DOI: 10.14746/sh.2015.18.1.002

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XVIII (2015/1)
s. 35-52

Amelia Korzeniewska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Badania nad wyobrażeniami zbiorowymi dotyczącymi przeszłości po II wojnie światowej wobec przemian kulturowych i społecznych

Przedstawienie problematyki zawartej w tytule jest przedsięwzięciem trudnym. Przede wszystkim ze względu na pojawiające się tutaj sformułowanie „wyobrażenia zbiorowe". Jak podkreśla Barbara Szacka, ich kolektywny charakter wynika z faktu, że wyobrażenia, czyli funkcjonujące w symbolicznej przestrzeni danej zbiorowości obrazy, mity czy opowieści, są znane i podzielane przez jej członków. W latach 90. XX w. dokonał się zasadniczy zwrot w badaniach nad społecznymi wyobrażeniami, w związku z przemianą pokoleniową oraz rosnącą rolą nowych środków przekazu, które spowodowały utrwalenie się wzorców kulturowych społeczeństw ponowoczesnych. Nastąpiło przejście od „kultury pisma" do „kultury ikonograficznej", w której znacząca staje się funkcja obrazu. W badaniach nad społecznymi wyobrażeniami podkreśla się ich nierozerwalny związek z obrazami, szczególnie tymi, które dotyczą przeszłości. Uwagę badaczy zwraca także wpływ takich utrwalonych obrazów na kształtowanie się wyobrażeń oraz historyczne uwarunkowania ich konstruowania[1]. Zwrot, o którym mowa, dokonał się poprzez odejście od przekonania o fikcyjnym i nieprawdziwym charakterze zbiorowych obrazów na rzecz przekonania o fundamentalnej, nieredukowalnej i — co warto podkreślić — pozytywnie rozumianej zależności człowieka od obrazów, także tych utrwalonych w wytworach kultury[2]. To pierwsze podejście, ugruntowane w doświadczeniu społeczeństw państw totalitarnych, w którym obraz bardzo często był narzędziem propa-

[1] A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Errinnerungskultur und Geschichtspolitik*, C. H. Beck Verlag, München 2006, s. 30-31.

[2] Badacze problematyki pamięci zbiorowej zwracają uwagę na proces zastępowania obrazów wspomnieniowych u świadków przez obrazy kultury, np. filmowe, co jest typowe dla kolejnych pokoleń, które doświadczają historii w sposób zapośredniczony (poprzez wystawy muzealne, filmy, fotografie) (F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia*

gandowej manipulacji, w świecie kultury masowej przestało obowiązywać. Obecnie podkreśla się znaczenie kulturowych artefaktów, nie tylko zresztą obrazów, ale także opowieści, mitów, miejsc pamięci, rytuałów, stereotypów jako ich nośników, które są obecne w literaturze, sztukach pięknych, filmie czy kulturze popularnej. Podkreśla się ich rolę dla wspólnotowego charakteru zbiorowego doświadczenia. Z tego właśnie powodu jednoznacznie ideologiczny, w znaczeniu negatywnym, status obrazów został zakwestionowany[3]. Uwagę badaczy zwraca natomiast ich pozytywna funkcja, jaką jest, przez tworzenie spójnego obrazu wspólnoty, budowanie więzi społecznej i zbiorowej tożsamości. Na ten proces nakłada się jednocześnie wzrost zainteresowania społeczeństw własną historią, na który w Europie Środkowo-Wschodniej wpływ miały zmiany polityczno-społeczne po 1989 r., a także związany z tym rozwój badań nad problematyką „pamięci zbiorowej" rozumianej właśnie jako zbiór wyobrażeń o dziejach własnej zbiorowości[4]. Zespół tych czynników sprawił, że dziś społeczne wyobrażenia dotyczące przeszłości należą do najżywiej dyskutowanych problemów, nie tylko w nauce, ale także w życiu politycznym i codziennym.

Na związek pamięci z obrazami, a także na rolę czynników pozaracjonalnych w procesie pamiętania, wskazywał już Zygmunt Freud, z którego teorii obficie czerpią współcześni badacze pamięci, tacy, jak: Aleida Assman, Dominick La Capra i in. Oryginalnym wkładem Freuda w teorię pamięci jest jego koncepcja „śladu pamięciowego" oraz związanego z tym rozumienia pamięci jako dwóch systemów. Jeden z nich jako zwykły „obraz pamięciowy" odpowiadałby z grubsza temu, co rozumiemy jako pamięć w doświadczeniu potocznym. Drugi natomiast — nieświadomy — to skarbiec wszelkich wrażeń zebranych w ciągu życia, odciśniętych w formie śladów pamięciowych, które pozostają tam na zawsze, będąc wspomnieniami, które uległy już „zapomnieniu". Współzależność tych dwóch systemów polega na tym, że pierwszy zachowuje zdolność przyjmowania ogromnej ilości wrażeń pod warunkiem, że proces „zapisu", przechowywania i formowania wspartych na skojarzeniach systemów wspomnieniowych przejmie głębsza warstwa psychiki, a więc system drugi. Na przykładzie definicji pamięci widać, jak wiele może wnieść ta tradycja do badań nad obrazami pamięciowymi oraz procesem pamiętania i zapominania, w rozwijający się (w Polsce już od lat

z teorii historiografii, przekład zbiorowy, red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2004). Por. także: A. Korzeniewska, *Iluzja w świetle inspiracji Lacanowskich*, Poznań 2007, mps, s. 8-9.

[3] Pozostaje on nie do końca jasny, bo próba opisu, wyjaśnienia i krytyczne opracowanie założeń ideologicznych w ponowoczesnym świecie nie jest sprawą łatwą ze względu na kulturowe uwarunkowania takiej perspektywy badawczej.

[4] B. Szacka, *Stosunek do przeszłości i jej przeżywanie w ponowoczesnym świecie pop-kultury* (mps).

60. XX w. dzięki pracom Niny Assorodobaj-Kuli, Barbary Szackiej, Andrzeja Szpocińskiego) nurt socjologicznych i kulturoznawczych badań nad wyobrażeniami zbiorowymi.

Współcześnie nie definiuje się wyobrażeń jako „fałszywych" (fikcyjnych) czy też „prawdziwych". Wprawdzie zauważa się wpływ niektórych obrazów o dużej sile propagandowej na tworzenie fałszywych oraz niebezpiecznych poglądów czy systemów wartości, ale nacisk zostaje tu położony nie na ich „prawomocność" czy „słuszność", czyli na ocenę pod kątem zgodności z daną ideologią. Po prostu bada się je ze względu na treść, jakie obrazy te ze sobą niosą. Inaczej niż można by sądzić, podkreśla się, że zbiorowe obrazy, które stanowią punkt widzenia charakterystyczny dla grupy, poniekąd z definicji muszą być uproszczone, stronnicze i niewolne od przeinaczeń. W pracy *Kultura jako źródło cierpień* Freud eksponuje ten aspekt powstawania wyobrażeń, wskazując w procesie tworzenia się wszelkich przekonań, czy to fałszywych, czy nie, na rolę pozaracjonalnych czynników motywacyjnych. Jego zdaniem, istnieje delikatna równowaga pomiędzy rzeczywistością a światem wewnętrznym człowieka. Tak dalece jak górę biorą w nim zachowania i funkcje adaptacyjne względem grupy, pozostaje istotą kierującą się jasnymi, racjonalnymi regułami społecznymi. Dodaje jednak, że przekonania iluzoryczne nie są i nie muszą być indywidualnym błędem. Powstają wtedy, kiedy równowaga pomiędzy rzeczywistością społeczną a „interesem" człowieka zostaje zaburzona. Wówczas czynnikiem dominującym w motywacji do działania staje się realizacja ukrytego pragnienia. Do tego zaś służy siła fantazji. Stąd wszelkie wyobrażenie, którego treścią jest zawsze konkretny obraz, z zauważalną pracą fantazji, stanowi zniekształcenie, skrzywienie, wypaczenie rzeczywistości. W konsekwencji, kiedy mowa jest o wyobrażeniach, Freud, wskazując na udział fantazji, utożsamia je jednoznacznie z iluzją[5]. Przede wszystkim dotyczy to wyobrażeń, w których związek treści z rzeczywistością zostaje utrzymany, a więc w pierwszej kolejności wyobrażeń na temat przeszłości, wspomnień i pracy pamięci.

Przekonanie o fikcyjnym charakterze wyobrażeń, w których powstaniu bierze udział fantazja, w tradycji postfreudowskiej idzie bardzo daleko. Pokazuje ona, że w y p a c z e n i e t r e ś c i w y o b r a ż e ń, która stanowić może całkowitą fikcję, n i e w p ł y w a n a i c h f u n k c j ę. Innymi słowy, mogą one być społecznie skuteczne, mimo że ich treść nie ma związku z rzeczywistością. Dotyczy to także wyobrażeń zbiorowych, które definiuje się z tej perspektywy jako społecznie podzielaną fikcję. Mimo indywidualnego charakteru wyobrażeń, których twórcą i nośnikiem jest zawsze człowiek, podkreśla się w tradycji postfreudowskiej wspólnotowy wymiar

[5] S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, KR, Warszawa 1992, s. 31-32.

tych ostatnich, przede wszystkim ze względu na fakt, że każde wyobrażenie zakłada adresata, obiektywną instancję, do której jest skierowany. Skoro jest obraz, musi istnieć spojrzenie, które nań patrzy. Wymiar społeczny, rozważany tu jednak z perspektywy twórcy wyobrażeń, zostaje otwarty wraz z uświadomieniem sobie obecności innego, a przede wszystkim, jak pokazuje się to poprzez analogię do Sartre'a, z chwilą doświadczenia na sobie wzroku innego, jego spojrzenia. Wspólnotowy charakter wyobrażeń nie kończy się ani nie wyczerpuje z chwilą dzielenia pewnej treści z innymi. Bierze się tu bowiem pod uwagę wpływ innego na kształt owych wyobrażeń. Nie w sensie, w jakim obraz odnosi się do innego jako obiektu, będącego elementem wyobrażenia, gdy zwraca się uwagę na jego cechę, np. odmienność. Wpływ innego na kształt wyobrażeń należy pojmować w takim sensie, w jakim bierze się pod uwagę jego obecność. Mowa tu oczywiście o wyobrażeniach przypisywanych innemu (innym), gdy wprawdzie nie sposób abstrahować od indywidualnej fantazji i jej źródła, ale jednak nie można uznać autospojrzenia za jedyne i dominujące. Cechą wyróżniającą tego typu wyobrażeń jest to, że innemu przypisuje się określone mniemanie. To wymusza określone zachowania społeczne, przystosowane do wymagań zakładanej realnej, obiektywnej publiczności (spojrzenia innego).

Gdy rozważamy freudowskie rozumienie wyobrażeń oraz ich społeczny wymiar, zawężony do innego jako swoistej publiczności, zwraca uwagę ów ściśle interpersonalny wymiar zbiorowych wyobrażeń. Jak się wydaje, wyobrażenia zbiorowe stanowią przekaz, który wymaga odbioru i domaga się odbioru. A jeśli tak, to także jest przede wszystkim odbieranym komunikatem. W taki jednak sposób, że aktorzy społeczni ani nie czują się autorami owych wyobrażeń, które stoją za ich poczynaniami, ani nie identyfikują się z ich treścią. Często nawet nie mają świadomości, że ich działania są zdeterminowane pewną zbiorową wiedzą i wiarą, której intencjonalnie nie muszą podzielać. W tym znaczeniu aktorzy społeczni są dziedzicami określonej tradycji i kultury wraz z całym bagażem uprzedzeń i rytuałów, których sensu ani w pełni nie znają, ani też w związku z tym nie kwestionują. Szczególnie dotyczy to stopnia, w jakim te wyobrażenia wpływają na zachowania społeczne. Na ten rodzaj wyobrażeń, który realizuje się w formule „wyobrażenia innego" wskazują różne praktyki kulturowe: codzienne praktyki „magiczne", np. pocałunek fotografii ukochanej osoby, stereotypy, przesądy, mentalność, ale także rodzaje wiedzy, formy wierzeń czy ideologii. Wyobrażenia te są obecne w kulturze w formie latentnej jako jej zasoby i tkwią w niej niezależnie od indywidualnej identyfikacji z ich treścią poszczególnych jej członków. Nie sposób również określić, kto — poza porządkiem symbolicznym — miałby być ich nośnikiem. To właśnie one obok rytu-

ałów i mitów, czyli zbiorowych opowieści — bowiem to język, rytuał i obraz stanowią trzy główne media społeczne[6], stanowią czynnik organizujący życie społeczne. Przy czym równie istotna z rozważanego tu punktu widzenia jest zarówno ich treść oraz sposób, w jaki członkowie danej zbiorowości się do niej ustosunkowują, jak też f o r m a owych wyobrażeń, ponieważ w zależności od niej ujawnia się niejawna, porządkująca całość życia społecznego danej grupy, symboliczna struktura. Niebranie pod uwagę formy społecznych wyobrażeń — że są one „wyobrażeniami innego" — może prowadzić do „interkulturowych nieporozumień". Na przykład wtedy, gdy przenosi się model wiary własnej kultury na inną. Dzieje się tak, gdy przedstawiciele jednych kultur funkcjonują jako obiekty w wyobrażeniach drugich, tak że ich wierzenia interpretuje się z perspektywy własnej kultury. Gdy zakłada się istnienie „mitycznego świata dzikich" lub przyjmuje ideę postępu, w świetle której społeczeństwa „cywilizowane" miałyby uczynić znaczący postęp cywilizacyjny w stosunku do społeczeństw, które „wierzyły" w magię. Tymczasem ani nie można przyjąć, że członkowie społeczeństw pierwotnych nie byli w stanie zdystansować się do praktyk magicznych, ani też uznać, że społeczeństwa „cywilizowane" są od nich wolne. Dziś wydaje się, że ludzie wieków późniejszych są bardziej skłonni do wiary w bogów niż ich twórcy, czego przykładem jest fascynacja Dionizosem u Nietzschego czy rola wierzeń pogańskich w ideologii nazistowskiej. Pomieszanie to zdaje się być wynikiem zmiany nie w treści, ale w jej formie właśnie. Jak pokazuje Robert Pfaller w książce *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*[7] istniały kultury, w których nastąpił wyraźny rozdźwięk pomiędzy sferą praktyki religijnej a wyobrażeniami zbiorowymi oraz kultury, w których wierzyć oznacza identyfikować się z treścią religijnych wyobrażeń. Forma zdystansowania się do własnych przekonań była typowa dla epoki pierwotnej i greckiej. Ta druga, dla której wierzyć oznacza żywić przekonanie, jest charakterystyczna dla kultury współczesnej.

Problem formy wyobrażeń, prawie nieobecny w literaturze poświęconej tematyce wyobrażeń zbiorowych na gruncie polskim, w kontekście dominującej w dzisiejszym świecie roli mediów zdaje się nabierać szczególnego znaczenia. Nie dzieje się tak wyłącznie dlatego, iż kamera wkracza w życie codzienne mieszkańców wielkich miast, a każdy może czuć się oglądany przez umieszczone w miejscach publicznych ekrany[8]. Problem formy wy-

[6] Por. J. Assman, *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, przeł. R. Żytyniec, „Borussia", 2003, nr 1, s. 15.

[7] R. Pfaller, *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, s. 75-79.

[8] Por. P. Virilio, *Die Sehnmaschine*, Merve, Berlin 1989.

obrażeń może mieć znaczący wpływ na zrozumienie funkcji wyobrażeń zbiorowych w dzisiejszym świecie. Dlatego, oprócz rozważanej na gruncie polskiej literatury przedmiotu funkcji wyobrażeń zbiorowych w jej wymiarze wspólnotowym, ogólnonarodowym oraz ich znaczenia dla tożsamości zbiorowej, należałoby wziąć pod uwagę także uwarunkowania kulturowe procesów ich powstawania, co zresztą się po części czyni[9].

Przemiany kulturowe implikowane wzrostem technicyzacji i roli mediów, związana z tym zmiana postrzegania czasu i przestrzeni, dominacja obrazów i nowych form komunikacji oraz inne procesy, jak płynność ról społecznych i doświadczenie braku zakorzenienia charakterystyczne dla późnej nowoczesności, mają wpływ na procesy socjalizacji, które przybierają obecnie inną niż do tej pory formę. Bez brania pod uwagę aspektu kulturowego procesy społeczne, w tym także wyobrażenia i ich rola w zbiorowości, mogą być opacznie rozumiane. Jak starałam się pokazać na przykładzie przez przeciwstawienie kultur tradycyjnych obecnej kulturze „wyznania", źródłem nieporozumienia jest nieznajomość reguł panujących w społeczeństwie obcym kulturowo. Dotyczy to zarówno kultur przeszłych, jak też obecnych. Marcel Gauchet, psycholog społeczny, zwraca uwagę, że w dobie późnej nowoczesności proces indywidualizacji posunął się tak dalece, że aby „być sobą", aktorzy społeczni — zamiast wybierać z puli różnych stylów życia poprzez identyfikację z określonym wzorem lub ideałem — skłonni są wycofywać się ze sfery tego, co wspólne, na rzecz dzielenia świata na to, co interesuje „ja" i całą resztę. Indywidualizacja oparta jest, jego zdaniem, na regule niezależności od innych do tego stopnia, że niemożliwa staje się wspólna perspektywa, w której „ja" staje wobec innych i dla innych. Przeciwnie, współczesne autonomiczne „ja" ignoruje przynależność do społeczeństwa i oddziela się od radykalnej inności, która może „ja" kwestionować. Bierze natomiast pod uwagę wyłącznie to, co może je wzmocnić. Nie może bowiem abstrahować od siebie. Odwrotną stroną tego procesu jest jednak zależność od wyobrażonego spojrzenia. Ze względu na rolę mediów będzie to jednak zależność, która realizuje się „na zewnątrz", bez osobistego zaangażowania w życie innych i bez wewnętrznej refleksji. Wiele przemawia za tym, że „bycie sobą" oznacza dziś rezygnację z siebie na rzecz podglądania innych, pasywnego uczestnictwa w ich życiu, a nawet życia życiem innego, „bycia jako inny", czego możliwość daje obecność w internetowej sieci.

Zatem skoro zasadą regulującą życie społeczne nie jest stawanie się sobą, ale r o z p r o s z e n i e i n d y w i d u a l n e j t o ż s a m o ś c i poprzez

[9] Aspekt ten brany jest pod uwagę w Polsce w badaniach prowadzonych w ramach kilku projektów naukowych: „Polsko-niemieckie miejsca pamięci / *Deutsch-polnische Erinnerungsorte*" R. Traby i H.H Hahna oraz „Polskie miejsca pamięci" S. Bednarka i B. Korzeniewskiego.

odwołanie do „wyobrażeń innego", pojawia się pytanie, czy i w jakim stopniu forma wyobrażeń również może mieć wpływ na wewnątrzspołeczne procesy integracyjne i kształtowanie tożsamości zbiorowej? Nie ma wątpliwości, że wyobrażenia zbiorowe stanowią istotny czynnik kształtowania tożsamości zbiorowej. Niemniej z tej perspektywy ich wpływ na integrację wspólnoty nie wynika z identyfikacji z jej obrazem i poczucia przynależności jej członków. Przeciwnie, wyobrażenia zbiorowe funkcjonujące w postaci „wyobrażeń innego" wydają się pełnić bardziej integrującą rolę w społeczeństwie późnonowoczesnym niż w tradycyjnym i nowoczesnym, ponieważ obecnie społeczne modele zachowań ze względu na niestabilność oraz krótki czas ich obowiązywalności nie istnieją wyłącznie po to, aby się z nimi utożsamiać. Wiele przemawia za tym, że jeśli procesy identyfikacyjne występują, to polegają na nieuświadomionym utożsamieniu z wyobrażeniem przypisywanym innemu, w duchu dystansu do siebie i zapominania o sobie. Najczęściej ma to miejsce przed ekranem telewizora.

W tym miejscu można wychwycić, o co chodziło Freudowi, kiedy podkreślał iluzoryczność wyobrażeń zbiorowych. Po pierwsze, mimo iż wyobrażenia zasadniczo należą do „ja", które je tworzy i selekcjonuje tak, że trudno sobie wyobrazić człowieka bez wyobrażeń, to, jak się wydaje, możliwa jest sytuacja odwrotna. Wyobrażenia nie są wyłącznie „naszymi" wytworami. Zdają się w świetle powyższych rozważań także „wypożyczanymi" wyobrażeniami od innych. Także wówczas, gdy przyjmuje się tezę jednego z najwybitniejszych postfreudystów — Lacana — o fundującym komunikację międzyludzką nieporozumieniu, które nie jest jego zdaniem sytuacją wyjątkową, jest to domniemany, wirtualny inny, który może po prostu nie mieć nic wspólnego z konkretną osobą, a status jego spojrzenia jest fantazmatyczny[10]. W ten sposób są tworzone i utrwalane stereotypy czy uprzedzenia rasowe, płci i inne. Powiedzmy także — mogą one doskonale funkcjonować w świecie „politycznej poprawności" i kierować zachowaniami ludzi, także wówczas, jeśli związek „ja" z uprzedzeniami zostanie zaprzeczony. Jeżeli obraz „ja", kierującego się stereotypem, podług zaproponowanej tu klasyfikacji, zastąpi się obrazem innego jako tego, który zgodnie z nim postępuje. W ten oto sposób przekonanie to wpływa na zachowania „ja", które jednocześnie zaprzecza, że kieruje się uprzedzeniami. Widzimy teraz, jak bardzo badania nad wyobrażeniami własnej zbiorowości dotykają zaledwie powierzchni występujących w nich zależności. Równie ważny jest problem wyobrażeń innych grup (nie własnych), często przypisuje się im w sposób

[10] J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. by J.-A. Miller, trans. A. Sheridan, W. W. Norton & Company, New York — London 1981, s. 76, 83-85 i 105-108.

nieuzasadniony, uproszczony i jednocześnie niepodważalny stereotypy i uprzedzenia, które mają wyjaśnić określone działania ich przedstawicieli. Nie tylko zupełnie pomija się fakt roli tych obrazów o innych w wyobrażeniach własnych oraz to, w jaki sposób determinują one nasze działania, ale także to, że inny także może mieć taki sam sposób postępowania. W badaniach nad wyobrażeniami zbiorowymi często umyka uwadze związek pomiędzy uprzedzeniami (przypisywanymi innym) a zachowaniami społecznymi tworzącej je grupy, ale także odbiera się zachowania innych wprost. Jest to konsekwencja iluzji perspektywicznej, która sprawia, że taki sam sposób „bycia sobą" u innego, tj. kierowanie się „wyobrażeniami innego", „ja" błędnie odbiera jako rzeczywistą manifestację jego przekonań.

Przy takim założeniu o wyjątkowości wyobrażeń danej zbiorowości nie musi przesądzać ich treść, ale ich społeczna forma oraz to, w jaki sposób i do jakich celów zostanie ona wykorzystana. Także stosowanie ich w praktyce przez członków danej zbiorowości. Wiąże się z tym kilka problemów. Jak rozumieć ową pewność i zrozumiałość oraz wiedzę, która towarzyszy takim wyobrażeniom? Użyteczny byłby tu termin zbiorowej nieświadomości, o którym Gauchet pisze, że pojawił się w badaniach socjologicznych wraz z tendencją do indywidualizacji zbiorowości i wzrostem samowiedzy społeczeństw współczesnych[11]. Idąc tym tropem, w obszarze zbiorowych wyobrażeń mielibyśmy zatem dwa podzbiory: sferę wyobrażeń jawnych, tzn. wyrażanych bezpośrednio w przekazach rodzinnych, mediach, oficjalnych przemówieniach, w których treść wyobrażeń staje się wyrazem osobistych przekonań, z którymi osoba je wyrażająca w pełni się utożsamia. Dotyczy to także całej sfery działań ludzkich, która jest wyrazem wolnej woli jednostek. Osoby będące autorami bądź nosicielami owych wyobrażeń to wyznawcy, ideolodzy, badacze, a w odniesieniu do wyobrażeń dotyczących przeszłości: świadkowie oraz ofiary (sprawcy bowiem zwykle milczą). Jednakże nie mniej ważny jest drugi podzbiór: sfera zbiorowej nieświadomości, do której należą „wyobrażenia innego" wraz ze zbiorową symboliką, z której zasobów się korzysta, niemniej nie zawsze w sposób jednoznacznie identyfikacyjny. Dotyczy to także tych wszystkich działań, które zostały przejęte przez państwo. Mimo iż zdają się one wynikać z wolnej woli jednostek, są w istocie regulowane przez reguły prawa.

W książce *Wielka trwoga* Marcin Zaremba, badając wpływ pozaracjonalnych czynników psychologicznych na zachowania Polaków po wojnie, przy-

[11] M. Gauchet, *Nowy wiek osobowości. Próba psychologii współczesnej*, przeł. W. Dłuski, „Nowa Res Publica", 2002, nr 12.

wołuje mit krwawej macy[12]. Mit ten przetrwał w wyobrażeniach zbiorowych Polaków i odnawia się mimo braku rzeczywistych dowodów, że kiedykolwiek rytualne dzieciobójstwo dokonywane przez Żydów miało miejsce. Ten przykład pokazuje — być może przez swą absurdalność — najdobitniej, jak niewiele jest prawdy w zbiorowych wyobrażeniach na temat przeszłości. Z tej perspektywy mowa jest raczej o konstruktach pamięci, które tworzy się ze zbiorowych fantazmatów, psychoz, emocji, ale na które wpływ mają również inne czynniki, takie, jak: poczucie winy, milczenie świadków, długotrwały stres, lęk przed chorobą czy głód. Bezrefleksyjnie są one absorbowane i sięgamy doń w razie potrzeby. Często w sytuacjach granicznych, by usprawiedliwić własne działania, a przecież, jak pokazuje Zaremba, takim ekstremum dla mieszkańców Polski była wojna i czas powojenny. Ten przykład pokazuje, że nie należy w badaniach nad wyobrażeniami zbiorowymi bagatelizować kontekstu indywidualnych doświadczeń i przeżyć, szczególnie jeśli stają się one kluczem do wyjaśnienia zagadki zbiorowej nieświadomości oraz skutków, jakie w sferze praktyki społecznej ona wywołuje.

Kolejnym problemem jest kwestia zasadności przywoływania kategorii tożsamości. Uwzględniając bowiem, poza sferą wolnego wyboru, rolę czynników pozaracjonalnych i determinant społecznych (wypracowanych w toku historii reguł pola), o których szerzej pisał Pierre Bourdieu oraz fakt, że mają one wpływ na zachowania społeczne w równym stopniu, co świadoma identyfikacja z określonymi wartościami, treściami i normami kulturowymi, nie ma ona większego uzasadnienia. Z tego względu byłoby zasadne posłużyć się przywoływanym przez wspomnianego autora pojęciem habitusu, w którego definicji kładzie się nacisk na skuteczność oraz praktyczną, niejawną wiedzę członków danych grup (pól), zamiast odwoływać się do terminu „tożsamość" i procesu jej budowania. W koncepcji habitusu nie bez znaczenia pozostaje wiara w *illusio*, czyli naturalność, oczywistość i nieodwoływalność założeń wspólnego świata oraz w grę. Do kwestii tych wrócę w dalszej części artykułu.

Wracam do zagadnienia iluzoryczności wyobrażeń zbiorowych i wynikających stąd konsekwencji. Wyobrażenia zbiorowe — to drugi wniosek — sens swojej nazwy czerpią z faktu, że funkcjonują poza indywidualnym „ja", w sposób quasi-obiektywny. W odniesieniu do tej właśnie cechy wyobrażeń można użyć określenia Slavoja Žižka. W *Körperlose Organe*[13] pisze on o „subiektywno obiektywnym" charakterze pewnych zjawisk z pograni-

[12] M. Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Znak, Kraków 2012, s. 587-615.

[13] Por. S. Žižek, *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005.

cza rzeczywistości społecznej i psychicznej, które mają cechy subiektywnego doświadczenia, ale pozostają elementem tzw. obiektywnej rzeczywistości. „Wyobrażenie innego" wskazywałoby na istnienie iluzji rozumianej jako samozłudzenie w sensie Kantowskim, czyli jako ułomność ludzkiego umysłu. W takim znaczeniu iluzja i wywołujące ją wyobrażenie stanowiłyby część subiektywnego doświadczenia tylko w takiej mierze, w jakiej pozostawałyby poza ludzką samoświadomością. Wpływając na ludzkie zachowania, dawałaby świadectwo istnienia wyobrażeń, do których jednak nikt się nie przyznaje i nie uważa za własne. Przypomnijmy, o ile „ja" nie utożsamia się z danym wyobrażeniem, to właśnie dlatego, że przypisuje je innemu. Wyobrażenie innego przypisywane jest innemu, a nie „ja", zatem analiza przekonań „ja" nic o owym wyobrażeniu nie powie. I odwrotnie — analiza tego wyobrażenia nie powie nic o „ja", „ja" nie uznaje je bowiem za własne. Zarazem wyobrażenia te istnieją w sposób obiektywny jako ukryte zasoby kulturowe danej społeczności. Zarazem, mając wpływ na zachowania „ja", mają też wpływ na rzeczywistość społeczną. W konsekwencji, badając te wyobrażenia, możemy uzyskać pewną wiedzę o danej zbiorowości oraz sposobach konstruowania jej habitusu[14]. Mimo iż proces kierowania się „wyobrażeniami innego" pozostaje dla „ja" przesłonięty. Ta sama zasada obowiązuje też w ramach zbiorowości, tak że część wyobrażeń zbiorowych pozostaje w sferze niejawnej, nieświadomej.

Rozważmy sposób, w jaki, mimo braku identyfikacji z wyobrażeniami, przekładają się one na sferę praktyki społecznej. Na poziomie świadomym przeoczony zostaje moment, że wyobrażenia przypisywane innemu stają się fantazmatyczną eksplikacją społecznych zachowań „ja". Tak więc, mimo iż „ja" kwestionuje sens pewnych wyobrażeń, a także nie przywiązuje się do nich w trwały sposób, gdyż nie są — jak mniema — emanacją jego osobowości i nie identyfikuje się z treściami, które niosą, to jednak determinują one jego konkretne zachowania społeczne. Dotyczy to w szczególności wyobrażeń dotyczących przeszłości, czerpanych często, jak podkreślają badacze późnej nowoczesności, z pamięci kulturowej. Obecnie bowiem przekaz pokoleniowy jest zastępowany, a nawet wyprzedzany przez przekaz kulturowy. W literaturze przedmiotu pojawia się teza o zastępowalności wspomnień przez ikonografie popkultury (zdjęcia, filmy). Jest to proces pogłębiający się, który dotyczy zarówno obrazów na temat przeszłości, czyli tradycyjnych form pamięta-

[14] Mówiąc o habitusie, mam na myśli zespół umiejętności, który umożliwia integrację w ramach określonej grupy. Chodzi więc o rodzaj praktycznej znajomości reguł i zasad, dzięki którym „ja" umie sprawnie funkcjonować w określonej grupie i osiągać sukcesy. Por. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

nia, aż do pojawienia się tych form pamięci, przez które przeszłość wkracza w tkankę miasta w sposób niekontrolowany i namacalny. Dokonuje się proces przejścia od ikonograficznych wytworów kultury, po które trzeba jednak sięgnąć, aż po nowatorskie rozwiązania artystyczne, w których przeszłość, dzięki formom architektonicznym lub innym środkom artystycznego wyrazu staje się elementem miejskiego krajobrazu, na który się po prostu „wpada" w trakcie zajęć dnia codziennego. Takie cele spełnia m.in. międzynarodowy projekt *Wyboje historii* (oryginalna nazwa to *Stolpersteine*), realizowany przez Guntera Demniga w Kolonii. Jego zamierzeniem było usunięcie fragmentów bruku i muru, w tym miejscu umieścić podobny fragment z wyrytym imieniem i nazwiskiem oraz datami życia dawnego mieszkańca Kolonii, ofiary nazizmu. Chciano w ten artystycznie spotęgowany sposób wywołać efekt obecności dawnych mieszkańców miasta, aby przeszłości dosłownie i na trwałe nie dało się ominąć[15]. Jak się wydaje, nie bez wpływu na ten proces wyprzedzania i wypierania pamięci pokoleniowej przez pamięć kulturową pozostaje łatwość w dostępie do wyobrażeń transmitowanych w sferze publicznej, medialnej, a więc zewnętrznej wobec „ja". Dokonuje się to kosztem ich transmisji prywatnej, bezpośredniej, tj. w kręgu najbliższej rodziny, przez co trudniej też z danymi treściami się identyfikować.

Po trzecie wreszcie wyobrażenie „działa" także wówczas, gdy jego treść pozostaje iluzoryczna. Tym skuteczniej w przypadku iluzji podzielanej przez większość. W praktyce życia społecznego nie ma bowiem znaczenia, jakie treści przypiszemy innemu. Wiara w to, że treści te stanowią autentyczne przekonania innego, wpływa na to, jak postępują podzielający ją społeczni aktorzy. Zatem wyobrażenia spełniają swą funkcję właśnie dlatego, że jednostki ulegają złudzeniu na temat innego i jego przekonań. Iluzja, o której mowa, pojawia się zawsze i staje się warunkiem przyswojenia pewnych treści jako wytycznych do podejmowania określonych działań. Chodzi tu o treści, których realizm lub argumentacja im towarzysząca jest rzeczą wtórną dla biorącego je pod uwagę „ja", ponieważ nie uznaje ich za swoje. Nie chodzi tu też o wyobrażenia rozumiane jako zdolność do wyobrażenia sobie realistycznych wizji, które niezależnie od społecznej praktyki spełniałyby funkcję realizacji przyjemności. Przeciwnie, wyobrażenia wpływają na postępowanie „ja", ponieważ są rodzajami matryc, które determinują jego zachowania. Mowa tu o nieświadomej strukturze, ze względu na którą i poprzez którą „rzeczy się nam jawią". Aby coś w tej strukturze zmienić, „ja" musi przezwyciężyć fantazmatyczny obraz własnych działań, który mu towarzyszy i za pomocą którego postrzega, wyjaśnia i rozumie świat. Chodzi

[15] K. Serup-Bielfeldt, *Stolpersteine. Vergessene Namen, verwehte Spuren. Wegweiser zur Kölner Schicksalen in der NS-Zeit*, KIWI, Köln 2003; *Grössenwahn Kunstprojekte für Europa*, G. Lidinger, K. Schmid (Hrsg.), Lindinger u. Schmid, Regensburg 2003.

więc o wewnętrzną strukturę „ja", nadającą sens jego działaniom i zachowaniom. Dzięki niej „ja", pozostając w fantazmatycznej relacji do innego (tj. poprzez istnienie wyobrażeń na jego temat) i siebie, potwierdza swój samoobraz i/lub usprawiedliwia się, w sposób nierefleksyjny, nieświadomy[16]. Ma to bezpośrednie przełożenie na sferę praktyki. Wyobrażenia innego są tak skonstruowane, że utrzymują „ja" w iluzji, zarówno co do siebie, jak też innego. Mimo iż można tutaj mówić o wiedzy, którą ma podmiot, to jednak nie dostarcza ona wyjaśnienia sytuacji, w jakiej znajduje się „ja". „Ja" nie rozumie siebie samego. Zauważmy, że „ja" kierujące się wyobrażeniami innego nie jest w swoim przekonaniu ani kimś, kto w owe wyobrażenie wierzy (często towarzyszy jednostkom postawa dystansu wobec praktyk religijnych i tradycji), ani też kimś, kto o tym myśli. Może być również tak np. wtedy, gdy chodzi o oglądającego telewizję lub kibica sportowego. Oni nawet nie zdają sobie sprawy, że operują wyobrażeniami, ponieważ się z nimi nie utożsamiają. Dlatego właśnie wyobrażenia innego przymuszają do określonych społecznych zachowań w o wiele większym stopniu niż wyobrażenia własne, a wiedza, że tak jest, zostaje przysłonięta.

[16] Szczególnie w przypadku uzasadnienia działania rozumianego jako usprawiedliwienie pojawia się rodzaj „przyjemności", czyli zniwelowania napięcia towarzyszącego wątpliwościom czy poczuciu bezsensu, ale zmiana wyobrażeń wymaga refleksyjnego dystansu do własnych działań (i samego siebie), a jak się zdaje samo pojawienie się wątpliwości czy poczucia bezsensu o takim dystansie świadczy. W rozważanym fragmencie mowa jest natomiast o wyobrażeniach, które strukturyzują działania „ja", pozostając nieuświadomione, będąc w jakimś sensie dziedzictwem przeszłości (przeszłych doświadczeń, pokoleń, wychowania). Z perspektywy „ja" takie działania są samozrozumiałe i nie wymagają dodatkowych uzasadnień. Kilka lat temu, oglądając album fotografii z czasów II wojny światowej, natrafiłam na fotografię przedstawiającą żołnierza niemieckiego strzelającego do nagiej, bezbronnej, prawdopodobnie żydowskiej kobiety. Pytanie, na ile deprecjonujący i niesprawiedliwy obraz Żyda (propagowany w ideologii faszystowskiej) był takim uwewnętrznionym dziedzictwem, wpisującym się w jego samoobraz jako dobrego, niemieckiego żołnierza, a na ile służył za usprawiedliwienie jego bezkarnego okrucieństwa, mimo wewnętrznych wątpliwości, pozostanie pytaniem nierozstrzygniętym. Natomiast przykład ten pokazuje nie wprost, że w praktyce życia społecznego nie zawsze zmiana działań podyktowana jest zmianą wyobrażeń. Wpływ na to mają inne czynniki (np. regulacje prawne), które powstrzymują „ja" od pewnych działań (w demokracji), ale nie obligują „ja" do gruntownej zmiany wyobrażeń i nie przekształcają struktury osobowości. W konsekwencji „ja" nie eksponuje uprzedzeń (w czasie pokoju), ale może działać zgodnie z nimi, gdy granice prawne zostaną przesunięte (czas wojny). Co więcej, przykład Eichmanna, mordercy zza biurka, pokazuje także, że w skrajnych przypadkach, gdy regulacje prawne idą w parze z uprzedzeniami (rasistowskie prawa w hitlerowskich Niemczech z indywidualną nienawiścią do Żydów) w taki sposób, że „ja" ma poczucie spełnienia moralnego obowiązku, mimo iż działa w sposób rażąco niesprawiedliwy i okrutny wobec określonej grupy osób, jest to szczególnie niebezpieczne.

Co wnosi tradycja postfreudowska do badań nad zbiorowymi wyobrażeniami, szczególnie w zakresie, jaki nas tu interesuje, tj. w stosunku do wyobrażeń dotyczących przeszłości? Z powyższych rozważań płynie wniosek, że tym, co czyni z jednostek zbiorowość w późnej nowoczesności, jest podzielana przez jej członków i determinująca ich społeczne zachowania iluzja. Tezę tę potwierdzają nie tylko lacaniści, jak Slavoj Žižek, Alenka Zupančič, Jacques-Alain Miller, ale także inni socjolodzy i filozofowie współczesności: Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Jean Baudrillard i wspomniany Marcel Gauchet, by wymienić najważniejszych. Obserwacja tego zjawiska jest możliwa na dwóch głównych płaszczyznach: kiedy myślimy o tym, wokół czego skupione jest społeczeństwo oraz kiedy stawiamy pytanie o to, co sprawia, że dostrzegam w innym człowieka. Jak podkreśla Bourdieu, tym, co tworzy więź społeczną, jest wiara w grę oraz towarzyszące jej wizje, które mają być w jej ramach realizowane, jak dobro wspólne, dobrobyt, szczęście. Elementy te mieszczą się w obszarze *illusio*, czyli uniwersalnej iluzji i bliższe są zakresowi wyobrażeniowemu, tworzą bowiem raczej więź wyobrażeniową niż symboliczną. Dla społeczeństwa późnej nowoczesności charakterystyczne jest to, że porządek symboliczny, a więc sfera ról i podziałów społecznych, pozostaje podporządkowana temu, co wyobrażone. Kiedy myślimy o człowieku, posiłkujemy się odniesieniem do wyobrażenia, w którym drugi funkcjonuje w ramach wypracowanych konstelacji: ofiary, matki i innych, tak że kiedy mowa o prawach człowieka, ma się na myśli zwykle dwie figury: sprawcy i ofiary oraz świadka. Nie wnoszą one jednak nic do definicji człowieka. W mediach człowiek pojawia się poza kontekstem cielesnym lub też eksponuje się samo ciało: sfragmentaryzowane, zniszczone w postaci brutalnych zdjęć katastrof i innych tragedii. Z jednej strony mamy więc człowieka zredukowanego do rzeczy jak powie Lacan. Z drugiej innego, któremu przypisuje się określone przekonania. Człowiek staje wobec niemożliwości symbolicznej identyfikacji. W konsekwencji zastępuje ją wyobrażeniem, obiektywizowanym poprzez społeczne rytuały oraz personifikację fikcji symbolicznej w postaci zakładanej obecności innego, jego domniemanego spojrzenia, przypisywanych mu przekonań, a więc i n n e g o w y o b r a ż o n e g o .

Widać wyraźnie, jak istotnym elementem jest fakt znajomości oraz podzielania danych wyobrażeń przez wszystkich, na co zwracała uwagę w przytaczanej definicji wyobrażeń zbiorowych B. Szacka. Wspólnie dzielone wyobrażenia stają się *residuum* matryc, dostępnych form zachowania. Wyobrażenia dostarczają bowiem wiedzy o tym, co i jak czynić, szczególnie dotyczy to wyobrażeń dotyczących przeszłości, ponieważ określonym możliwościom, które oferuje grupa, towarzyszy opowieść założycielska o jej historii, dzięki której zyskują one wyjaśnienie, a działania zyskują swój sens. Poza funkcją dostarczania gotowych wzorów zachowań i wartości, z którymi poszczególni

członkowie grupy mogą się z reguły utożsamić, rośnie znaczenie wyobrażeń w roli, na którą wskazują wspomniani badacze. W dużej mierze niezbadany pozostaje obszar oddziaływania wyobrażeń poza strukturami identyfikacji. Pozostaje on jednak wzorcem kulturowym przekazywanym w procesie socjalizacji i akulturacji. Mowa tu o takiej — przekazywanej w ramach nabytej wiedzy praktycznej — regule zachowań, która polegałaby na zamianie gotowego wzorca identyfikacji na obraz pojawiający się w miejsce bądź zamiast identyfikacji. Przechodzenie od ideału „ja" do „ja" idealnego, jak nazwałby ten proces freudysta, ma określone kulturowo uwarunkowane przyczyny. W stechnicyzowanym świecie, w którym człowiek zdaje się nie mieć granic, a czas nieustannie przyspiesza, daje mu ono poczucie panowania nad dynamiką przemian społecznych i wolnego wyboru. Stąd, poza sferą jawnych ideałów dla „ja", rozrost pojawiających się w ich miejsce „wyobrażeń innego", czyli konstrukcji wyobrażeniowych, w których rzeczywistą sytuację „ja" przypisuje ono innemu, sobie pozostawiając narcystyczną przyjemność z własnej omnipotencji. Wiele przemawia za tym, że kody zachowań, których źródłem są „wyobrażenia innego", i o których kształcie decydują w pierwszej kolejności uwarunkowania kulturowe, są również transmitowane w obrębie grupy i pozostają czytelne dla jej członków. Jak się dokonuje ten proces, przybliża odwołanie do terminu wspomnianej wiedzy praktycznej, przekazywanej w praktyce działań społecznych, która tworzy habitus wspólnoty. Niebranie pod uwagę formy społecznych wyobrażeń, a powiedzieliśmy, że w dobie późnej nowoczesności „ja" bliższe staje się „wyobrażeniu innego", mocno ogranicza badacza. Bierze on bowiem pod uwagę jawną stronę więzi społecznej, która może być przeżywana jako wypadkowa działań jednostek, kierujących się indywidualnymi korzyściami i interesami, bez troski o społeczeństwo, zobowiązania oraz odpowiedzialność za innych. Nie uwzględnia zaś drugiej strony, jej części „utajnionej", w sensie, w jakim jest ona produktem instytucji państwowych i jako taka pozostaje uprzednia wobec jednostek[17].

Klasycznym przykładem takiej sytuacji jest problem ról społecznych kobiet i mężczyzn. W tej perspektywie można rozważać z jednej strony zainteresowanie grup kobiecych postacią Edyty Stein w Niemczech oraz pamięć o postaci Edyty Stein jako formę oporu wobec dominacji struktur państwowych w PRL z drugiej, szczególnie w kontekście Marca '68 i nagonki antyżydowskiej w Polsce. Poza jawną stroną zainteresowania się postacią Edyty

[17] Dzieje się tak, ponieważ w późnej nowoczesności to państwo, a nie tradycyjny porządek społeczny pojmowany jest jako struktura istniejąca „od zawsze" i poprzedzająca wszelkie działania i wybory jednostek. Państwo ma teraz monopol na ustanawianie i utrzymywanie więzi społecznej.

Stein ze strony niemieckich środowisk kobiecych, na który wpływ miały jej praca pedagogiczna wśród i na rzecz kobiet oraz postępowe jak na owe czasy poglądy na temat roli społecznej kobiet, o których pisałam w innym miejscu[18], możemy szukać przyczyn tego zjawiska, biorąc pod uwagę inne czynniki. Niewątpliwie fala dyskusji nad prawami kobiet i ich rolą w społeczeństwie przetoczyła się w państwach zachodnich dużo wcześniej niż w Polsce, na co wpływ miała sytuacja polityczna kraju przed rokiem 1989. Zachodnie Niemcy nie pozostały bez wpływu na te zmiany kulturowe, co wyrażało się w podtrzymywaniu pamięci o tej postaci jako uosobieniu bojowniczki o prawa kobiet. Inaczej niż w Polsce, gdzie rola Edyty Stein w procesie emancypacji kobiet nie była do niedawna w ogóle podejmowana[19]. Natomiast w pamięci o niej nie podkreślano elementów jej biografii, w której wykraczałaby poza tradycyjnie, chrześcijańsko rozumianą rolę kobiety i zakonnicy. Podobnie włączenie w ostatnich latach Edyty Stein do panteonu wybitnych przedstawicieli niemieckiego obszaru kulturowego, jak również liczne inicjatywy edukacyjne oraz artystyczne, które zdają się być przejawem nie tylko „nowej polityki" Niemiec. Być może odwrotną stroną tego procesu jest obawa przed wyobrażonym spojrzeniem. Czy podobnie jak średniowieczni budowniczy katedr, którzy dbali o detale niewidoczne z ziemi dla zwykłego śmiertelnika, tak jakby budowali, uwzględniając spojrzenie samego Boga, powstanie licznych miejsc upamiętnień II wojny światowej oraz instytucji muzealnych poświęconych ofiarom Holocaustu, w które wpisuje się pamięć o Edycie Stein jako wzorze niezłomnej Niemki, nie wynika z chęci odwrócenia uwagi od oskarżającego spojrzenia innego? I czy przywoływania dla młodej generacji Niemców — jako wzorów — osób, które sprzeciwiały się w czasach panowania ideologii nazistowskiej i łamaniu praw człowieka, nie można interpretować w duchu „wyobrażeń innego"? Wyobrażone oczekiwania innego, w tym wypadku społeczności żydowskiej, które być może właśnie dlatego, że wprost niewypowiedziane, trzeba uwzględnić. One obligują do symbolicznej odpłaty za wyrządzone zło, którą naród niemiecki musi ponieść, za cenę spokoju i możliwości prowadzenia realnej polityki na arenie Europy.

[18] A. Korzeniewska, *Edyta Stein w pamięci Niemców, Polaków i Żydów*, „Przegląd Zachodni", 2011, nr 1.

[19] Na ten temat: A. Szychta, *Kobieta wobec powołania Bożego*, [w:] Św. Teresa od Krzyża (Edyta Stein) — Kobieta i Karmelitanka Bosa — Patronką Europy, FLOS CARMELI, Poznań 2001, s. 14; R. Bardzik, *Obraz kobiety u Edyty Stein i dzisiaj*, [w:] A. Czarniecka-Stefańska (red.), Szukając prawdy. Edyta Stein w kulturze polskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998; A. Grzegorczyk, *Nauka Edyty Stein o kobiecie wobec współczesnych tendencji feministycznych*, [w:] Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) — Kobieta i Karmelitanka Bosa — Patronką Europy, praca zbiorowa, Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich, t. 2, Poznań 2001, s. 37-60.

Problem Holocaustu pełni z tego względu rolę soczewki, w której — jak twierdzi Žižek — można dostrzec wewnętrzne przesunięcie symbolicznych ram naszego świata. Świata, w którym już nie chodzi o to, aby oswoić traumę bądź ją wyizolować, co było wyznacznikiem pamięci i upamiętnień bezpośrednio po II wojnie światowej. W obecnym znaczeniu Holocaust staje się nośnikiem znaczenia, metaforą. Poprzez odniesienie do niego obecne procesy, traumy, konflikty zyskują wyjaśnienie[20].

Dynamikę i współzależność nieświadomości oraz świadomości zbiorowej celnie ujął Stefan Bednarek[21], który postrzega badania nad obrazami przeszłości jako proces współkształtowania samowiedzy społeczeństwa na temat jego przeszłości oraz jej utrwalonych w wytworach kultury obrazach. Po to, aby ze zbiorowego wymiaru wydobyć na jaw to, co do tej pory należało wyłącznie do obszaru rytuałów i symboliki.

Jeśli podejmujemy się zbadania wyobrażeń zbiorowych dotyczących przeszłości, nie mogą się one ograniczać do analizy stosunku członków danej zbiorowości do niej samej i konkretnych materialnych wytworów kultury. W ten sposób badamy bowiem obraz wspólnoty, w jaki siebie sama postrzega. Natomiast ukryte, latentne wyobrażenia, będące same złudzeniem i jego efektem, będące zjawiskiem nieuchwytnym dla członków badanej zbiorowości, pozostaną w sferze zbiorowej nieświadomości. Co oznacza, że badanie materialnych nośników znaczenia, przy założeniu, że jest ono wyrazem porządku społecznego i może dostarczyć niejako wprost wielu skądinąd interesujących danych o danej zbiorowości i jej strukturze symbolicznej, już nie wystarcza. Ponieważ potwierdzona została rola fundującej społeczeństwo dobrze uzasadnionej i samozrozumiałej iluzji, która zapewnia interioryzację wspólnych struktur, reguł i możliwości „wspólnego świata" i której znajomość przesądza o praktycznej umiejętności działania w tym świecie. Powtórzmy raz jeszcze: poza sferą jawnych wyobrażeń, rozumianych jako przekonania, także „wyobrażenia innego" stanowią cześć dzielonej wspólnie iluzji (a więc także kultury). Przesądza ona o habitusie wspólnoty, czyli nieuświadomionej — subiektywnie ucieleśnionej w strukturach mentalnych i dyspozycjach — wiedzy praktycznej, służącej do skutecznego działania i orientowania się w danym świecie. Badanie obrazów przeszłości wyłącznie na podstawie bazy materialnej nie jest w tym kontekście wystarczające. Ona bowiem stanowi wyraz i zarazem źródło wiedzy na temat „naturalnych" założeń podzielanych przez wszystkich uczestników danej kultury. Może być

[20] S. Žižek, *Kant und das „fehlende Glied" der Ideologie*, [w:] H.-D. Gondek, P. Widmer, Ethik Und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan, Fischer, Frankfurt am Main 1994, s. 58.

[21] Por. S. Bednarek, *Jeśli nie miejsca pamięci, to co? O badaniach pamięci*, „Kultura Współczesna", 2010, nr 1(63), s. 100-109.

bowiem tak, co starałam się pokazać przez przywołanie „wyobrażeń innego" jako współczesnej społecznej formy wyobrażeń, że materialne wytwory kultury, jak pomniki, tablice, pamiątki i inne materialne formy upamiętnienia przeszłości, w jednej grupie pamięci będą wyrazem otwartości i tolerancji wobec obcych kultur, dla drugich mogą być wyrazem dominacji i wyzysku (ów problem pokazuje chyba najdobitniej konflikt o krzyż między przedstawicielami żydowskiej wspólnoty pamięci a polskimi „obrońcami krzyża" na terenie obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau w końcu lat 80. XX w.). Materialne wytwory danej kultury mogą być wyrazem zaprzeczenia istnieniu sprzeczności i konfliktów stanowiących fundament organizacji życia zbiorowego. Mogą być także polem ścierania się partykularnych interesów grup, dla których symboliczne znaczenie danego przedmiotu, miejsca pamięci, staje się przedmiotem negocjacji i to nawet pomimo jednakowego ich wykorzystania (jednakowych wartości, które dana rzecz ucieleśnia lub których jest symbolem). Należałoby zatem przynajmniej spróbować przeniknąć ukrytą strukturę, która stanowi swoistą podbudowę pod sferę dostępnych znaczeń i oddzielić funkcję społeczną wyobrażeń, o których powiedzieliśmy, że są dzieloną przez wszystkich iluzją, od funkcji refleksyjnej owych przedstawień, by użyć tu sformułowania Iana Hoddera z *Czytania przeszłości*[22]. Należałoby wziąć także pod uwagę nieświadomie przyjęty zbiór idei, znaczeń i symboliki, ukształtowanych w ramach długiej tradycji, do których należą choćby sposoby organizacji czasu i przestrzeni jako zasobów, wpływających na kształt społeczeństwa i decydujących o wystąpieniu lub przewadze określonych interesów, o które toczą się walki i konflikty oraz które wykorzystuje się do ustanawiania podziałów i legitymizacji władzy. Bliższa mi jest tendencja do traktowania materialnych świadectw przeszłości oraz współczesnych upamiętnień nie pod kątem ich materialności — ta bowiem wydaje się pozorna — ale pod kątem towarzyszącej danemu miejscu przedstawieniu, wyobrażeniom na jego temat oraz ich ewolucji bądź braku. W kontekście przywoływanego pola zbiorowej nieświadomości istotne znaczenie mogą mieć badania nad przyczynami wypierania obrazów przeszłości, czego przykładem mogą być np. powojenna reakcja Niemców na zbrodnię Holocaustu, wyrażona w języku (badania na ten temat zastępczych, enigmatycznych form określania obozów koncentracyjnych i zagłady Żydów prowadziła F. Augstein) oraz nieobecność imiennej ofiary Holocaustu, Edyty Stein, w pamięci żydowskiej[23].

[22] I. Hodder, *Czytanie przeszłości. Współczesne podejścia do interpretacji w archeologii*, przeł. E. Wilczyńska, Wydawnictwo Obserwator, Poznań 1995.

[23] F. Augstein, *Wie man die Dinge beim Namen nennen. Über Auschwitz schreiben*, „Internationale Politik", 2005, nr 2, s. 38; por.: A. Korzeniewska, *Auschwitz i Holocaust. Granice rozumienia*, „Przegląd Zachodni", 2005, nr 2 oraz D. Głowacka, *Znikające ślady: Emmanuel Levinas,*

Inaczej mówiąc, chciałabym w inspiracji do „socjologii refleksyjnej" Bourdieu spróbować przynajmniej zadać pytanie o sposób, w jaki dochodzi do tworzenia znaczeń oraz utrwalania powstających na jej podstawie wspólnych światów, czyli spróbować zrozumieć proces przechodzenia od obrazów przeszłości, które jako takie stają się przedmiotem dyskusji (wspomnień, świadectw, opowieści) do ich trwałych reprezentacji, wyrażonych w materialnych obiektach, wokół których ogniskuje się dana wspólnota pamięci. Pamiętając przy tym, że zbiorowe wyobrażenia podzielane przez wszystkich członków grupy, będące wyrazem pewnego systemu społecznego, również go tworzą.

Amelia Korzeniewska

Research on Collective Representations of the Past after World War II to the Cultural and Social Changes

Abstract

Authoress ask in this article to whether and to what extent the form of imaginations may likewise have an effect on intra-social processes of integration and formation of collective identities. There is no doubt that collective representations constitute an essential factor in the formation of collective identity. Nevertheless, from post-Freudian tradition's perspective, their effect on community integration does not result from identification with its image and feelings of belonging among its members. On the contrary, collective representations functioning in the role of "imaginations of the other" (R. Phaller) lend themselves to fulfilling a more integrative role in late modern society than in traditional and modern societies, because current social models of behavior, due to their instability and the short time during which they are applicable, do not today exist exclusively so that one can identify with them.

The article relates to the question of the illusory nature and actually particular attractiveness of collective representations in the form of "imaginations of the other," and the resulting consequences.

Keywords: Illusion, delusion, "imaginations of the other," form of collective thinking, theory of psychoanalysis, J. Lacan, Jewish heritage in Poland and Germany.

literackie świadectwo Idy Fink i sztuka Holocaustu, „Literatura na Świecie", 2004, nr 1-2, s. 105-125. Na temat nieobecności Edyty Stein w pamięci żydowskiej: A. Korzeniewska, *Edyta Stein w pamięci Niemców*... oraz S. Krajewski, *Sprawa Edyty Stein*, wystąpienie 9 maja 2006 r. w Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, www.cdim.pl.