaprzeczenia czy poddania kontroli czegoś, co z natury swej nie poddaje się takiej kontroli, efekty zaprzeczania są wręcz odwrotne od zamierzonych. Realny konflikt leżący u podstaw żywiołu polityki, po jego zanegowaniu, powraca ze zdwojoną siłą, objawiając się pod różnymi postaciami.

Daleko bardziej subtelny niż poprzednie formy, mechanizm negacji tego, co polityczne stanowi jednak, według Žižka, postpolityka. Dochodzi w jej ramach do wykluczenia tego, co polityczne, a nie do samego represjonowania go czy wyparcia. Jak pisze Žižek: „W postpolityce konflikt globalnych ideologicznych wizji, ucieleśnionych w różnych partiach rywalizujących o władzę, jest zastępowany współpracą oświeconych technokratów (ekonomistów, specjalistów od opinii publicznej...) i liberalnych multikulturalistów; w procesie negocjacji interesów osiąga się kompromis w postaci mniej lub bardziej uniwersalnej zgody”<sup>10</sup>. W konsekwencji tego procesu to, co wykluczone, a więc „przestrzeń targu/sporu, w której wykluczeni mogą protestować przeciw wyrządzonym im krzywdom/niesprawiedliwo-



ściom daje o sobie znać pod postacią nowych form rasizmu. Okazuje się, iż oficjalnie pełna tolerancji dla wszelkiej inności postmodernistyczna otwartość multikulturalistyczna owocuje w rzeczywistości nowymi postaciami rasizmu, który ujawnia się zupełnie nieoczekiwanie<sup>11</sup>. W gruncie rzeczy okazuje się, iż postpolityka, mimo iż impuls do jej zaistnienia lokuje się w ramach opisywanego powyżej procesu pacyfikacji, w swych konsekwencjach powoduje jedynie chwilowe stłumienie, a nie trwałe rozwiązanie konfliktów. Poddane wykluczeniu, powracają one ze zdwojoną siłą, często w postaci wybuchu czystej przemocy fizycznej. Dzięki odwołaniu do teorii słoweńskiego filozofa mechanizm dwuznaczności, tkwiący w relacji politycznych rytuałów pokuty oraz zjawiska negatywnej waloryzacji przemocy, staje się dla nas łatwiejszy do zrozumienia. Sprawa ukaże się jeszcze wyraźniej, jeśli weźmiemy pod uwagę słowa Žižka zwracające uwagę na rolę, jaką w opisywanych przez niego procesach depolityzacji oraz we współczesnym świecie odgrywa figura holocaustu.

Pisze on, iż „Inność, wykluczona z konsensualnej tolerancyjnej/racjonalnej dziedziny postpolitycznych negocjacji oraz administracji, powraca w postaci niewyjaśnialnego czystego Zła, którego emblematycznym obrazem jest Holocaust”<sup>12</sup>.

Należy zwrócić uwagę, iż holocaust jest w świecie współczesnym, świecie politycznych rytuałów pokuty, znakiem-symbolem, fundującym nowy porządek odczuwania i pojmowania. Należy podkreślić, iż postrzeganie holocaustu jako emblematycznego znaku czystego Zła jest dziełem dzisiejszego spojrzenia: nie jest nim więc holocaust sam w sobie, lecz holocaust jako swoisty konstrukt dzisiejszej kultury. Holocaust jako emblematyczny obraz czystego niewyjaśnialnego Zła, stanowiący fundament nowej wrażliwości, jawi się w ten sposób współczesnemu człowiekowi z uwagi na szereg okoliczności, związanych z kształtem kultury społeczeństw późnonowoczesnych.

Holocaust z różnych powodów nadawał się najlepiej na taki znak-symbol czy emblemat opisywanych przez mnie zjawisk. Nie wdając się z braku miejsca w szczegółowe rozważania, przywołam tylko słowa Žižka, który pisze nieco dalej odwołując się do teorii Hegla, wedle której „Zło mieści się w samym spojrzeniu, które spogląda na przedmiot jako na Zło”<sup>13</sup>: „współczesna postać Zła jest zbyt «silna», aby je można było poddać analizie politycznej (Holocaust); jest ono widoczne jako takie tylko dla spojrzenia, które konstytuuje je jako takie (odpolitycznione)”<sup>14</sup>. Potwierdza te słowa współczesna skłonność do postrzegania holocaustu jako wydarzenia niepojmowalnego w swej skrajności, wyrastającego poza możliwość zrozumienia, jako, według określenia Agnes Heller, swoistego misterium<sup>15</sup>. Holocaust dla zwolenników takiego stanowiska rzeczywiście nie poddaje się analizie politycznej; nie ulega jednak pomimo to wątpliwości, iż przysługuje mu szczególony status symbolu Zła. Jest tak dlatego, iż jako taki symbol holocaustu konstytuowany jest przez odpolitycznione spojrzenie, które na horyzoncie postpolityki „widzi” go jako znak tego, co wcześniej wyklucza. Można więc powiedzieć, iż nie ma postpolitycznego świata uniwersalnej zgody bez symbolu, jakim jest holocaust. Nie może też być holocaustu jako emblematycznego obrazu czystego Zła

bez postpolityki. Oba te zjawiska są od siebie nieodłączne. Ujawnia się to widocznie w debatach towarzyszących praktykom pokutniczym, w których rzadko kiedy nie pojawia się figura holocaustu. Holocaust jest probierzem późnonowoczesnego pojmowania sprawiedliwości: podobieństwo wyrządzonych lub wyrządzanych aktualnie w danym rejonie świata krzywd jakiejś zbiorowości do figury holocaustu, decyduje zupełnie wprost i bezpośrednio o podjęciu decyzji o interwencji lub jej braku w celu ukrócenia tego rodzaju zbrodni. Doskonałym przykładem jest tu niemiecka debata o dopuszczalności interwencji militarnej w Kosowie, która jak się okazało stanowiła punkt przełomowy w kształtowaniu się współczesnej postaci niemieckiej pamięci zbiorowej. W całej pełni ujawniła się w jej ramach siła tkwiąca w porównaniu, jakie przeprowadzono pomiędzy krzywdami doznawanymi przez Albańczyków a zbrodniami holocaustu.

Dlaczego jednak, jak pisze Žižek, holocaust jest emblematycznym obrazem Zła, pod postacią którego wraca wykluczona inność? Jak dochodzi w świecie postpolitycznym, tak otwartym na każdą formę inności, do jej faktycznego wykluczenia? Pytania te są, w gruncie rzeczy, pytaniami o to, w jaki sposób w świecie maksymalnej tolerancji dla przedstawicieli Inności stają się oni przedmiotem nienawiści, a taką właśnie tezę stawia Žižek. Musimy tutaj znowu oddać mu głos: „[...] wszechogarniająca natura postpolitycznej Konkretnej Uniwersalności, dopuszczającej każdego na płaszczyźnie symbolicznego włączenia, ta wielokulturowa wizja-i-praktyka „jedności w wielości” („wszyscy równi, wszyscy różni”) otwiera drogę – jedyne, jaka umożliwia zaznaczenie Różnicy – do owego protosublimacyjnego gestu wyniesienia przygodnego Innego (kogoś innej rasy, innej płci, innej religii...) do rangi „absolutnej Inności” niemożliwej Rzeczy, do rangi ostatecznego zagrożenia naszej tożsamości, do rangi Rzeczy, którą należy zniszczyć, jeżeli my mamy przetrwać [...]”<sup>16</sup>. Žižek wskazuje tym samym na fundamentalną sprawę, iż dominujący dzisiaj projekt liberalnego społeczeństwa wielokulturowego posiada zasadniczą słabość: można ją nazwać słabością drugiej fazy realizowania idei społeczeństwa opartego na egalitarystycznym pojęciu sprawiedliwości. W pierwszej fazie realizacji tego projektu w pełni zdano sobie sprawę z niesprawiedliwości dawnego modelu społeczeństwa, wykluczającego pewne grupy mniejszościowe z równego dostępu do władzy i przywilejów (jako że Žižek rozpatruje ten problem w odniesieniu do przemian społeczeństwa amerykańskiego, to tutaj tytułem przykładu przywołamy społeczność Afroamerykanów w USA). Z czasem, w następstwie zwycięstwa ruchu na rzecz Praw Obywatelskich, starano się doprowadzić do równouprawnienia. Obecnie jednak, w ramach tego, co nazwaliśmy drugą fazą realizacji idei społeczeństwa opartego na egalitarystycznym pojęciu sprawiedliwości, jak zwraca uwagę Žižek, liberalne elity zaczęły aktywnie zwalczać wszelkie przejawy nierówności w społeczeństwie za pomocą: „ogromnej sieci prawnych-psychologicznych-socjologicznych projektów, mających na celu identyfikację specyficznych problemów każdej grupy i podgrupy społecznej (nie tylko homoseksualistów, lecz także afroamerykańskich lesbijek, afroamerykańskich matek-lesbijek, afroamerykańskich samotnych, pozbawionych pracy matek-lesbi-

jek...) i przedsięwzięciu odpowiednich kroków („akcji zrównywania szans” itp.), mających na celu zaradzenie krzywdom”<sup>17</sup>. Jednakże problem tkwi w tym, iż przy takiej tolerancyjnej postawie w rzeczywistości uniemożliwia się: „wykonanie właściwego gestu upolitycznienia: jakkolwiek trudności bycia afroamerykańską, samotną, pozbawioną pracy matką-lesbijką są adekwatnie katalogowane aż po najdrobniejsze szczegóły, podmiot, którego ta procedura dotyczy, «czuje» mimo wszystko, że coś tu jest «nie tak», że jest coś «frustrującego» w samym tym wysiłku, aby oddać sprawiedliwość jego konkretnej sytuacji: to bowiem, czego taka osoba jest tym samym pozbawiona, to możliwość «metaforycznego» podniesienia jej konkretnej «krzywdy» do rangi symbolu «krzywdy» uniwersalnej”<sup>18</sup>.

Słowa te mają fundamentalne znaczenie dla moich rozważań. Opisują bowiem nie tylko mechanizm multikulturalistycznego wykluczenia inności, ale również stanowią przesłankę dla zrozumienia, jak rodzi się, w ramach społeczeństw rządzonych ideologią wmultikulturalistyczną, przemoc. W gruncie rzeczy, jeśli zgodzić się z Žižkiem, w społeczeństwach wielokulturowych, praktyczna realizacja szacunku dla Różnicy, leżącego przecież u podstaw zrodzenia się tego projektu, prowadzi do jej zatarcia: podmiot, któremu oddajemy szacunek w jego inności, nie posiada już możliwości pełnego wyrażania swej inności, a więc szukania uznania dla siebie na płaszczyźnie politycznego sporu, zostając pochwyconym przez sieć instytucji społeczeństwa wielokulturowego, które, kierując się wspomnianą koncepcją sprawiedliwości, zapewniają „wyrównanie jakichkolwiek realnych niedoborów danej grupy przez specjalne przywileje”<sup>19</sup>. W rezultacie często w sposób paradoksalny jedynym sposobem zaznaczenia Różnicy jest wybuch przemocy<sup>20</sup>. Nie chcąc rozwijać dalej tej niezwykle odkrywczą koncepcji Žižka, przejdę do zadania tutaj decydującego dla mnie pytania: Jak opisywany mechanizm odnosi się do politycznych rytuałów pokuty i dwuznaczności ich relacji do zmiany sposobu waloryzacji przemocy?

Problem jest złożony. Trzeba tu dokładnie rozróżnić dwie płaszczyzny: płaszczyznę kontekstu teoretycznego, w jakim pojawiają się praktyki pokutnicze i przyświecające podejmowaniu ich cele, od płaszczyzny praktycznego sposobu ich funkcjonowania w ramach projektu multikulturalistycznego i konsekwencji, jakie pociąga za sobą takie ich funkcjonowanie dla istnienia rzeczywistych konfliktów społecznych (inaczej mówiąc, płaszczyzny ich mocy sprawczej). Kontekstem teoretycznym politycznych rytuałów pokuty jest koncepcja liberalnego świata postpolityki, której założenia można wyrazić w kilku prostych twierdzeniach. W jej ramach zakładamy, iż antagonizmy społeczne mogą zostać zniesione, dzięki czemu możliwa jest realizacja ideału powszechnej zgody. Aby tak się stało, stosujemy ideologię multikulturalizmu, doprowadzając do „wygaszenia” czy zawieszając wszelkie konflikty wynikające ze współistnienia różnych ras, narodów, płci, kultur, religii. Uznając, iż na tej drodze odnosimy sukcesy, wykorzystujemy polityczne rytuały pokuty, aby wizję powszechnej zgody rozszerzyć także i na konflikty wynikające czy mogące wynikać z zadawnionych ran i krzywd zadanych w czasie funkcjonowania porządku politycznego opartego na odmiennych podsta-

wach. Za ich pomocą wygaszamy wszelkie pozostałe konflikty mogące wrócić do nas z przeszłości: powołujemy do życia rytuały pokutnicze, dążymy do porozumienia, przebaczenia dawnych win i ran, przepraszamy, a w razie potrzeby przeznaczamy pewną ilość środków finansowych, dostępnych w ramach aktualnego dobrobytu, na wygaszenie tych pretensji, których innymi sposobami wygasić się nie udaje. Wszystko to czynią liberalne i oświecone elity polityczne i intelektualne, nie zważając w zasadzie na zdanie reszty społeczeństwa, w razie potrzeby zdanie to umiejętnie kształtując, a niegdyś faktycznie poszkodowanych, tych, którym wyrządzono krzywdy, równie delikatnie utrzymując pod kontrolą<sup>21</sup>. Tak pomyślany projekt wygaszenia konfliktów za pomocą politycznych rytuałów pokuty, wpisuje się w proces zastępowania historii narodowych przez historię uniwersalną: rachunek zadawnionych krzywd, wynikający z przeszłości i działania nastawione na dbałość o interesy własnego narodu oraz kultywowanie własnej pamięci zbiorowej o wydarzeniach istotnych dla narodu, zostają zastąpione dążeniem do pojednania między narodowymi wizjami historii i unifikacji poszczególnych pamięci zbiorowych, ich uzgodnienia, a to możliwe wydaje się rzecznikom unihistorii tylko poprzez porzucenie perspektywy narodowej<sup>22</sup>. Wszystko to odbywa się zgodnie z wymogami politycznej poprawności tak, aby nie pojawiły się żadne rysy na wznoszonym gmachu powszechnego pojednania i uniwersalnej zgody. Jednak na płaszczyźnie praktycznej realizacji politycznych rytuałów pokuty sprawa się wyraźnie komplikuje. Za sprawą mechanizmu, który opisał Žižek, polityczne rytuały pokuty, zamiast rozwiązywać konflikty wynikające ze zderzenia różnych pamięci narodowych, tylko je tuszują i wygaszają. Chociaż wydawałoby się, iż właśnie w ramach tych rytuałów możliwe jest zaspokojenie potrzeby uznania dla własnych krzywd, doznawanych przez różne zbiorowości dotychczas dyskryminowane i podniesienie ich do rangi krzywd uniwersalnych, to jednak tak się nie dzieje. Problem wynika z faktu, iż prawdziwego pojednania nie daje się zadekretować z góry i przeprowadzić ponad tymi, których skrzywdzono. To proces długotrwały i absolutnie nie poddający się sterowaniu. Proces przebaczenia jest sprawą indywidualną i wymaga pewnego rodzaju „wewnętrznej nawrócenia”, o jakim pisze Chantal Delsol<sup>23</sup>: przebaczenie jest już zarazem wewnętrzną przemianą tego, który przebacza. Tylko pod warunkiem zajścia tej wewnętrznej przemiany może dojść do prawdziwego przebaczenia, tylko pod tym warunkiem to, co kiedyś dzieliło, wyrządzona krzywda, może przestać dzielić. Z zasady swej zjawisko przebaczenia nie może dokonywać się w krótkim czasie i w całej zbiorowości, w całym narodzie i w dodatku tylko dlatego, że tego wymaga aktualny projekt społeczny czy ideologiczny. Dlatego też to, co dziś obserwujemy pod postacią politycznych rytuałów pokuty, ani nie sięga zbyt głęboko, ani nie posiada prawie żadnej mocy sprawczej. Uznanie dla własnych krzywd jest więc tylko uznaniem pozornym, a podniesienie własnych krzywd do rangi krzywd uniwersalnych jest utrudnione, jeśli nie uniemożliwione przez uczynienie wzorca, symbolu krzywdy uniwersalnej z holocaustu i uczynienie go stopniem krzywdy nieosiągalnej z założenia dla żadnych innych zbrodni<sup>24</sup>. Jako że najczęściej ci, którzy rzeczywiście doznali danych krzywd, są

dopuszczani do praktyk pokutniczych tylko warunkowo i sposób instrumentalny (stosownie do bieżących interesów politycznych czy ekonomicznych), to nie mogą oni zyskać prawdziwego uznania. Najczęściej pozostają z własnym indywidualnym cierpieniem i własną prywatną pamięcią o krzywdach, które zostają na ich oczach uznane za wybaczone, co rodzi dodatkową frustrację. Wszystko to pozwala traktować polityczne rytuały pokuty jako współczesną formę instrumentalizacji historii i nakazuje przyjąć wobec nich postawę podejrzliwego obserwatora. Możliwości prawdziwego pojednania między zbiorowościami niegdyś skonfliktowanymi szukać należy nie w podejmowaniu tego typu aktów skruchy na arenie politycznej, bowiem prowadzić one mogą jedynie do skrywania wzajemnych pretensji, lecz w powolnym procesie otwierania się na różne wizje historii, odkrywania ich niewspółmierności oraz próbach zrozumienia przyczyn niemożności prostego zanegowania własnych krzywd, których świadomość zyskaliśmy będąc uczestnikami poszczególnych „wspólnot pamięci”. Przeszość jest budulcem naszej tożsamości a więc również te jej fragmenty, które są najbardziej traumatyczne i których wspomnianie musi przynosić ból. Nie ma, jak się wydaje, powodów, aby ulegając aktualnemu trendowi do negatywnej waloryzacji przemocy i potępiania wszelkich ujawniających się konfliktów, wypierać się trudnego dziedzictwa otrzymanego w spadku po poprzednich pokoleniach. I nie oznacza to wcale pragnienia pielęgnowania własnych krzywd. Wręcz przeciwnie: to jedyna droga do wyciągnięcia wniosków z trudnej przeszłości mogąca prowadzić do pokojowego współistnienia.

## Przypisy

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia 1998.

<sup>2</sup> Marcel Gauchet, *Nowy wiek osobowości. Próba psychologii współczesnej*, tłum. Wiktor Dłuski, „Respublika Nowa” 2002, nr 12, s. 40.

<sup>3</sup> Pierre Nora, *Czas pamięci*, tłum. Wiktor Dłuski, w: „Respublika Nowa” 2001, nr 7, s. 43.

<sup>4</sup> Por.: Jacek Krzemiński, *Pamięć polska, pamięć żydowska*, „Przegląd Polityczny” 2003, 61, s. 80–88.

<sup>5</sup> Przedstawioną tu hipotezę zdają się potwierdzać badania empiryczne prowadzone przez niemieckiego socjologa Haralda Welzera prowadzącego je na przestrzeni wielu lat. Jego koncepcja pamięci komunikatywnej należy dziś, obok teorii pamięci kulturowej Jana Assmanna, do najbardziej znaczących w niemieckich badaniach nad pamięcią zbiorową. Szczególnie szeroki rozgłos zyskała jego praca *Opa war kein Nazi*, Opladen 2001. Na temat roli przemian pokoleniowych w przeobrażeniach niemieckiej pamięci zbiorowej patrz również: Jörn Rüsen, *Holocaust, Erinnerung, Identität. Drei Formen generationeller Praktiken des Erinnerns*, w: *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, red. Welzer H., Hamburg 2001, s. 9–21.

<sup>6</sup> Zdzisław Krasnodębski, *Przywracanie pamięci. List z Tel-Awivu*, „Znak” 2000, nr 6, s. 9–25.

<sup>7</sup> Maurice Halbwachs (francuski socjolog) wprowadził pojęcie pamięci zbiorowej do XX wiekowej humanistyki. Patrz: Maurice Halbwachs, *Společna funkcja pamięci*, Warszawa, PWN 1967.

<sup>8</sup> Pierre Nora (francuski historyk) zapoczątkował współczesną koniunkturę na badania pamięci zbiorowej, wprowadził znane pojęcie „miejsc pamięci”. Na temat opozycji pamięć–historia patrz: Bartosz Korzeniewski, *Pamięć zbiorowa we współczesnej humanistyce*, w: „Przegląd Zachodni” 2005, nr 2.

<sup>9</sup> Slavoj Žižek – słoweński filozof i psychoanalityk, twórca słoweńskiej szkoły lacanowskiej, obecnie jeden z najbardziej znanych i kontrowersyjnych uczonych na świecie.

<sup>10</sup> Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 92.

<sup>11</sup> Tamże, s. 92.

<sup>12</sup> Tamże, s. 93.

<sup>13</sup> Tamże s. 93.

<sup>14</sup> Tamże, s. 93.

<sup>15</sup> Por.: Agnes Heller, *Pamięć i zapomnienie. O sensie i braku sensu*, tłum. Andrzej Kopacki, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 52–53, s. 21–28.

<sup>16</sup> Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, s. 95.

<sup>17</sup> Tamże, s. 95.

<sup>18</sup> Tamże, s. 98.

<sup>19</sup> Jan Hartman, *Krytyka poprawności*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 60, s. 22.

<sup>20</sup> Por.: Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, s. 95.

<sup>21</sup> Por.: Norman Finkelstein, *Przedsiębiorstwo Holocaust*, tłum. Mateusz Szymański, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Volumen, 2001.

<sup>22</sup> Przykładem takiego stanowiska jest tekst Sławomira Sierakowskiego, *Chcemy innej historii*, „Gazeta Wyborcza” z dnia 11.06.2003 r.

<sup>23</sup> Chantal Delsol, *Esej o człowieku późnonowoczesnym*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków, Wydawnictwo Znak 2003, s. 184.

<sup>24</sup> Por.: Zdzisław Krasnodębski, *O potrzebie goryczy*, „Rzeczpospolita” z dnia 11.08.2001 r.