

Hubert Kaszyński  <http://orcid.org/0000-0001-5714-6842>

Uniwersytet Jagielloński

ZBRODNIA EUGENICZNA A PRACA SOCJALNA

Abstract

Eugenic crime and social work

The author discusses the links between the eugenic crime and the shaping of the ethos of social work as a discipline of practice. He emphasizes the importance of the universal dimension of the Holocaust in the education of social workers prepared to accompany people, groups and communities that have experienced traumatic, intergenerational non-recognition. The author points to the fundamental importance of a direct, emotional relationship with the Other in axiological education, oriented to equip social workers with the ability to live and work according to values and to learn the art of dialogue.

Key words: Holocaust, dialogue, axiological education, ethos of social work

Historyczne inspiracje

Rozważania swoje chciałbym rozpocząć od dwóch bliskich mi historycznych odniesień. Pierwsze dotyczy 75. rocznicy likwidacji getta krakowskiego, przypadającej na 13 i 14 marca 2018 roku, które to zdarzenie symbolizuje jedną z najbardziej dotkliwych ran zadanych miastu. W ramach trwającej od marca 1942 roku *Aktion Reinhardt* zamordowany lub wyprowadzony na śmierć został co czwarty jego obywatel. Do dzisiaj na terenie byłego getta – zlokalizowanego w przestrzeni wyznaczonej dwoma ulicami Józefińską oraz Limanowskiego, którymi przemierzam się praktycznie każdego dnia – odczuwam okres historii, jaki staramy się uchwycić, posługując się pojęciami czasu pogardy, zbeszczeszczania, lub rozumieć jako zwyczajne współwystąpienie zwykłych faktów społecznych (Bauman 2009). Do dzisiaj istniejące tam formy upamiętniania nie zamieniły bezosobowej przestrzeni w bezpieczne miejsce. Nadal przeszłość wydaje się niewypowiedziana, nie znajdując odpowiedniej interpretacyjnej ramy dla pamięci. Teren byłego krakowskiego getta prowokuje, aby rozważać kwestię, która moim zdaniem ma szczególne znaczenie dla pracy socjalnej, a odnosi się do pytania, czy i w jakim stopniu rozumienie i respektowanie transgeneracyjnej krzywdy jest koniecznością dla wszystkich tych, którzy zajmują się szeroko rozumianą animacją w lokalnych wspólnotach? Czy

pomijanie tego aspektu pozwala na przekroczenie granicy oddzielającej powierzchowne działania socjotechniczne od głębszej pracy nad rozwojem społecznym, dla którego warunkiem jest odpowiedzialność wobec przeszłych zdarzeń?

Drugie odniesienie nie jest związane z kontekstem historii Krakowa, ale dotyczy również roku 2018 – ogłoszonego w Polsce jako Rok Ireny Sendlerowej. Postać uczennicy Heleny Radlińskiej, absolwentki Wolnej Wszechnicy Polskiej, jest istotna w kontekście pracy socjalnej, ponieważ wpisuje się w przestrzeń refleksji nad uniwersalnymi zagadnieniami etosu i społecznej odpowiedzialności ludzi pracujących w szeroko rozumianym obszarze pomocy społecznej (Bikont 2017). Pamięć o niej daje nadzieję, że strukturalnie uzasadniana i praktykowana zbrodnia eugeniczna nie wykluczyła całkowicie możliwości człowieczego bycia wobec Innych, tym samym stanowiąc zawsze możliwą alternatywę wobec instytucjonalnej przemocy oraz obojętności jako dominującej strategii przystosowawczej.

Międzypokoleniowa terapia

Szukając ogólnych uzasadnień znaczenia historii przemysłowego mordy dokonanego na Żydach dla pracy socjalnej, chciałbym odnieść się do kategorii pamięci obejmującej zbrodnię eugeniczną. Żyjemy w szczególnym momencie symbolicznego przejścia pomiędzy pamięcią związaną z bezpośrednim doświadczeniem a pamięcią zobiektywizowaną, zamkniętą w postaci splotu zróżnicowanych przejawów naszego odnoszenia się do tego doświadczenia. Następne pokolenie uczestniczące w transgeneracyjnym dziedziczeniu nie usłyszy już opowieści świadków historii. Nie wiem, czy w ogóle i jak będzie ujmowało swoją odpowiedzialność za historię eugenicznego obłędu udającego naukę. Niemniej moje rozumienie odpowiedzialności zasadza się na refleksji, którą opisuję terminem „międzypokoleniowej terapii”. Pierwsze pokolenie niosło pamięć doświadczonej krzywdy, cierpiało i nie miało prawa o krzywdzie rozmawiać lub emocjonalne jej nazwanie było niemożliwe, a przynajmniej niewyobrażalnie trudne. Drugie pokolenie, naznaczone pamięcią cierpienia zinternalizowanego – rozmawiało tylko o nim lub całkowicie go pomijało (co można rozumieć jako milczącą rozmowę). I wreszcie, trzecie pokolenie, które ma prawo rozmawiać i uczyć się poprzez czerpanie z doświadczenia emocjonalnego ocalałych, będącego wspólnym dziedzictwem nieludzkiego czasu, kształtuje pamięć jako doświadczenie jej eksternalizacji. Paweł Śpiewak (za: Mach 2010) napisał:

bez względu na to, jak będziemy tłumaczyć mechanizm zapominania Zagłady, a potem przywrócenia jej pamięci, pewne zdaje się być jedno: im bardziej oddalamy się od przeszłości, im więcej mija dekad, tym ta przeszłość jest bardziej obecna i bardziej nagląca i niepokojąca. Coraz bardziej przeszłość odmawia zapomnienia.

Trzy pokolenia: czasu krzywdy, choroby i zdrowienia – aby uchwycić je alegorycznie. Z ostatnim wiąże się – przynajmniej potencjalnie – nadzieja na eksternalizację doświadczenia, którą rozumiem jako sprzyjające zdrowiu uczuciowe wypowiedanie, dialogowanie, aksjologiczne nauczanie aktualizujące obiektywny schellerowski porządek wartości i otwierające na sens osobowego i strukturalnego zranienia. Należy – będąc oczywiście świadomym ogromu zbrodni czasów Zagłady – starać się odnosić trud niesionego przez pokolenia brzemienia traumy doświadczonej na poziomie mikro- i makrospołecznej do misji pracy socjalnej, która sprowadza się przecież do odpowiedzialności za konsekwencje splotu doświadczeń przez osoby, rodziny oraz wspólnoty niewypowiedzianych krzywd ze strony tych, którzy posiadają władzę i prawo decydowania o losie Innych. Niemniej ważna w tym kontekście jest refleksja, że mechaniczne planowanie oraz nachalne oczekiwanie tak zwanych „wyników” oddziaływań podejmowanych przez pracowników socjalnych – dotykających zranień wymagających międzypokoleniowej terapii – są tyleż niemożliwe, ile wprost niehumanitarne.

O dwoistości proveniencji pracy socjalnej

Pracę socjalną najczęściej definiuję (Kaszyński 2016), wyodrębniając cztery profesjonalne orientacje. Pierwszą z nich – podkreślającą aspekty instrumentalno-kontrolne praktyki – można zamknąć w słowie „procedura”. Druga orientacja zwraca uwagę na aspekty funkcjonowania pewnych całości społecznych. Trzecia natomiast rozpatruje zagadnienia „władzy”, która wpisana jest w praktykę terapeutyczną oraz socjalno-pomocową. Ostatnie podejście, akcentujące znaczenie filozofii personalistycznej dla refleksyjnej pracy socjalnej z osobą, grupą oraz wspólnotą, określam mianem podejścia klinicznego, którego istotę sprowadzam do tworzenia przestrzeni dialogicznych. W dużym uproszczeniu nawiązuje ono do początków instytucjonalizacji działań pomocowych i opiekuńczych związanych z miłosierdziem wynikającym z nakazu religijnego oraz świeckiej idei humanitaryzmu. Należy jednak wskazać na faktyczny proces kształtowania pracy socjalnej jako dyscypliny praktyki społecznej posiadającej swoje naukowe uzasadnienia i system kształcenia zawodowego wiąże się z pierwszym pęknięciem nowoczesności, kiedy to industrializacja położyła kres światu solidarności mechanicznej, inicjując okres historyczny, w którym relacje społeczne i społeczna solidarność musiały być celowo organizowane. W początkach XX stulecia badacze oraz reformatorzy społeczni poszukiwali uprawomocnień dla swoich działań w organicystycznej wizji życia społecznego i jej – często skrajnych – interpretacjach. Wynikał z niej niejednoznaczny obraz kształtującej się pracy socjalnej. Profesja w równej mierze odpowiadała na jednostkowe potrzeby człowieka, jak i na potrzeby wspólnoty odnoszące się do zachowania kulturowej spójności i stałości, której dynamika miała zostać poddana racjonalnej kontroli.

Ideę pracy socjalnej jako aktywności na rzecz wolności człowieka można zilustrować, odnosząc się do dorobku rosyjskiego myśliciela społecznego Piotra Kropotkina. Jego

studia, zakładające, że człowiek jest z natury istotą dobrą i na czynienie dobra otwartą, skupiały się wokół naczelnej myśli (Kropotkin 1919: 6), zgodnie z którą:

prawem umożliwiającym rozwój społeczeństw jest wszechobecna dążność ludzi do pomocy wzajemnej zakorzeniona w człowieku tak głęboko, że zachowała się aż do dnia dzisiejszego pomimo wszystkich błędów historii.

Tym samym istotą ludzkiej współobecności w przestrzeni społecznej jest inicjowanie oraz podtrzymywanie wszelkich działań społecznych gwarantujących bez wyjątku każdej jednostce prawo do aktualizacji jej potencjału. Pozytywna wizja rozwoju społecznego, opierająca się na apoteozowaniu i ochronie praw jednostki oraz czerpiąca z teorii i praktyki europejskiego anarchizmu, miała swoją radykalną przeciwwagę. Były nim poglądy wywiedzione z radykalnej interpretacji darwinizmu, które uzyskiwały zdecydowanie większe grono zwolenników. Jedną z kluczowych postaci wpisujących się w wizję, zgodnie z którą jednostkę należy podporządkować prawom i potrzebom wspólnoty jako organicznej całości, był Herbert Spencer. W jednej ze swoich prac (za: Ritzer 2004: 34) pisał, że

rozszczepienie opieki nad bezużytecznymi kosztem dobrych to skrajne okrucieństwo. Największym przekleństwem dla potomności jest przekazywanie jej w spadku coraz większej populacji imbecylów, nierobów i przestępców. Przyroda stara się takie elementy wyeliminować, oczyścić z nich świat. Jeśli niezupełnie nadają się do życia, umierają i najlepiej żeby wymarli.

Ten sposób refleksji będący wyrazem swoiście rozumianej troski o społeczeństwo oraz podejścia do rozwiązywania narastających kwestii społecznych dał początek praktykom społecznym, które wpisują się w szersze ramy euroamerykańskiej kultury eugenicznej XX wieku. Aby uchwycić jej specyfikę można posłużyć się uogólnieniem, zgodnie z którym wyrazem praktyk eugenicznych odwołujących się do naukowych podstaw było efektywne uśmiercanie osób z zaburzeniami psychicznymi oraz masowość sterylizacji tych, których „materiał genetyczny” był społecznie niepożądany: osób z niepełnosprawnościami, ubogich czy w końcu „życiowo niestarannych”. Ostatecznie organicystyczny sposób rozważania społeczeństwa, skupienie na obiektywnych i racjonalnych mechanizmach jego funkcjonowania oraz próbach mechanicznego wpływania na bieg rzeczy dał podstawy do masowej eksterminacji *Lebensunwertes Leben* – chorych psychicznie (Aly 2015), a następnie narodu żydowskiego.

O dialogicznej pracy socjalnej

Bez zrozumienia istoty eugeniki, w tym zbrodniczych praktyk wobec najsłabszych, w które uwikłane były elity społeczne, niebywale ciężko jest uchwycić specyfikę kształtującej się w XX wieku pracy socjalnej. Jest ona przesiąknięta umiłowaniem do osoby i oddana

poznawaniu jej złożoności i niepowtarzalności, ale równocześnie zafascynowana i dająca się uwodzić wizjom idealnej wspólnoty, która wymaga porządkowania i oczyszczenia przestrzeni społecznej z tych, którzy do niej nie pasują bądź nie mogą lub nie chcą się do niej przysposobić. Zwracał na to uwagę Zygmunt Bauman (2010: 173), pisząc:

kiedy ogród traktujemy jako przestrzeń zamkniętą domagającą się stale większego piękna i większej harmonii, wówczas nieuchronnie przekształcimy ludzi w chwasty, a nasza praca – ta najbardziej konsekwentna i najskuteczniejsza – okaże się jednocześnie najbardziej nieludzka, bestialska i wstrząsająca.

Paradoksalnie praktyka socjalno-pomocowa jest częścią tej siły, która wiecznie dobra pragnąc, wiecznie zło czyni – posługując się *à rebours* cytatem z *Fausta*. Doświadczenie tej wewnętrznej sprzeczności (swoistego *fatum*) oraz wszelkich konsekwencji, które z niej wynikają, jest fundamentem, na którym wyrasta etos profesjonalnej odpowiedzialności. Dopiero wtedy dostępne jest wytyczanie drogi poszukiwania praktyki dialogicznej w pracy socjalnej, będącej fundamentem aktualizacji człowieczeństwa. Jej cel można opisać, cytując myśl Hannah Arendt (1986: 61), która prawdziwy dialog między ludźmi odróżnia od zwykłej rozmowy czy nawet dyskusji, że jest całkowicie przesiąknięty przyjemnością, której źródłem jest druga osoba i to co mówi. Jednakże poszczególne jej etapy – czego doświadczają zajmujący się terapeutyczną pracą z Innym – prowadzą szlakami braku wzajemnego zrozumienia, nieposzanowaniem prawa do swoistego oglądu i percepcji rzeczywistości oraz emocji wzajemnej niechęci i gotowości do stałego kwestionowania siebie jako partnerów relacji. Dzieje się tak nie tylko z powodu braku dialogicznych kompetencji, ale również dlatego, że treścią terapeutycznych spotkań są „zranione opowiadania” (Frank 1997), będące zróżnicowanymi narracyjnymi przejawami społecznego nieuznania człowieka w jego złożoności i wyjątkowości – na co zwraca uwagę w swojej pracy Axel Honneth (2012). Podejmowane w relacji próby dialogu odnoszą się do rekonstrukcji mikrohistorii nieuznania człowieczeństwa w osobie obdarzonej nieusuwalną godnością, mającej prawo do miłości, która staje się w diadzie „Ja–Ty”, a dotyczą doświadczeń kwestionowania i pozbawiania godności, odmowy miłości jako fundamentu relacji z drugim człowiekiem oraz trwałego wyłączenia poza krąg wspólnoty. Nieuznanie to doświadczenie pogardy innych, któremu zawsze towarzyszy niebezpieczeństwo zranienia i rozpadu tożsamości. Dlatego też warunkiem koniecznym wszelkich form terapii jest pozytywne potwierdzenie zwrotne ze strony drugiego człowieka. Dialog ma moc przemieniania przypadkowości losu w uporządkowane doświadczenie, ponieważ umożliwia przekształcanie „zranionych opowiadań” z fizycznego aktu mówienia w akt etyczny. Staje się on jedynym dostępnym, aksjologicznym mostem pomiędzy partnerami relacji terapeutycznej.

Praca socjalna jako sojusz uznania

Profesjonalną powinnością pracownika socjalnego jest bycie empatycznym świadkiem egzystencjalnie znaczącego cierpienia oraz pomoc w aksjologicznym wpisaniu tego doświadczenia w osobową biografię człowieka. Ale również – co ważne – powinnością jest nazwanie krzywdy i włączenie jej w szerszy kontekst środowiskowy i kulturowy. Proces ten polega na wspólnym rozpoznawaniu zbiorowych doświadczeń traumatycznych. Wiemy, czerpiąc z pracy Jeffreyja Alexandra (2010: 195–221), że ich społeczne definiowanie, uczenie się z nich i ostatecznie potencjalne wzbogacanie zbiorowej tożsamości nie wynika z natury samego cierpienia. Przeciwnie, jest związane z uwarunkowaniami kulturowymi, które umożliwiają bądź blokują pojawienie się wpływowych grup niosących świadectwo traumy. Grup posiadających zasoby, autorytet i kompetencje interpretacyjne, aby w efektywny sposób rozpowszechnić roszczenie prawa do uznania traumy. Jeśli jednak te przestrzenie otwierają się, profesjonalna odpowiedzialność pracowników socjalnych polega na współtworzeniu przekonujących narracji i przekazaniu ich szerszej publiczności, aby aktualizować definicje moralnej odpowiedzialności i rozszerzać społeczne więzy solidarności, czerpiąc z naszego wspólnego dziedzictwa czasu zbeczeszczenia. Na tym polega głębszy sens solidarności, będący nie tylko pasywną tolerancją, lecz także pobudzaniem do emocjonalnego uczestnictwa w odrębności Innej osoby (Honneth 2012: 127). Solidarność nabiera wtedy walorów durheimowskiej organiczności. Trwałość życia społecznego zależy w coraz większym stopniu od wyspecyfikowanych i zaplanowanych aktywności. W kontekście działań socjalno-pomocowych obejmują one przede wszystkim zdolność ludzi do uczuciowej współobecności, uważnego odnoszenia się do siebie oraz podtrzymywana więzi, dla której fundamentem jest moralna odpowiedzialność. Tym samym terapeuci społeczni, w tym klinicznie zorientowani pracownicy socjalni, pełnią w społeczeństwie rolę, którą nazwałbym mianem sojuszników uznania.

Sojusz uznania, który odnosi się zarówno do pracy bezpośredniej z osobą, jak i z jej szerszym kontekstem społecznym, nie może być wolny od uważności na historyczne uwarunkowania wyznaczające sposób funkcjonowania wspólnoty oraz od respektowania lokalnych sposobów społecznego pamiętania przeszłych wydarzeń. Natomiast profesjonalna dojrzałość wyznaczona jest nie tylko przez umiejętności społecznego diagnozowania doświadczanej przez osoby, grupy oraz wspólnoty krzywdy, ale też przez terapeutyczne możliwości kształtowania ich zdrowia, będącego złożonym fenomenem, jakim jest dobre (prawidłowe) funkcjonowanie pomimo relatywnie niekorzystnych warunków ich życia i rozwoju, doświadczanych zdarzeń traumatycznych oraz przeciwności losu. Jednakże to specyficzne przejście od stanu skrzywdzenia i jego konsekwencji do zdrowia wymaga odpowiedzialności, która jest warunkiem koniecznym eksternalizacji doświadczeń. Praca nad odpowiedzialnością sprowadza się do dwóch pytań etycznych: *Jaka jest moja odpowiedzialność za krzywdę, która ciebie spotkała z mojej strony?* oraz *Jaka jest Twoja odpowiedzialność za prawdziwe przebaczenie, czyli związane z krzywdą niemożliwą do przebaczenia?*. Zawsze dostępna jest odpowiedź negatywna – „nie ponoszę żadnej odpowiedzialności”. Tym

samym dostępne jest zerwanie pracy nad odbudową świata wartości i równoczesne zaprzestanie starań, aby odzyskiwać zdrowie rozumiane jako przerwanie chocholego tańca zemsty i wyjście ku przyszłości. Fundamentem profesjonalnego działania jest praca nad znaczeniami wzajemnych odpowiedzialności za wspólne doświadczenia krzywdy i przebaczenia oraz wpisanie go we własną biografię osobową, grupową czy przynależną wspólnocie. Refleksja nad tym specyficznym wymiarem praktyki, który ma wiele wspólnego z tradycją psychospołeczną oraz klinicznością w pracy socjalnej, może być znacznie bardziej bogata, kiedy uwzględni uniwersalne znaczenie studiów nad Zagładą.

Nawiązanie etycznej relacji z doświadczonym

Świadomość bezprecedensowości i mechanizmów Zagłady Żydów oraz skutków Holokaustu dla współczesnego społeczeństwa umożliwia zrozumienie nie tylko traumy jako wielowymiarowego procesu osobowego i instytucjonalnego, ale również fenomenu odzyskiwania zdrowia, swoistego „przebudzenia”, będącego stanem umacniającym związanym z przekształcaniem doświadczonego urazu na poziomie uczuciowym i duchowym. Niebywale złożoną etycznie kwestią jest uczenie się Holokaustu, zdefiniowanego przez Muzeum Wojny Imperialnej w Londynie jako zastosowanie po raz pierwszy w historii ludzkości przemysłowych metod do masowej eksterminacji całego narodu, która posłużyła do zamordowania 6 milionów Żydów, w tym 1,5 miliona dzieci, jak również mordu milionów innych ludzi, również niepełnosprawnych fizycznie i psychicznie. Jak uczyć o banalności zła opisanej przez Hannah Arendt (1998) oraz rozwijać kompetencje odróżnienia zmiany formalnej od niezmienniej istoty mechanizmów nowoczesności, o których nauczał i przed którymi przestrzegał Zygmunt Bauman (2009)? W jaki sposób przekazać wiedzę o liberalizmie, który zastępuje filozofię człowieka; wiedzę o biurokracji wypierającej kreatywność i autentyczność, o instrumentalnym komunikowaniu fałszywie rozumianym jako rozmowa oraz władzy „nad człowiekiem”, która niweczy godność osoby? Czy jesteśmy w stanie racjonalnie udowodnić swoim uczniom, że właśnie taka jest istota Baumanowskiego zwyczajnego współwystąpienia zwykłych faktów społecznych?

Moje dotychczasowe doświadczenia dydaktyczne (Kaszyński 2013), skupione wokół nauczania o zaburzeniach psychicznych oraz towarzyszącej im krzywdzie związanej z piętnem i ostracyzmem społecznym, pozwalają mi stwierdzić, że fundamentem procesu edukacji jest bezpośrednia relacja z człowiekiem posiadającym tak zwaną wiedzę z pierwszej ręki. Kształcenie z udziałem osób doświadczonych (określane w pracy socjalnej jako *service users' involvement*) definiuję jako edukację aksjologiczną. Jej celem jest nie tylko osadzenie jednostki w danym kontekście kulturowym, ale przede wszystkim wyposażenie w kompetencje pozwalające na życie podług wartości, które umożliwia czynienie życia sensownym i równocześnie utrzymywanie porządku społecznego. Inicjatywy edukacji aksjologicznej obejmują nieustanne kształcenie w człowieku rozumienia, odczuwania wartości oraz zdolności do ich aktualizacji w przestrzeni społecznej dzięki nawiązaniu

bezpośredniej relacji z doświadczonym. Edukacja aksjologiczna opiera się na trzech ogólnych rekomendacjach. Pierwsza z nich dotyczy budowania kultury pracy grupowej odwołującej się do podejścia Jaakko Seikkuli (2018) określanego jako „otwarty dialog”. Druga podnosi znaczenie kształtowania interakcyjnej struktury uznania (w miejsce – tradycyjnej w dydaktyce – struktury dominacji) inspirowanej pracą Frederica Laloux (2016). Natomiast trzecia podkreśla znaczenie podtrzymywania w grupie atmosfery uczuciowej otwartości wobec doświadczania cierpienia przy równoczesnej gotowości do odkrywania jego sensu dla intersubiektywnego kształtowania się społecznej przestrzeni aksjologicznego porządku – starań opisywanych przez Victora E. Frankla (2010). Ostatnia rekomendacja wiąże się ze szczególnym wyzwaniem, ponieważ dotyczy edukacji opartej na komponentach emocjonalnych, a jej istotą jest nawiązanie etycznej relacji z prześladowanym i narażonym na przemoc Innym. W odniesieniu do pracy nad doświadczeniem Zagłady, kiedy bezpośredni kontakt ze świadkiem pamięci staje się coraz mniej dostępny, jedyną możliwością niwelowania nieredukowalnego dystansu jest edukacja angażująca uczucia oraz kształtowanie – respektującej różnicę – identyfikacji z doświadczonym. W jej trakcie cudzą opowieść (lub innego rodzaju formę pośredniego spotkania się z nią) uznają za część swojej historii, czyli rozpoznają ją w sobie, zgodnie z modelem, w którym bez procesu uznania Innego – moje „ja” nie mogłoby się narodzić (Mach 2010). Jednakże – co należy podkreślić – od nauczyciela oraz ucznia ta forma edukacji wymaga, podobnie jak od potomka ocalałych, zaangażowania emocjonalnego, włączenia pogłębionej samoświadomości, a przede wszystkim gotowości na podjęcie ryzyka traumatyzacji i wysiłku przeciwstawienia się jej. Parafrazując myśl Hannah Arendt, można stwierdzić, że nagrodą podjęcia trudu edukacji aksjologicznej będzie przejaw myśli, której miarą stanie się nie tyle dążenie do prawdy, ile zdolność do odróżnienia dobra od zła oraz zapobiegania katastrofie, kiedy ważą się losy.

O uniwersalizacji doświadczenia Zagłady

Poszukując kolejnego sposobu umożliwiającego korzystanie z wiedzy o Zagładzie, należy wskazać na konieczność konfrontowania historii zbrodni eugenicznej ze współczesnością. Interesującą próbę takiego podejścia znajdujemy w *The Life and Thought of Louis Lowy: Social Work through the Holocaust* autorstwa Lorrie G. Gardelli (2011). Punktem skupienia opracowania jest historia Louisa Lowy’ego (1920–1991), pracownika socjalnego, który przez wiele lat milczał o swoich doświadczeniach z czasów Zagłady. W ostatnich miesiącach życia powierzył on swoje wspomnienia autorce cytowanej pracy, która nagrała jego wielogodzinną wypowiedź. Louis Lowy wspominał swoje zaangażowanie w organizowanie samorządności w ośrodku deportacji dla Żydów, sprawowanie pieczy nad młodzieżą podczas pobytu w obozie koncentracyjnym oraz inicjowanie ucieczki z marszu śmierci. Doświadczenia te określił jako kluczowe dla formacji przyszłej postawy profesjonalnej skupionej wokół takich wartości, jak godność człowieka, samodeterminacja oraz znaczenie czerpania z doświadczeń międzypokoleniowych. Pracę poświęconą życiu świadka historii kończy rozdział

odnoszący doświadczenia Zagłady do współczesnego kryzysu uchodźstwa – problemu nowej, globalnej bezdomności. Nie ulega wątpliwości, że europejskie doświadczenia traumy i jej dziedziczenia, skomplikowane mechanizmy pamięci indywidualnej oraz społecznej związane z Zagładą są cennymi zasobami wiedzy, do której – niestety – będziemy sięgać przez dziesiątki najbliższych lat. Zakończenie pracy prowokuje również do szerszej refleksji nad współczesnymi przejawami neoliberalnej oraz neoautorytarnej (lub – rzecz nazywając wprost – narodowo-socjalistycznej) dehumanizacji świata społecznego. Różniące się spolaryzowane wizje społeczeństwa, w których personifikowany „wolny rynek” zastępuje „naród” u swoich podstaw mają tożsame redukcjonistyczne wizje osoby prowadzonej do przewidywalnego i dającego się w pełni manipulować przedmiotu. Nie ulega wątpliwości, że również praca socjalna prowadzona jest w ramach tych dwóch układów totalitarnych do zawodu o charakterze rezydualnym i zinstrumentalizowanym. Tym samym nadal stoi ona wobec dylematów i zagrożeń, które towarzyszyły jej w ubiegłym stuleciu.

Zakończenie

W zakończeniu ponownie podzielę się refleksją, która odnosi się lokalnego kontekstu historii Krakowa. Grzegorz Siwor, związany z miastem historyk, pedagog, który od wielu lat naucza o Zagładzie Żydów, w opowieści o człowieczeństwie Dawida Kurzmanna (nazywanego krakowskim Korczakiem) pisze: „historia, w moim przekonaniu, nie jest nauką utylitarną, a na podstawie tego, co było, nie da się przewidzieć tego, co będzie”. I dalej dodaje, że na doświadczeniach z historii najszybciej uczą się zbrodniarze, doskonaląc sposoby zabijania i unikania odpowiedzialności. Jeśli więc – konkluduje – „zajmuję się przeszłością, to dlatego, że wydarzyła się i po prostu mnie ciekawi (...) minione wypadki czasami dają do myślenia, dlatego ważne jest, byśmy je wprowadzili w horyzont naszej wyobraźni” (2014: 138–139). Dodałbym, że zdecydowanie warto wprowadzić te doświadczenia przede wszystkim w horyzont uczuciowy naszych współczesnych. Obiektywne dane mają tutaj zdecydowanie mniejsze znaczenie. To, co w nauczaniu i superwizji pracowników socjalnych powinno stanowić punkt skupienia, co domaga się wzięcia odpowiedzialności i wymaga pamięci, to „dane” wywiedzione z emocjonalnych ran człowieka uwikłanego w złożone procesy stawania się społeczeństwa. Raz jeszcze nawiążę do cytowanego autora: „choć jestem nauczycielem, nie wierzę w poprawę świata poprzez edukację, ponieważ zło jest odporne na wysiłki szkolarzy stojących z kredą przy tablicy”. Zgadzam się. Jednak stawiam pytanie: czy jest nadzieja, kiedy szkolarzem będzie człowiek doświadczony, medium nie będzie kredą, a stanie się nim świadectwo siły naszego człowieczeństwa, natomiast tablicą przestrzeń aksjologicznej refleksji i dialogu? Jestem przekonany, że tak. Myślę o takim podejściu do edukacji, które przekształca ślepy los w pozostającą pod kontrolą przeszłość, natomiast opowieść o osobowej, rodzinnej czy wspólnotowej krzywdzie w akt moralny, co jest możliwe, jeśli będziemy promować nie tylko otwartość na opowiadania Innych, lecz także na opowiadania własne. Moim

zdaniem otwartość na siebie ma szczególne znaczenie w procesie uczenia się tych, którzy zamierzają pracować z człowiekiem.

O czym należy pamiętać, zajmując się edukacją o zbrodniach eugenicznych? Na to pytanie odpowiedziała Zofia Posmysz na jednym ze spotkań autorskich w związku z wydaniem książki *Królestwo za mgłą* (2017) – „Obyśmy nie dali się uwieść ideologii, której źródłem jest pycha”. Być może pycha, której przejawami są liberalizm, biurokracja, instrumentalizacja Innych, a nade wszystko pożądlivość sprawowania władzy nad człowiekiem. Dlatego też – na co warto zwracać uwagę wszystkim studiującym i praktykującym pracę socjalną – „strzeżmy się totalnej zależności innych od nas i nas od innych, starannie uprawiajmy poletka wolności własnej, a szczególnie tych, którzy w jakikolwiek sposób od nas zależą” (Boniecki 2017: 3). Być może włączanie w programy kształcenia pracowników socjalnych historii Holokaustu przybliży nas do sytuacji, w której główne zasady profesjonalnej pracy socjalnej zapisane w globalnej definicji przyjętej trzy lata temu przez International Federation of Social Work oraz International Association of Social Work School – prewencja łamania praw człowieka, wspólnotowe poczucie odpowiedzialności oraz pełne poszanowanie dla różnic między ludźmi – staną się „organicznym” elementem aksjologicznej tkanki profesjonalnej praktyki akademickiej i terapeutycznej.

Bibliografia

- Alexander J. (2010). *Znaczenia społeczne*, tłum. S. Burdziej, J. Gądecki. Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Aly G. (2015). *Obciążeni. „Eutanazja” w nazistowskich Niemczech*, tłum. V. Grotowicz. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Arendt H. (1998). *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz. Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków.
- Arendt H. (1986). *O człowieczeństwie w mrocznych czasach*, tłum. A. Jacki, B. Młynarz. „Znak”, 7–8: 42–66.
- Bauman Z. (2009). *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z. (2010). *Żyjąc w czasie pożyczonym*, tłum. T. Kunz. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bikont A. (2017). *Sendlerowa. W ukryciu*. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Boniecki A. (2017). *Edytorial. Efekt Lucyfera*. „Tygodnik Powszechny”, 14: 3.
- Frank A.W. (1997). *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*. The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Frankl V.E. (2010). *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Gardella L.G. (2011). *The Life and Thought of Louis Lowy: Social Work through the Holocaust*. Syracuse University Press, New York.
- Honneth A. (2012). *Walka o uznanie*, tłum. J. Duraj. Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.

- Kaszyński H. (2013). *Edukacja społeczna na rzecz zdrowia psychicznego. Wskazania dla praktyki*, w: K. Frysztacki (red.), *Krakowskie studia pracy socjalnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kaszyński H. (2016). *O uwarunkowaniach rozwojowych klinicznej pracy socjalnej w Polsce*. „Problemy Polityki Społecznej”, 35 (4): 59–73.
- Kropotkin P. (1919). *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. J. Hempel. Wydawnictwo Stowarzyszenie „Książka”, Warszawa.
- Laloux F. (2016). *Pracować inaczej*, tłum. M. Konieczniak. Wydawnictwo Studio Emka, Warszawa.
- Mach A. (2010). *Poetyka postpamięci i etyka świadkowania w badaniach Marianne Hirsch*. „Humanistyka XXI wieku”, 1 (1): 105–116.
- Posmysz Z., Wójcik M. (2017). *Królestwo za mgłą*. Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków.
- Ritzer G. (2004). *Klasyczna teoria socjologiczna*, tłum. H. Jankowska. Zysk i S-ka, Poznań.
- Seikkula J., Arnkil T.E. (2018). *Otwarte dialogi. Antycypacje. Szanowanie odmienności. Podejście terapeutyczne skoncentrowane na sieci społecznej*, tłum. A. Haduła. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Siwor G. (2014). *Enoszijut. Opowieść o Dawidzie Kurzmannie*. Wydawnictwo Vis- à-vis Etiuda, Kraków.