



Zagłada Żydów. Studia i Materiały

Holocaust Studies and Materials

VOL. 15 (2019)

ISSN: 1895-247X

eISSN: 2657-3571

DOI: 10.32927

WWW: www.zagladazydow.pl

Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN
Polish Center for Holocaust Research

Empatia jako szansa i jako ograniczenie

Empathy and Its Limits, red. Aleida Assmann, Ines Detmers, London: Palgrave Macmillan, 2016, 219 s.

Maria Ferenc

Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma Uniwersytet
Warszawski, Instytut Socjologii

maria.ferenc@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4937-9563>

DOI: <https://doi.org/10.32927/ZZSiM.2020.15.36>

Strony/Pages: 788-794



Maria Ferenc

Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma
Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii
orcid.org/0000-0002-4937-9563
maria.ferenc@gmail.com

Empatia jako szansa i jako ograniczenie

***Empathy and Its Limits*, red. Aleida Assmann, Ines Detmers, London: Palgrave Macmillan, 2016, 219 s.**

Praca zbiorowa *Empathy and Its Limits* (Empatia i jej granice) powstała pod auspicjami niemieckich badaczek zajmujących się tematyką pamięci, Aleidy Assmann i Ines Detmers. Redaktorki zgromadziły teksty historyków, a także socjologów, literaturoznawców, badaczy pamięci i filozofów z Izraela, Wielkiej Brytanii, Niemiec i ze Stanów Zjednoczonych.

We wstępie redaktorki zbioru podjęły próbę zdefiniowania empatii, wskazania szans, jakie otwiera przed badaczami refleksja na ten temat, oraz możliwości zastosowań tej kategorii w humanistyce i naukach społecznych. Ich zdaniem „empatia” stała się częścią kondycji współczesnego człowieka, który zderzony z problemami i cierpieniem „innych”, wychodzi z charakterystycznej dla nowoczesności roli „niezależnego obserwatora”. Empatia jest ważną prospołeczną umiejętnością poznawania stanów wewnętrznych innych ludzi i odpowiadania na nie we wrażliwy sposób. Ma jednak oczywiste ograniczenia, np. do jakiegoś stopnia zaciera granice między podmiotem doświadczającym a osobą, która z nim współodczuwa. Empatia każe stawiać się na miejscu innych ludzi i spojrzeć na świat ich oczami, ale pozornie, w rzeczywistości bowiem spojrzenie składa się z wyobrażeń patrzącego na temat uczuć „innego”. Wydaje się, że jest to szczególnie istotne zastrzeżenie, gdy zastanawiamy się, jak „empatię” można zastosować w studiach nad zagładą Żydów – doświadczenie ofiar pozostaje przed badaczami częściowo zamknięte.

Jest tego świadom Amos Goldberg, autor artykułu „Empatia, etyka i polityka w historiografii Holokaustu”, który zaproponował typologię rodzajów empatii stosowanych w historiografii Zagłady i krytycznie je przeanalizował. Jako pierwszy wskazuje „empatię liberalną” (*liberal empathy*) – posługuje się tu przykładem klasycznej pracy Christophera Browninga¹, który analizował motywacje i wybo-

¹ Christopher R. Browning, *Zwykli ludzie. 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*, tłum. Piotr Budkiewicz, Warszawa: Bellona, 2000; wyd. polskie 2 popr. i uzupełn.: *Zwykli ludzie. 101. Rezerwowy Batalion Policji i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*, Poznań: Rebis, 2019.

ry sprawców, członków policyjnego 101 Batalionu przeprowadzającego egzekucje Żydów w okupowanej Polsce, m.in. w Józefowie na Roztoczu. Browning starał się zrozumieć – co nie jest równoznaczne z usprawiedliwieniem – czyny sprawców. Zdaniem Goldberga założenia etyczne i metodologiczne Browninga są „liberalne”, gdyż zakładają istnienie wspólnych wszystkim ludziom doświadczeń i impulsów etycznych, co oznacza, że autor i czytelnik mogą postawić się na miejscu aktorów historycznych – zarówno sprawców, jak i ofiar, ponieważ i jedni, i drudzy są l u d z y. Takie podejście łatwo poddać krytyce, pokazując, że sam proces „wczuwania się” jest uwarunkowany historycznie zmieniającą się wrażliwością i kontekstami kulturowymi. W przekonaniu niektórych teoretyków ekstremalny charakter Zagłady całkowicie podważa sens intuicjonistycznego projektu rozumienia (*verstehen*).

Typ drugi to „*empathia konserwatywna*” (*conservative empathy*) – zdecydowanie najślabiej omówiona i trudna do uchwycenia. W historiografii pisanej w tym nurcie sprawcy są postrzegani jako podmioty moralne, z którym można się identyfikować – za przykład służy książka Andreasa Hillgrubera o obronie wschodnich granic Rzeszy w 1944–1945². Jej autor rekonstruował system wartości żołnierzy Wehrmachtu, a ich działania przedstawił jako obronę ludności cywilnej. Takie ujęcie wzbudziło żywiołowy opór, dostrzeżono w nim bowiem próbę częściowego zintegrowania nazistowskiej przeszłości z resztą historii Niemiec. Szkoda, że ten wątek nie doczekał się rozwinięcia, bo to, co Goldberg zwie „*empathią konserwatywną*”, jest nurtem widocznym także w publikacjach niektórych polskich historyków.

Trzeci typ to „*empathia postmodernistyczna*” (*postmodern empathy*), z którą wyraźnie sympatyzuje autor artykułu. Dotyczy ona przede wszystkim ofiar, nie zaś sprawców Zagłady. Osoba wykazująca ten typ empatii unika utożsamienia czy próby zrozumienia ofiar – ten typ empatii wyrasta z krytyki dwóch pozostałych. Zdaniem teoretyków przywołanych przez Goldberga (m.in. Dominicka LaCapry, Shoshany Felman czy Giorgia Agambena) empatyczne słuchanie/czytanie świadectwa nie musi się równać identyfikacji z ofiarą. Co więcej, słuchacz jest etycznie zobowiązany do słuchania traumatycznych świadectw z przeszłości szczególnie wtedy, gdy pozostają one radykalnie obce jego doświadczeniom. Taki rodzaj empatii najtrudniej zastosować w pracy historyka, ale za częściowo udaną próbę Goldberg uznaje monografię Saula Friedländera *Nazistowskie Niemcy i Żydzi* (po polsku ukazał się tylko tom drugi, *Czas eksterminacji*)³. Friedländer obficie cytuje żydowskie dokumenty osobiste, co pozwala mu włączyć

² Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin: Siedler Verlag, 1986.

³ Saul Friedländer, *Czas eksterminacji. Nazistowskie Niemcy i Żydzi 1939–1945*, tłum. Sławomir Kupisz, Anna Maria Nowak, Krzysztof Masłowski, Warszawa: Prószyński Media, 2010. Na temat tej pracy zob. też Amos Goldberg, *Głos ofiary i estetyka melodramatu w historiografii, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”* 2009, nr 5.

Zagładę w historię drugiej wojny światowej, a jej ofiarom mówić własnym głosem, bez utraty naddatku, który wymyka się empatii, ponieważ pozostaje dla badacza oraz czytelnika niedostępny. Goldberg dostrzega jednak w tak pisanej historii groźbę popadnięcia w banał i melodramatyzm.

Na koniec Goldberg patrzy na empatię jako wyzwanie polityczne. W jego przekonaniu dziś Żydzi nie są już „innym”, którego głos jest mało słyszalny. Przeciwnie, gdy Holokaust został uznany za najważniejsze wydarzenie traumatyczne w historii ludzkości i stał się elementem izraelskiej polityki historycznej, utożsamianie się z żydowskimi ofiarami stało się prostsze. Goldberg uważa, że współcześnie „innym” w społeczeństwie izraelskim są Palestyńczycy, na poziomie międzynarodowym zaś uchodźcy.

Ta część dobrze koresponduje z dwoma pozostałymi artykułami w tej części książki, zatytułowanej „Polityki empatii”. Steven E. Ascheim, autor „(Ambivalentnej) ekonomii politycznej empatii”, zastanawia się, czy rzeczywiście żyjemy w „empatycznej cywilizacji”. Podkreśla, że empatia nie jest uniwersalna – przeciwnie, to, kto i w jakich okolicznościach może się stać przedmiotem empatycznego spojrzenia, jest konstruowane kulturowo i ma znaczenie polityczne. Według Ascheima część grozy Holokaustu wynika z tego, że zbrodnia została dokonana w centrum „cywilizowanego świata”; to stwierdzenie nie jest pogłębione i budzi wątpliwości, podobnie jak następująca po nim enumeracja innych zbrodni przeciw ludzkości o tragicznym, ale niekoniecznie ludobójczym wymiarze, co może sugerować, że autor nie dostrzega wyjątkowego charakteru Zagłady lub go zamazuje (deklaruje, że nie chce się zajmować kwestią „wyjątkowości”, trudno jednak widzieć jego głos poza kontekstem dyskusji na ten temat). Mimo to należy docenić, że Ascheim pyta, jaką rolę odgrywają ideologie (np. nacjonalizm) w tym, kogo obejmuje się empatią, i zauważa, że najłatwiej jest wykazywać empatię wobec tych, którzy są do nas podobni – zdaniem psychologów ewolucyjnych empatia ma ułatwiać ludziom współpracę w ramach jednej społeczności.

Dość podobne stanowisko prezentuje w odwołującym się do aktualnej sytuacji politycznej artykule Shelley Berlowitz, która zastanawia się, czy kategoria „empatii” może pozwolić wyjaśnić fiasko dialogu między Palestyńczykami i Izraelczykami. Z perspektywy psychologicznej empatia pozwala dostrzec punkt widzenia „innego” (choć niekoniecznie się z nim zgodzić) i uznać go za równy własnemu. Z tego względu empatia zostaje zablokowana w sytuacji konfliktowej, gdy wybieramy jedną ze stron jako „lepszą”, „naszą”. Drogą do wyjścia z konfliktu jest przekroczenie tej hierarchii i otworzenie się na narrację drugiej strony, złamanie hierarchii – na co w jej przekonaniu izraelskie społeczeństwo i instytucje nie są gotowe. Berlowitz ujmuje sytuację polityczną w kategoriach psychologicznych, ale proponowana przez nią interpretacja nie wydaje się przełomowa.

W jednym z najbardziej intrygujących rozdziałów, „Empatia w teatrze horroru, czyli cywilizowanie ludzkiego serca”, Ute Frevert zastanawia się, jak doszło do tego, że Europejczyków zaczęła zaprzętać kwestia „ludzkiej godności”. Stulecia poprzedzające XX w. wypełniała przemoc, a przejawy empatii były bloko-

wane. Korzenie procesu, który doprowadził do zmiany, Frevert wywodzi z koncepcji „wrażliwości” (*sensibilité*) – jej zwolennicy pragnęli cywilizować ludzkie serca nawykłe do widoku cudzego cierpienia. W XVIII w. surowe kary fizyczne i tortury stanowiły filar systemu wymierzania sprawiedliwości przestępcom – do czasu aż pod wpływem nowych prądów myślowych zaczęto uważać, że każdy ma przyrodzony „honor”, a „współodczuwanie” zaczęło być postrzegane jako fundament społeczeństwa. Na tej fali niektórzy monarchowie zaczęli zakazywać tortur, a pisarze ubolewali nad obojętnością tłumów oglądających publiczne egzekucje. Podjęto dyskusję nad koniecznością „humanizowania” aktu egzekucji – zaczęto ograniczać jego „teatralność” (której częścią była obecność widzów). Intelktualiści dostrzegli, że obserwowanie cudzego cierpienia wydobywa z człowieka najgorsze instynkty. Zdaniem Frevert w zmianach, jakie dokonały się w postrzeganiu przemocy i okrucieństwa, nawet tych sankcjonowanych przez system prawny, kluczową rolę odegrała empatia.

Tezy Frevert są tyleż interesujące, co dyskusyjne. Czy można skutecznie argumentować, że udało się „zhumanizować” ludzkie serca, gdy tysiące uchodźców tonie co roku w Morzu Śródziemnym? Czy w świetle ostatnich badań nad trzecią poza ofiarami i sprawcami grupą aktorów w czasie Zagłady i ich reakcjami na przemoc spotykającą Żydów można przekonywać, że oświeceniowy projekt odniósł sukces? Frevert charakteryzuje intelektualną ramę, którą od XVIII w. opisuje się rzeczywistość – i która niewiele ma z nią wspólnego. Przeciwnie, być może dyskursy o „godności” i „humanizmie” tworzą tylko niebezpieczną iluzję i spychają codzienną ludzką obojętność poza sferę, o której można rozmawiać?

Genealogię empatii tropi także Jay Winter; ten badacz z kolei pierwsze przejawy popularności tego terminu datuje na początek XX w. Winter szuka odpowiedzi na pytanie, czym empatia różni się od zbliżonych uczuć, przede wszystkim współczucia (*sympathy*). Jego zdaniem ta pierwsza ma moc zmiany osoby, która ją odczuwa. Winter zwraca uwagę na zbieżność czasową między narodzinami empatii a ustanowieniem w międzynarodowym porządku prawnym praw człowieka. Mocno podkreśla różnicę między prawem humanitarnym i prawami człowieka – to te drugie wywodzą się w jego przekonaniu z porządku empatii, a ich fundamentem jest założenie równości wszystkich ludzi.

Peter Fritzsche rozpoczyna rozważania na temat zarządzania empatią w Trzeciej Rzeszy od przypomnienia publikacji *Tod in Polen* (Śmierć w Polsce) Edwina Dwingera z 1940 r., dotyczącej rzekomych zbrodni dokonanych na Niemczech w zachodniej Polsce we wrześniu 1939 r. Zdaniem Fritzschego niemieckie fantazje na temat własnego cierpienia stanowiły psychologiczny wstęp do Holokaustu. Dwinger opisywał bowiem przyszłe cierpienia i śmierć cywili jako zemstę i tym samym wpisał je w topos wojny sprawiedliwej. *Tod in Polen* było częścią narodowosocjalistycznej wizji historii Niemiec po 1918 r. – kraju skrzywdzonego. Fritzsche pokazuje to poczucie krzywdy jako charakterystyczny fenomen kulturowy, istotny choćby przez to, że jego sile nie oparli się nawet ci, którym z narodowym socjalizmem nie było po drodze. Gdy do Niemiec zaczęły docierać

wiadomości o zbrodniach na Żydach, państwowa machina propagandy próbowała przeciwstawić im wizję wojny jako obrony przed sowieckimi oprawcami. W mowie wygłoszonej w lutym 1943 r. Goebbels fantazjował na temat tego, co alianci zrobią z Niemcami, jeśli wygrają wojnę – fantazje te stanowiły dokładne odbicie działań niemieckich żołnierzy na froncie wschodnim. Sama groźba miała służyć jako usprawiedliwienie faktycznych zbrodni: żołnierze Hitlera uwierzyli, że zabijają żydowskie kobiety i dzieci, by zagwarantować bezpieczną przyszłość Trzeciej Rzeszy. Fritzsche, w przeciwieństwie do innych badaczy, których teksty zawarto w tomie, nie odwołuje się wprost do „empatii” i to wychodzi jego tekstowi na korzyść – autor ufa czytelnikowi i zostawia mu interpretację, która opisane przypadki połączy z głównym tematem książki.

Aleida Assmann odwołuje się do kwestii empatii przez krytyczną refleksję nad tym, w jaki sposób różne generacje Niemców pamiętają wydarzenia z przeszłości. W szczególności interesuje ją „patrzenie w inną stronę” (artykuł nosi tytuł *Looking away in Nazi Germany*) jako strategia blokowania empatii, jej zdaniem charakterystyczna dla starszego pokolenia Niemców, którzy w czasie wojny byli świadkami przemocy zorganizowanej przez państwo. Assmann interesuje zwłaszcza sam koniec Trzeciej Rzeszy, pierwsze miesiące 1945 r., gdy zbliżali się Rosjanie, a ocalałych z obozów gnano w marszach śmierci. Wyjątkową cechą tego etapu Zagłady jest jego widoczność – przemoc, śmierć i krzywda nie były wówczas ukryte przed okiem postronnych, przeciwnie, wymuszały spojrzenie i konfrontację z cudzym cierpieniem (s. 131). Według Assmann „patrzenie w bok”, unikanie konfrontacji z niewygodnymi faktami jest charakterystyczne dla reżimów totalitarnych w ogóle. Jej zdaniem Niemcy przed 1945 r. przyjęli optykę, w której cierpienia ich żydowskich sąsiadów stały się dla nich niewidoczne. W tekście Assmann nie brakuje ciekawych tez; wydają się one mieć sens analityczny także w kontekście polskim, ale artykuł ma charakter przyczynkowski, a najważniejszym kwestiom brakuje mocniejszego wyartykułowania.

Tom kończy część poświęconą kwestiom etycznym. Otwiera ją artykuł Fritza Breithaupta „Empatia dla empatii. Estetyka i codzienny empatyczny sadyzm”. Autor podkreśla, że empatia ma także „ciemne strony” – tym samym wyłamuje się on spośród głosów zebranych w recenzowanej książce. Breithaupt stwierdza, że empatię można wykazać wobec każdego i akt ten prowadzi do polaryzacji sądów – każe widzieć świat w czarno-białych kategoriach. Empatia jest etycznie niejednoznaczna, ponieważ nie jesteśmy empatyczni zawsze w takim samym stopniu, a to, w jaki sposób empatia „włącza się”, pozostaje tajemnicą dla kognitywistów. Empatia może się wiązać z zemstą i świadomym zadawaniem bólu w imię kary – w mściwych impulsach tkwi przecież wyobrażenie o uczuciach karanego i świadome wymierzanie mu cierpienia. Breithaupt zauważa, że również sadysta jest zdolny dostrzegać cierpienie innych, nie można więc nazwać go wyzutym z empatii. Problem w tym, że empatia wcale nie musi prowadzić do aktywnego współczucia. Opisuje to na przykładzie manipulacji i dominacji, które są celem „empatycznych sadystów”, dystansujących się od cierpienia innych.

Artykuł Breithaupta jest ciekawą próbą „zatrucia” obrazu empatii wyłaniającego się z *Empathy and Its Limits*. Ponadto jako jedyny odwołał się do kategorii z zakresu psychologii teoretycznej i kognitywistyki.

Sophie Oliver w tekście pt. „Est-etyka empatii: Bachtin i powrót do siebie jako akt etyczny” sięga do koncepcji egzotopii Michaiła Bachtina, by odpowiedzieć na ryzyko związane z empatycznym spojrzeniem – jest to więc jeszcze jeden artykuł w zbiorze eksplorujący ambiwalencję tytułowego tematu. Oliver omawia różne ujęcia empatii: od tych, które widzą ją jako impuls etyczny (prospołeczny katalizator zachowań altruistycznych), podkreślające jej wymiar epistemologiczny (dzięki niej można poznać i zrozumieć stany mentalne innych), po te, dla których jest to kompetencja z zakresu estetyki (umiejętność patrzenia na sztukę tak, by sięgnąć do jej głębszego znaczenia). Oliver przygląda się sytuacjom, gdy empatię wywołuje wydarzenie, którego nie jesteśmy bezpośrednimi świadkami – np. widzimy je na fotografiach. Autorka analizuje pod tym kątem doświadczenia zwiedzających berlińskie Muzeum Żydowskie oraz tamtejszy pomnik Pomordowanych Żydów Europy. Jej zdaniem instytucje dążą do wywołania w odbiorcy empatii, ale bez sukcesu – ich przekaz budzi ambiwalencję, ponieważ odwołuje się do empatii rozumianej jako utożsamienie się z cierpiącym. Banał tak rozumianej empatii można według niej przełamać propozycją Bachtina – powrotem do siebie samego po tym, jak postawiliśmy siebie w miejscu innych. W ten sposób nie dojdzie do identyfikacji z ofiarą, zlania z jej cierpieniem, a dystans może stać się punktem wyjścia do refleksji etycznej i epistemologicznej. Wydaje się, że tekst Oliver należy uznać za interesujący dla tych historyków Zagłady, którzy zastanawiają się, jak wykazywać mądrą empatię wobec ofiar, nie zamazując jednocześnie granic między ich doświadczeniem a własnym.

Jan Assmann przygląda się natomiast biblijnej idei „porządnego” czy „pryzwoitego” społeczeństwa. Analizuje historię wyjścia Hebrajczyków z Egiptu i przekonuje, że można interpretować ją jako swoisty fundament przykazania empatii wobec innych, znajdujących się w sytuacji ucisku. W szczególności znajduje to wyraz w wersji „nie będziesz uciskał cudzoziemców, gdyż znacie życie cudzoziemców, bo sami byliście cudzoziemcami w Egipcie” (Księga Wyjścia 23, 9). Zdaniem Assmana kluczowe jest tu odwołanie się do pamięci własnego doświadczenia, a konkretniej – własnego cierpienia spowodowanego „uciskiem”. Autor sądzi, że właśnie tam Jahwe zostaje zdefiniowany jako „miłościwy prawodawca”, który każe w szczególny sposób troszczyć się o los „nieuprzywilejowanych”. Assmann podkreśla, że tekst Tory odwołuje się do uniwersalnej wspólnoty ludzkiej, w której Hebrajczycy mogą odczuwać empatię wobec „innych” (wyjątkiem są Kanaańczycy). Fascynujące dla niego w omawianych fragmentach Tory jest osadzenie empatii w pamięci własnego doświadczenia i umiejętność przeniesienia jej na innych. Pamięć ma chronić Izraelitów przed popełnieniem wobec „innych” niegodziwości, których sami padli ofiarą.

Tom zamyka tekst „Diaspora, sztuka i empatia”. Jego autorka, Jacqueline Lo, używa kategorii „empatii” do interpretacji twórczości Johna Younga, artysty

chińskiego pochodzenia pracującego w Australii. Lo skupia się na przedstawionej w Berlinie wystawie Younga zatytułowanej „Bonhoeffer w Harlemie” – australijski malarz odwołuje się w niej do postaci niemieckiego teologa, oponenta nazizmu, który po pobycie w USA na początku lat trzydziestych XX w. stał się wrażliwy na tamtejszy rasizm i jego rodzimy odpowiednik, antysemityzm. Lo odczytuje wystawę Younga jako propozycję, by z filozofii Bonhoeffera wydobyć wezwanie do ponadnarodowej empatii i wrażliwości na cierpienie. W swoich pracach Young odwołuje się także do innych postaci historycznych, które stawiały opór totalitarnym reżimom. Zdaniem Lo artysta robi to w wyjątkowy sposób, nazwany przez nią „diasporycznym” – bo nie współgra z polityką historyczną żadnego państwa. Dla Younga centralne pozostaje doświadczenie zwykłych ludzi, którzy w obliczu zła podejmują decyzje o charakterze moralnym.

Empathy and Its Limits podziela kłopot wielu wydawnictw zbiorowych: zawarte w niej artykuły są interesujące, choć nierówne. Zbiór obejmujący teksty autorów o zróżnicowanych zainteresowaniach badawczych jest co najmniej eklektyczny. Uważny czytelnik z pewnością dostrzeże, że wątki się dublują, a niektórym tekstom brakuje jasnego wyartykułowania problemu badawczego. Zarazem jednak w książce pojawia się wiele interesujących tropów, pytań, przykładów i wątpliwości, co czytelnik może potraktować jako punkt wyjścia do refleksji nad tym, jak tę tematykę ujmować we własnej pracy badawczej.

Wartością książki jest samo zaproponowanie empatii jako tematu do naukowej refleksji i rozpoczęcie dyskusji na ten temat. Badacze zajmujący się Zagładą muszą się zmierzyć z tą kwestią na dwóch poziomach. Z jednej strony powinni zastanowić się, czy empatia wobec ofiar (a także świadków i do pewnego stopnia sprawców) jest obecna w ich pracy, oraz zapytać, czy ma ona dla historyka wymiar zobowiązania etycznego. Z drugiej zaś – dostrzec empatię jako jedną z motywacji do działań podejmowanych przez postaci historyczne, np. organizowania pomocy i ratunku dla Żydów w czasie Holokaustu.