

AMELIA KORZENIEWSKA
Poznań

AUSCHWITZ I HOLOCAUST GRANICE ROZUMIENIA

Od zakończenia II wojny światowej upłynęło 60 lat. Wraz z rocznicą upamiętniającą to wydarzenie, mające przywrócić pokój i ład na świecie, przypomina się inną rocznicę, będącą wymownym świadectwem faktu, że przywrócony ład nie może już być powrotem do wartości, które obowiązywały dotychczas. Na historię Europy kładzie się cieniem tragedia milionów wymordowanych w „obozach śmierci” ludzi z niemal wszystkich narodowości. Zbrodnia dokonana w Oświęcimiu stanie się dla współczesnych świadectwem okrucieństwa, jakie zgotował człowiek człowiekowi i symbolem upadku człowieka. Trzeba było jednak poczekać przeszło 30 lat, aby niemiecka nazwa obozu koncentracyjnego „Auschwitz” przyjęła się jako określenie takiego obrazu II wojny światowej, jaki mamy dzisiaj. Nikt w czasach Zagłady nie był zdolny dostrzec w pełni tego, co się wówczas dokonało, zarówno jeśli chodzi o pełną świadomość funkcjonowania „machiny zła”, jak też reperkusji, jakie to wydarzenie wywoła. Zjawisko to było charakterystyczne nie tylko dla jednej nacji, na przykład Żydów, wśród których znaleźli się tacy, którzy starali się być użyteczni, wierząc zapewnieniom hitlerowców, że w ten sposób ocala swoje życie, lecz również Polaków, czy Amerykanów, którzy z niedowierzaniem reagowali na pogłoski o masowym ludobójstwie, dokonującym się za murami gett i obozów. Ze względu na tę zaskakującą, bo dotyczącą zarazem ofiar, sprawców, a także niezaangażowanych bezpośrednio obserwatorów, niemożność przyjęcia do wiadomości, ogarnięcia rozumem, czyli bycia w pełni świadomym uczestnikiem i zarazem świadkiem wydarzenia, nazywa się Zagładę „wydarzeniem bez świadków”. Wydarzeniem, które miało doprowadzić do dosłownej „likwidacji jego świadków”, a w wymiarze filozoficznym do „fragmentaryzacji naocznego świadectwa” uniemożliwiającego utworzenie jakiegokolwiek „wspólnoty świadectwa”¹.

Zaraz po zakończeniu wojny zagłada europejskich Żydów była traktowana jako jedna spośród wielu innych tragedii wojennych. W debatach intelektualistów

¹ S. Felman, *The Return of the Voice: Claude Lanzmann's Shoah*, w: S. Felman, D. Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York 1992, s. 211.

poświęcano temu tematowi zgoła niewiele uwagi. Dominującą reakcją Europy było milczenie, przerywane sporadycznie przy rozmaitych okazjach, na przykład w związku z procesem Eichmanna oraz sporów, które wywołała w 1961 r. książka Hannah Arendt *Eichmann w Jerozolimie* wokół problemu „banalności zła”². Z czysto ludzkich względów milczenie jako reakcja na planową zagładę wydaje się zrozumiałe. Niewątpliwym wpływem na taką, a nie inną reakcję, miała zapewne jednoznaczność tego wydarzenia. Faktem jest, że jakkolwiek podobne tragedie zdarzały się w historii, nie nabierały jednak charakteru planowej, systematycznej zbrodni dokonywanej przy użyciu techniki. Z tego też względu zjawisko to jawiło się zarówno dla ofiar, jak i „obserwatorów” jako coś „nie do wiary”, szczególnie w czasie, w którym jeszcze trwały działania wojenne. Doświadczenie ofiar i zarazem jedynych świadków tego, co się stało, było dla nich samych czymś traumatycznym, przerażającym do tego stopnia, że nie znajdowano słów, aby je opisać. Życie w obozie wymagało innej logiki, podawało w wątpliwość niewzruszoność obowiązujących zasad moralnych, a przeżycie oznaczało często życie kosztem innych. Zrozumiałe były zatem wstyd i poczucie winy. Wobec tego wszystkiego, pytanie o powody milczenia nabiera dziś szczególnej wagi, w dobie powrotu i rewizji przeszłości, kiedy jesteśmy świadkami zainteresowania przeszłością nie tylko ze strony intelektualistów, ale także polityków i licznych grup społecznych. Porównywanie powszechnego milczenia w pierwszych 25 latach po wojnie, z obecnym wzrostem zainteresowania wydarzeniami historycznymi, w tym szczególnie, odwołanie do takiego obrazu wojny, który jest zawarty w pojęciu „Auschwitz”, pozwoli – jak sądzę – wyostrzyć perspektywę spojrzenia na źródło współczesnego zainteresowania przeszłością.

Dlaczego milczano?

Rozważania o Zagładzie należałoby paradoksalnie rozpocząć od prześledzenia przypadków złamania, panującej po wojnie, reguły milczenia. Zwraca na to uwagę Enzo Traverso, przedstawiając topologię reakcji intelektualistów na Auschwitz.

„Kiedy pyta się o pierwsze próby rozważań nad Zagładą Żydów to trzeba wyruszyć na poszukiwanie wyjątków, tych wrażliwych którzy nie dostosowali się do ogólnych reguł, którymi wstrząsnęło głęboko to wydarzenie, które dla większości obserwatorów pozostawało niewidoczne. Trzeba więc, mówiąc za Benjaminem ‘historię szcztokować pod włos [...]’, i badać jeden z niedostrzeżonych przez współczesnych

² W 1952/Y953 w Osnabrück odbył się pierwszy proces, w którym Auschwitz odegrało rolę, a w 1962 r. pierwszy wielki proces oświęcimski we Frankfurcie; por. B. Naumann, *Auschwitz. Bericht über die Strafsache gegen Mulka und andere vor dem Schwurgericht Frankfurt*, Frankfurt am Main/Bonn 1965; na temat przelomu świadomości społecznej Niemców w związku z procesem Eichmanna: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków 1987.

fragment przemijającej kultury, reakcję na wydarzenie, które jednakże, gdy się dokonało, nie wzbudziło ani protestu, ani oburzenia, wydarzenie, które nie dało żadnego impulsu do namysłu, lecz spotkało się z brakiem zrozumienia, nieufnością lub obojętnością, których rezultatem było milczenie”³.

Pytanie o to, dlaczego tak się stało, dlaczego reakcja wobec tej tragedii szczególnie dla Niemców była tak nietypowa, budziło zastanowienie wielu badaczy. Wśród nich między innymi Johann Baptist Metz twierdził, że forma wypowiedzi dotycząca Auschwitz, a więc sposób w jaki wskazywano, mówiąc po prostu „o tym”, bez jakichkolwiek dookreśleń, świadczyła o głębokiej niewiedzy „o tym” właśnie, o czym się mówi. Nie było to zatem świadectwo złej woli, chęci ukrycia prawdy, ale niezdolność do wyobrażenia sobie całej zgrozy, o której słyszano⁴. Stąd, jak słusznie zauważa Norbert Frei, wyparcie, na które wskazuje się jako na przyczynę takiej reakcji społeczeństwa niemieckiego, nie jest precyzyjne. Nie należy go rozumieć w sensie aktywnego wyparcia, wyrażającego się w postawie obronnej: „nie chcę wiedzieć”, ale jako reakcję na niemożność zniesienia tego, co skądinąd, jak wiadomo, było powszechnie znane⁵. Dopiero bowiem po Auschwitz „uczono się powoli, że istnieje coś okropniejszego niż wojna”⁶. Zdawać by się mogło, że powojenne procesy i toczone wokół nich debaty, a nawet związane z nimi symboliczne oczekiwania stanowić będą impuls do naukowego zbadania, jak również podjęcia prób zrozumienia faktu wymordowania 6 milionów europejskich Żydów. Jednakże, jak się okazało, do dziś stajemy wobec niemożliwości uzmysłowienia sobie przerażających okoliczności tego zdarzenia i przepracowania związanej z nim traumy. Mam tu na myśli przyjęcie do pełnej świadomości i zrozumienie, jak również możliwość jasnego wypowiedzania się i reagowania. A zatem stajemy bezradni wobec tego wydarzenia, ponieważ świadomość pozostaje pusta, pomimo obfitości informacji dotyczących owego mordu⁷. Ta konstatacja doprowadziła Martina Walsera do sceptycznego przekonania, że Auschwitz stanowić będzie „puste miejsce” historycznej świadomości.

W tym świetle pytanie o powody występującej po wojnie reakcji można postawić inaczej. Ponieważ wobec Auschwitz zawodzą ludzkie zdolności poznawcze, nie dziwi pojawiające się w tych okolicznościach wyparcie, czy zaprzeczanie, chociaż może to przy powierzchownej interpretacji prowadzić do przekonania, że były one związane z chęcią społeczeństwa niemieckiego do minimalizowania winy.

³ E. Traverso, *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah*, Hamburg 2000, s. 12 -13.

⁴ J.B Metz, *Für eine anamnetische Kultur*, w: H. Loewy (red.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Hamburg 1992.

⁵ N. Frei, *Auschwitz und Holocaust. Begriff und Historiographie*, w: H. Loewy (red.), *Holocaust: Die Grenzen...;* W. Z. Laquer, *Was niemand wissen wollte*, Frankfurt am Main 1981.

⁶ N. Frei, *Auschwitz...*, s. 101.

⁷ Jako pierwszy zauważył powyższą konstatację Martin Walser w: M. Walser, *Nasz Oświęcim*, w: J. W. Borejsza, S. H. Kaszyński (red.), *Po upadku Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1984.

Pytanie dlaczego milczano, musi zatem zostać postawione w sposób odmienny. Wydaje się bowiem godna zastanowienia rzadkość tego typu reakcji na inne równie ważne wydarzenia w historii, stąd pytanie to należy postawić w takim kształcie: dlaczego reakcja taka nie występowała częściej⁸.

Z tego punktu widzenia milczenie wobec Auschwitz wydaje się tym bardziej zaskakujące. Spory wokół takich spraw jak hiszpańska wojna domowa, sprawa Dreyfusa, czy wojna w Wietnamie potwierdzają, że wiele wydarzeń z historii, także najnowszej, budziło i budzi do dziś kontrowersje, a toczone wokół nich dyskusje są świadectwem ciągle żywej reakcji, jakie wzbudzają one w gronie badaczy. Na tym tle tylko sytuacja, jak nastąpiła po Auschwitz wydaje się wyjątkowa⁹. A przecież właśnie w obliczu takiej tragedii należałoby się spodziewać i oczekiwać głosu tych, którzy w zaangażowaniu się dają dowód swojej odpowiedzialności. Milczenie intelektualistów wobec Auschwitz jest tym bardziej niezrozumiałe w świetle ich roli jako „krytycznego sumienia społeczeństwa”, które to zadanie podjęła tylko niewielka grupa spośród tych, którzy przeżyli obóz, bądź też ci, którzy ze względu na prześladowania, wcześniej opuścili swoje ojczyzny. Choć uniknęli losu rodaków, to jednak jako emigranci pozostawali „obcymi” w krajach, które zamieszkiwali. Nie byli bowiem w stanie w pełni identyfikować się z innym narodem. E. Traverso wyróżnił spośród intelektualistów tamtego czasu cztery grupy. Do pierwszej grupy zaliczył kolaborantów, czyli tych, którzy przeżyli dzięki współpracy z wrogiem. Do drugiej grupy spośród tych, którzy przeżyli wojnę, należeli intelektualiści, pochodzący z narodów, przeciwko którym przede wszystkim wymierzona była machina Zagłady. Pomimo tego, iż pozostawali bezpośrednimi ofiarami nazistowskiego terroru, udało im się przetrwać. Tę drugą grupę, określił E. Traverso mianem ocalonych. Trzecią grupę stanowili „zdrajcy”, czyli ci spośród myślicieli, którzy pisząc o nazizmie pozostali na jego zbrodnie „tragicznie ślepi”. I wreszcie ostatnia, stosunkowo nieliczna grupa „sygnalizatorów” (*Feuermelder*)¹⁰, którzy jako pierwsi dostrzegli znaczenie Auschwitz i umieścili je w centrum swojej twórczości. Ta ostatnia wyróżniona kategoria intelektualistów uczyniła pierwszy krok w rozważaniach nad ludobójstwem. A dzięki dwóm znaczącym dziełom: *O pojęciu historii* Waltera Benjamina oraz *Korzenie totalitaryzmu* Hannah Arendt wyznaczono zarazem ramy tej debaty.

Pierwsza grupa, do której według topologii E. Traverso należeli kolaboranci, była zafascynowana narodowym socjalizmem, jego ideologią, która obiecywała „raj na ziemi”. Ulegli jej ci, którzy poszukiwali wyjścia z kryzysu liberalno-mieszczańskiego świata, lecz nie w komunizmie, ale w „konserwatywnej rewolucji” upatrywali

⁸ Por. J. B. Metz, *Für eine...*, s. 35.

⁹ Por. E. Traverso, *Auschwitz...*

¹⁰ Nazwą *Feuermelder* Benjamin określał tych, którzy bili na alarm, tj.: przeczuwali, nazwali oraz analizowali katastrofę, por. W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, w: *Gesammelte Schriften*, t. IV, Frankfurt am Main 1972.

nadzieje jego realizacji. W równym stopniu grało tutaj rolę zjawisko „estetyzacji polityki”¹¹ i związana z tym fascynacja, którą rozbudzała nazistowska estetyka. Cechy takie jak: fizyczna siła, witalność, triumf techniki i natury uosabiała zarówno partia, jak i jej charyzmatyczny przywódca. Na jego „wdzięk” podatna była generacja wzrastająca w duchu panującego w latach 30. nihilizmu, dlatego też fascynacja ta miała coś z obłędu, „romantycznej potrzeby destrukcji”, była z gruntu ekscesywna i fatalna¹². Milczenie grupy, szczególnie podatnej na tego typu oddziaływania, wynikało z cichego przyzwolenia, bądź obojętności, przybierając czasem formę banalizacji zbrodni, jak było to w przypadku Martina Heideggera¹³.

Interesująca jest natomiast postawa tych, którzy „wiedząc” milczeli, a więc osób zaliczonych przez E. Traverso do grupy trzeciej. W jej ramach mieścili się intelektualiści zachodni, którzy wprawdzie reagowali na wydarzenia, które rozegrały się w Europie, jednak umieszczali je albo w szerszym kontekście antysemityzmu, albo też nie uświadamiali sobie przełomowego wymiaru tej tragedii. Jeszcze bowiem podczas procesu norymberskiego sprawa masowych, planowych mordów na ludności żydowskiej nie stanowiła najważniejszego argumentu w sformułowaniu oskarżenia nazistowskich zbrodniarzy.

Walter Z. Laquer¹⁴ podejmuje próbę wyjaśnienia tego milczenia pojawieniem się zbiorowego poczucia winy wobec faktu, iż taki mord mógł wydarzyć się w historii nowożytnej Europy. Tragedia jawiła się jako coś przerażającego dla nieprzygotowanej społeczności, w istocie bowiem zbrodni o takim rozmiarze przekraczała ramy ludzkiej wyobraźni. Skala zbrodni implikowała ogromne poczucie winy ze strony zachodniego świata. W konsekwencji nie podtrzymywano pamięci o zbrodniach, nie doszukiwano się przyczyn, które do tego mogły doprowadzić. Auschwitz nie stanowiło jeszcze obiektu zainteresowania badaczy. Wyrażało się to chociażby w braku informacji na ten temat w prasie wojennej lub też notach dezinformujących, celowo umieszczanych na dalszych stronach po to, aby wzbudzić wątpliwości, co do wiarygodności przedstawianych faktów¹⁵. Wobec traumy obrano strategię obronną, polegającą na zaprzeczaniu. Odpowiedzialność za ten stan rzeczy spada częściowo na ofiary, które w ten sposób również broniły się

¹¹ W. Benjamin, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, w: tegoż, *Aniël historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań 1996, s. 201-240; por. P. Reichel, *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*, Frankfurt am Main 1993.

¹² Por. P. Drieu La Rochelle, *Journal 1939-1945*, Paris 1992, źródło za E. Traverso, *Auschwitz...*, s. 22.

¹³ Por. dyskusja wokół postawy Heideggera, P. Marciniak, C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, Warszawa 1991 oraz J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, Warszawa-Wrocław 2000, por. także V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, Warszawa 1997.

¹⁴ W. Z. Laquer, *Was niemand wissen wollte*, Frankfurt am Main 1981.

¹⁵ W angielskim oryginale dla opisu fenomenu milczenia stosuje Laquer termin *suppression*, które oznacza zarówno całkowity brak informacji, jak również psychologiczny proces wyparcia faktów; por.: W. Z. Laquer, *Was niemand... oraz uwagi na ten temat E. Traverso, Auschwitz...*, przyp. 28, s. 29.

przed powrotem traumatycznych wspomnień. Pragnęły powrotu do normalności, zapomnienia, poprzez wtopienie się w rytm codzienności, to znaczy znalezienie pracy, założenie rodziny itp.

ANI „HOLOCAUST”, ANI „SHOAH”, ANI „ENDLÖSUNG”

Wielu badaczy okresu powojennego wskazuje, że Zagłada Żydów oraz system nazistowskich obozów śmierci funkcjonował w świadomości społecznej pod nazwą „Auschwitz”. Było to jedyne odpowiednie słowo, przynajmniej do czasu, gdy po raz pierwszy pojęciem *Holocaustu* posłużył się Elie Wiesel¹⁶. W końcu lat pięćdziesiątych pojęcie *Holocaust* rozpowszechniło się na dobre, najpierw w Izraelu, w latach siedemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych i w całej Europie. Franciska Augstein tłumaczy szczególną popularność terminu „Auschwitz”, jego związkiem ze zjawiskiem „uastmatycznienia”¹⁷ języka niemieckiego, które ukształtowało się pod wpływem wydarzeń historycznych z początku dwudziestego wieku, w związku z tabu, jakim dla Niemców stała się ich hitlerowska przeszłość. „Uastmatycznienie” języka przyczyniło się do upowszechnienia określonej techniki, która umożliwiała mówienie o przerażających wydarzeniach. Nazwy geograficzne miejsc, gdzie się one rozegrały, służyły zarazem do określania tych wydarzeń. W Niemczech nazwa *Endlösung* nigdy nie weszła do powszechnego użycia jako określenie Zagłady, ponieważ słowo to nadto kojarzyło się z nazistowską przeszłością. Podobnie jak „katastrofa”, przez które to słowo rozumiano porażkę, jaką w wojnie poniosły hitlerowskie Niemcy. „Eksterminacja” brzmiała zbyt mgliście, aby można było uchwycić sens zbrodni, „eksterminacja Żydów” już zbyt dosadnie, aby można było swobodnie dyskutować¹⁸. Zabieg pozwalający na powszechne użycie nazw miejscowości, w których dochodziło do przerażających wypadków, dla określenia wydarzeń, których „nie można było przeoczyć” pozwalał też na powiedzenie „nie

¹⁶ Elie Wiesel użył tego słowa po raz pierwszy w 1963 r. Od tego czasu pojęcie to rozpowszechniło się w Stanach Zjednoczonych, a stamtąd na całym świecie. Za F. Augstein, *Wie man die Dinge beim Namen nennt. Über Auschwitz schreiben*, „Internationale Politik” nr 2, 2005, s. 38.

¹⁷ Franziska Augstein właściwie nie bada tego zjawiska, lecz tylko sygnalizuje charakterystyczną zmianę w używaniu języka niemieckiego, którą w taki sposób precyzuje „Seitdem der Gebrauch der deutschen Sprache kurzatmiger wurde, was seit dem frühen zwanzigsten Jahrhundert nicht mehr zu übersehen ist....” Autorka, pisząc dla czytelnika niemieckiego, odwołuje się do powszechnych przekonań społeczeństwa w Niemczech, z tego względu zwrócenie uwagi na tę „oczywistość”, wydało mi się konieczne. Trudność, jaka pojawiła się w związku z przeszłością w Niemczech, która to dla autorki jest przede wszystkim trudnością mówiącego i opisującego języka wyrażona formułą „astmatyzacji”, potwierdza również słusność tezy Laquera. Na marginesie dodam, że podobnie jak Augstein, o „braku tchu” w obliczu przeszłości (*Holocaustu*) a *propos* etyki Levinasa pisała Dorota Glowacka; por. teżże, *Znikające ślady: Emmanuel Levinas, literackie świadectwo Idy Frank i sztuka Holocaustu*. „Literatura na świecie” nr 1-2/2004, s. 105-125; F. Augstein, *Wie man...*, s. 38-47.

¹⁸ F. Augstein, *Wie man...*, s. 38.

wprost”, o tym, o czym mówić nie chciano. Nie było to jednak narzędzie zbyt poręczne, ponieważ poza tym, że dawało możliwość „niewielkiego duchowego odciążenia”¹⁹, obrażało mieszkańców tych miejscowości oraz wprowadzało w błąd przez fakt, że te geograficzne nazwy w potocznym odbiorze same w sobie nic nie znaczyły. Nazwa „Auschwitz” opierała się tym zarzutom, a dodatkowo miała tę zaletę, że lokowała niewygodną przeszłość w historycznym „nigdzie”. W taki sposób musiała jawić się Europie Zachodniej, oddzielonej „żelazną kurtyną” miejscowość położona „gdzieś na wschodzie”. Nazwa „Auschwitz”, rozmywając konkretne odniesienie do geograficznej lokalizacji, uniemożliwiała jakiegokolwiek asocjacje ze sprawcami. Te same funkcje miała za zadanie – zdaniem Augstein – pełnić inna nazwa, która ostatecznie rozpowszechniła się na świecie – *Holocaust*. Nazwa ta nie znaczyła nic więcej ponad to, co „Auschwitz” i bazowała także na powszechnej niewiedzy. *Holocaust* nie oznaczał pierwotnie nic konkretnego, szczególnie dla przeciętnego Niemca. Słowo to pochodziło z angielskiego tłumaczenia *Biblii* i stosowane było do opisu nieszczęść, a znaczyło ofiarę dla Boga. W języku niemieckim oznacza ono dosłownie: „to, co wznosi się w powietrze”, bez odniesienia jednak do jakiegoś szczególnego wydarzenia²⁰. I chociaż ostatecznie przyjęło się mówić o *Holocaustie*, to właśnie także dlatego, że było to obce słowo. Wykorzeniono jego poprzednie znaczenie po to, aby pozbawionemu religijnych konotacji słowu nadać nowe znaczenie – to, które uformowali wspomniani „sygnalizatorzy”, kiedy pisali o *Auschwitz*. A nawet, że nadanie nazwy było niejako zamierzonym aktem dokonany przez społeczność żydowską, w celu podkreślenia wyjątkowości tego wydarzenia²¹. W tych pierwszych dyskusjach „Auschwitz”, pojawiało się w dwojakiego rodzaju kontekstach, w pytaniach typu: jak „Auschwitz” mogło się wydarzyć oraz w powszechnym *Nie wieder Auschwitz*, nowym imperatywie kategorycznym, utworzonym na gruzach oświeceniowej moralności²². W ten sposób zaczęto nadawać Auschwitz specjalne znaczenie. Garstka osób, która widziała w zaangażowaniu wobec Auschwitz autentyczne powołanie intelektualisty, zwróciła uwagę na wyjątkowość oraz pewne novum, jakie wprowadzało to wydarzenie. Garstce tych, którzy stanowili marginalne, aczkolwiek znaczące dla późniejszego kształtu debaty grono i którzy „płynęli pod prąd” wobec oficjalnego milczenia, zawdzięczamy dostrzeżenie doniosłości Auschwitz. Wyrażało się ono w zasadniczo trzech kwestiach:

¹⁹ F. Augstein, *Wie man...*, s. 38.

²⁰ B. Schellenberg, *Die Zähigkeit von Vorurteilen. Holocaust-Gedenken immunisiert nicht gegen Antisemitismus*, „Internationale Politik” nr 2, 2005, s. 48-53.

²¹ Por. G. Korman, *The Holocaust in American Historical Writing*, „Societas” nr 3, 1972, t. 2.

²² To oczywiście aluzja do „imperatywu kategorycznego” Kanta; idea nowego imperatywu stworzona przez Adorno szybko rozpowszechniła się. Był on przedstawicielem tych, których określiliśmy mianem „sygnalizatorów”, do nich należeli przede wszystkim emigranci skupieni wokół szkoły frankfurckiej.

- zbrodnia ludobójstwa oznaczała nienaprawialne, ostateczne zniszczenie świata, z którego wyrosła;
- wydarzenie o uniwersalnym znaczeniu, które problematyzowało definicję człowieczeństwa (jego znaczenie wykraczało poza kwestię odpowiedzialności Niemców, a także nie dało się go rozważać wyłącznie w kontekście losu Żydów, jako kolejne z dramatycznych wydarzeń w historii prześladowanego narodu);
- wyznaczyło konieczność dyskusji nad kierunkiem rozwoju zachodniej cywilizacji i radykalnego przemyślenia jej podstaw.

Zacząto bowiem dostrzegać w Auschwitz Wydarzenie (*Ereignis*), w sensie, nadanym mu przez Heideggera, to znaczy jako przekraczające i rozrywające dotychczasowy porządek. Stanowiło to samą podstawę do ponownego jego przemyślenia. W takim znaczeniu Auschwitz funkcjonuje jako załamanie w dziejach cywilizacji (*Zivilisationsbruch*)²³, wydarzenie podające w wątpliwość fundamenty, na których jest oparta. W rozważeniu problemu Auschwitz istnieje zatem droga do odnowienia etycznych podstaw nowoczesności. Po raz pierwszy określenia *das Ereignis Auschwitz* użył Dan Diner²⁴, który podkreślał w Heideggerowskim pojęciu ujawniający charakter Wydarzenia, to znaczy taki, poprzez który wyłania się z ukrycia „bycie” bytu. Należy to rozumieć jako zdolność do ujawniania ukrytej obecności w bycie (cywilizacji, moralności, technice itp.) czegoś, co staje się widoczne dzięki temu zdarzeniu, a co stanowi istotną część „prawdy” o tym bycie. Wyjątkowość *Ereignis Auschwitz* polegałaby zatem na tym, że oddziaływałoby w sposób przekształcający. To znaczy za jego pomocą zdemaskowane zostają fundamenty, które kształtują rzeczywisty obraz egzystencji: cechy przekonania, wartości, ze względu na które podejmowane są określone działania, system wierzeń, a które pozostawały przesłonięte w dotychczasowych ramach narracyjnych. Implikuje to konieczność nowego dyskursu, bowiem wydarzenie przekształcające, którym jest Auschwitz, kwestionując dotychczasowe ramy narracyjne, a przez to dominujące paradygmaty w badaniach także nad tym zagadnieniem, odsłania nieznane dotąd sposoby doświadczania świata. W takim też znaczeniu ujmują je Alan Milchman i Alan Rosenberg²⁵, wskazując na jego trzy dodatkowe cechy, które pozostałyby przesłonięte, gdyby mówić o Auschwitz tylko jako o historycznym zdarzeniu. Chodzi o „postępujący” charakter *Ereignis*, którego sens nie może zostać uchwycony za pomocą tradycyjnych procedur analitycznych stosowanych przez historyków, a pozostaje w ścisłym związku z jego „zdarzeniowością”. W tym rozumieniu *Ereignis Auschwitz* nie jest wydarzeniem, które można wyjaśnić w ramach historiografii wspartej na „wizji legalności, konieczności czy jedno-przyczynowości procesu historycznego”, ale za pomocą kategorii „zdarzeniowie-

²³ D. Diner, *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main 1988.

²⁴ D. Diner, *Vorwort des Herausgebers*, w: D. Diner, *Zivilisationsbruch...*, s. 7.

²⁵ A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustie. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, Warszawa 2003.

nia”²⁶, której funkcja polega na naruszaniu oczywistości, szczególnie tam, gdzie ta oczywistość niejako narzuca się historykowi. Tylko w ten sposób powstaje możliwość uchwycenia niezwykłości, przypadkowości oraz wielości przyczyn, jakie złożyły się na dane wydarzenie. Następnie równie ważny wydaje się wspomnianym badaczom problematyki *Holocaustu*, „przyszłościowy” wymiar *Ereignis Auschwitz*, w sensie w jakim równie ważna z samym wydarzeniem jest przyszłość, jaką ono przed nami otwiera. Jak sądzą rzecz polega nie tylko, na co wprost zwracają uwagę A. Milchman i A. Rosenberg, na zdaniu sobie sprawy z faktu, że takie zdarzenie, które raz miało miejsce w historii, może się powtórzyć. Ale także, co ma związek ze dokonującym się w filozofii w ostatnich dwóch dekadach „zwrotem etycznym”²⁷, że należy uwzględnić *Ereignis Auschwitz* w horyzontie możliwości w taki sposób, aby odmienny charakter tego wydarzenia nie został zaprzepaszczony nie tylko przez niepamięć, ale także przez żądania, jakie stawia terażniejszość, oraz wskazać na jego etyczne konsekwencje. Takie nazywanie wydarzenia pociąga za sobą przekonanie, że Auschwitz ma „coś istotnego do powiedzenia”, stanowi w ścisłym znaczeniu tego słowa objawienie dla współczesnego świata. Wydarzenie to stanowi nie tylko scenę historii i dotychczasowego funkcjonowania świata, ale otwiera wymiar przyszłościowy i zarazem przekształcający, który mierzy się stopniem wpływu, jaki będzie ono miało na przyszły kształt egzystencji. Pełny sens *Ereignis Auschwitz* stanie się jawny w kontekście przyszłych zdarzeń, w tym też znaczeniu nosi ono znamiona obietnicy, ponieważ implikuje przemianę przekształcającą dotychczasowy obraz świata. Dotyczy to świata, w którym „doświadczenie ludobójstwa jest zawsze obecnym zagrożeniem”²⁸ i dzięki odpowiedzialności, jaka towarzyszy tego rodzaju dyskusji, stanowi jednocześnie, parafrazując Friedricha Hölderlina właściwe miejsce ratunku przed niebezpieczeństwem.

Przekonanie o doniosłości Auschwitz może stać się problematyczne, może bowiem zostać utożsamione z poczuciem absolutnej wyjątkowości tego wydarzenia. Pomimo iż teza ta w świetle dotychczasowych rozważań nie jest do końca niesłuszna – *Ereignis Auschwitz* jest niewątpliwie wyjątkowe – uznanie jej jest możliwe tylko przy określonym założeniu. W świetle dotychczasowych rozważań

²⁶ W tym miejscu autorzy odwołują się do koncepcji Michaela Foucaulta, por. M. Foucault, *Questions of Method*, w: G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (red.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago 1991, s. 77-78.

²⁷ Chodzi tutaj o „wyzwanie rzucone paradygmatowi przedstawialności”, jak ujmuje to Dorota Głowacka, w odniesieniu do *Holocaustu*, czyli pytanie o adekwatność sformułowań tradycyjnej estetyki oraz problem braku kryteriów, na podstawie których można by rozgraniczyć pomiędzy etycznie możliwymi lub niedopuszczalnymi sposobami przedstawiania *Holocaustu*, w związku z przemianami, jakie zachodzą w filozofii w ostatnich dwóch dekadach w pracach Jean-François Lyotarda, Jacquesa Derridy czy Maurice Blanchota. Por. książka Doroty Głowackiej poświęcona temu tematowi, *Between Ethics and Aesthetics: Crossing the Boundaries*, w języku polskim ukazał się jej fragment pod tytułem: *Znikające ślady...*, s. 105-125.

²⁸ A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty...*, s. 115.

wyjątkowość Auschwitz nie może być ujmowana z punktu widzenia absolutystycznego, chociaż niektóre cechy charakterystyczne dla tego stanowiska, to znaczy założenie, że jest ono wydarzeniem niepowtarzalnym oraz, że w związku z tym nie da się go porównać z żadnym innym zdarzeniem z historii ludzkości, stanowią podstawę dla tych badań. W tej radykalnej wersji uznaje się Auschwitz za wydarzenie bezprecedensowe, to znaczy takie, które przekracza możliwości ludzkiego pojmowania. Równocześnie jednak implikuje ona niesłuszne przekonanie, że Wydarzenie wykracza poza zasięg historycznych i socjologicznych środków badawczych. Dlatego interesującym wyzwaniem wydaje się ujmowanie Auschwitz poza klasycznym dylematem, jaki pojawia się w dyskusjach dotyczących kwestii wyjątkowości *Holocaustu*: albo wydarzenie to jest wyjątkowe, to znaczy niewytłumaczalne i niepojmowalne w języku, a nawet ponadhistoryczne w tym sensie, w jakim będąc nieporównywalne, wymyka się ocenom historyków, albo jest kolejnym z wielu podobnych wydarzeń w historii, nie wnoszącym nic nowego do wiedzy o ludzkim okrucieństwie. To, co pozostaje to rozwiązanie pośrednie. Jednakże stanowisku conceptualnemu często nie udaje się uniknąć błędu uniwersalizacji, co prowadzi do trywializacji tego wydarzenia. Dodatkowo kontekstualiści sugerują, że inne wydarzenia historyczne mogą zawierać elementy porównywalne, bądź pokrewne, a zatem analizują *Holocaust* zawsze w określonym kontekście historycznym. Należy jednak zwrócić uwagę, na typowy dla tego ujęcia, niepokojący fakt, jak łatwo wyjątkowość *Holocaustu*, którą równocześnie stanowisko to podkreśla, nawet jeśli jest to tylko wyjątkowość względna, może w historyzującym dyskursie po prostu zniknąć²⁹.

Kiedy rozważa się, na czym polega doniosłość Auschwitz, zwracając uwagę na jego działanie „przekształcające”, ma się naturalnie na myśli pewną wyjątkowość, która implikuje transformację. Towarzyszy temu przekonanie, że niedopuszczalna jest, właśnie ze względu na dogmat o wyjątkowości *Holocaustu*, jakakolwiek próba wkomponowania go w ramy pozytywnej teodycei. Nie można bowiem poszukiwać w *Ereignis Auschwitz* potwierdzenia swoich wcześniejszych przekonań dotyczących uniwersalnych wartości, czy wierzeń religijnych, przyjmując, że im to wydarzenie wprawdzie zagraża, ale też nigdy ostatecznie nie podważa. Instrumentalny sposób

²⁹ W tym kontekście warto wspomnieć o eseju Ernsta Noltego *Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus?*, którego stanowisko stanowi przykład trywializacji *Holocaustu*. Krytyczne głosy wobec Noltego zapoczątkowały słynną debatę, znaną pod nazwą *Historikerstreit*, podczas której kwestia wyjątkowości stanowiła jeden z kluczowych problemów. Jednak, zdaniem A. Milchmana i A. Rosenberga, dyskusja ta nie była w stanie docenić *Holocaustu* jako wydarzenia przekształcającego, ponieważ była uwikłana w spór ideologiczny pomiędzy zwolennikami „znormalizowania” przeszłości historycznej Niemiec, a więc radykalnej historyzacji, a nawet relatywizacji *Holocaustu* (konserwatyści), a przeciwnikami rozpatrywania tego wydarzenia w duchu „odzyskania utraconej tożsamości narodowej”, to jest zwolennikami tezy o wyjątkowości, wyrażającym się w sprzeciwie wobec idei porównywalności i kontekstualizacji *Holocaustu*; por. A. Milchman, A. Rosenberg, *Exsperymenty...*, oraz *Historikerstreit. Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987.

traktowania *Ereignis Auschwitz*, gdzie wykorzystuje się je po to, by wzmocnić uprzednie przekonania, którymi nic nie zdoła wstrząsnąć, przyjęło się określać „neutralizowaniem *Holocaustu*”³⁰. Nie trudno bowiem dostrzec, że taka perspektywa, przy całej słuszności krytyki, która celnie wychwytuje i piętnuje wszelkie formy trywializacji, uniwersalizacji tego wydarzenia, czyni ślepym na jego przekształcający charakter. Lawrence L. Langer podejmuje próbę wyjaśnienia tego rodzaju przekonań, stwierdzając, że „wyływa [to] z lęku i przygnębienia” wobec przerażającej natury przedmiotu oraz faktu, że wydarzenie to „może zaprowadzić nas do mrocznej jaskini rozczarowania, która na zawsze uwięzi nas wśród swoich cieni”³¹. A także, tłumacząc to trudnością związaną z naturalnym oporem wobec śmierci, w tym przede wszystkim śmierci symbolicznej, czyli nie zaistnieniem w języku. Konstatuje, że „śmierć może trwać mimo śmierci”, za pierwsze i podstawowe zafałszowania *Holocaustu* uznając próby dopatrywania się w nim jakiegoś pozytywnego przesłania.

Przekonanie o wyjątkowości *Ereignis Auschwitz* często nie musi iść w parze z traktowaniem tego wydarzenia jako przekształcającego. Jest to możliwe, jeśli traktuje się twierdzenie, że *Holocaust* jest wydarzeniem transformacyjnym, jako „metaforę perswazji”. W zaproponowanym przez A. Milchmana i A. Rosenberga hasle zawarte jest przeświadczenie, że wydarzenie to w swej funkcji głęboko krytycznej przekształca ramy, za pomocą których pragnie się je interpretować i przenosi poza granice rozumienia i języka, w mroczną otchłań cierpienia, którego sens oraz słowa zdolne je wyrazić, dopiero poszukujemy. Rzecz nie leży w tym, aby stwierdzić *status quo*, że zaproponowany dyskurs doprowadzi do odkrycia „prawdy” lub też, że takie ujęcie odpowiada rzeczywistości. Jest to raczej użyteczna metafora, która wyraża zwrot myślenia, który dokonał się wraz z przełomem zapoczątkowanym przez Auschwitz i daje możliwość w absolutnie nowy sposób podchodzić do tego wyjątkowego wydarzenia.

Koncepcja A. Milchmana i A. Rosenberga rzuca niewątpliwie nowe wyzwanie wobec kwestii wyjątkowości i pokazuje, że istnieje trzecia droga, która wymyka się pułapkom, które pojawiają się, gdy rozważa się Auschwitz z radykalnej perspektywy, to jest uniwersalizacji i trywializacji. Poza tym unika sprzeczności do jakiej prowadzi przyznanie absolutnej wyjątkowości temu wydarzeniu (po cóż zajmować się zdarzeniem, które już więcej się nie powtórzy, jest bowiem wyjątkiem) – nie stanowi to arbitralnego założenia w ich koncepcji – podkreślając jego przekształcający charakter. Szczególnie w sensie w jakim wydaje się podważać dotychczasowe sposoby dyskursu i analizy oraz wartość, jaką niesie ono w związku z tym na przyszłość, jako „to, co będąc wewnątrz historii, przerywa historię i otwiera inną możliwość historyczną albo zamyka wszystkie możliwości historyczne”³². Jest to

³⁰ L. L. Langer, *Neutralizowanie Holocaustu*, „Literatura na świecie” nr 1-2/2004, s. 141-161.

³¹ *Iw.*, s. 155 i 161.

³² P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, Oxford 1990, s. 45; cytuję za A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty...*, s. 12.

zabieg, dzięki któremu udaje się kontynuować dyskurs, ale już w innym celu, to znaczy podejmując wysiłek wyrażenia faktu, jak dalece uległ on przemodelowaniu.

To prawdziwe wyzwanie, jakie stawia Auschwitz jako Wydarzenie jest zarazem problematyczne, ponieważ to, co pozostaje tym, którzy dalecy są od odwoływania się w przypadku *Ereignis Auschwitz* do paradygmatu, próbując „odzyskać” to wydarzenie (w domyśle wkomponować w całość, zrozumieć, pogodzić z własną wizją świata), to oparcie na „pamięci literalnej”, na słowie świadków. L. Langer za próbę neutralizacji uważa również dopatrywanie się w nim jakiegokolwiek sensu, bądź retorykę próbującą, jak twierdzi przekonać, że dziedzictwo *Holocaustu* „nie poszło na marne”. Po prostu ze względu na brak związku pomiędzy doświadczeniem ofiar i zwykłymi ludzkimi doświadczeniami. Czy ma rację? Czy rzeczywistość literalizm „nie prowadzi donikąd, jak tylko z powrotem do wykopu, w którym ofiary znalazły swą śmierć”³³, czyli, że Wydarzenie to nie może nas niczego nauczyć? L. Langer ma rację. Auschwitz pomyślane w sposób tak radykalny, może ujawnić swój charakter przekształcający, bowiem dzięki wyjątkowości wydarzenie to transformuje. Wydarzenie jest granicą, bowiem jest ostatecznym wypełnieniem dotychczasowego sposobu formułowania świata, lecz będąc kresem stanowi paradoksalnie szczyt przejrzystości, pozostając jedynym drogowskazem na obszarze nowych możliwości, które otwiera. Ale autor ten nie ma racji, kiedy obwieszcza, że w tym punkcie należy się zatrzymać, że kolejny krok stanowiłby jego zniekształcenie. Myśleć o Auschwitz bez zniekształcenia, oznacza myśleć je w najradykalniejszej formie, w jakiej jest to tylko możliwe, aby nie mijać się z prawdą. Nawet jeśli oznacza to przywoływanie pustki. Czym zatem jest Auschwitz? „Czasem martwym”³⁴ historii, luką w pamięci i nieciągłością dyskursu. Posiadanie go w pamięci oznacza powrót do czegoś niedostępnego, nieobecnego, na zawsze utraconego, co można określić jako pustkę właśnie. Ta konstatacja stanowi – jak sądzę – również odpowiedź na pytanie o przyczynę obserwowanego dzisiaj wzrostu zainteresowania tym wydarzeniem i określa naturę tego powrotu do przeszłości.

MILCZENIE A BÓL

Na początku lat osiemdziesiątych wraz z rozwojem „historii prywatnej” oraz tak zwanej *Oral History* stał się możliwy odmienny sposób interpretowania Auschwitz. Wydarzenie to, co było szczególnie ważne dla Niemców odpowiedzialnych za Zagładę, przestało być ujmowane w odniesieniu do ofiar, ograniczone do rozważań prawnych, faktograficznych, filozoficznych nad zbrodnią sprawców i korzeniami

³³ L. L. Langer, *Neutralizowanie ...*, s. 161.

³⁴ Korzystam tutaj z wyrażenia Emanuela Levinasa. „Czasem martwym” nazywa on czas jednostkowy, w którym realizuje się życie wewnętrzne człowieka, dzięki odroczeniu śmierci; istnieje poza czasem powszechnym, poza historią; por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 1998.

zła. Badania skierowano na historię doświadczeń ofiar, zainteresowano się historią społeczną i życiem codziennym Żydów w Rzeszy. To historyczno-polityczne przemieszczenie *Holocaustu* nie dokonało się przypadkowo, ale związane było z przemianą pokoleniową. Niewątpliwy wpływ na poszerzenie perspektywy badawczej miały przemiany społeczne, w tym na przykład jak stwierdza N. Frei, debata nad eutanazją, która uwrażliwiając społeczeństwo na sytuację ludzi starych, chorych i słabych, skłoniła do ujmowania pewnych problemów od strony ofiar. W ten sposób, społeczeństwo niemieckie powoli uprzytamniało sobie historię oraz sens Wydarzenia, jak również możliwe stało się wyrażenie stosunku Niemców do własnej przeszłości w sposób autonomiczny³⁵. Przemiana ta była jednak możliwa w pokoleniu, które „nie posiada osobistych wspomnień i bezpośrednio nie ponosi winy, lecz które właśnie dlatego może przejąć polityczną i moralną odpowiedzialność oraz także przejąć ją musi”³⁶. W społecznym odczuciu Auschwitz nadal pozostaje pustką, choć już możliwą do zniesienia, a jego szczególność jest już odmiennego charakteru niż dawniej, co uwidacznia się głównie w tym, że staje się tematem publicznej dyskusji. Wydarzenie to ujmowane jest już z nowej perspektywy, która umożliwiła zarazem wzrost zainteresowania narodu sprawców własną przeszłością i podjęcie próby jej przezwyciężenia.

Fakt ten tłumaczy również wzrost zainteresowania doświadczeniem ofiar. Milczenie tych, którzy bezpośrednio odczuli na sobie skutki funkcjonowania systemu obozów koncentracyjnych, pozostaje w ścisłym związku z pojmowaniem Auschwitz jako Wydarzenia i potwierdza jego szczególny charakter. Dla tej grupy milczenie nie oznaczało przecież w ścisłym sensie milczenia, poza nielicznymi wyjątkami, czyli tymi, którzy nie próbowali opisywać, lecz którzy woleli „zapomnieć” przez powrót do normalnego życia. W każdym razie o zapomnieniu w żadnym razie nie mogło być mowy, przeciwnie Auschwitz raz na zawsze zostało „wryte w ich ciele i pozostali przywiązani do swoich wspomnień”³⁷. W mowie tych, którzy ocalili milczenie pełnić będzie istotną rolę: po pierwsze z powodu nieadekwatności języka do opisu doświadczenia obozu, po drugie ze względu na nieobecność tych, którym nie dane było przeżyć, a których w zastępstwie reprezentują ocaleni i wreszcie po trzecie wynikające z cierpienia, stanowiącego także podstawę identyfikacji z narodem.

W świadectwach, które zaskakują bogactwem obranych perspektyw i różnorodnością form (są to kroniki, dzienniki, powieści autobiograficzne, poezja) można wyróżnić, jak się wydaje, pewną ściśle określoną cechę, wspólną dla wszystkich dzieł. Chodzi o często uświadamianą i zarazem sygnalizowaną przez autorów tych wspomnień, nieprzystawalność słów do rzeczy, które pragną opisać³⁸. Ocaleni

³⁵ Dotychczas czyniono to niejako z zewnątrz, pod przymusem, w procesie norymberskim oraz tak zwanej *Reeducation* prowadzonej przez aliantów.

³⁶ N. Frei, *Auschwitz...*, s. 108.

³⁷ E. Traverso, *Auschwitz...*, s. 26.

podejmują próbę pisania o tym, czego nie daje się pojąć. Nieadekwatność słów wobec doświadczenia jest tak wielka, że czyni niemożliwym proces mówienia. Słowa, w tym szczególnie słowa poezji, nabierają wagi, dzięki obecnemu w nich milczeniu.

„To jest czas milczenia, ale milczenie jest niemożliwe. Nic nie może być powiedziane, ale powiedzieć trzeba wszystko. Z niemożliwości słowa przychodzi mowa o wielkiej sile”³⁹.

Próba zmierzenia się twórcy i zarazem świadka z *Ereignis Auschwitz* uświadamia trudność, jaka leży u podstaw opisanego doświadczenia, prowadząca twórcę „poza granice języka”⁴⁰, gdy pragnie on ocalić „sponad i spoza” słowa, ponieważ tylko „(...) w milczeniu mieszkają ofiary – ”⁴¹. Literatura milczenia narodziła się co prawda na długo przed II wojną światową, mianowicie na początku XIX w., niemniej jednak „(...) ruch w stronę braku słów – w stronę końca poezji – nie tylko osiąga swój szczyt w literaturze *Holocaustu*, ale ujawnia również, w sposób wyraźniejszy i głębszy niż kiedykolwiek wcześniej, rolę historii w etiologii milczenia i, co jeszcze ważniejsze, implikacje, jakie radykalne zło niesie dla humanistycznej i teologicznej samoświadomości”⁴².

Innego rodzaju milczenie dostrzegali Primo Levi, kiedy pisał, że w każdym świadectwie istnieje o wiele szersza, w stosunku do opowieści, luka. Podobnie jak inni, którzy doświadczyli *Holocaustu* bezpośrednio jako ofiary, pojmował własne pisarstwo jako dawanie świadectwa⁴³. Z czasem jednak zdał sobie sprawę z faktu, że jakkolwiek zgodne z rzeczywistością byłyby jego słowa, nie wniosą one wiele do wiedzy o tym wydarzeniu. Było to szczególnie bolesne, bowiem kazało mu zwątpić w sens własnych pisarskich zamierzeń. Odczuwał milczenie umarłych, co w kontekście jego przeświadczenia, że przeżyć mogli tylko ludzie najgorsi, bezduszni, amoralni sprawiało, że nie czuł się szczególnie powołany do tego, by być „nosicielem przesłania”. Autor *Potępiionych i zbawionych*, choć przeżył Zagładę, świadom, że uległ wypaczeniom świata, który bezlitośnie wprzęga w jej mechanizm nie tylko katów, ale też ich ofiary, nie ufał sobie. Miał wątpliwości, czy może dać sobie samemu wiarę jako świadkowi, a co dopiero zdać relację światu. Pozwoliło to

³⁸ Por. B. Engelking, *Zagłada i pamięć: doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*, Warszawa 2001; A. H. Rosenfeld, *Podwójna...*, rozdz. II, s. 53-177.

³⁹ Fragment wprowadzenia do antologii E. Greenberg, I. Howe, *A Treasury of Yiddish Poetry*. New York 1969; cytuję w tłumaczeniu B. Krawcowicz, w: A. H. Rosenfeld, *Podwójna...*, s. 166.

⁴⁰ A. H. Rosenfeld, *Podwójna...*, s. 135.

⁴¹ Fragment wiersza Nelly Sachs w przekładzie Marka Pelca, tamże s. 159.

⁴² Jw., s. 137.

⁴³ Arkadiusz Morawski podkreśla również walor terapeutyczny pisarstwa, choć dotyczył on przede wszystkim jego wczesnej fazy; równocześnie jednak zdaje sobie sprawę z przeobrażeń, które dokonały się u Leviego w kwestii stosunku do pisarstwa/świadectwa; por. A. Morawiec, *Uniwersum koncentracyjne i uniwersum kultury według Prima Leviego*, „Przegląd Humanistyczny” nr 6, 2003, s. 53-67, por. również F. Camon, *Rozmowa z Primo Levim*, Oświęcim 1997, s. 42.

Giorgio Agambenowi podważyć w ogóle świadectwa ofiar. Komentując Leviego Agamben stwierdza istnienie luki, „która czyni problematycznym sens samego świadectwa, a wraz z tym tożsamość i wiarygodność świadków”⁴⁴, pozostawiając jako jedyną alternatywę wobec Auschwitz milczenie świadków. Jest to jednak zbyt daleko posunięta interpretacja, ponieważ Levi, kiedy pisze o milczeniu ofiar, pragnie podkreślić, że świadectwo, chociaż w zamierzeniu najbardziej uczciwe, pozostaje zawsze fragmentaryczne i niepełne. Brakuje bowiem głosu tych, wobec których zniszczenie zostało przeprowadzone do samego końca. Według P. Leviego tylko świadectwo tych, którzy sięgnęli dna, miałyby znaczenie. Ocaleni nie są prawdziwymi świadkami, doświadczyli bowiem tej tragedii tylko w części, to znaczy nie aż po kres, czyli własną śmierć. W tym sensie stanowią wyjątek, ponieważ tylko nielicznym udało się przeżyć. Dlatego też składają świadectwo w nie swoim imieniu, dzieląc się doświadczeniem tych, którzy nie mogą już mówić. W związku z tym każde świadectwo zostaje zniekształcone. To oznacza, nie tylko tyle, że każde słowo jest aktem przemocy wobec tego milczenia, a wobec tego, świadectwo nie może się składać tylko ze słów, lecz ze słów obciążonych ich (ofiar) milczeniem, ale przede wszystkim, że tylko świadectwo nieobecnych umożliwiłaby pełny obraz tego wydarzenia, wobec którego dziś mamy tylko fałszywe wyobrażenie.

Problem milczenia dotyka w tym miejscu problemu stosowności języka. Pytanie o Auschwitz staje się pytaniem jak o nim mówić i pisać. A także czy ktokolwiek, kto nie był więźniem obozu, jest w stanie posiadać ogląd tego, co się stało, a w konsekwencji nazwać i adekwatnie to opisać. Na tym też, zdaniem F. Augstein, polega różnica między historykami, filozofami, socjologami, teologami czy literatami a ofiarami. Ci ostatni nie mówią ani o *Holocaustie*, ani o *Shoah*, ani nawet o „Auschwitz”. Oni mówią o „obozie”. Co zatem pozostaje badaczom? Czy istnieje – według F. Augstein – możliwość przybliżenia „niewyobrażalnego”, jakim było Auschwitz?

F. Augstein dostrzega taką szansę w „znajomości detalu”, którą uważa za sposób „przybliżania się inaczej do milczenia, które zaczęło się wraz z wyzwoleniem więźniów, możliwie jedyną, która (...) bezpośrednio łączy ze świadkami”⁴⁵. Jest to fenomen typowy dla świadectw ofiar. Ich pamięć jest niezwykle dokładna, dlatego, że znajomość reguł dawała szansę przeżycia, a okrucieństwa nie dało się zapomnieć. Guzik na przykład nabierał ogromnej wagi, ponieważ jego brak był równoznaczny z sankcjami, co stanowiło poważne zagrożenie życia więźnia. Detal ma więc dla ocalonych znaczenie, właśnie ze względu na totalną akcydentalność. Dlatego ofiary pamiętają do najdrobniejszego szczegółu, nawet, jeśli jest to pozornie nic nowego nie wnoszące nazwisko oprawcy, jego gest lub wypowiedziane słowa. W tym akcie przywiązywania ogromnej wagi do detali wyraża się staranność ofiar wobec faktów w o wiele większym stopniu niż historyków.

⁴⁴ G. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, Frankfurt am Main 2003, s. 29.

⁴⁵ F. Augstein, *Wie man die Dinge...*, s. 44.

FOTOGRAFIA

To, co wydaje się szczególnie interesujące, a objawia się w literaturze ekspiacji, to granica, którą można by określić jako „niemożliwość zrozumienia”. Paradygmat wiedzy staje się w tym przypadku nieuzasadniony, zupełnie nieprzydatny. Kategoria rozumienia zostaje zastąpiona przez kategorię widzenia. Na różnicę perspektyw wskazują relacje tych, którzy nie uczestnicząc w niej bezpośrednio, o Zagładzie dowiadawali się z różnych innych źródeł. Hannah Arendt w rozmowie z Günterem Gausem w 1964 r. tak wspomina ten moment:

„Był rok 1943. Najpierw nie dawaliśmy temu wiary. Chociaż mój mąż i ja właściwie zawsze mówiliśmy, że spodziewamy się po tej bandzie wszystkiego. Ale w to nie uwierzyliśmy, także dlatego, że było to przecież sprzeczne z wszelkimi wojskowymi potrzebami. Mój mąż jest historykiem wojskowości, on się na tym znał. Powiedział, nie daj sobie wmówić tych historii; tego nie mogliby! A potem pół roku później uwierzyliśmy, ponieważ nam to udowodniono. To był właściwie szok. (...) To było rzeczywiście tak, jak gdyby otworzyła się otchłań. Bo miało się wyobrażenie, że wszystko inne można by jakoś ponownie naprawić, jak to w polityce, wszystko w jakikolwiek sposób mogłoby zostać kiedyś zrekompensovane. To nie. To nie powinno się było nigdy wydarzyć”⁴⁶.

Również Jan Karski zareagował „z opóźnieniem” i najprawdopodobniej także była to kwestia wyobraźni. Kiedy usłyszał po raz pierwszy o mordach na Żydach, nie był zszokowany. Sytuacja jednak zmieniła się jednak, gdy „na własne oczy” ujrzał okropieństwa warszawskiego getta⁴⁷. Nie był wyjątkiem. Kiedy wskazuję na powody milczenia na temat Auschwitz, oraz kiedy piszę o jego wyjątkowości spośród wydarzeń historycznych, mam także na myśli tę „niewidzialność” Auschwitz, to znaczy typowe dla wszystkich, włączając w to ofiary, „opóźnionych” reakcjach na wiadomość o okrucieństwach, jakich dopuścili się Niemcy. Zagłada będąc „wydarzeniem bez świadków” nie miała mieć świadków w dosłownym sensie, i choć empirycznie się to nie udało, to poznawczo i percepcyjnie rzeczywiście nie miała świadków, bo wykluczała możliwość dostrzeżenia w całej pełni tego, co się stało i jakiegokolwiek „wspólnoty świadectwa”⁴⁸. Przyczyna takiego stanu rzeczy leży w ścisłym związku świadomości z jej podatnością na moc obrazów. Susan Sontag powołując się niewątpliwie na własne doświadczenie trafnie formułuje istotę tej zależności:

„Pierwsze zetknięcie z fotograficznym zapisem przerażających tematów stanowi rodzaj objawienia, prototyp współczesnego olśnienia, negatywną epifanię. Dla mnie takim objawieniem stały się zdjęcia z Bergen-Belsen i Dachau, na które natknęłam się przypadkowo w Santa Monica w lipcu 1945 r. Nic, co widziałam przedtem, ani na zdjęciach, ani w życiu – nie dotknęło mnie tak brutalnie, głęboko, błyskawicznie. (...) Sądzę nawet, że mogłabym podzielić moje życie na dwie części: zanim zobaczyłam te

⁴⁶ H. Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München 1996, s. 59.

⁴⁷ J. Karski, *Tajne państwo i opowieść o polskim podziemiu*, Warszawa 2004.

⁴⁸ S. Felman, *The Return*, s. 211.

zdjęcia (miałam dwanaście lat) i po ich ujrzeniu, choć minęło kilka lat, nim zrozumiałam w pełni, czego dotyczyły. Jakiej dobrej sprawie służyło ich obejrzenie? Były to tylko zdjęcia z wydarzenia, o którym ledwo słyszałam i na które nie miałam żadnego wpływu, nie mogłam mu zapobiec. Gdy patrzyłam na nie, coś się we mnie załamało. Dotarłam do jakiejś granicy, nie tylko granicy potworności: czułam nieodwracalny smutek, przygnębienie, ale zarazem coś we mnie stwardniało, coś obumarło, coś jeszcze płacze"⁴⁹.

Dla E. Traverso ta szczególna władza obrazów i rola wyobraźni w uświadomieniu sobie czym, było *Ereignis Auschwitz*, stanowi jeden z czynników odpowiedzialnych za powojenną ciszę. W równym stopniu miało wpływ „nieprzygotowanie mentalne”, na co zwracała uwagę również H. Arendt. Ujmowano sytuację Żydów w kontekście antysemityzmu, co oznaczało, że albo odnoszono się do Żydów obojętnie, albo dostrzegano w antysemityzmie nazistów kontynuację dyskryminacji i prześladowań, nie zaś „ureczywistnienie radykalnego nowego rodzaju projektu eksterminacji”⁵⁰. Niewątpliwym wpływ miał również fakt, że informacje o zagładzie tonęły w potoku równie ważnych z ówczesnej perspektywy – wynik wojny nie był jeszcze rozstrzygnięty – informacji z frontu. W konsekwencji fotografie z obozów koncentracyjnych nie były, tak szeroko jak w latach późniejszych, rozpowszechniane. Stąd stosunkowo niskiej znajomości faktów towarzyszyła, jedyna możliwa w takiej sytuacji, abstrakcyjna oraz mglista wiedza. Dla innych, którzy mieli korzenie żydowskie, ale którzy z różnych względów uniknęli losu swoich rodzin, szczególnie dla Żydów zasymilowanych przebywających na emigracji, przyczyniła się do ponownej identyfikacji z narodem. W środowisku tych „nie-żydowskich Żydów” narodziła się duchowa wspólnota losu z ofiarami, wyrażająca się między innymi w tym, że poniżenie Żydów odbierali jako osobistą zniewagę⁵¹, a odczuwane cierpienie stawało się miernikiem tej identyfikacji. O ile przed wojną „bycie Żydem” nie oznaczało często nic szczególnego, a stosunek do własnych korzeni był mieszkanką obojętności i milczenia, tak po wojnie wiązało się z poczuciem bycia kimś wyjątkowym, nie tylko w związku z przynależnością do „niewinnej” mniejszości, ale przede wszystkim z racji szczególnego powołania: do bycia wyrazicielem głosu ofiar, dawania moralnego świadectwa, zgodnie z nowym imperatywem moralnym: *Nie wieder Auschwitz*, strażnikiem pamięci o tym, co się stało jako fundament nowej cywilizacji. Stosunek do własnych korzeni wyznacza odtąd innego rodzaju milczenie (które nadaje wagę słowom) i ból⁵².

Zarysowana fundamentalna różnica pomiędzy rozumieniem a widzeniem oraz rozstrzygnięcie na korzyść tej drugiej kategorii, w stosunku do *Ereignis Auschwitz*, stanowi zarazem jedną z dróg dostępu do tego doświadczenia i potwierdza, że

⁴⁹ S. Sontag, *W platońskiej jaskini*, w: *O fotografii*, Warszawa 1986, s. 23-24.

⁵⁰ E. Traverso, *Auschwitz...*, s. 38.

⁵¹ Por. R. Aron, *Memoires: 50 ans de reflexion politique*, t. 1 i 2, Paris 1983.

⁵² O przemianach w stosunku do własnych żydowskich korzeni por. H. Arendt, *Ich will...*, s. 50-53.

istnieje ponadczasowy i poniekąd powszechny dostęp do wydarzeń takich, jak Auschwitz, także dla tych, którzy ich bezpośrednio nie doświadczyli. Auschwitz będące dla ofiar przeszłością *sensu stricte*, dla potomnych jest obecne dzięki fotografiom. W ten sposób mają oni możliwość podobnego doświadczenia, które nie będzie jednak dla nich stanowić „materii” ich własnej przeszłości, ale doświadczeniem dotyczącym przeszłości innych. Tę różnicę dostrzega współczesny teoretyk historiografii Frank Ankersmit, kiedy pisze, że „doświadczenie o”, którym to pojęciem określa wszelkie wtórne współodczuwanie, nigdy nie będzie doświadczeniem rzeczywistości, która dana jest nam jako doświadczenie czegoś konkretnego. Stanowić zaś będzie odniesienie do jakiejś pustki, czegoś nieobecnego (w naszej pamięci). Z tego też względu pamiętać o Auschwitz, oznaczać będzie dla niego ciągle przywoływanie tej pustki, które to zadanie mogą spełnić i pełnią niektóre współczesne pomniki i mauzolea⁵³. Muszą one jednak spełnić jeden warunek, to znaczy podobnie jak fotografie uzmysławiać – przez wytworzenie atmosfery sprzyjającej pracy wyobraźni, poprzez wykreowanie iluzorycznej rzeczywistości, nie do końca prawdziwego obrazu tragedii (F. Ankersmit w pełni zdaje sobie sprawę ze zniekształcającego charakteru sztuki, której istotą przecież jest wytworzenie iluzorycznej rzeczywistości) – gehennę ofiar, aby tym samym przedstawić tę rzeczywistość i pozwolić doświadczyć ją tym, którzy nic o niej nie wiedzą⁵⁴. W tym nurcie dostępności do doświadczenia, przez wizję tego, co stanowiło faktyczną przeszłość innych, wykraczającą poza estetyczny wymiar pisarstwa historycznego da się ulokować koncepcja „znajomości detali”. F. Augstein umieszcza problem w kontekście stosowności języka opisu, który to warunek musi spełniać język historyków (nie zaś historii!), równie mocno podkreślając absolutność Auschwitz. Nie ma żadnej płaszczyzny wspólności doświadczenia, a jedynie kultywowanie pamięci ofiar, która dyscyplinuje się, aby nadać rzeczom właściwą nazwę. Nie po to jednak, by wywołać piękny efekt, ale ponieważ składają świadectwo. Historykom i innym badaczom pozostaje „taktowne obchodzenie się z powracającymi i ich opowieścią”⁵⁵, a taktowność ową umożliwia branie pod uwagę detali.

Dla P. Leviego luka, jaką stanowiła dla niego nieobecność tych, którzy nie ocaleli, doprowadziła go do kwestionowania sensu własnego pisarstwa, a przez to

⁵³ Ankersmit wskazuje na dwa rodzaje pomników w zależności od zadania, jakie mają spełniać. Pierwsze, których przykładem jest Mauzoleum Pamięci w Yad Vashem, przeznaczone jest dla tych, dla których *Holocaust* jest doświadczeniem osobistym, ten pomnik odwołuje się do „wiedzy”, antycypuje i organizuje wspomnienia, skojarzenia. Drugie, na przykład Pomnik Dzieci również z Yad Vashem, kierowany jest do młodszego pokolenia, dlatego też ich zadaniem jest wykreować taką atmosferę, aby przybliżyć tym, dla których *Holocaust* jest wyłącznie doświadczeniem cudzym, czym była Zagłada. F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków 2004.

⁵⁴ Jw.

⁵⁵ F. Augstein, *Wie...*, s. 45.

literatury świadectwa. W konsekwencji była kwestionowaniem pamięci w jej szczególnym wydaniu, jakim jest język świadectwa. Tym samym przeoczeniem zalet wynikających z jej metonimicznego charakteru. Co oznacza, że przemawia ona spoza granicy języka, którym posługuje się historia. Język historii posługuje się metaforą, to znaczy szuka podobieństwa, by wyjaśnić niezrozumiałe przez to, co znane. Stwarza adekwatny opis, dzięki któremu udałoby się pojąć, ściślej zrozumieć, dlatego też jest bezradny wobec wydarzeń takich, jak Auschwitz. Natomiast język pamięci dystansuje się od wszelkiej próby zrozumienia, doceniając widzenie, dlatego też jest daleki od gestu zawłaszczenia. Dyskurs pamięci wskazuje przeszłość, nigdy nie próbując do niej wniknąć, pozwalając zobaczyć „puste miejsca”, „białe plamy”, do których niewątpliwie należy *Ereignis Auschwitz*.

Wydaje się, że ta zaproponowana formuła nie może być rozpatrywana w taki sam sposób na przestrzeni tych 60 lat, ponieważ powody, dla których odbierano to wydarzenie jako puste miejsce (*Leerstelle*) różniły się znacznie w czasie bezpośrednio po wojnie oraz po kilkudziesięciu latach. Z tego względu Auschwitz stanowi nie tylko puste miejsce, ale także, punkt przecięcia⁵⁶, odmiennych perspektyw i sposobów ujmowania wydarzeń historycznych. Ilustruje zmianę, jak dokonała się w stosunku społeczeństw do własnej przeszłości oraz w rozumieniu historii. Auschwitz jako punkt przecięcia wyznacza w ten sposób znaczący przełom zarówno w naukach historycznych, jak też w sferze publicznej. Przełom, który wyjaśnia nagły wzrost zainteresowania tą tematyką i szybko rozpowszechniające się od lat 70. stosowanie pojęcia Auschwitz, potem zaś *Holocaustu*.

Dostępność do Auschwitz najlepiej wyraża formuła pustki. Mowa tutaj o pustce, bo jak inaczej określić „czas martwy” historii, znaczącą nieobecność zabitych, milczenie, bezsilność języka? Jest to pustka, ponieważ wraz z Wydarzeniem stajemy wobec niepowetowanej straty. Auschwitz niczym rana we wnętrzu kultury staje się widoczna we wzajemnej nieprzystawalności, w milczeniu, w drastycznym rozdarciu, w bezsilności języka poezji, ponieważ nie ma już tych, do których się zwraca. W zranieniu, które polega według P. Celana na zerwaniu kontaktu, na drastycznej przepaści pomiędzy straszliwym światem ofiar, a żyjącymi, tkwi istota oraz źródło przemocy *Holocaustu*⁵⁷, co sprawia, że nieustannie się do tego, co utracone wraca. Powrót ten ma charakter neurotyczny i melancholiczny, to znaczy jest nieustannym przywoływaniem w pamięci pustki, która jest jedyną możliwą formą tego, co na zawsze utracone. Ponieważ jest pustką, domaga się wypełnienia obrazem, słowem i zarazem stanowi żywe źródło pamięci. Odpowiedź dlaczego się tak się dzieje, zawarta jest w definicji melancholii. Jest ona wyrazem niemożliwości pogodzenia się ze stratą, czego objawem jest neurotyczny powrót pamięcią do

⁵⁶ Por. N. Frei, *Auschwitz...*, s. 101.

⁵⁷ S. Felman, *Nauczanie i kryzys albo meandry edukacji*, „Literatura na świecie” nr 1-2 2004, s. 375-376.

obiekty, którego w doświadczanej rzeczywistości już nie ma. Pozostaje on jednak obecny jako pusta forma, na której melancholik buduje własną tożsamość. Kolejną cechą, która wskazuje, że powód, ze względu na który nieustannie do tego wydarzenia się wraca, oraz, że powrót ten ma charakter melancholiczny, jest związany z Wydarzeniem moralny niepokój i poczucie winy⁵⁸. Temu też zawdzięczamy niesamowitą moc i „popularność” fotografii, ponieważ rzecz nie polega na tym, by przyswoić i przezwyciężyć dramatyczną przeszłość. Pamięć przybiera teraz formę melancholicznego powrotu, który nie może się pozytywnie zakończyć, lecz zarazem jako taki może stać się źródłem duchowego odrodzenia. Przywołując raz jeszcze słowa L. Langer, można powiedzieć, że „śmierć może trwać mimo śmierci”, a obraz najlepiej spełnia to zadanie: przywoływania i aktualizowania tego odradzającego doświadczenia. Nie możemy uwolnić się od pewnych obrazów, wprowadzających cierpienie ponad rozumienie, jakby zawłaszczwały całkowicie pole naszego widzenia. Nie chcemy się od nich uwalniać. W chorobliwym, melancholicznym i neurotycznym wspomnieniu o Auschwitz nie chodzi o to, by przekroczyć „błędne koło nieprzezwyciężonej historii”⁵⁹. Nie tylko dlatego, że jest to niemożliwe, ale być może dlatego, że dzisiaj, po 60 latach, tylko dzięki melancholicznemu związaniu z pustką, jako formie pamiętania o Auschwitz, możliwe staje się uzyskanie tożsamości oraz minimum spójności współczesnemu byciu w świecie.

ABSTRACT

The point of departure of the article „Auschwitz and the Holocaust. The Limits of Understanding” is the conviction that within the last 60 years there has been a change in the approach to the problem of the Holocaust. Undoubtedly, the character of the event itself is the strongest influence on the timbre of the discussion at various points of time. During the first 25 years after the Second World War the prevalent reaction to the event was silence. This initial reaction is particularly interesting in light of the abundance of discussions on the topic today, as evidenced by the numerous studies and publications pertaining to the Holocaust. The problem of silence turns out to be part of a more general problem of the limits of language that a witness, artist or scholar must encounter in the face of Auschwitz. This is shown on a variety of planes: literary, historical-political and social. The insurmountable difficulty that arises on attempts at creating an adequate description of this event implies a reformulation of the traditional categories of research in sociological and historical sciences. Against the backdrop of these considerations an exceptionally promising formula of the memory of Auschwitz is to be found in emptiness, which however carries a different meaning today than directly after the war, and lends the return to the past a melancholy character.

⁵⁸ S. Freud, *Żądza i melancholia*, w: K. Pospiszyl, *Zygmund Freud: Człowiek i dzieło*, Wrocław-warszawa-Kraków 1991.

⁵⁹ R. J. Lifton, *The Broken Connectoin: On Death and the Continuity of Life*, New York 1979.