

„Jak echo bez źródła”. Podmiotowość jako dawanie świadcstwa a literatura Holokaustu.

Dorota Głowacka

Dorota GŁOWACKA

„Jak echo bez źródła”. Podmiotowość jako dawanie świadectwa a literatura Holocaustu

Wszyscy jesteśmy świadkami i wszyscy jesteśmy posłańcami. Ten, kto słucha głosu świadka, sam z kolei staje się świadkiem i posłańcem.

E. Wiesel¹

Gdy zapytano Elie Wiesela, czy przypadkiem nie wystarczy już tego pisania na temat Holocaustu, pisarz odpowiedział: „Gdybym nawet nie pisał o niczym innym, to i tak nie byłoby dość”. Według Wiesela, dawanie świadectwa jest niekończącym się zadaniem, pilnym zleceniem. Niejako w odpowiedzi na to zlecenie, w niniejszej pracy pragnę wsłuchać się w powracające echa głosów świadków. Powtarzające się, a jednak za każdym razem odmienne literackie wyprawy w traumatyczną przeszłość sprawiają wrażenie, że, jak potwierdza Wiesel, dawanie świadectwa to niekończąca się podróż. Otwarty charakter tego procesu przeczy rozumieniu świadectwa w tradycyjnych kategoriach historiograficznych, jako archiwalnego zbioru wspomnień. Założeniem moim jest teza, że właśnie owe uporczywe powroty do miejsc traumatycznych wydarzeń, niejako w odpowiedzi na imperatywy: „Pamiętajmy!” ustanawiają podmiot jako strukturę dawania świadectwa.

W *Pozostałościach Auschwitz*, włoski filozof Giorgio Agamben przypomina nam, że wielu ocalałych oświadczało w swych zeznaniach, iż to właśnie nakaz dawania świadectwa i zachowania pamięci po zamordowanych był główną przyczyną, dla której starali się przeżyć. Jednym z najbardziej przejmujących znanych mi

^{1/} Cytat z wypowiedzi Elie Wiesela w programie radiowym zatytułowanym *From the Ashes: Elie Wiesel in Conversation with Roy Bonisteel*, z cyklu *Man Alive*, Canadian Broadcast Corporation, 1973, 28 minut.

przykładów tego nakazu jest zeznanie Filipa Müllera, członka *Sonderkommando* w Oświęcimiu, w filmie Clauda Lanzmanna *Shoah*. W jednej ze scen Müller opisuje spotkanie z kobietami z rodzinnego miasta, które znalazły się wśród ofiar prowadzonych do komory gazowej. Gdy Müller postanowił umrzeć wraz z nimi, kobiety zaczęły go błagać, by próbował się ocalić, aby móc opowiedzieć o ich gehennie. Müller wspomina ich słowa: „Ty musisz stąd wyjść żywy, musisz dać świadectwo naszemu cierpieniu i naszej krzywdzie”². Tak więc, w dosłownym sensie, Müller zawdzięcza swe istnienie nakazowi bycia świadkiem.

Jako teoretyczny kontekst niniejszych rozważań na temat literatury Holocaustu posłuży mi teza francuskiego filozofa Emmanuela Lévinasa, który jako pierwszy podejmuje filozoficzną próbę sformułowania podmiotowości w kategoriach bycia świadkiem. Co ciekawsze, w ostatnich latach wielu współczesnych myślicieli, niekoniecznie znajdujących się bezpośrednio pod wpływem Lévinasa, próbuje określić parametry podmiotowości w podobny sposób. Filozofowie, historycy i literaturoznawcy, tacy jak na przykład Giorgio Agamben, Kelly Oliver, Cathy Caruth czy Dominick LaCapra, powołują się na konieczność odmiennego określenia podmiotu ludzkiego. Piszą oni, że niezbędne jest znalezienia alternatywy dla zarówno niesprawnych już modernistycznych, uniwersalizujących definicji podmiotu, jak i do poststrukturalistycznych tez głoszących jego zgon³.

Nie sposób omówić szczegółowo powyższe, naprawdę znakomite prace w ramach krótkiego artykułu. Odnoszą one jedynie fascynujący i bynajmniej nie sam przez się zrozumiały szczegół: zarówno Agamben jak i Caruth, Oliver i LaCapra cytują przełomową tezę psychoanalityka Dori Lauba, według której w następstwie Shoah dochodzi do „załamania się kategorii dawania świadectwa”, jak również stwierdzenie Shoshany Felman, pochodzące z tego samego tomu zatytułowanego *Świadectwo. Kryzys dawania świadectwa w literaturze, psychoanalizie i historii* (1992), że Shoah było wydarzeniem pozbawionym świadków. Co więcej, wszyscy czworo wywodzą tezy na temat podmiotowości opierając się na pisemnych zeznaniach świadków czy ustnych przekazach, uchwyconych przez kamerę video. Dla przykładu, Agambenowska definicja podmiotowości jako dawania świadectwa zasadza się na konieczności wypowiedziania się w imieniu Muzułmana, tego unikalnego wytworu obozów koncentracyjnych, o których Primo Levi pisał, że „Zgasła w nich iskra boża, bo zbyt wielka jest w nich pustka, by mogli naprawdę cierpieć. Trudno nazwać ich żywymi – trudno jest nazwać śmiercią ich śmierć”⁴. A więc co jest przyczyną tak odmiennego podejścia do kwestii podmiotowości i dlaczego zjawisko to

^{2/} C. Lanzmann *Shoah, an oral history of the Holocaust; the complete text of the film*, przeł. A. Whitelaw and W. Byron, New York, s. 165.

^{3/} Patrz K. Oliver *Witnessing: Beyond Recognition*, Minneapolis, London, 2001; G. Agamben *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, przeł. D. Heller-Roazen, New York 1999; C. Caruth *Unclaimed Experience: Trauma Narrative and History*, Baltimore 1996; D. LaCapra *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore 2001.

^{4/} P. Levi *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniewska, Warszawa 1996, s. 100.

zachodzi właśnie teraz, w danym momencie historycznym? Agamben stwierdza, że dopiero dziś, gdy poznaliśmy już rzeczową prawdę na temat Holocaustu (i tu się chyba myli...), możemy zacząć zastanawiać się nad współczesnym znaczeniem i dalekosiężnymi skutkami orzeczeń świadków takich jak Filip Müller. Na tej podstawie proponuję sformułowanie następującego pytania: czy literatura Holocaustu jest po prostu nadzwyczajnym przykładem nowej koncepcji podmiotowości, a ocalony paradygmatycznym wcieleniem świadka, czy też, odwrotnie, wyłonienie się nowego gatunku dyskursywnego jakim jest literatura Holocaustu (*témoignage*), czy to w postaci literackiej, czy przekazu ustnego, stało się katalizatorem, który spowodował konieczność przemyślenia pojęcia podmiotowości w kategoriach dawania świadectwa?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, posłużę się jako wskazówką podwójną dedykacją, po francusku i po hebrajsku, na pierwszej stronie dzieła Emmanuela Lévinasa *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Lévinas pisze: „Pamięci najbliższych spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów, obok milionów istot ludzkich różnych wyznań i narodowości, będących ofiarami tej samej nienawiści do drugiego człowieka, tego samego antysemityzmu”⁵. Dedykacja u dołu tej samej stronicy nie jest tłumaczeniem tych samych słów z francuskiego na hebrajski, lecz bardzo osobistym epitafium poświęconym pamięci rodziców, braci i teściów filozofa, zamordowanych przez hitlerowców: „Pamięci duszy mego ojca i nauczyciela, rebe Yehiela, syna rebe Abrahama Ha’Levi; mojej matki i nauczycielki, Debory, córki rebe Mojsze, mego brata Dova, syna rebe Yehiela Ha’Levi i Aminadaba, syna rebe Yehiela Ha’Levi; mego teścia, rebe Szmula, syna rebe Gershoma Ha’Levi i mojej teściowej Małki, córki rebe Haima. Niech ich dusze spoczywają splecione w węzełek życia”. To podwojenie dedykacji jak również rozdźwięk pomiędzy ogólnym zapisem w języku francuskim oraz osobistym wyznaniem w języku hebrajskim staje się tym bardziej znaczące, jeśli przypomnimy, że Lévinas rzadko wypowiada się bezpośrednio na temat Shoah. Tłumaczy on swą niechęć do publicznych wypowiedzi na ten temat w eseju *Kochając Torę bardziej niż Boga* (z tomu komentarzy na temat judaizmu, zatytułowanego *Trudna wolność*): „Nie będę zamieniał skrajnego cierpienia w spektakl i wykorzystywał tych nie-ludzkich krzyków, aby przyprawić sobie aureolę jako pisarz czy reżyser. Tych krzyków nie da się uciszyć, odbijać się będą one nieustannym echem aż po wieczność. Wsluchajmy się więc jedynie w myśl, którą nam przekazują”⁶. Jeśli weźmiemy pod uwagę dedykację do *Inaczej niż być*, wydaje się, że Lévinasowskie przemyślenia na temat ustanawiania się podmiotu etycznego jako struktury dawania świadectwa istnieniu drugiego człowieka można odczytać również, choć nie tylko, jako sam w sobie akt dawania świadectwa zmarłym oraz jako modlitwę za zmarłych. Przywodzi to na myśl częste recytacje kadyszu, żydowskiej modlitwy za zmarłych,

^{5/} E. Lévinas *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

^{6/} E. Lévinas *Aimer le Thora plus que Dieu*, w: *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, s. 199.
Por. polskie wydanie: E. Lévinas *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991.

w wielu książkach jak i publicznych wystąpieniach Elie Wiesela: *Yitgadal v'yitkadash sh'mei raba...*

Lévinas określa etykę jako kwestionowanie egoistycznego „ja” przez innego (*l'autre, Autrui*). Tak więc, moja tożsamość jako podmiotu wyłania się w następstwie nieuniknionej odpowiedzialności wobec drugiego człowieka. Podobnie jak biblijny Abraham, etyczne „ja” porzuca rodzinny dom i zapomina o własnych korzyściach, niejako eksmitowane z jądra własnej istoty. Przygoda podmiotowości nie rozpoczyna się w „ja”, lecz jest powodowana, czy też prowokowana, przez innego, wybiegając w ten sposób „poza czynny wymiar mojej woli”⁷. To, kim jestem, nie jest więc w swej istocie zależne od mojej woli czy umiejętności, lecz wypływa z nieodwracalnego etycznego zobowiązania wobec drugiego człowieka. Tak więc, podmiot etyczny nigdy nie spoczywa w samym sobie, lecz pozostaje na wygnaniu, w afektywnym stanie czujnego niepokoju. „Ja” to przede wszystkim „ja-dla-innego”.

Ponieważ „ja” jest pochodną relacji z innym, już sam fakt, że zaistniałam jako podmiot daje świadectwo istnieniu drugiego człowieka. Ponieważ, jako etyczna podmiotowość, jestem świadkiem, zanim jeszcze podejmę się takiego zadania, czyli uprzednio do intencjonalności, nieodwołalnie daję świadectwo temu, od kogo pochodzi nakaz świadczenia. Inny jest więc źródłem mego jestestwa, znajdującym się poza mną i którego nie mogę wyprowadzić z własnej świadomości. Podmiot jako świadek istnienia drugiego człowieka jest odbiorcą nakazu, który dociera do niego od innego, lecz którego nie może on uchwycić w reminiscencji. Podmiot etyczny jest więc zawsze czasowo niezbędny z tym, któremu daje świadectwo, gdyż inny przebywa w innym wymiarze i nie pojawia się w obrębie mojego horyzontu czasowego. Czas innego to „przeszłość starsza niż wszelkie dające się przedstawić początki, przed-źródłowa i anarchiczna przeszłość”⁸. Tak więc, podmiot jako świadek niejako nie nadąza za sobą samym. W swym praźródłowym objawianiu się jako świadek, zawsze w bierniku zamiast w mianowniku, podmiot jest winny, mimo że nie popełnił żadnej zbrodni, z wyjątkiem tej, że pojawiając się na świecie, zajął miejsce drugiego człowieka⁹. W konsekwencji, język świadka jest przede wszystkim odpowiedzią na „prowokację”, której nie da się stematyzować. Prawdziwe, a więc etyczne znaczenie mowy świadka nie sprowadza się do zawartości jego słów, lecz do „nawiedzenia” [*obsession*], czyli faktu, że został on tknięty, poruszony spotkaniem z innym. Choć moje słowa są zawsze zdradą wobec absolutnej inności, gdyż z konieczności redukują ją do wypowiadalnych kategorii, niezbędne jest, abym dawała świadectwo innemu w języku. Bowiem jedynie w moich słowach zaznaczyć się może nieuchwytnie istnienie innego, fakt, że pojawił się on na moim

^{7/} E. Lévinas *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, s. 207.

^{8/} E. Lévinas *Inaczej niż być...*, s. 22.

^{9/} Lévinas wykorzystuje tu źródłosłów francuskiej nazwy biernika *accusative*, etymologicznie powiązaną z wyrazem *accuser* – oskarżać, winić.

horyzoncie: „Język, który pozwala wypowiedzieć – choćby za cenę zniekształcenia – to, co p o z a b y c i e m, t e n w y j ą t e k w b y c i u”¹⁰.

Aby przekazać sens nawiedzenia jednostki przez niewyraźną zewnętrzną, z której wypływa nakaz bycia świadkiem, Lévinas posługuje się metaforą echa. Ja, pisze Lévinas, jest „niczym dźwięk rozbrzmiewający we własnym echu”¹¹, powtarzając za tym, który woła z niepamiętnej przeszłości. Jako że echo powraca w głosie świadka, marszcząc powierzchnię jego słów, odnosi się ono do tego, co Lévinas nazywa mówieniem [*le Dire*]. Mówienie to etyczna istota języka, która poprzedza jego funkcję narzędzia komunikacji międzyludzkiej. Jako że wypływa ono z o d p o w i e d z i a l n o ś c i wobec innego, mowa świadka jest zawsze o d p o w i e d z i ą, zanim zaistnieje jako w y p o w i e d ź. Zawczasu przekształcone w echo, „ja” nie może odmówić wysłuchania nakazu, powtarzając bezwolnie za głosem, którego źródło pozostaje mu nieznanne. Metafora podmiotu, którego słowa są odbijającym się echem wysuwa na pierwszy plan znaczenie języka jako gestu zwrócenia się ku innemu, który jest nie tylko interlokutorem, ale przede wszystkim źródłem języka świadka. W swej etycznej istocie, mowa świadka jest pozbawiona konkretnej treści, rozbrzmiewając głównie jako odzew, pogłos, odbijanie się nieskończenie odległego dźwięku. Pod postacią echa, „ja” użycza swego głosu innemu, podstawiąc się w jego miejsce, czyli, jak pisze Lévinas, dokonując substytucji. W pojęciu substytucji, czyli stwierdzeniu, że podmiot etyczny jest odpowiedzialny w stopniu, w którym podstawia się w miejsce innego niczym zakładnik, etyka Lévinasowska osiąga punkt kulminacyjny. Lévinas określa relację „ja” do siebie samego, wypływającą z etycznego związku z drugim człowiekiem, jako „tylż niezwykle, co powszednie wydarzenie mojej odpowiedzialności za winy i nieszczęścia innych”¹².

Pragnę zasugerować, że, podobnie jak w oświadczeniu Filipa Müllera, literatura Holocaustu obrazuje, w stopniu najwyższym, etyczną substytucję. Świadek ludobójstwa niejako stawia się na miejscu ofiary, którego przecież zająć nie można, wkraczając w obszar, gdzie milknie mowa i starając się wypowiedzieć tę ciszę. Jedną z najbardziej zniewalających cech literatury Holocaustu jest odczucie palącej potrzeby opowiedzenia wydarzeń oraz nieodparte poczucie obowiązku, by to uczynić. W drugim tomie swych wspomnień, Elie Wiesel pisze: „Dawno temu, t a m, z d a l a o d w s z e l k i c h i s t o t żywych, powiedzieliśmy sobie, że ten z nas, który przeżyje da świadectwo całej reszcie. Będzie mówił i domagał się sprawiedliwości w naszym imieniu”¹³. W tym sensie, jak zauważył Primo Levi, ocaleni nigdy nie są prawdziwymi świadkami, gdyż nie mogą oni zaświadczyć o przeżyciu krańcowym, zaznanym jedynie przez tych, którzy zamilkli na zawsze. Ocalony jest więc jedynie świadkiem zastępczym. W następstwie, jak pisze Levi, „[m]ówimy tylko w ich

^{10/} E. Lévinas *Inaczej niż być...*, s. 16.

^{11/} Tamże, s. 172.

^{12/} Tamże, s. 123.

^{13/} E. Wiesel *And the Sea Is Never Full*, New York 1999, s. 405 (przeł. D. Głowacka).

imieniu, zamiast nich”, przywłaszczając sobie przywilej wypowiedzania się, który tak naprawdę należy jedynie do zmarłych¹⁴. Pod koniec autobiograficznej książki *Noc*, Wiesel opisuje śmierć swego ojca, który był u jego boku przez cały czas pobytu w obozie i podtrzymywał go na duchu (przy życiu). Podczas marszu śmierci ojciec nagle zapada na tyfus, a następnie pewnej nocy po prostu znika z pryczy. Wiesel pisze, pogrążony w smutku, „Jego ostatnie słowa to było moje imię. Wezwanie, na które nie odpowiedziałem”¹⁵. Niemniej, jest to wezwanie, na które pisarz nadal jeszcze odpowiada poniewczasie, a niemożność pozostania na nie obojętnym oznacza dawanie świadectwa w zastępstwie innego. Ta świadomość nieodwołalnego obowiązku wypływa jednakże nie tylko z tego, że świadek jest, w sensie dosłownym, *porte parole* innego, ale także z tego, iż zdaje on sobie sprawę, że zawsze zajmuje miejsce drugiego człowieka. Wiesel pisze: „Żyję, a więc jestem winien. Jestem tu, ponieważ przyjaciel, znajomy czy nieznajomy zginął za mnie”. Obóz śmierci jest więc skrajnym przypadkiem ilustrującym podstawę Lévinasowskiej krytyki filozofii Heideggera. Według Lévinasa, *Dasein* – „bycie-tam”, oznacza pierwotnie, że zajmuję miejsce pod słońcem należące do drugiego człowieka, że dosłownie, żyję zamiast niego¹⁶.

W celu wykazania, w jaki sposób literatura Holocaustu mobilizuje pojęcie Lévinasowskiej substytucji, przypatrzmy się dwóm powieściom, *Bramy lasu* Elie Wiesela oraz *Kadysz za nienarodzone dziecko* Imre Kertésza. Obaj autorzy osiągnęli niemal legendarny status symbolicznych ocalonych. Obaj otrzymali prestiżową Nagrodę Nobla: Elie Wiesel – Pokojową w 1986, a Imre Kertész – Literacką w 2002.

W powieści Wiesela, napisanej w roku 1964, główna postać, Gregor (przybrane imię bohatera), ukrywa się w leśnej jaskini, wymykając się przez wiele dni ścigającym go hitlerowskim oprawcom. Pewnej nocy do kryjówki przybywa nieznajomy, który twierdzi, że zapomniał swego imienia. W tych to warunkach, Gregor, któremu absolutnie nic już nie pozostało, ofiarowuje nieznajomemu swe żydowskie imię Gavriel. Powieść otwiera następująca sekwencja: „Nie posiadał imienia, więc oddałem mu swoje. Jako pożyczkę, podarunek – a cóż to ma za znaczenie? W czasie wojny, każde słowo jest dobre. Człowiek posiada tylko tyle, ile od-

¹⁴ P. Levi *The Drowned and the Saved (I Sommersi e i salvati)*, przeł. z włoskiego na angielski R. Rosenthal, New York 1989, s. 84.

¹⁵ E. Wiesel *Night*, przeł. z francuskiego na angielski S. Rodway, New York 1982, s.106.

¹⁶ Według Heideggera, to właśnie *Dasein* jest strukturą pierwotną wobec podmiotu i świadomości. *Dasein* istnieje wobec faktu swego istnienia i stara się realizować swój potencjał, swe możliwości bycia, w sposób autentyczny. Dla Lévinasa, Bycie-w-świecie, podstawowa modalność egzystencji *Dasein*, sprowadza się do uzurpacji miejsca należącego do innego człowieka; inny kwestionuje moje prawo do istnienia „pod słońcem” (Pascal). Lévinas twierdzi, że główne pytanie filozofii to nie „Dlaczego byt raczej niż nicosć?”, lecz w jaki sposób byt usprawiedliwia swe istnienie. Heideggerowskie przedantropologiczne *Dasein* nigdy nie odczuwa głodu czy bólu, podczas gdy dla Lévinasa, inny to zawsze konkretny, cierpiący człowiek, jednostka, której nie da się zredukować do kategorii ontologicznych.

daje innym”¹⁷. Najwyraźniej ten akt podarowania drugiemu człowiekowi swego prawdziwego imienia umożliwia rozpoczęcie narracji. Jak gdyby w następstwie niezwykłego daru, nieznajomy zaczyna opowiadać swą historię. Ponieważ Gregor nie może nigdzie odejść, jest zmuszony do wysłuchania straszliwych opowieści o wymordowaniu mieszkańców żydowskiego miasteczka, opowiedzianych przez tego, który nosi jego własne imię. Gavriel nakazuje Gregorowi: „musisz słuchać. Słuchanie daje ci klucz”¹⁸. Tego rodzaju przysłuchiwanie się, podczas którego słuchacz jest niejako więźniem opowiadanej historii, zawsze poprzedza mowę własną świadka. Gdy historia zostaje opowiedziana do końca, nieznajomy – obecnie Gavriel – poddaje się Niemcom, którzy są przekonani, że pochwycili Gregora. Gregor przeżywa wojnę: najpierw odgrywając rolę głuchoniemego wiejskiego głupca, a następnie wiodąc życie, które miało być życiem Gavriela, z grupą leśnych partyzantów.

Można powiedzieć, że w nieporównywalnym stopniu, autor świadectwa wydarzeń Holokaustu rzeka się autorstwa swego dzieła. Gdy świadek stawia się na miejscu innego, zawsze pociąga to za sobą oddanie mu swego imienia. W ten sposób, nieznajomy okazuje się być *locum* tożsamości świadka, wykraczając jednocześnie nieskończenie poza granice tej tożsamości, podczas gdy imię noszone przez świadka, które go określa, to jedynie pseudonim. Transpozycja imienia w sytuacji dawania świadectwa przypomina *dictum* Lévinasa, że etyczne ja zawsze ukrywa się pod maską swej tożsamości, swego istnienia: „Nosi ono swoje imię jak imię zapożyczone, jak pseudonim, jak za-imiek”¹⁹. Z drugiej strony, to właśnie substytucja, czyli podstawianie się w miejsce innego niczym zakładnik, ustanawia podmiot jako świadka i umożliwia mu przejście z całkowitej niemożności wypowiedzenia tego, co nieprzedstawialne ku aktualnej rzeczywistości dawania świadectwa w języku. Jak to poetycko wypowiada Lévinas za pomocą metafory echa, niezaprzeczalny fakt istnienia drugiego może jedynie zarysować się w mowie świadka. Oznacza to również, że świadek musi być posłuszny nakazowi mówienia i w tym właśnie sensie etyczna odpowiedzialność jest równoznaczna z „niemożnością milczenia, skandalem szczerości”²⁰.

Ustanawianie się jako podmiot jest więc pierwotnie prześladowaniem przez innego, który trzyma mnie jako zakładnika, by posłużyć się radykalnym stwierdzeniem Lévinasa. Dlatego też i mowa świadka jest nawiedzona [*obsédée*], a ponieważ dawanie świadectwa jest, według Lévinasa, najpierw etycznym mówieniem, to znaczy zwróceniem się ku innemu, by odpowiedzieć na jego wezwanie, słowa jako takie zasadzają się na bezsensie. Lévinas, w książce *Bóg, czas i śmierć*: „W samym centrum egoistycznego ja musi się kryć ryzyko bezsensu, szaleń-

^{17/} E. Wiesel *The Gates of the Forest*, przeł. z francuskiego na angielski F. Fenaye, Holz, Reinhart, and Winston, New York 1966, s. 3.

^{18/} Tamże, s. 44.

^{19/} E. Lévinas *Inaczej niż być...*, s. 178.

^{20/} Tamże, s. 240.

stwa²¹. Filozof identyfikuje ten bezsens jako skandaliczny fakt śmierci drugiego człowieka; jest ona pozbawiona sensu, gdyż oznacza absolutną niemożność odpowiedzi. Całkowity brak odpowiedzi, szaleństwo kryjące się w samym jądrze znaczenia, odsyła mnie do innego i mnie jemu podporządkowuje. W artykule *Bezużyteczne cierpienie*, jednym z niewielu tekstów, w którym Lévinas nawiązuje bezpośrednio do wydarzeń Holokaustu, filozof skupia się również na bezsensie cierpienia innego i stwierdza, że moje własne cierpienie i moja śmierć nabierają znaczenia jedynie wobec cierpienia drugiego człowieka. Według Lévinasa, to właśnie w Auschwitz bezsens ten objawił się w całej pełni. Jeśli inny wyznacza mnie jako jednostkę, indywiduuje mnie na podstawie odpowiedzialności, którą za niego ponoszę, wówczas jego śmierć dotyka mnie w samej istocie mojej tożsamości. W postaci „winy ocalonego”, poczucie odpowiedzialności nakazuje mi zwrócić się w stronę innego, który jest źródłem wszelkiego bytu. Ja, ustanowione jako świadek istnienia innego, jest niczym pogłos tego praźródłowego, niepojmowalnego rozstępu w czasie, jakim jest śmierć innego. Jako wymiar absolutnego braku odpowiedzi, domaga się on m o j e j odpowiedzi i wyznacza mnie jako świadka, jako tego, który ocalał. To właśnie ta krańcowość umożliwia zaistnienie mowy.

I tu znów literatura Holokaustu odsłania ów skrajny warunek zaistnienia świadka – bezsens cierpienia i śmierci drugiego człowieka, poprzez który staję się podmiotem. Częstym symbolicznym zapisem etycznej mowy pozbawionej sensu a nadającej wszystkiemu znaczenie poprzez fakt śmierci drugiego człowieka, jest postać szaleńca, zazwyczaj kogoś, kto cudem wymknął się śmierci i powrócił, by ostrzec innych. Przejmującym tego przykładem jest scena w *Chlebie rzuconym umarłym* Bogdana Wojdowskiego, powieści opisującej życie i śmierć warszawskiego ghetta. W godzinach poprzedzających ostateczną likwidację, „wrzeszczące widmo” biegnie ulicami ghetta, wykrzykując niezrozumiałe wówczas słowa: „Bracia! Pędzą do rowów nago i strzelają w plecy. Zасыpują doły, a krew płynie po polu. Jak rzadkie błoto. Krew występuje na tych mogiłach. Ziemia rusza się w tych mogiłach. Ranni duszą się jak bydłta w tych mogiłach. Żydówki i Żydzieta zасыpują żywcem... Oni mają taki dym. Stawiają wielkie piece. Żydami palą w tych piecach. Pod niebo bije dym, wszędzie widać ten dym”²². Podobna postać „szaleńca” pojawia się w niemal wszystkich powieściach Elie Wiesela, niczym uparcie powracające widmo. Najbardziej pamiętna sylwetka w *Nocy* to Mojsze Pedel, który cudem przeżył masową egzekucję i powrócił do rodzinnej wioski, by ostrzec mieszkańców Sighetu. Nikt nie daje wiary jego opowieściom i mieszkańcy miasteczka po prostu uznają, że postradał on zmysły. W *Bramach lasu* „szaleniec” pojawia się pod postacią nieznanego, który zapomniał swego imienia.

^{21/} E. Lévinas *Dieu, la mort...*, s. 29-30.

^{22/} B. Wojdowski *Chleb rzucony umarłym*, Warszawa 1990, s. 346. Epizod ten został uwieczniony w filmie Andrzeja Wajdy *Korczak*.

Głowacka Podmiotowość jako dawanie świadectwa ...

Niezwykłe napięcie wyczuwalne w książkach Elie Wiesela wynika z tego, że począwszy od *Nocy*, całe jego pisarstwo to zmaganie się z widmem Mojsze, a jednocześnie kontynuacja jego spuścizny. Szczególnie wymowny jest fakt, że zanim pogrążył się w „szaleństwie”, Mojsze nauczał młodego Wiesela kabaty i to on wprowadził go w arkana tajemnej wiedzy. Tak więc, dawanie świadectwa wydarzeniom Holokaustu jest równoznaczne z powielaniem losu Mojsze, czyli powtarzaniem opowieści, które nie mają sensu, wykrzykiwaniem pustych słów. A jednak oznacza to również zmaganie się z językiem, zmuszanie go, by wypowiedział to, czego wypowiedzieć się nie da, nawet jeśli każde ze słów umyka w „bezsens” śmierci. Szalona mowa świadka wyznacza więc chiazmatyczne przenikanie się niemożności i możliwości języka. W swych wspomnieniach, Wiesel pisze: „Mistyczni szaleńcy z Sighetu, żebracy, nosiciele sekretów, ocierający się o koniec świata, wszyscy oni pojawiają się w moich książkach. Ale boję się pójść za nimi zbyt daleko, p o z a siebie czy w głąb siebie”²³. Szaleniec to nieznamy-w-tożsamym, którego obcość nie zostaje pochłonięta i trwa uporczywie jako znak absolutnej zewnętrzności, której ślad wpisany jest w język świadka. Postać szaleńca to paradygmatyczny ocalony, a jednocześnie przenośnia oznaczająca, słowami Lévinasa, że nie jest to „modalność wiedzy, lecz modalność nawiedzenia i opętania – różne od poznania drżenie tego, co ludzkie i co całkowicie inne”²⁴.

„Opętane” słowa naznaczają język głównej postaci książki Imre Kertesza *Kadysz za nienarodzone dziecko*, drażąc jeszcze głębiej paradoks substytucji. Cała książka to monolog wypowiedziany jakby jednym tchem. Autor *Kadyszu* miał piętnaście lat, gdy został zesłany do Oświęcimia, a stamtąd do Buchenwaldu. W swej pierwszej powieści, *Los utracony* (1975), pisze, że całe jego życie to jedynie istnienie zastępcze: „Ja też przeżyłem dany los. To nie był mój los, ale to ja go przeżyłem... teraz powinienem coś z nim zrobić, gdzieś go dopasować czy wpasować, w końcu teraz już nie mogę zadowolić się tym, że to była pomyłka, ślepy przypadek, poślizgnięcie lub może w ogóle się to nie wydarzyło”²⁵. W *Kadyszu*, ton głosu narratora oddaje poczucie bezdomności, błakania się przez życie, które wydaje się należeć do kogoś innego. Jednym słowem, jak powiada bohater, jest to typowe życie ocalonego: „właściwie nie było to życie, ale wegetacja, tak, mówiąc ściślej, wegetacja, żeby przeżyć”²⁶. Bohater snuje refleksje na temat swego nieudanego małżeństwa oraz kariery jako pisarza i tłumacza. Wyznaje on, że pisze cały czas z dziwnego, niewytłumaczalnego poczucia obowiązku, choć, w przeciwieństwie do Elie Wiesela, nie potrafi on określić znaczenia tego obowiązku: „choć oczywiście chcę pamiętać, chcę, nie chcę, nie mogę zrobić nic innego, jeśli piszę, pamiętam, choć nie wiem, dlaczego muszę pamiętać... Moją rzeczą jest opowiadać, choć nie wiem, dlaczego miałaby to być moja rzecz, czy dlatego tak mi się wydaje, bo przecież nie

²³/ W. Wiesel *And the Sea Is...!*, s. 5.

²⁴/ E. Lévinas *Inaczej niż być...*, s. 146.

²⁵/ I. Kertész *Los utracony*, przeł. K. Pisarska, Warszawa 2002, s. 265.

²⁶/ I. Kertész *Kadysz za nienarodzone dziecko*, przeł. E. Sobolewska, Warszawa, 2003, s. 77.

mam na tym świecie żadnego zadania”²⁷. „Nie mogę przemilczeć swych historii, ponieważ jest to mój obowiązek, choć nie wiem dlaczego jest to mój obowiązek, czy ściślej mówiąc, dlaczego czuję, że jest to mój obowiązek”. Niemniej, nie do końca uświadomionym sobie przez narratora *raison d'être* tego jakby zadyszanego, zdezoorientowanego monologu jest fakt, że jego adresatem jest nienarodzone dziecko, którego bohater zdecydowanie nie chciał począć „po Auschwitz”. W ten sposób tekst jest jak gdyby mową żałobną po dziecku, które mogło się urodzić, lecz którego potencjalne życie zostało unicestwione przez Auschwitz. Narrator podejmuje decyzję, by nie „pomnażać swego ocalenia w potomstwie”, decyzję kontrastującą boleśnie z wieloma innymi historiami ocalonych, którzy pragnęli mieć dzieci jako wyraz triumfu nad Hitlerem. Pierwsze zdanie monologu w książce Kertesza anonsuje tę absolutną odmowę: „Nie! – odpowiedziałem bez namysłu, szybko i jakby instynktownie”²⁸. Owo „krzyczące, wyjące «nie!»” rozbrzmiewa na stronach książki, od czasu do czasu przemieniając się w bolesne, niemal tęskne pytanie: „Czy byłabyś ciemnooką dziewczynką? z bladymi plamkami piegów wokół noska? czy upartym chłopczykiem? z wesołymi, świdrującymi oczkami jak szaroniebieskie kamyczki?”²⁹. Co oznacza fakt, że świadek zwraca się do tego, który nie zaistniał, którego nie-istnienie zostało stworzone przez Auschwitz?

Bohater, który pozostaje bezimienny, rozpatruje swe życie poprzez pryzmat niespełnionej możliwości życia drugiego człowieka, a refren „moje życie postrzegane jako możliwość twojego istnienia”³⁰ pojawia się na niemal każdej stronie książki. Wewnętrzna przyczyna, która spowodowała niemożność narodzin dziecka, odsłonięta zostaje poprzez drugi, powtarzający się motyw: bohater pisze, że jego życie było niczym innym jak tylko „kopaniem grobu w powietrzu”. Tak więc, nieprawdopodobny fakt przeżycia obozu przez narratora, czyli niespełniona, choć wówczas nader prawdopodobna, możliwość jego śmierci w Oświęcimiu, śmierci, którą nadal umiera, jest nierozłączna z niespełnioną możliwością życia jego dziecka. Przymus pisania, dosłownie – pogrzebania się w pisarstwie, jest nierozzerwalnie połączony z powtarzającym się motywem „kopania tego samego grobu, którzy inni zaczęli dla mnie kopać w powietrzu”³¹. Narrator dodaje, „bo przecież pióro jest moją łopata”³².

Kadysz za nienarodzone dziecko jest również pełną erudycji refleksją filozoficzną, obfitującą w aluzje do znanych niemieckich myślicieli i pisarzy, zwłaszcza Rilkego, Nietzschego, Hegla i Heideggera. Jedyne sławne nazwisko, które bohater pomija wymownym milczeniem jest odniesienie do Paula Celana, ocalonego, który

27/ Tamże, s. 39 i s. 60.

28/ Tamże, s. 7.

29/ Tamże, s. 40.

30/ Tamże.

31/ Tamże, s. 42.

32/ Tamże, s. 44.

popelniał samobójstwo w 1970 roku, a którego wiersz *Fuga śmierci* narrator wciąż przywołuje w swym monologu: „Jak mogłem wytłumaczyć mojej żonie, że moje pióro jest moją łopatą? Dlatego piszę, że muszę pisać, dlatego piszę, że co dzień mnie poganiają, bym głębiej rył łopatą i mocniejszym, słodszy głosem wyśpiewywał nuty własnej śmierci?”³³. Pod koniec książki, świdrujący głos narratora, jego szalone słowa dywagujące na temat Bycia-ku-śmierci po Auschwitz, zlewają się ze słowami szaleńców Wojdowskiego czy Wiesela. Pisze on: „Czasami jeszcze, niby wynędzniali, uratowany przed zagładą lis przebiegnę przez miasto”³⁴. Jakby odprawiając żalobę nad własnym grobem oraz grobem swego nienarodzonego dziecka – który jest zawsze „grobem w powietrzu” unoszącym się nad kominami Oświęcimia, narrator kończy swój monolog dziwną modlitwą, która przywołuje na myśl „potępionych-potopionych” (*sommersi*) Primo Levięgo „Niechże się zanurzę/ Mój Boże! / niechże się zanurzę/na wieki wieków/ Amen”³⁵.

Niemniej, inwokacja w drugiej osobie liczby pojedynczej wygłoszona zostaje przez ocalonego, którego Levi zaliczyłby do kategorii „zbawionych-uratowanych” (*salvati*). Niewątpliwie tekst *Kadyszu* jest enigmatycznym zapisem traumatycznego przeżycia, a nader dobitnym nośnikiem tego nieuchwytnego śladu jest sparafrazowany refren z wiersza Celana. Używając pióra zamienionego w łopatę, bohater może jedynie „odkopywać” słowa, które natychmiast obracają się w popiół. Jego nieumiejętność zakotwiczenia się w życiu, jego „pierwotna bezdomność”, spowodowane są tym, że jedyny dom, jaki sobie zbudował, to ów niemożliwy do umiejscowienia „grób w powietrzu”. A jednak fiasko wszelkich prób utwierdzenia się w swym istnieniu „po Auschwitz”, pozwala bohaterowi uświadomić sobie, że jego prawo do życia musi być rozpatrywane w świetle możliwości istnienia drugiej istoty ludzkiej. Tak więc, inwokacja do nienarodzonego dziecka jest przede wszystkim odpowiedzią na ten wymóg. Monolog bohatera daje wyraz nowemu paradygmатовi podmiotowości „po Auschwitz”, zamieniając *cogito ergo sum* na „daję świadectwo, więc jestem”. Dawanie świadectwa tym, którzy zostali pogrzebani w grobie w powietrzu, jak również niejako własnej, niechybnej śmierci oraz śmierci nienarodzonego dziecka – oto tajemnica ocalenia świadka, ustanawiająca go jako podmiotowość. Oznajmienie możliwości istnienia drugiego człowieka wobec jego własnej, zbliżającej się, lecz jak do tej pory niespełnionej śmierci, sprowadza się do zaanonsowania jego istnienia jako podmiotu, wypowiedzenia słów „oto jestem” wobec innego³⁶. Ponadliczbowe życie narratora, cud przeżycia, zachodzi jako „zawsze już” (*toujours déjà*) stawanie się świadkiem. Użycząc głosu nienarodzonemu dziecku, narrator przekształca swą szaloną mowę w *Kadysz*, modlitwę za zmarłych, która wychwala boskość Innego. Mowa świadka zaistnieć może jedynie

33/ Tamże, s. 110.

34/ Tamże, s. 155.

35/ Tamże, s. 155.

36/ Lévinas często powołuje się na biblijny zwrot *hineni* – „oto jestem”. Tymi słowami Abraham odpowiada Bogu, gdy ten woła jego imię.

Szkice

poczynając od absolutnej niemożności języka, lecz właśnie dlatego podmiot jest zawsze świadkiem i może używać swego głosu tym, którzy mówić nie mogą. Moim zdaniem *Kadysz*, być może w sposób bardziej doniosły niż inne znane mi refleksje nad życiem „po Auschwitz”, wydobywa całą złożoność i trudność bycia świadkiem po katastrofie.

Imperatyw: „Pamiętajmy!” wychodzi od innego, który wola z przeszłości, jakiej nie potrafi uchwycić ani zapis historyczny, ani indywidualna pamięć, z przeszłości, która nawiedza każde świadectwo jako obsesyjna i traumatyzująca zewnętrzność. Instynktowny odruch, by powtarzać, powracać, właściwy literaturze Holokaustu, wskazuje na to, że kolejne powtórzenia tej samej historii wcale nie uśmierniają potrzeby dawania świadectwa i że świadek nigdy nie może zrzucić z siebie ciężaru spoczywającego na nim zadania³⁷. Wręcz przeciwnie, odczuwa on wzrastającą potrzebę dawania świadectwa; mówiąc słowami Lévinasa, dawanie świadectwa jest „nienasycalne”. Paradoksalnie, odpowiedzialność świadka wzrasta, im dłużej daje on świadectwo. Długu nie da się spłacić, wzrasta on z każdym kolejnym powtórzeniem. Wiesel podsumowuje ten paradoks za pomocą zwięzłej metafory zakodowanej w tytułach jego późniejszych autobiograficznych wspomnień. Tom pierwszy zatytułowany jest *Wszystkie rzeki płyną do morza*, a tom drugi – *Lecz morze nigdy nie jest pełne*.

Literatura Holocaustu zakłada obowiązek dawania świadectwa i pisana jest jako interpelacja, w której *alter ego* pisarza objawia się jako zapis śladu istnienia drugiego człowieka. Jej źródłem jest absolutna cisza, a zaadresowana jest ona do innego, który mnie porusza, jak również proleptycznie do tego, który mógłby być zaistnieć, lecz również tego, który po mnie nastanie, by przeczytać moje słowa. Wobec tego podmiot powraca nie tylko z niepamiętnej przeszłości, ale również z nieznannej przyszłości, w której jego głos będzie rozbrzmiewał nawet po jego własnej śmierci. W tym sensie, przekazywanie świadectwa Holocaustu jest nie tylko hołdem złożonym ofiarom, lecz także podarunkiem dla przyszłych pokoleń świadków. Tak więc, szczególnie w kontekście literatury Holocaustu, Lévinasowskie rozszczępienie horyzontu ograniczonego przez ja, ściśnięte samo w sobie, wprowadza pojęcie podmiotu-świadka, który jest odpowiedzialny za przeszłość poprzedzającą jego teraźniejszość oraz za przyszłość, która rozciąga się poza horyzont jego własnej śmierci.

^{37/} Gdy przyjrzymy się kanonowi literatury Holocaustu, łatwo zauważyć, że wielu pisarzy, wśród nich Elie Wiesel, Primo Levi i Imre Kertesz, rozpoczęło od autobiograficznego zapisu, dokumentującego pobyt w obozie śmierci. Następnie napisali oni wiele innych książek, które, choć nie zawsze bezpośrednio opisują obóz, są jednak „wariacjami na temat”. Nawiązuję tu do tytułu krótkiego, lecz wymownego opowiadania Idy Fink *Nocne wariacje na temat*, w którym autorka opisuje powracający nocny koszmar, prześladowający ocalonego. Po wyzwoleniu, były więzień usiłuje wydostać się z obozu, lecz każda próba kończy się nieodmiennie powrotem przed bramę z napisem *Arbeit Macht Frei*. I. Fink *Odpywający ogród*, Warszawa 2001, s. 184-186.

Głowacka Podmiotowość jako dawanie świadectwa ...

Moim zdaniem, ta właśnie nieodparta potrzeba dawania świadectwa, jaka wyłoniła się w następstwie Shoah, spowodowała konieczność przemyślenia pojęcia podmiotowości w kategoriach bycia świadkiem, konieczność, która znalazła najgłębszy wyraz w etycznej myśli Lévinasa. Przepisanie pojęcia podmiotowości w kategoriach bycia świadkiem jest niezbędne, abyśmy zaczęli pojmować ludzką działalność jako pierwotnie nieegoistyczna, wybiegająca poza własne potrzeby. Otwarcie oczu na cierpienie i potrzeby drugiego człowieka oraz mój wieczny niepokój – jako że nie mogę uśmierzyć w sobie odpowiedzialności – sprawiają, że nie mogę pozostać obojętna; niezbędnym jest więc, abym podjęła działanie. To etyczne przekształcenie oznacza również przejście od bycia ofiarą do bycia świadkiem, czyli przejście od niemożności do możliwości zaistnienia podmiotu „po Auschwitz”.

Jak to oddaje Lévinasowska metafora echa, niezaprzeczalny fakt istnienia innego, „chwała nieskończoności”, może jedynie objawić się w głosie, w języku świadka. Zaistnienie w mowie i zaanonsowanie się jako „ja” oznacza, że już uprzednio powiedziałam: „Oto jestem” wobec innego. Literatura Holocaustu zwraca naszą uwagę na ten moment przechodzenia od niemocy języka do jego zaistnienia w formie konkretnych świadectw, a także nakazuje nam czujność, w jaki sposób odbywa się to przekształcenie.

W tym rozziwie pomiędzy niemożnością a możliwością języka wylania się również bardzo szczególne doznanie, odczuwane przez wtórnego świadka – czytelnika literatury Holocaustu. Jest to afektywna mieszanina żalu, smutku, trwogi, ale również poczucia, że istnieje życie „po Auschwitz”. Twierdzę, że to szczególne doznanie, które wywołuje w nas lektura literatury Holocaustu odczuwamy właśnie dlatego, że jest ona zmysłowym śladem bycia poddanym innemu, oznaką „utruty tchu, który wypowiada nadzwyczajne słowo *ponad*”³⁸. „Brak tchu, który wypowiada!” – przedziwna, splątana przenośnia, a jednak ten brak tchu jest niemalże słyszalny w wierszach Paula Celana, jak również w zapierającej dech prozie Kertesa. To niezwykle sformułowanie odnosi się do braku powietrza, a więc do zwykłej, fizycznej niemożliwości odezwania się, która wyznacza granicę, jak również początek wszelkiej mowy: do rytmu oddechu, który mnie natchnął (*l'inspiration/respiration*). W kolejnej uderzającej przenośni Lévinas określa to etyczne odczucie jako „Pozbawionego tchu ducha, który zachowuje zanikające echo”. Być może właśnie dlatego zawsze pochylałam się nad dedykacją poprzedzającą *Inaczej niż być lub ponad istotą* i wyobrażam sobie tę książkę jako macewę w postaci wywodu filozoficznego. W końcu, jeśli nasze etyczne zobowiązanie wobec innego zawsze odnosi się do konkretnego drugiego człowieka, jak nalega Lévinas, a nie do abstrakcyjnych kategorii filozoficznych, tak samo do drugiego człowieka skierowane są wszystkie nasze słowa.

^{38/} E. Lévinas *Inaczej niż być...*, s. 33, tłumaczenie zmodyfikowane.