

Mieczysław Marciniak

Pasja i folklor pamięci¹

Przez „pasję” chciałbym rozumieć rodzaj rozważania, które za swój przedmiot bierze cierpienie. Tak jak w klasycznej tradycji, rozważanie takie podporządkowane jest ostatecznie poszukiwaniu sensu cierpienia i eksponowaniu wartości powstających w wyniku cierpienia. Samo cierpienie jest oczywiście złem, ważne jest natomiast dobro, które jest jego wynikiem. Tak rozumianą konstrukcję sensu chciałbym odnieść do empirycznych studiów nad materiałami autobiograficznymi zogniskowanymi na doświadczeniu wojny. W sumie więc zmierzam do tego, by moje uwagi pozostawały w obszarze metody dokumentów biograficznych, która – w podręcznikowym wykładzie Jana Szczepańskiego – została zdefiniowana następująco:

Metodą dokumentów biograficznych nazywamy takie prowadzenie badań socjologicznych, w których do rozwiązania postawionego zagadnienia zbiera się tylko materiały zawierające relacje ludzi o ich uczestnictwie w zdarzeniach i procesach stanowiących przedmiot badań (Szczepański 1973: 619–620).

Problem, który chciałbym tu postawić, dotyczy pytania o status współczesnych narracji autobiograficznych o doświadczeniu wojny i okupacji, narracji gromadzonych przez badaczy między innymi w intencji zarejestrowania form pamięci jako części narodowej tożsamości. Wprowadzenie problematyki „pasji” służy konstrukcji pewnego pola teoretycznego, w którym ten status – a przynajmniej sens pytania o niego – stanie się bardziej wyraźny. W zasadzie problem, który chcę przedstawić, sformułował Jerzy Jedlicki w eseju otwierającym zbiór poświęcony „źle urodzonym” (Jedlicki 1993). Referując niżej sekwencję myśli Jedlickiego, nadałem im niewystępującą w oryginale formę tez:

1. Skrajne doświadczenie „epoki pieców” wywoływało spontaniczny odruch, nakazujący, by biorąc pióro do ręki, tworzyć dokumenty lub „zakopywać źródła”.
2. Doświadczenie życia „do najbliższej wywózki” generowało problem zachowania historycznej ciągłości, to znaczy dania szansy „zrozumienia” tym, którzy przyjdą później.
3. Sytuacja, w której ludzie nie tworzą historii, ale są przez nią miażdżeni, już między współczesnymi uniemożliwia rozumienie. Jeden wspólny świat rozpadał się pod wpływem tej miażdżącej siły na wiele „światów wyłączonych”.

¹ Tekst pierwotnie zamieszczony w „Kulturze i Społeczeństwie”, nr 3–4/2001, s. 181–195 [przyp. red.].

Każdy z tych światów miał swoje własne prawa życia i śmierci i odpowiednio własny język:

Światy, w których nawet język jest tak różny, jak inny był język konspiracji i powstania od języka leśnej partyzantki, jak inny był język getta, język Pawiaka czy Lagersprache. Ludzie, którzy przekraczali wówczas granice dwóch światów wykluczonych, odczuwali zrazu całkowitą niekomunikatywność swoich doświadczeń i ich nieprzystawalność do ekonomii innego świata (Jedlicki 1993: 10).

- 4 „Głód wiedzy” tych, dla których zakopywano źródła i tworzono dokumenty dawał się łatwo zaspokoić: „lubimy makabrę, ale umiejętnie dozowaną”.
5. Ci, którzy przeżyli, starali się „zapomnieć” (jak Miłosz), lub żyli „zarażeni śmiercią” (jak Borowski, Różewicz, Konwicki).
6. Najlepszą obroną przed powyższą alternatywą jest „zrytualizowanie pamięci”. Chodzi o to, by oswoić pamięć przez stawianie pomników i „wyznaczenie dat zapalania zniczy”. Jest to „coś w rodzaju «folkloru narodowej pamięci» według określenia Jana Strzeleckiego”.

Rozwiązanie wskazane z goryczą i ironią w tej ostatniej tezie proponuję przyjąć jako drugi biegun kontinuum, na którym mogą lokować się współczesne narracje o doświadczeniu wojny i okupacji. Zdefiniowanie, a przynajmniej nazwanie tego bieguna, należy do Jana Strzeleckiego i w swoim oryginalnym kontekście odnosiło się do politycznego manipulowania pamięcią, którą z jednej strony trzeba było wykorzystać do przekształcenia w rację stanu dominacji radzieckiej jako gwarancji granic i obrony przed „odwiecznym” zagrożeniem niemieckim, a z drugiej strony – przez sztuczną kreację „folkloru” i jego celebrowanie – osłabić i oswoić pełny wymiar i sens narodowej pamięci. Jeśli jednak dzisiaj chciałbym wykorzystać pojęcie folkloru do wyznaczenia jednego z wymiarów współczesnych autobiograficznych narracji, to – jakkolwiek zawsze mogą one służyć politycznej grze – należy raczej abstrahować od jego pejoratywnego sensu na rzecz socjologicznego i antropologicznego źródłosłowa – *folk-lore* po prostu. Wtedy można by lokować poszczególne narracje na linii wyznaczonej z jednej strony przez folklor, a z drugiej przez pasję.

Trzeba teraz dokładniej określić sens tych skrajnych, modelowych konstrukcji. Przede wszystkim trzeba zaznaczyć, że „pasja” – zasadniczo zdefiniowana wyżej jako „rozważanie” – jest rodzajem dyskursu różnym od „relacjonowania”, który – zgodnie z kulturowym oczekiwaniem – jest podstawową formą autobiografii. We współczesnych wersjach metody biograficznej rozróżnienie rodzajów dyskursu w ramach ogólnie pojętej opowieści autobiograficznej jest ważną regułą na każdym poziomie analizy². Nie wchodząc w szczegóły, można powiedzieć, że formalną cechą narracji jest sekwencyjne uporządkowanie wydarzeń. W każdym ujęciu narracyjnym, obok tak określonej narracji, występują fragmenty niemające

² Podstawą tego rozróżnienia jest uznanie słuszności metodologicznych zaleceń wypracowanych przez Fritza Schützego w zakresie analizy autobiograficznych narracji.

charakteru narracyjnego – chodzi tu o tak naturalne i oczywiste fragmenty, jak opisy, wyjaśnienia, argumentacje itp. Część z nich może oczywiście mieć definiovany tutaj charakter ujęcia „pasyjnego” – to znaczy takiego, w którym na plan pierwszy wysuwa się refleksyjne poszukiwanie sensu cierpienia. „Pasja” jednak zachowuje swoją rodzajową odrębność. Podobnie, tak jak naturalne opowiadanie autobiograficzne może zawierać – i zwykle istotnie zawiera – elementy refleksji pasyjnej, tak dyskurs pasyjny może być – i często faktycznie jest – oparty na sekwencji wydarzeń biograficznych. Jednak „sprawozdanie” (narracja autobiograficzna) i „rozważanie” (pasja) pozostają różnymi formami — pasja jest dyskursem podporządkowanym rozważaniu doświadczenia, nie zaś jego narracyjnemu komunikowaniu.

W szczególnym wypadku „rozważanie” może stanowić odrębną wypowiedź, w której autor dąży do zrozumienia presji i cierpienia. W klasycznej tradycji Wilhelma Diltheya rozumienie jest możliwe dzięki równoczesnemu zanurzeniu w przeżycie i ustanowieniu dystansu wobec niego, ponieważ jest to przeżycie „po-wtórne” (*Nacherleben*). W ten sposób pasja, jakkolwiek ma za swój przedmiot konkretne, to znaczy ułożone w konkretnym miejscu i czasie doświadczenie biograficzne, jest składnikiem ciągłego procesu rozwijającego się rozumienia, które zmienia nie fakty, ale osobę.

To pozornie odległe, filozoficzne rozumienie procesu hermeneutycznego ma istotne znaczenie praktyczne. Warto przywołać, jako ilustrację tego znaczenia, wątek krytyki skierowanej przez Jürgena Habermasa pod adresem Andreasa Hillgrübera w okresie klasycznego już sporu niemieckich historyków z lat 80. Dla mojej argumentacji szczególnie znaczenie ma fragment następujący:

Budzą zaskoczenie i zastanawiają powody, dla których historyk piszący w 1986 r. nie miałby podjąć retrospekcji z dystansu czterdziestu lat, a więc ze swej własnej perspektywy, od której i tak nie potrafi się oderwać. Przedstawia ona ponadto tę zaletę hermeneutyczną, że pozwala na konfrontowanie wybiórczych informacji, dokonywanych przez strony bezpośrednio zaangażowane, na porównywanie ich oraz uzupełnianie wiedzą tych, którzy narodzili się później (Habermas 1990: 82)³.

Trzeba przypomnieć, że Habermas krytykuje odwoływanie się do perspektywy uczestników, w tym wypadku niemieckiej Armii Wschód starającej się powstrzymać natarcie Armii Czerwonej w celu zabezpieczenia ewakuacji ludności cywilnej. W tej perspektywie są oni bohaterami ze względu na charakter działania, ofiarność, a też eksponowany motyw ochrony przed – jak to zostało określone – „rozpasaniem Armii Czerwonej”. Jakkolwiek Hillgrüber podejmuje w swojej pracy równoległe temat Zagłady, to jednak – zdaniem Habermasa – potraktowanie tych dwóch wątków oddzielnie jest jednym z mechanizmów zacierania winy. Dla mojej argumentacji ważniejsze jest przekonanie wyrażone w pierwszym zdaniu powyższego cytatu – wskazujące, że zarówno wymogiem profesjonalnej wiedzy,

³ Por. też Hillgrüber (1990).

jak i wymogiem etycznym jest rozpatrywanie przeszłości zawsze z perspektywy aktualnej wiedzy i aktualnego doświadczenia.

Jeśli odnieść to przekonanie do badań socjologicznych wykorzystujących jako materiał wyjściowy autobiograficzne relacje, to wynika z niego obowiązek socjologa, analogiczny do obowiązku sformułowanego wobec historyka, to znaczy konieczność interpretacji autobiograficznych konstrukcji z dystansu wyznaczonego przez aktualny stan wiedzy i etyczne uwarunkowania dyskursu, jaki obecnie tworzy socjolog. Kwestia ta wykracza poza tematykę mojego opracowania. Wydaje się jednak, że można w ten sposób dookreślić charakter pasji jako szczególnego sposobu odnoszenia się autobiografa do swego przeżycia. Pasja byłaby zatem – jak wcześniej wskazałem – takim rodzajem odniesienia, w którym aktualne rozumienie wynika z hermeneutycznej „pracy” nad własnym doświadczeniem. W tym wypadku wymagany dystans wobec doświadczenia byłby wynikiem nie zewnętrznej pracy socjologa, ale immanentnej pracy autobiografa, który dokonuje reinterpretacji swojego doświadczenia jako elementu aktualnej tożsamości, aktualnej to znaczy takiej, która nie ulega swoistej petryfikacji w przeżytym doświadczeniu, ale jest żywym czynnikiem jej ciągle aktywnego konstruowania – inaczej mówiąc, jest doświadczeniem wzrostu. Warto może raz jeszcze odwołać się do Jürgena Habermasa, choć w tym wypadku chodzi nie o konkretny cytat, lecz o pewien stały motyw jego myślenia wykorzystujący klasyczne rozróżnienie między *theoria*, *phronesis* i *techne*. W największym skrócie, *theoria* dotyczy tego co bezwzględne, co staje się przedmiotem raczej kontemplacji i do czego wiedzie „apodyktyczna *episteme*”, podczas gdy *phronesis* jest rozsądkiem czy mądrością dotyczącą konkretnego działania w konkretnej sytuacji (por. Habermas 1983: 67–68, Kaniowski 1999). Jeżeli zatem *phronesis* jest mądrością, to jest to mądrość nie tylko miłowana, ale związana z praktyką skierowaną na wartości, a jeśli byłaby tłumaczona jako „rozsądek”, to zdecydowanie jako rozsądek odcinający się od rozwiązań ocenianych wyłącznie w kategoriach instrumentalnej skuteczności, czyli od *techne*. Jeśli wykorzystać kategorię *phronesis* do poszukiwanego tutaj określenia pasji, to w takim razie pasja byłaby konstruktem *ex post*, opisującym rozwiązanie napięcia między skrajną opresją a uniwersalnymi wartościami. Byłaby rozważaniem warunków czyniących daną sytuację opresyjną i rozważaniem działań podjętych w obliczu cierpienia w imię mądrości czy rozsądku. Byłby to zarazem taki rodzaj rozważania, w którym podejmowany jest problem sensu tego cierpienia czy ofiary. Byłaby tak rozumiana pasja świadectwem kroczenia drogą cnoty, wytyczoną przez jedną z cnot kardynalnych, drogą *phronesis*.

Przedstawiona tutaj propozycja rozumienia pasji jest oczywiście konstrukcją typu idealnego służącego wyznaczeniu pewnego wymiaru, w jakim mogą lokować się empiryczne narracje autobiograficzne, to znaczy między pasją a folklorem. Na mocy założenia konstrukcyjnego większość empirycznie danych narracji lokuje się w pobliżu bieguna folkloru, zarazem cała konstrukcja byłaby chybiona, gdyby nie można było podać przypadku leżącego blisko bieguna pasji.

Pasja Jana Strzeleckiego

W celu empirycznej ilustracji wybrałem zbiór esejów Jana Strzeleckiego zatytułowanych *Próby świadectwa* (1989) i to nie tylko dlatego, że był on autorem dystansującego określenia „folklor pamięci”. Droga do tego wyboru wiedzie przez pracę Antoniny Kłoskowskiej (1996) poświęconą polskiej kulturze narodowej. Praca ta ma charakter panoramy, to znaczy jej zamiarem było objęcie pełnego zakresu problematyki przejawiania się kwestii narodu i tożsamości narodowej na poziomie świadomego, indywidualnego doświadczenia. Kłoskowska założyła, że tożsamość narodowa uzyskuje wymiar samoświadomości stosunkowo rzadko, choć w bardzo znaczących – zarówno biograficznie, jak i historycznie – sytuacjach. Świadoma rzadkości przejawiania się tej problematyki, a równocześnie przekonana o jej autonomicznej wartości, metodycznie szukała tych przejawów w sytuacjach granicznych, takich jak kluczowe wydarzenia historyczne – na przykład wojna, zasadnicza transformacja systemu, indywidualna konwersja czy wreszcie doświadczenia związane z funkcjonowaniem w sytuacji pogranicza kultur. Metodyczne poszukiwanie ma na celu spełnienie specyficznego zdefiniowanego – bo dostosowanego do założonej w projekcie „epifaniczności” analizowanych doświadczeń – wymogu „nasylenia”. Warunek „nasylenia” nie może być spełniony przez analizę opartą na statystycznej reprezentacji. Dlatego jest on spełniony przez koncepcję „panoramy” – panorama jest w intencji autorki wówczas pełna, gdy obejmuje „wszystkie odmiany granicznych sytuacji narodowych” (Kłoskowska 1996: 125), a zatem „nasylenie” jest rozumiane jako uchwycenie pełnego obrazu zróżnicowania, którego obszar wyznaczają graniczne przypadki, często egzemplifikowane przez jednostki. Ponieważ, jak wspomniałem, wagę tych jednostkowych przypadków konstytuuje nie ich typowość czy statystyczna przeciętność, nie jest paradoksem, że „graniczność” niektórych przypadków może być zarazem określona jako „centralność”. Wartości narodowe najpełniej pojawiają się w metaforycznej „graniczności” doświadczeń – gdzie przestrzenny wymiar centrum-granica zostaje zrównany z wymiarem powszedniości-graniczności doświadczenia. W tym znaczeniu można powiedzieć, że centrum polskości w okresie okupacji znajdowało się w relatywnie małej grupie ludzi:

W okresie okupacji centrum polskości skryształizowało się w rzeczywistości, a nie w fikcji literackiej, w postaci realnego typu, a zarazem modelu i wzorca, w obrębie młodego pokolenia Polski Walczącej, zwykle określanego jako pokolenie AK. [...] Trzon ideologicznej krystalizacji i aksjotyki narodowej tego pokolenia mieścił się w działaniach i wypowiedziach młodzieży akowskiej, pierwotnie głównie inteligentkiej. [...] Pisma Jana Strzeleckiego i dokumenty Szarych Szeregów można uznać za najważniejszą podstawę charakterystyki centrum polskości rozumianego jako kwintesencja intelektualnego i aksjologicznego wyrazu pokolenia młodych Polaków najgłębiej zaangażowanego w walkę o polskość swoiście pojętą, nie

wyczerpującą tożsamości indywidualnej nawet w krańcowej sytuacji życia narodowego (Kłóskowska 1996: 309–310).

W niewielkim tomie będącym efektem konferencji naukowej zorganizowanej dla uczczenia pamięci Jana Strzeleckiego, Antonina Kłóskowska wskazuje na jeszcze inny charakter problemów związanych już wyłącznie z postacią Strzeleckiego. Jej szkic otwiera następujący akapit:

Rozważania te mają charakter ściśle antropologiczny. Znaczy to w tym wypadku, że są poświęcone jednemu człowiekowi; indywidualności niepowtarzalnej w sposób bardziej swoisty, aniżeli jest niepowtarzalny każdy człowiek. Na ile jednak antropologia nie jest tylko antropografią, narzuca ona poszukiwanie uogólnień, jakiś stopień abstrakcji, czyniącej z konkretnej osoby jakąś typowość, jakby typ empiryczny (Kłóskowska 1991: 53).

Problem polega na tym, że Strzelecki był, jak to lapidarnie określa powyższy cytat, indywidualnością niepowtarzalną w sposób niepowtarzalny, a jednak mimo to może on stanowić typ empiryczny. Dla Kłóskowskiej ten typ pojawia się między innymi przez zestawienie jego postaci z biograficznie ugruntowanym stosunkiem do zła u Paula Ricoeura, Theodora W. Adorna czy Stanisława Ossowskiego. Z tego zestawienia wynika szczególny typ przeżycia doświadczenia wojny, w którym niepowtarzalna indywidualność Strzeleckiego realizuje się w doświadczeniu „my”, co jest dla Kłóskowskiej podstawą tworzenia typu postawy wyrażającej kwintesencję polskości.

Dla mnie szkice Strzeleckiego były inspiracją do wyodrębnienia „pasji”, jako pewnej kategorii odniesienia autobiograficznego, a zatem chcę przede wszystkim przedstawić sposób, w jaki są one konstruowane. Podstawą moich uwag będzie część esejów ze zbioru zatytułowanego *Ślady tożsamości*. Zbiór ma charakter tryptyku obejmującego esejistyczne zapiski dotyczące trzech okresów historii: *Zapiski 1950–1953*; *Październikowe rozważania*; *Próby świadectwa*. Ten układ odzwierciedla porządek powstawania esejów, nie zaś chronologię wydarzeń: umieszczone na końcu *Próby świadectwa* dotyczące okresu okupacji i doświadczeń pokolenia Polski Walczącej powstały najpóźniej, bo w latach 60. Ta ostatnia część obejmuje 36 ponumerowanych, ale niezatytułowanych szkiców oraz szkic nienumerowany i również nieopatrzone tytułem, który można uznać za rodzaj wprowadzenia czy przedmowy. Wszystkie są uderzająco krótkie – zwykle jednostronicowe, zawierają około 30 wierszy druku w małym formacie stron i w zasadzie przyjmują powtarzający się układ dwóch różnych co do odniesienia części, z których pierwsza dotyczy doświadczenia formującego tożsamość, druga opisuje konsekwencje tego doświadczenia dla stosunku autora wobec wielkich myślowych systemów. W tym pasyjnym ujęciu doświadczenie jest zatem rodzajem probierza sprawdzającego wartość systemów filozoficznych i społecznych.

Jak powiedziano wcześniej, w ujęciu Strzeleckiego uderza bezwyjątkowe konstruowanie podmiotu doświadczenia jako „my” i warto podjąć próbę określenia,

w jaki sposób owo „my” jest konstruowane. Można powiedzieć, że dokonuje się ta konstrukcja w dwojakiej przestrzeni: w przestrzeni tekstu i w przestrzeni społecznej. W tej pierwszej zawarte są „definitywne” formuły określające „my”, w drugiej chodzi o społeczną przestrzeń wynikającą z tego tekstowego osadzenia.

Aby móc odwoływać się do materiału tekstowego, przytoczę w całości esej pierwszy, który – jak wcześniej pisałem – ma charakter wprowadzenia do pozostałych.

W przedstawionym tu tekście usiłuję wskazać coś, co wydaje się być zarysem cech moralno-intelektualnych doświadczeń, które ukształtowało w nas, młodym pokoleniu ruchu oporu, miazdzące i hartujące ciśnienie tamtych lat. Czyniąc to, próbuję się skupić na tej części doświadczeń, które po dziś dzień zachowywać mogą swe znaczenie i współokreślać przez to perspektywę widzenia i oceniania wielu zjawisk najzupełniej współczesnych. Nie daję tu opisu samego ciśnienia i zakładam, że jest ono znane. Wiedza o nim jest przecież u nas czymś w rodzaju folkloru narodowej pamięci. Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli przypomnieć słowa jednego z więźniów Oświęcimia, że lata te wyznaczają okres najcięższy w tysiącletniej historii kraju. Ale były to jednocześnie lata drogi przez mękę całej Europy, wielu krajów świata. Wtajemniczając nas w najokrutniejsze mechanizmy tak zwanej historii, ukazując nam, jak głęboko człowiek może upaść, dostarczyły nam jednocześnie najgłębszego ze świadectw twórczych sił człowieka, poddawanego najcięższymi z prób. Nasze drugie dojrzewanie przebiegało wśród tych prób i zagrożeń.

Tekst ten, a raczej zestaw tekstów, powstał z zamierzenia usiłującego oddać wynik i znaczenie tych lat, ich wpływ na moralno-intelektualną osobowość pokolenia; powstał jednocześnie w nadziei, że może ludziom dziś dojrzewającym taki właśnie przekaz ukaże jakieś strony naszych arcyłudzkich doświadczeń, sięgających – przy całym swym zakorzenieniu w konkretnie historii – wartości trwalszych i o bogatszym znaczeniu niż ponura egzotyka cierpień i walk w bolesnym kręgu nadwiślańskiej martyrologii.

Precyzja warsztatu Jana Strzeleckiego powoduje, że w tym wprowadzeniu zawarte są podstawowe cechy proponowanego przez niego rozważania. Tak więc „my” zdefiniowane zostaje pozornie jako „młode pokolenie ruchu oporu”. Faktycznie jednak jest to warunek niewystarczający, ostatecznie bowiem chodzi tu o podmiot moralny, który nie może być traktowany jako „dany” przez demograficzną kategorię „młode pokolenie” oraz typ działania: „ruch oporu”. Decydujące jest wykroczenie poza te zewnętrzne i ostatecznie przypadkowe kategorie. Warunkiem koniecznym zatem nie jest to, co „dane”, ale co „ukształtowane”. Czynnikiem kształtującym jest „miazdzące i hartujące ciśnienie tamtych lat”, któremu przeciwstawienie się kształtuje „nas”, czyli owo poszukiwane „my”.

Obraz miazdzącego ciśnienia przejawia się w wielu pozornie różnych kształtach, zawsze jednak zawiera powtarzający się obraz siły pracy w dół swoją masą sztucznie wzniesionej konstrukcji, jak na przykład w eseju IV: „Widzieliśmy z dna Epoki Pieców, jak proponowane przez nich uwznioślenie państwa...”. Ten

powtarzający się obraz, i już przez to znaczący, jest kluczowy dla określenia moralnego wymiaru dążenia „my” wykraczającego poza „egzystencję”. Znow trzeba odwołać się do precyzji sformułowania autora (szkic I):

Gdybyśmy byli – ostatecznie, bez odwołania, bez ratunku – wytworem bezsensownego, kłębiącego się w tysiącu form wybuchu istnienia; gdybyśmy byli czystą egzystencją – to wszystko, co oni czynili nie miałoby znaczenia innego niż męka zadawana pokrzywom przez kosę, jak los plemienia mrówek wziętego do niewoli przez silniejsze plemię. Okrucieństwo wobec życia byłoby tylko jedną z postaci życia, krąg byłby zamknięty, świat doskonale obojętny na przybór i opadanie zła. Czuliśmy wtedy, że jakby zwiększamy wymiar dziejącej się przeciw nam zbrodni, jeśli życie nasze jest oddane wartościom, jeśli przez nas, dzięki nam zwiększa się w świecie ilość piękna czy miłości. Czuliśmy się najgłębiej odpowiedzialni za to, aby zbrodnia ich była największa, aby zabijając nas zabijali coś o wiele niż my ważniejszego – to czego śmierć nie pozwoliłaby nam stworzyć. Czuliśmy, że jeśli nie staniemy się źródłem wartości, usprawiedliwiamy to, co robią, zmniejszamy godność życia, niemal przyznajemy im rację. [...]

Warto zauważyć – choć nie ma tu miejsca na przeprowadzanie dowodu – że akcentowanie oddania się wartościom ma związek z ideologią „podludzi”, jaka stanowiła istotną część miażdżącej siły. W tym kontekście zrozumiałe jest wskazywanie wewnętrznych sił budujących „my” już nie pokolenia, ale zespołu: „Postacią naszego istnienia był zespół, powiązany więzią, która najlepiej określa pojęcie braterstwa” (szkic III).

Myśmy wiedzieli, czym jest braterstwo. Braterstwo oznacza utożsamienie się z kimś drugim, nieoddzielanie jego losu od swojego; więcej nawet – widzenie jego niebezpieczeństwa wyraźniej niż swego, doznanie, że jego śmierć jest trudniejsza do przeżycia niż własna. [...] Tkwiliśmy głęboko wewnątrz słowa „my” (szkic II).

Skądinąd doświadczenie ludzkie nawet w skrajnych sytuacjach nie może uniknąć pewnej typowości, tak więc przedstawiony wymiar wspólnoty jest doświadczeniem wszystkich związanych braterstwem wspólnej walki. Jako socjolog Jan Strzelecki zdawał sobie sprawę ze szczególnego niebezpieczeństwa, jakie może potencjalnie wiązać się z owym „głębokim tkwieniem wewnątrz słowa «my»”. Stąd w eseju, który otwiera i kończy odwołanie do tego doświadczenia (szkic III), a zatem między jego otwarciem i kodą, pojawia się przeciwwaga w postaci wątku „otwartości”:

Uczestnictwo w takim kręgu czyniło naszą wrażliwość wrażliwością szczególnie otwartą na doznania drugih. Byliśmy wtedy włączeni w obieg wielu ludzkich spraw, które były nam dane jako uczestnikom, a nie każdemu z osobna.

Pamiętacie byliśmy otwarci
w czasach największego ucisku
cudze cierpienie i cudza radość
łatwo przenikały do naszego wnętrza

wasze życie biegło do mnie
ze wszystkich stron – teraz okrywają nas pancerze
(Różewicz, *Niepokój*)

„Otwartość” ma w ujęciu Strzeleckiego wiele wymiarów, które można przedstawić jako koncentryczne kręgi o coraz to szerszym odniesieniu. Przedstawiony dotychczas fragment mówi o kręgu relatywnie najwęższym, bo obejmującym bezpośrednio dane „doznania drugich”. W innym eseju otwartość uzyskuje wymiar szerszej zbiorowości – narodu; wreszcie najszerszy krąg otwartości konstytuuje uniwersalizm w obliczu bezwarunkowego i niepodlegającego relatywizacji „zła absolutnego”.

Wokół nas działo się zło, którego nie zdoła rozwiązać żadna zmiana punktu widzenia, nie złagodzi żaden historyzm, któremu nie nada cech względności żadna socjologia. To zło nosiło postać pychy niszczenia życia, postać okrucieństwa, przeżywaną jako kształt absolutnej władzy nad istnieniem drugiego człowieka. Jako znak tego zła o wymowie przekraczającej wszelkie pozostałe znaki, jako symbol naczelny, stał w naszym mieście mur, oznaczający wyłączenie z życia, powolne konanie ludzi, którym zdarzyło się być Żydami. Ich męka była spełnieniem zła absolutnego (szkic XX).

Można wskazać, że przyjęcie absolutnego punktu odniesienia nie przesądza rozwiązania, a wręcz przeciwnie – rozwiązanie wymaga stałego poszukiwania. Bezpośrednio po zacytowanym wierszu Tadeusza Różewicza następuje eksplikacja tego wymiaru otwartości

Byliśmy otwarci, ale wiedzieliśmy, że wspólne zagrożenie ma w tym swój szczególny udział, że otwarci tym ostatecznym otwarciem nie pozostaniemy, że nie będzie czegoś, zwanego ustrojem, co nam owo otwarcie zapewni, przedłuży, zabezpieczy i wzbogaci. Wiedzieliśmy, że odpadniemy, że ustrój nie jest świętych obcowaniem, że istnieje codzienność, z której wykraczać można jedynie w stałym wysiłku. I to przeżycie, to przekonanie ukazywało nam problematykę ustroju i ludzkiej osoby w innym świetle niż to, w którym ukazywała się ona w starym mieście lewicy o ustroju bez pokus (szkic III).

Szczególną cechą rozważań Jana Strzeleckiego, która w niewielu wypadkach może być naśladowana, są odniesienia do fenomenologii, egzystencjalizmu, klasycznego stoicyzmu, chrześcijaństwa, fideizmu, wielokrotnie przywoływanego marksizmu oraz do wymienionych z nazwiska Camusa, Manna, Mouniera, Bergsona, Jaspersa, Dąbrowskiej czy – dzielących to samo doświadczenie, co „my” Strzeleckiego – Baczyńskiego, Borowskiego i Różewicza. Według Strzeleckiego, doświadczenie odsłoniło „kruchość niektórych z nich”: „kruchość tę było nam dane poznać aż do kresu nocy i to przeżycie towarzyszy nam do dziś nieodparcie” (szkic VI); wobec niektórych dystans ukształtował się po latach („tak myśleliśmy wtedy, na dnie morza”), wreszcie inną kategorię stanowią odniesienia, które dopiero w momencie pisania *Śladów tożsamości* pełniły rolę drogowskazów myśli jako

motta niektórych szkiców. Na przykład zdanie z *Dżumy* – będące mottem szkicu VI – „Mikrob jest czymś naturalnym. Reszta – zdrowie, nieskazitelność, czystość, jeśli pan chce to tak nazwać, to skutek woli, i to woli, która nie powinna nigdy ustawać”, ustanawia motyw obecny w niektórych z przytoczonych fragmentów i w obrazowaniu zagrożenia jako zalewu, fali – obrazu drugiego co do częstotliwości po wspomnianym obrazie pionowo ukierunkowanej, miażdżącej siły wgniatającej w dno. Tego jednak już nie będę ilustrował, gdyż – jak sadzę – przedstawione uwagi wystarczająco charakteryzują „pasję”.

Folklor pamięci i narracja

Jeśli teraz spróbuję scharakteryzować biegun folkloru pamięci, to ponieważ jest to konstrukcja typologiczna leżąca po przeciwnej stronie kontinuum, oczywista jego cecha pojawi się jako truizm – o ile pasja jest dokonaniem indywidualnym mierzącym się krytycznie z dorobkiem myśli stanowiącym zwieńczenie gmachu kultury, o tyle folklor jest świadectwem tego, co potoczne i przyjmowane bezkrytycznie. Jest jednak jeszcze jedna cecha folkloru pamięci, w pewnym sensie również oczywista, ale jednak łatwiej dostrzegalna w zestawieniu ze szkicami Strzeleckiego. Otóż szkice Strzeleckiego są metodycznie pozbawione charakteru narracyjnego, natomiast podstawą potocznego przekazu doświadczenia biograficznego jest właśnie narracja. Dla myślenia potocznego narracja jest przedstawieniem sterowanym naturalnym przekonaniem „tak było” lub „tak ze mną było”. Dla myślenia krytycznego, szczególnie poststrukturalistycznego, narracja jest arbitralną konstrukcją nie tylko ze względu na konieczną selekcję leżącą u podstaw każdej opowieści, ale również ze względu na arbitralność sensu, który zawarty jest *implicite* w każdej opowieści. A zatem tam, gdzie pasja pyta o sens doświadczenia i skupia wysiłek – jak w wypadku Strzeleckiego – na jego trudnej konstrukcji, potoczna narracja przyjmuje sens jako dany i jako gotową zazwyczaj ramę narracyjną. Tym więc, co w istocie konstytuuje bieguny, jest przeciwstawność pasji i narracji. Wielokrotnie przez Strzeleckiego, i również w tezach Jedlickiego, doświadczenie wojny i okupacji zostało określone jako „miażdżące” – tym wyraźniej powstaje problem określenia podstaw, na jakich narracja okazuje się możliwa.

Wydaje się, że dla określenia tego problemu i szerszego omówienia związku między miażdżącym doświadczeniem a konstrukcją ram opowieści autobiograficznej można odwołać się do koncepcji trajektorii, jaką zaproponowali Gerhard Riemann i Fritz Schütze (1992: 90). W ich przekonaniu koncepcja trajektorii stwarza możliwość „odkrycia fenomenu, którego socjologowie nie byli w stanie dotąd uchwycić” (tamże: 91), dotyczącego doświadczenia bycia nie podmiotem, ale przedmiotem procesu zasadniczo niepodlegającego kontroli. Kiedy cytowani tutaj autorzy szkicują szerszą tradycję tej problematyki podejmowanej w kręgu symbolicznego interakcjonizmu, wskazują, że w ujęciu teoretycznym nieodmiennie

doświadczeniu utraty kontroli towarzyszy dotkliwe cierpienie. Ponieważ chodzi tutaj o zdefiniowanie fenomenu, który mógłby stać się przedmiotem analiz socjologicznych, ostatecznie nie będzie to fizyczny czy psychiczny aspekt cierpienia. Na mocy definicji doświadczenie trajektoryjne jest doświadczeniem narastającego chaosu. Jest próbą reagowania na dotknięcie losu niweczącego biograficzne plany i oczekiwania, osoby i sytuację, w której jej rutynowe działania, dotychczas wystarczająco skuteczne, nie mogą dalej znaleźć zastosowania. Riemann i Schütze, po przeanalizowaniu szeregu przypadków stwierdzają, że – przynajmniej w początkowej fazie – „zewnątrznie zdeterminowany stan umysłu staje się dominującą zasadą orientacji” (tamże: 104). To określenie wydaje się tutaj kluczowe. Osoba próbuje zachować swoją podmiotowość i „działać” poszukując racjonalnych sposobów poradzenia sobie z sytuacją, jednak ów „zdeterminowany stan umysłu” powoduje, że jej „działania” są w istocie „reakcjami”, a racjonalność jest w zasadzie szeregiem mniej lub bardziej skutecznych „racjonalizacji”. Podobnie kolejne fazy przebiegu trajektorii obejmują próby jej „racjonalizacji” i pogodzenia się z nią, próby, które w istocie racjonalnymi nie są – wynikają z potrzeby „zrozumienia losu” jako sprawiedliwego lub nie, nadania sensu cierpieniu, budowania strategii działania, próby, które faktycznie pozostają w zamkniętym kręgu owego „zdeterminowanego stanu umysłu” i są jego przejawem. Celem analizy socjologicznej jest w tym wypadku dotarcie do społecznie organizowanego procesu obejmującego pewne stałe fazy i przemiany tożsamości.

Fazy te dotyczą obiektywnego procesu, który próbuje się odtworzyć na podstawie jego subiektywnej prezentacji zawartej w narracji autobiograficznej. To jednak ujęcie wydaje się tracić znaczenie proporcjonalnie do czasu, jaki upływa między opowieścią autobiograficzną a samym doświadczeniem. Alternatywę zatem stanowi wykorzystanie koncepcji trajektorii do analizy mniej lub bardziej trwałych konstrukcji sensu będących efektem przeżycia trajektoryjnego. Riemann i Schütze wyróżniają trzy stany, które mogą być wynikiem procesu trajektoryjnego. W odniesieniu do trajektorii indywidualnej są one charakteryzowane następująco:

1. Stan „ucieczki od aktualnej sytuacji życiowej, która zazwyczaj nie przynosi ucieczki od dynamiki trajektorii, ponieważ jednostka nadal trwa przy trajektoryjnie obciążonej tożsamości” (tamże: 106).
2. Stan „systematycznego uporządkowania [...] pozwalającego jednostce żyć z jej trajektoria” (tamże). Jak podkreślają autorzy, jest to właściwy stan, gdy skutki trajektorii nie mogą być usunięte. W tym wypadku chodzi o istotnie racjonalne działania mające na celu „wyzolowanie” niszczącego wpływu trajektorii przez przyjęcie nowych schematów biograficznego działania, już nie ogniskujących się na trajektorii, ale twórczo budujących nowy świat doświadczeń społecznych.
3. W szczególnych wypadkach możliwa jest praca zmierzająca do wyeliminowania potencjału trajektoryjnego. Jak zaznaczono, jest to realne w szczególnych

wypadkach, gdzie przyczyny trajektorii ostatecznie leżą w zakresie możliwości jednostki, a zatem gdzie – jak piszą autorzy – możliwe jest „wylimitowanie potencjału trajektoryjnego poprzez całkowitą reorganizację sytuacji życiowej, która obejmuje usilną pracę biograficzną nad własnym rozwojem osobowym” (tamże).

W ten sposób można wyróżnić trzy sposoby odniesienia się do trajektorii, które w skrócie określić można jako „ucieczka od...”; „życie z...” oraz „przezwyciężenie” trajektorii. Podanym przez autorów przykładem tej ostatniej sytuacji jest porzucenie zawodu, który był dla kogoś powodem załamania psychicznych i poczucia wewnętrznego wypalenia. Sadzę, że przykładem drugiego stanu, to znaczy „życia z...” byłaby tożsamość uczestnika grupy AA mówiącego o sobie: „Jestem alkoholikiem, nie piję od 20 lat”. Wreszcie pierwszy, mogłaby egzemplifikować osoba, która nie chce zaakceptować swojego wieku i swoją energię poświęca temu, by „wyglądać młodo”.

Poziom, na jakim nastąpiła biograficzna integracja trajektorii, jest stale aktywnym czynnikiem wpływającym na kolejne doświadczenia. Fritz Schütze (1990) odnosi tę kwestię do procesów zbiorowych obejmujących cały naród i – co więcej – w specyficzny sposób przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Jak często bywa w opracowaniach Schützego, problemy makroskali zestawiane są ze studium konkretnej biografii. W tym wypadku autobiograficzna narracja niemieckiego żołnierza służy ekspozycji wielu tez dotyczących świadomości Niemców w ciągu trzech pokoleń, które można umownie nazwać pokoleniami synów, ojców i dziadków. Pokolenie ojców to pokolenie urodzonych pod koniec I wojny światowej lub wkrótce po niej. Dojrzałe życie tego pokolenia przebiegało w okresie nazizmu i jego członkowie byli bezpośrednimi uczestnikami lub biernymi świadkami zbrodni narodowego socjalizmu. Ich sytuację definiuje Schütze jako „znalezienie się w potrzasku” ideologii nazizmu. To określenie może sugerować pewną bierność wobec nieokreślonego Losu i przez to otwierać furtkę niezbyt godnego moralnie usprawiedliwienia tego pokolenia jako również ofiary, a nie tylko bezpośredniego podmiotu sprawstwa zbrodni nazistowskich. Autor próbuje jednak przede wszystkim zrozumieć i wyjaśnić moralną sytuację tego pokolenia – jednoznacznie określając ją jako „moralny upadek” – jako wynik zbiorowej trajektorii zapoczątkowanej w poprzednim pokoleniu, a zatem w pokoleniu dziadków; pokolenia dziedziczącego tradycję antysemityzmu i antydemokratyczną postawę wilhelmińskich Niemiec, wzmocnioną ponadto wojennym i powojennym kryzysem. Raz jeszcze trzeba przywołać charakterystykę moralnych konsekwencji zbiorowej trajektorii:

Na trajektorii tej uporządkowany stan rzeczy i oczekiwania społeczne, podobnie jak normy kulturowe i ich siła orientacyjna, ulegają wypaczeniu. Zdolność do planowania poczynań zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych słabnie. Jest się świadkiem osłabiania więzi społecznych, człowiek staje się ofiarą wynikającego z tego załamania zasad społecznego współdziałania i związanych z nim potworności

oraz jest uwikłany w pełną poczucia winy działalność bądź przeciwnie, brak działalności (Schtüze 1990: 325–326).

Studium indywidualnej biografii jest w stanie pokazać, jak silnie oddziałuje to doświadczenie, a przede wszystkim jak niszczące może być zaprzeczanie własnego współdziałania i jak w zasadzie przypadkowe okoliczności mogą spowodować otwarcie się na problem cierpienia⁴. W istocie bardziej prawdopodobny wydaje się brak takiego otwarcia. Przykładem może tu być tekst Doris Fürstenberg (1999). Autorka pokazuje w nim, jak stopniowo odkrywała zbrodniczą przeszłość swojego dziadka i jednocześnie relacjonuje jego konsekwentne i w pewnym sensie „instytucjonalizowane” zaprzeczanie swojego udziału w masowych zbrodniach oraz jego strategię życiową, która powodowała w autorce narastanie moralnego sprzeciwu⁵.

Ostatecznie zatem trzeba zwrócić uwagę na to, co leży u podstaw wielu prac Schützego i wyżej wspomnianej autorki. Rozliczenie z trajektorią zbiorową staje się możliwe dopiero w następnych pokoleniach – przynajmniej niektórzy członkowie tych pokoleń uzyskują intelektualne narzędzia, by wykorzystać obiektywne warunki zniknięcia sytuacji trajektoryjnej, mam tu na myśli przede wszystkim wysoki poziom materialny życia i związane z tym poczucie bezpieczeństwa, do przepracowania sytuacji moralnego upadku wcześniejszych pokoleń własnego społeczeństwa.

Pole pamięci

Chcąc przejść do konkluzji, trzeba zwrócić uwagę, że – użyjmy jeszcze raz żargonowego określenia psychologów – „przepracowanie problemu” jest raczej dokonaniem indywidualnym ciężącym w stronę bieguna, który określiłem mianem pasji. Znacząca większość narracji traumy związanej ze zbiorowym doświadczeniem wydaje się ciężać w przeciwnym kierunku, to znaczy w stronę „folkloru narodowej pamięci”. I jak sądzę, nie jest to zależne ani od tego, czy trauma wynika z występowania w roli kata czy ofiary, ani też od przełomów politycznych, które – tak jak w Polsce już od lat 80. – zasadniczo wpływały na to, jakie treści pamięci mogły funkcjonować w publicznym obiegu. Zmiana treści nie oznacza jednak automatycznego oddalania się od bieguna folkloru, ponieważ decydujące znaczenie ma chyba jednak budowana już przez Williama Jamesa w *Doświadczeniu religijnym* różnica między „raz narodzonymi” a „powtórnie narodzonymi”. Zdanie Strzeleckiego: „Nasze drugie dojrzewanie przebiegało wśród tych prób i zagrożeń”, stanowi wystarczające uzasadnienie takiego porównania. Powtórne

⁴ Por. studium przypadku biograficznego w cytowanym opracowaniu.

⁵ Wujek autorki był żołnierzem słynnego 101 Batalionu. Jego – jak to nazwałem – „instytucjonalne zaprzeczenie” wiąże się ze strategią, jaką przyjmował w toczącym się przeciw niemu procesie, to znaczy na przykład z zasłanianiem się niepamięcią, co w świetle opowieści wnuczki było oczywistym kłamstwem.

narodzenie i tu, i tam oznacza doświadczenie przemiany, która pozwala dostrzec to samo głębiej i pełniej. W wypadku Strzeleckiego jest to doświadczenie, zdefiniowane i przeżywane jako skrajne, oraz – co stanowi konieczny warunek – opracowane indywidualnie, choć osadzone w zbiorowym doświadczeniu, zatem takie, w którym przeżycie trajektoryjne staje się doświadczeniem wzrostu.

W opozycji do tej charakterystyki – „folklor pamięci” odpowiada świadomości „raz narodzonych”. Według Jamesa oznacza to wiarę głęboką, autentyczną i wartościową, przekazaną jednak za pośrednictwem tradycji i raczej impregnującą osobę na przyjęcie krytycznych doświadczeń. Powracając do wyżej określonych skutków doświadczenia trajektoryjnego, większość narracji o wojnie i okupacji lokuje się w obszarze kategorii, które określiłem wyżej jako „ucieczkę od” i „życie z” trajektorią. Ucieczka od trajektorii w niektórych przypadkach może przyjmować skrajną postać twierdzenia „mnie żyło się dobrze”, po którym narracja koncentruje się na opisie – na tyle, na ile dopuszcza odczuwana przez narratora norma społeczna – sposobów pędzenia bimbru, zysków z czarnego handlu itp. Natomiast „życie z trajektorią” generuje opowieść, w której występują elementy rewanżu lub poczucie utraty (por. Marciniak 1995). Wyraźnym znakiem braku integracji jest, tak w pierwszym, jaki w drugim typie, współwystępowanie dwóch równoległych linii narracji. W pierwszym typie, linii „mnie żyło się dobrze” towarzyszy linia, w której narrator jest co najmniej świadkiem, jeśli nie uczestnikiem, dojmującego cierpienia. W drugim typie, gdy jest to na przykład biografia członka ruchu oporu, heroizmowi może towarzyszyć wątek moralnych rozterek związanych z tym, że jednak w części akcje miały charakter represji i przemocy wobec własnych obywateli. Raz jeszcze wracając do koncepcji pasji trzeba podkreślić, że jej motywem jest dążenie do zintegrowania sprzecznych elementów w jednej strukturze sensu.

Wydaje się, że tak skonstruowana linia nie wyczerpuje zróżnicowania przejawów pamięci o wojnie. Przeciwnie, istnieje ważny empirycznie rodzaj odniesień czy konstrukcji pamięci, który wykracza poza tę linię, ale może być teoretycznie określony przez cechy służące zbudowaniu tej swoistej linii bazowej. Tym, co między innymi, ale dość wyraźnie, oddziela pasję od folkloru, jest narracja. Powtórzyć można, że pasja wyklucza narrację, folklor zaś, opierając się na gotowych formach narracyjnych w zasadzie wyklucza zgłębianie sensu indywidualnego doświadczenia. Zatem ten brakujący punkt, który byłby w stanie wyznaczyć już nie linię, ale pole (punkt nie leżąc na prostej wyznacza płaszczyznę) społecznej pamięci, można zdefiniować jako taki, w którym spotyka się narracja i namysł, forma z próbą pracy nad treścią. Oczywiście, empirycznym typem jest tutaj literatura, a w zasadzie pewien jej projekt budowany szczególnie w kontekście Zagłady. Projekt ten zakłada, że Zagłada jest nieopisywalna w zastanych kategoriach i formach, a jej opis wymaga stworzenia – jak to ujmuje Hanna Krall i recenzujący jej twórczość Michał Cichy – nowego mitu. Projekt ten nie jest wyłącznie związany z twórczością Krall, a śledzenie jego historii byłoby zadaniem samym

w sobie. Tak jak poprzednio, można zilustrować problem odwołując się do tego jednego przypadku. Jego istotę dobrze oddaje fragment recenzji Michała Cichyego, który redakcja *Gazety Wyborczej* wydobyła jako swoiste motto wskazując, że idzie tu o dokumentalny mit, który unika fikcji: „Ludzkość powinna zapisać traumę Holocaustu w jakimś nowym micie, jakiejś Księdze przekazującej «prawdę najbardziej prawdziwą». Ten mit musi być dokumentalny, powoływać się na fakty i świadków i unikać fikcji. Tak jak opowieści Hanny Krall” (Cichy 1999).

Słowa, które tu przykuwają uwagę, to prawda, mit, Księga. Jeśli chodzi o Księgę, to autor stwierdza, że Holocaust powinien stać się kolejną księgą Testamentu. Nie kanoniczną, lecz apokryficzną, bo kanon został już zamknięty. Księga byłaby *summa*: „Od wielu lat artyści próbują dać *summę* «epoki pieców» – syntezę Holocaustu, która dałaby się objąć przez jednego odbiorcę i odczuć porażającą skalę”. Można dodać, że jeśli chodzi o „mit” i „prawdę”, to co najmniej od czasu Giambattisty Vico te dwa określenia nie są sprzeczne, tyle że Vico wskazuje, iż jest to forma należąca do przedracjonalnej „epoki bogów”. I taki chyba w istocie jest charakter tego trzeciego punktu wyznaczającego pole pamięci – wznosi się on ponad opozycję między pasją a narracją – biorąc z tej pierwszej wysiłek zrozumienia, który wyklucza narrację, i jednocześnie odrywając narracyjną formę od jej potocznego zakorzenienia w folklorze. Łatwo przewidzieć trudność naukowego operowania w tym polu; każda próba musi liczyć się ze znaczną siłą przyciągania każdego z tych biegunów.

Bibliografia

- Cichy M., 1999, *Baśnie dokumentalne Hanny Krall*, „Gazeta Wyborcza”, 23–24 I.
- Fürstenberg D., 1999, *Mój wujek. Próba szkicu o „całkiem normalnym sprawcy”, „Więź”, nr 11.*
- Habermas J., 1990, *Sposób zacierania winy, czyli tendencje apologetyczne we współczesnej historiografii niemieckiej*, [w:] *Historikerstreit. Spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec*, Aneks, Londyn, s. 81–89.
- Habermas J., 1983, *Teoria i praktyka*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Hillgrüber A., 1990, *Dwie katastrofy*, [w:] *Historikerstreit. Spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec*, Aneks, Londyn, s. 10–37.
- Jedlicki J., 1993, *Żle urodzeni, czyli o doświadczeniu historycznym: scripta i post-scripta*, Aneks, Londyn–Warszawa.
- Kaniowski M., 1999, *Wstęp. Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, [w:] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. IX–LXXXVI.
- Kłóskowska A., 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Kłoskowska A., 1991, *Wobec pokoleniowego przeżycia zła*, [w:] A. Siciński (red.), *Sens uczestnictwa. Wokół idei Jana Strzeleckiego. Zbiór szkiców*, IFIS PAN, Warszawa, s. 53–64.
- Marciniak M., 1995, *Pozytywne doświadczenie biograficzne w kontekście okupacji: oportunizm i opór*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 135–158.
- Riemann G., Schütze F., 1992, „Trajektoria” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 89–109.
- Szczepański J., 1973, *Odmiany czasu teraźniejszego*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Strzelecki J., 1989, *Ślady tożsamości*, Czytelnik, Warszawa.
- Schütze F., 1990, *Presja i wina: doświadczenia młodego żołnierza niemieckiego w czasie drugiej wojny światowej i ich implikacje biograficzne*, [w:] J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Poznań, s. 325–339.