

Stosunek do Innych w dzisiejszej Polsce. Cień Zagłady?¹

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1262>

 Andrzej Leder, Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Stosunek do Innego rzutuje i będzie rzutował na konkretne wybory i losy polskiego społeczeństwa. Podejmując dyskusję znanej uwagi J.T. Grossa, łączącej podejście do imigrantów z nieprzepracowanym problemem polskich „marginesów Zagłady”, autor próbuje umieścić ją w kontekście kwestii upodmiotowienia Polaków jako zbiorowości. Stawia tezę, że historycznie uwarunkowana, słaba umiejętność zbiorowego podejmowania odpowiedzialności za trudne sprawy w podobny sposób określa oba zagadnienia. Tak wzięcie odpowiedzialności za przeszłość, jak podjęcie jej za teraźniejsze wybory, wymaga bowiem takiej zbiorowej umiejętności. Słabość w tej sferze ogranicza samą możliwość praktykowania zalecanej przez Jacques’a Derridę „gość-inności”.

Słowa kluczowe: uchodźcy, Zagłada, gościnność, zbiorowa odpowiedzialność, J.T. Gross, J. Derrida, Z. Ginsburg-Ginczanka

Czy tym jest gościnność? Czy nie jest ona raczej otwarciem się na nawiedzenie, na przybycie innego, który nie jest ani zaproszony, ani oczekiwany i który rozpakuje się, zanim przygotuję dla niego jakąkolwiek strukturę przyjęcia?

Jacques Derrida

Stosunek do Innych jest jednym z fundamentalnych problemów współczesnego polskiego społeczeństwa. Jest przede wszystkim problemem etycznym. Ale nie dotyczy tylko tej sfery. Albo raczej: o tyle, o ile ramy etyczne, w których pewne społeczeństwo się porusza, określają jego podstawowe zachowania w wielu zupełnie praktycznych dziedzinach, stosunek do Innego² rzutuje i będzie rzutował na konkretne wybory

1 Duże fragmenty tego tekstu znajdują się w publikacji związanej z odbytą w 2016 r. konferencją na temat poezji Zuzanny Ginczanki, która ukaże się pod redakcją Agaty Araszkiewicz.

2 Słowo Inny zapisuję wielką literą, gdy odwołuje się do rozumienia wprowadzonego w filozofii przez Emmanuel’a Levinasa (1998; 2000). Gdy zapisane małą literą, oznacza rozumienie potoczne.

i losy polskiego społeczeństwa. Już choćby, kluczowy dla rozwoju ekonomicznego, problem „rąk do pracy”. Pokazuje on, jak stosunek do potencjalnych przybyszy będzie określał zdolności rozwojowe Polski. Niechęć i pogarda do imigrantów, nie mówiąc już o otwartej przemocy wobec części z nich, będą powodowały marnotrawienie ogromnego potencjału, jakim dla każdego społeczeństwa są przybywający zdolni, zmotywowani i często młodzi ludzie. Syryjscy inżynierowie i ukraińskie pielęgniarki uciekną na zachód i północ, jeśli będą mieli poczucie, że traktuje się ich z pogardą i agresją. Albo że wilcze spojrzenie większości mierzy ich z nieposkromioną chciwością.

Jeśli więc gorzkie podsumowanie Zuzanny Ginczanki, podsumowanie stosunku większości do mniejszości w czasie okupacji: „Niech więc rzeczy żydowskie twoja dłoń wyszpera/ Chominowo, lwowianko, dzielna żono szpicla” (Ginczanka 2017, 168) nie zostanie świadomie przyjęte i przemyślane, Polacy nie wybrną z uwikłania we własną małość.

Połączenie tych dwóch tropów – przybywających, niechcianych uchodźców i zdradzanych, niechcianych Żydów – nasuwa oczywiście znana uwaga Jana Tomasza Grossa (2015), mówiąca o tym, że brak rozliczenia moralnego z doświadczenia udziału w Zagładzie determinuje stosunek polskiego społeczeństwa do uchodźców z Syrii. (Nie)pamięć własnej bezwzględności w stosunku do ludzi uciekających kiedyś przed gazem, który miał ich zabić, rzutuje bezpośrednio na bezwzględność w stosunku do tych dzisiejszych, również uciekających przed gazowaniem, przed bombami i pociskami rozrywającymi ich ciała. Tłumaczeniem miałby być znowu strach; wtedy strach przed niemiecką represją, dziś – przed terrorystycznym zagrożeniem. Ale w tle jest pogarda, pogarda wobec słabych, tych w mniejszości, różnych od nas.

W tym właśnie momencie rozpoczyna się moja dyskusja zagadnienia. Sądzę bowiem, że nie tyle (nie)pamięć własnego udziału w Zagładzie jest przyczyną dzisiejszej postawy wielu, większości, Polaków wobec uchodźców, ile oba te zjawiska mają wspólną, głębszą przyczynę. Tą przyczyną jest brak upodmiotowienia Polaków jako zbiorowości. Co oznacza również, że nieobecna jest tutaj zdolność do podjęcia wspólnej odpowiedzialności za trudne decyzje. Za takie decyzje, w których dobro okupione będzie jakimś ciężarem, jakimś kosztem, jakąś niewygodą. I w których trzeba ważyć potencjalne złe konsekwencje dobrych aktów. A przecież, jak przenikliwie zauważa Jacques Derrida, „sytuacje czystej gościnności zawierają (...) wewnętrzną tragedię” (Derrida 2004, 257). Problem w tym, że większość poważnych decyzji ma właśnie taki charakter. Decyzje podejmowane bez tej świadomości, nawet jeśli pociągają dramatyczne skutki, pozostają niepoważne.

Trudność i moralny ciężar obu zagadnień, o których mówimy, wiąże się z ich nieodwracalnym charakterem. Są nieodwracalnie obecne w naszym świecie, nie możemy tego zmienić, musimy się do nich tak czy inaczej odnieść. Choćby udając, że ich nie ma, tworząc lukę naszej bierności w świecie nabrzmiewającym wezwaniem. To zresztą właśnie powoduje, że niosą ze sobą wyzwanie tragiczne; jak Edyp od Tejrezjasza odwracamy od nich wzrok, ale nieuchronnie czeka nas „rozpoznanie” (w sensie *Poetyki* Arystotelesa), albo, mówiąc bardziej współcześnie: „przebudzenie”³. Możemy więc je widzieć lub nie, możemy zamykać oczy, odwracać głowę, chować za siebie ręce – tak czy inaczej ich obecność określa nas w naszej istocie. „Podmiotowość jest [przecież – AL] ustrukturuwana **jako inny w Toż-samym**” (Levinas 2000, 46).

Uchodźcy z objętego wojnami Maghrebu i Lewantu nieuchronnie przybywają w ogromnej liczbie. Dopóki tam trwa wojna, będą przybywać, bo człowiek w obliczu wojny szuka schronienia, nawet jeśli schronienie jest za morzem i wie, że nie jest mile widziany. Wielu innych ciągnie do Europy z obszarów głodującej Afryki, degradującej się Azji Środkowej, uciekają przed nędzą i przed opresją miejscowych tyranów i nie zniechęca ich nawet śmiertelnie trudna droga. Bogate i w miarę uporządkowane kraje Europy, również Polska, będą musiały radzić sobie z coraz gęstszą obecnością tych ludzi, którzy przenikają przez lepiej lub gorzej strzeżone granice. Nawet budowa muru i założenie na nim drutów kolczastych ich nie powstrzyma.

Gdy zaś przybędą, szukają środków do życia, podejmują pracę, ale też tworzą społeczności, praktykują swoje obyczaje i religię. To również nieuchronne. Czasem te obyczaje wydają nam się przejrzyste, czasem zaczynają nas uwierać. To się dzieje i będzie się dziać. Kolorowe twarze, skośne oczy, kebaby i hummusy, hidżaby i burki, słowa i melodie, to wszystko powoli, ale nieuchronnie zmienia nasz świat, szczególnie świat dużych miast. Widać to na co dzień, również w Warszawie.

Derrida postuluje: „jest tylko taka czysta gościnność, w której przyjmuję nie zaproszonego gościa, ale nieoczekiwanego przybysza, takiego, który w pewnej mierze wtargnie do mnie, zanim zdążę się przygotować” (260). Mówi coś więcej: „przecież ten, kogo przyjmuję, może być gwałciicielem, mordercą, może wprowadzić nieporządek do mojego domu: taka ewentualność też nie może być wykluczona” (Derrida 2004, 258).

Część z przybyłych przynosi więc ze sobą swoją wojnę i zaczyna ją toczyć. U nas i z nami. Bowiem nie można sąsiadować z wojną, przyglądać się jej – tak jak to robimy – i nie zostać przez nią obryzganym. Nie da się chronicznej wojny utrzymać daleko od naszego świata. Można zmniejszać i ograniczać skalę tego zjawiska, jakim jest przenikanie wojny do naszych miast, ale nie da się całkowicie go powstrzymać.

3 „(...) przebudzenie musi rozpoczynać każdą prezentację historyczną; owszem, ta właściwie nie może traktować o niczym innym” (Benjamin 2003, 511).

Szczególnie, że podjęcie wojny przeciw społeczeństwu gospodarzy przez przedstawicieli mniejszości często wiąże się z poczuciem upokorzenia i podrzędnym miejscem, które przybyszom i ich dzieciom oferują Europejczycy.

Trzeba więc widzieć, że przyjmowanie uchodźców i imigrantów, obowiązek moralny, przyniesie dobro – zaangażowanie wielu z nich w nasze życie i wdzięczność – ale też zmieni nasz świat, a zmiany te mogą często być trudne i niechciane. Są jednak nieuchronne.

Inny charakter ma nieodwołalność tego, co przychodzi z przeszłości. Wydarzenie Zagłady nie powinno się zdarzyć, ale się zdarzyło i musimy z nim żyć. Żyć z ciężarem okrucieństw i zaniechań, indywidualnych decyzji i zbiorowych przemilczeń, całej tej hipoteki win, którą dziś próbuje się zagadać. Uznanie tamtej przeszłości byłoby trudne, odbierałoby blask polerowanej usilnie polskiej postaci, owemu Kmicicowi, którego każdy z nas w sobie ma hodować. Ale uznanie jej jest konieczne i, powtórzę, nieuchronne. Bo przeszłości nie da się zmienić; to, co się stało, jest nieodwracalne, można tylko zmienić swój do tego stosunek, podejmując próbę winy i wstydu. Albo zamykać oczy i lukrować przeszłość.

*

Z góry muszę zaznaczyć, że nie piszę o indywidualnym poczuciu odpowiedzialności. Z tym Polacy radzą sobie tak jak inni; niektórzy lepiej, niektórzy gorzej. Jednak każda wspólnota musi czasem brać odpowiedzialność zbiorową, jako jeden podmiot. Podejmować decyzje, które będą rzutować na jej przyszłość albo uznawać swoje czyny z przeszłości i przyjmować na siebie ich konsekwencje. Otóż w takich sytuacjach dający się w Polsce słyszeć głos przechodzi zwykle w lament: „nie my, nie my, my niewinni!”.

Ten głos był już słyszalny od dawna w sprawie uchodźców: „to nie nasz problem, nie jesteśmy niczemu winni, niech inni to rozwiążą, to oni mieli kolonie i polityczną poprawność...”. I pomrukiwania: „chcą nas w to wrobić, a my nie, nie damy się!”. Istna retoryka braci Kiemliczów, z ich „niegodniemy...” w obliczu obrony Jasnej Góry. Ten sposób myślenia jest na tyle powszechny, że łączy liberalną stronę sporu politycznego w Polsce ze stroną konserwatywną i narodową. Tylko młoda lewica wyłamuje się z tego chóru.

Jeśli zadać sobie pytanie, jaki podmiot mówi w ten sposób, odpowiedź jest jasna. To retoryka podmiotu, który czuje się słaby. Podmiotu, który boi się nadużycia i obciążenia winą. To retoryka społeczeństw, które przez długi czas były pozbawione politycznej suwerenności; sprawczości w swoich zbiorowych sprawach.

Zatrzymajmy się, sprawa odpowiedzialności rozumianej w wymiarze zbiorowym i jej związku z polityczną suwerennością wymaga bowiem omówienia. Otóż każdy podmiot, również ten zbiorowy, dla rozwoju poczucia odpowiedzialności musi być wolny. W teorii politycznej ta wolność to suwerenność. Oznacza to, że w sprawach ważnych umie podjąć decyzję i ma środki, by ją zrealizować. Więcej jednak, oznacza to, że podmiot zbiorowy posiada ten rodzaj krytycznej samoświadomości – albo inaczej: swobody obiegu informacji pomiędzy wewnętrznymi instancjami – który pozwala przedstawić sobie realne konsekwencje podjętych decyzji, by później je ocenić. Dla zbiorowości o charakterze państwa taką decyzją jest np. kwestia zakresu obywatelstwa – kto jest, a kto nie jest obywatelem, jak obywatelem można zostać, jak obywatelstwo można stracić...

Żeby wspólnota mogła więc stawać się odpowiedzialna, musi mieć instytucje i praktyki, które pozwalają uzgodnić – a czasem narzucić – w ważnych sprawach poglądy, musi mieć „urządzenia” (w sensie Deleuze’a) (Herer 2006, 11), które te decyzje potrafią zamienić w działanie, musi mieć wreszcie taki rodzaj wewnętrznego obiegu informacji, który te działania i ich skutki potrafi odzwierciedlić. Musi mieć coś jeszcze: poczucie, dotyczące co najmniej dużych grup obywateli, że identyfikują się z tymi wszystkimi instytucjami, praktykami i „urządzeniami” oraz mają na nie wpływ. Że są częścią tej samej podmiotowości.

Tego wszystkiego pozbawione są wspólnoty zniewolone. Właściwie każdy etap tego skomplikowanego procesu, jakim jest podmiotowość, przebiega dla nich w sposób niesprzyjający wzrastaniu poczucia odpowiedzialności. Decyzje ich dotyczące podejmowane są w sposób całkowicie dla nich nieprzejrzysty, często wbrew poglądom, potrzebom i interesom większości ich członków. Wdrażane są zaś w sposób pełen nadużyć, bez najmniejszego szacunku dla poszczególnych osób i grup. Wspólnoty takie rzadko też mają szansę na rzeczową analizę konsekwencji tego, co wskutek takich wydarzeń im się zdarzyło. Najczęściej za kłopoty – a kłopoty są zawsze – obwiniane są one same, w postaci swoich mniej lub bardziej przypadkowo wybranych przedstawicieli. Za obwinieniem nieuchronnie zaś idzie represja.

Podstawową reakcją na wszelkie sytuacje trudne jest więc próba chronienia się i ucieczki od przewidywanego obwinienia. Mieszanina uników, usprawiedliwień i agresywnych, „wyprzedzających” oskarżeń tworzy język tej reakcji i tej postawy. Wiąże się z nią fundamentalna nieufność, a często też, gdy jest po temu okazja, mściwa bezwzględność.

Taki sposób reagowania może rozwijać się we wspólnotach pozbawionych suwerenności państwowej, ale też w takich, które są mniejszościami uciskanymi przez hegemoniczną większość, czy w takich, które podlegają opresji o charakterze klasowym. Szczególnie gdy funkcjonują w warunkach skrajnego wyzysku.

Tradycyjna polska historiografia wiązała to zjawisko – ucieczkę od politycznej odpowiedzialności – z okresem zaborów. Gdy narody zachodniej Europy kształtowały nowoczesne państwowości, polskie społeczeństwo zmagало się z presją państw zaborczych, a przez to odrzucało instytucjonalny porządek, z nowoczesną państwowością związany. Jeszcze częściej – i powiedziałbym, że rytualnie – historycy i badacze nauk społecznych wiążą ten rys polskiego charakteru z dziedzictwem okresu Polski Ludowej. Słynny *homo sovieticus* miał być efektem ustroju, w którym obywatele, pozbawieni przez partyjną nomenklaturę wpływu na swój własny los, nie potrafili czuć się odpowiedzialni.

Zadziwiająco rzadko wspomina się o trzystuletnim dziedzictwie pańszczyzny. O „wewnętrznej kolonizacji”, której I Rzeczpospolita poddała ogromną większość swoich mieszkańców⁴. O tym, jak ukształtowani w ten sposób ludzie dopiero w połowie XIX w. stali się wolni. Z jakim trudem wychodzili z nędzy i jak długo obyczaj ukształtowany w relacji pan–poddany determinował wszystkie społeczne zachowania (Leder 2016). Jak wreszcie cechy te, przeniesione przez XIX w., wiek zaborów, znakomicie współgrały z sowieckim modelem ustrojowym.

Zapomina się też o tradycji szlacheckiej rebelii, mającej zawsze ograniczać wpływ władzy centralnej, ale w ten sposób uniemożliwiającej tworzenie wspólnej podmiotowości.

Zupełnie inaczej rozwijał się model zbiorowej odpowiedzialności w kilku wspólnotach Zachodu, które najwcześniej ukształtowały nowoczesny model suwerenności politycznej, oparty na polityce masowej⁵. Model mniej lub bardziej skutecznie włączający obywateli we wspólną podmiotowość.

Zapisuję: w kilku wspólnotach, bo w gruncie rzeczy wydaje się, że jest to model unikalny, mniejszościowy. Dotyczy Francji, Anglii, Niemiec, USA i może kilku krajów bezpośrednio z nimi związanych, choćby przez Wspólnotę Europejską. A jednak jest to model mający ogromny wpływ na rzeczywistość polityczną w skali globalnej. Dotyczy bowiem wspólnot – jak na razie – hegemonicznych⁶ dla dyskursu i narracji, którymi posługuje się większość. I choć żyjemy w okresie fundamentalnych

4 Ostatnio pojawia się coraz więcej omówień tego okresu (cf. Sowa 2011).

5 Znakomitym źródłem jest tu np. historia III Republiki Francuskiej przedstawiona przez Maurice'a Agulhona (1990a).

6 Hegemonicznych w sensie Chantal Mouffe i Ernesto Laclau'a (2007), odwołujących się do terminu Gramsciego.

przesunięć tej tektoniki i związanej z nimi kontestacji dotychczasowej hegemonii, to nadal perspektywy tworzone w krajach Zachodu określają normy dla całego świata.

W drugiej połowie XX stulecia zdolność do wzięcia etycznej odpowiedzialności za swoje winy, za swoje przeszłe zbrodnie stała się kamieniem probierczym dojrzałości instytucjonalnej społeczeństw. Zaczęło się od Niemiec na początku lat 60., w związku z procesem Eichmanna i następującymi zaraz potem procesami frankfurckimi, w których sądzeni byli strażnicy z Auschwitz (cf. Arendt 2006). We Francji w tym samym okresie doszło do głębokiego kryzysu moralnego związanego z konsekwencjami wojny w Algierii, ujawnieniem stosowanych tam tortur i masowych represji (Agulhon 1990b, 300 i n.). W USA ruch praw człowieka kontestował dotychczasowy oparty na segregacji porządek. Dynamikę tego procesu wzmocniła, a może określała ją, młodzieżowa rewolta przełomu lat 60. i 70., określona przez ideały lewicy.

W dominującej narracji elit, które ukształtowały się w ruchu zmian kulturowych tego okresu pojawiła się nowa miara instytucjonalnej dojrzałości społeczeństw i państw: **duma z tego, że jest się zdolnym do wstydu**. Oznacza to, że jest się zdolnym do tego, żeby stanąć twarzą w twarz ze swoją winą. Społeczeństwa i politycy, którzy tego nie potrafili, oceniani byli jako „niedojrzały”. Taka krytyka spotykała wielokrotnie Turcję za to, że nie chciała zmierzyć się z rzezią Ormian, do której doszło w czasie pierwszej wojny światowej.

Z punktu widzenia „reszty świata” problemem okazało się to, że dyskurs ów ukształtował się w najbogatszych społeczeństwach świata. Tych właśnie, które w końcówce XX w. najbardziej skorzystały na globalizacji. Utworzyły one wówczas szczególnie konglomerat łączący – w duchu Friedricha von Hayeka, poprzez ideę praw człowieka i obronę indywidualnej wolności – narrację moralnej odpowiedzialności wspólnot i ekonomicznej racjonalności społeczeństw, też zresztą łączącej z odpowiedzialnością. Krótko mówiąc: jeśli jesteś dość odpowiedzialny, by wziąć na siebie swoje dawne winy, zapewne również będziesz spłacał swoje długi. Przenikliwie pisze o tym David Graeber (2017).

W ten sposób etyczna zasada odpowiedzialności utraciła dziewictwo.

Co więcej, dyskurs ten stał się znamiem dominującego wówczas sojuszu neoliberalnej władzy finansowej i liberalnej „klasy kreatywnej”. Nawet w obrębie najsilniejszych społeczeństw Zachodu grupy pozostawione przez ten sojusz na marginesie po cichu kontestowały jego założenia. Co dopiero te, które będąc poza tym klubem najbogatszych państw, musiały się do niego dostosować, jeśli chciały zostać doń przyjęte, jak np. państwa Europy wschodniej, w 1989 r. wychodzące zza żelaznej kurtyny.

Gdy rozpoczął się kryzys 2008 r., wszystkie te grupy i społeczeństwa, często poddane brutalnym przemianom związanym z globalizacją, zareagowały otwartym odrzuceniem tego konglomeratu. Odrzuceniu neoliberalnej racjonalności ekonomicznej coraz częściej towarzyszyło – i towarzyszy – jednak kwestionowanie liberalnej w duchu doktryny praw człowieka i wymogu, by dźwigać ciężar odpowiedzialności za swoje dawne winy. Tak jak w Polsce, wymóg tego rodzaju odpowiedzialności przestał być – co najmniej w dyskursie części polityków – okazją do doświadczenia dumy ze swej etycznej odwagi, stał się domniemanym pretekstem do moralnego niewolenia polskiego społeczeństwa.

Wielkie odłamy wspólnoty poszły za tym głosem. Odruch „ucieczki od odpowiedzialności”, poczucie, że ktoś nas chce w coś zrobić, pulsujące poczucie krzywdy, wszystko to złożyło się na tępe „nie, bo nie”, wyraz oporu, zaprzeczenia i obwiniania innych; co nazwane zostało „wstawaniem z kolan”. Wraz z tym „wstawaniem” zapomniano, że winy i zobowiązania pozostają nieodwracalne. I idą przed nami, niezależnie od tego, jak bardzo byśmy im zaprzeczali.

*

Różnica w postawach etycznych, w sposobie odnoszenia się do Innego, przecinając się z kwestią asymetrii sił, tworzy dziś całkowicie wykluczające się dyskursy. Ci, którzy nauczyli się być dumni ze swego wstydu, stają naprzeciwko tych, którzy tego rodzaju postawę traktują jako upokorzenie. Jak dwa plemiona, które gromadzą się wokół swoich totemów, jedni wpatrują się w wizerunki **pierwotnych scen** chwały, inni – w **pierwotne sceny** mordu. Nie ma zapośredniczenia, a to oznacza, że nie może być porozumienia.

Skąd to nieprzejednanie? Znikło bowiem zapośredniczenie przez przyszłość.

Znikło ono gdzieś w latach 80. XX stulecia. Rozpoznanie w połowie lat 70. zbrodni stalinowskiego komunizmu, związane z opublikowaniem na Zachodzie i ogromnym zasięgiem oddziaływania *Archipelagu Gułag* Aleksandra Sołżenicyna, a potem echem, jakie wywołała wiedza o polach śmierci w Kambodży czerwonych Khmerów, skompromitowało przyszłość. A w każdym razie spowodowało, że głoszenie ideału przyszłego braterstwa równych i wolnych ludzi jawiło się jako co najmniej podejrzane, jeśli nie po prostu groźne. Im więcej miejsca w wyobraźni zajmowały przeszłe zbrodnie, tym mniej pozostawało na wizje przyszłości. Samo głoszenie utopijnych wizji zostało objęte moralną anatemą. Nie wolno bowiem przecież snuć wizji przyszłości w miejscu, gdzie nie wystygły jeszcze prochy umarłych.

Ten klimat uwarunkował znany „zwrot pamięciowy”, który zdominował teorię humanistyczną w latach 80. Jeden z kluczowych dla tego zwrotu myślicieli, Pierre Nora, ostrzegał jednak, że pamiętanie może stać się nieruchomą topografią wzajemnych resentymentów: „rewindykowanie pamięci jest w swej zasadzie wołaniem o sprawiedliwość. W swych skutkach stawało się często wezwaniem do mordu” (Nora 2001, 43). Tożsamości, opierając się na genealogiach, zawieszono są w beczasowej terażniejszości, z której nie mogą się wyrwać w żadnym ruchu rozwojowym. Pozbawione przyszłości, mogą tylko odnosić się do innych tożsamości, równie nieruchomo pozycjonowanych. Zasoby pamięci stają się arsenałem dumy, obu jej rodzajów: zarówno tej dumnej z przeżywania wstydu, jak i tej owego przeżycia pozbawionej.

W Polsce myślenie przyszłości nie jest łatwe. Tożsamość określona przede wszystkim przez pamięć krzywd, które narodowi szlacheckiemu wyrządzili obcy, przez fantazje o chwale tego narodu w zamierzchłej przeszłości ma skłonność do budowania się przez wyobrażenie rekonstrukcji, powrotu, odradzania czegoś dawno straconego. Epopeja emancypacyjna, mierząca ku przyszłej, a nie przeszłej wielkości, nie została opowiedziana. Między innymi dlatego tak trudno dostrzec innych jako członków przyszłej wspólnoty. By było to możliwe, nie wystarczy zmiana aktualnej koniunktury politycznej. Musi się zmienić dużo więcej, musi się zmienić podstawowa topografia naszej wyobraźni.

Bibliografia

- Agulhon, M. 1990a. *La République*, t. 1: 1880–1932. Paris: Hachette.
- Agulhon, M. 1990b. *La République*, t. 2: 1932 à nos jours. Paris: Hachette.
- Arendt, H. 2006. „Kilka zagadnień filozofii moralnej”. In eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, trans. W. Madej, M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Benjamin, W. 2003. *Pasaże*, trans. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Derrida, J. 2004. „Gościnność nieskończona”, trans. P. Mościcki. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3: 257–61.
- Ginczanka, Z. *Non omnis moriar...*, [in:] eadem, *Mądrość jak rozkosz. Wiersze wybrane*, ed. A. Araszkiewicz, Warszawa, Czuły Barbarzyńca Press 2017, s. 168.
- Graeber, D. 2017. *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, trans. B. Kuźniarz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Gross, J.T. 2015. „Wschodnioeuropejski kryzys wstydu”. *Krytyka Polityczna*, 17 września, 2015. <http://krytykapolityczna.pl/kraj/wschodnioeuropejski-kryzys-wstydu/2015/> [26.02.2019].

- Herer, M. 2006. *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Mouffe, Ch., E. Laclau. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, trans. S. Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Nora, P. 2001. „Czas pamięci”, trans. W. Dłuski. *Res Publica Nowa* 7: 134–41.
- Leder, A. 2016. „Relacja folwarczna”. *Krytyka Polityczna*, 24 grudnia, 2016. <http://krytykapolityczna.pl/kraj/leder-relacja-folwarczna/> [25.02.2019].
- Levinas, E. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. trans. M. Kowalska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998
- Levinas, E. 2000. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, trans. P. Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sowa, J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Abstract

The attitude towards the Other in Poland today. The shadow of Holocaust?

The attitude towards the Other determines and will determine important choices and - more generally - the fate of the Polish society. The author refers to the discussion initiated by Jan Tomasz Gross, when he proposed that the ambiguity of Poles towards immigrants has a direct link with the problems of Shoa, not worked through in Poland. The author's standpoint is that the difficulty to recognize the truth about the past and the contemporary reluctance to face the refugee issue both have the same roots. For historical reasons, Poles as a community did not develop a strong agency, a capacity to assume responsibility for difficult challenges. This weakness makes difficult the practice of hospitality in the sense recommended by Jacques Derrida.

Keywords: Refugees, Shoa, hospitality, collective responsibility, J.T. Gross, J. Derrida, Z. Ginsburg-Ginczanka

Biogram / Biografic note

Andrzej Leder – dr hab., prof. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, psychoterapeuta, wykładowca w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Autor wielu książek, ostatnio *Był kiedyś postmodernizm*.

Andrzej Leder – PhD, Professor in the Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, psychotherapist, professor at the Graduate School for Social Research (PAS). Author of many books, recently *Był kiedyś postmodernizm* [Once there was postmodernism].