DOI: 10.14746/sh.2014.16.3.015

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XVI (2014/3)
s. 213-235

Amelia Korzeniewska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Auschwitz i Holocaust. Przyczynek do genealogii pojęć

Od zakończenia II wojny światowej upłynęło prawie 70 lat. Zbliżająca się kolejna rocznica tego wydarzenia skłania do refleksji nad inną, będącą wymownym świadectwem faktu, że przywrócony w Europie ład nie może już być powrotem do wartości, które obowiązywały wcześniej. Na historię Europy kładzie się cieniem tragedia milionów wymordowanych w „obozach śmierci" ludzi niemal wszystkich narodowości. Zbrodnia dokonana w Oświęcimiu stanie się dla współczesnych świadectwem okrucieństwa, jakie zgotował człowiek człowiekowi i świadectwem jego upadku. Trzeba było jednak poczekać przeszło 30 lat, aby niemiecka nazwa obozu koncentracyjnego „Auschwitz" przyjęła się jako określenie 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, np. Żydów, wśród których znaleźli się tacy, którzy starali się być użyteczni, wierząc zapewnieniom hitlerowców, że w ten sposób ocalą swoje życie. Podobnie było z Polakami czy Amerykanami, którzy z niedowierzaniem reagowali na pogłoski o masowym ludobójstwie, dokonującym się za murami gett i obozów masowej zagłady. 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 jakiejkolwiek „wspólnoty świadectwa"[1].

[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, Routledge, New York 1992, s. 211.

Zaraz po zakończeniu wojny zagłada europejskich Żydów była traktowana jako jedna spośród wielu innych tragedii wojennych. W debatach intelektualistów poświęcano temu tematowi zgoła niewiele uwagi. Dominującą reakcją Europy było milczenie, przerywane sporadycznie przy rozmaitych okazjach, np. 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. Niewątpliwy wpływ na taką, a nie inną reakcję miała zapewne jednorazowość 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 trakcie trwania działań wojennych. Doświadczenie ofiar i zarazem jedynych świadków tego, co się stało było dla nich samych czymś traumatycznym, przerażającym do tego stopnia, że nie znajdywano 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 dwudziestu pięciu 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.

Cisza przed burzą

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

[2] W latach 1952–1953 w Osnabrück odbył się pierwszy proces, w którym Auschwitz odegrało rolę, a w roku 1962 pierwszy wielki proces oświęcimski we Frankfurcie; por. B. Naumann, *Auschwitz. Bericht* über *die Strafsache gegen Mulka und andere vor dem Schwurgericht Frankfurt*, Athenäum, Franfurt am Main/Bonn 1965; na temat przełomu świadomości społecznej Niemców w związku z procesem Eichmanna: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987.

> Kiedy pyta się o pierwsze próby rozważań nad Zagładą Żydów — stwierdza autor — 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 szczotkować pod włos [...]", i badać jeden z niedostrzeżonych przez współczesnych 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 m.in. 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 słyszano.[4] 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 wypierania się, wyrażającego się w postawie obronnej: „nie chcę wiedzieć", ale jako reakcję na niemożność zniesienia tego, co skądinąd, jak wiadomo, było powszechnie znane.[5] 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 wiązane z nimi symboliczne oczekiwania stanowić będą impuls do naukowego zbadania, jak również podjęcia prób zrozumienia faktu wymordowania 6 mln 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 wypowiadania się i reagowania. A zatem stajemy bezradni wobec tego wydarzenia, ponieważ świadomość pozostaje pusta, pomimo obfitości informacji doty-

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

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

[5] N. Frei, *Auschwitz und Holocaust. Begriff und Historiographie*, [w:] H. Loewy (Hrsg.), Holocaust: Die Grenzen...; W.Z. Laqueur, *Was niemand wissen wollte. Die Unterdrückung der Nachrichten über Hitlers „Endlösung"*, Ullstein, Franfurt am Main 1981.

[6] N. Frei, *op. cit.*, s. 101.

czących owego mordu.[7] 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 już pojawiająca się w tych okolicznościach reakcja wypierania czy zaprzeczania, chociaż może to przy powierzchownej interpretacji prowadzić do przekonania, że były one związane z chęcią społeczeństwa niemieckiego do minimalizowania winy. 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 częściej.[8]

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 wyjątkowa.[9] 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 swoją ojczyznę. 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. 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. Mimo iż pozostawali bezpośrednimi ofiarami nazistowskiego terroru, udało im się przetrwać. Tę drugą grupę określił Traverso mianem ocalonych. Trzecią grupę stanowili „zdrajcy", czyli ci spośród myślicieli, którzy pisząc o nazizmie, pozostali na

[7] Jako pierwszy skonstatował to Martin Walser w: *idem*, *Was zu bezweifeln war. Aufsätze und Reden 1958–1975*, Aufbau-Verlag, Berlin 1976.

[8] Por. J.B. Metz, *op. cit*., s. 35.

[9] Por. E. Traverso, *op. cit*.

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. Dzięki dwóm znaczącym dziełom: *O pojęciu historii* Waltera Benjamina, w którym jako pierwszy dał wyraz przeczuciu nadchodzącej tragedii oraz stworzył koncepcję historii uwzględniającej upadek idei postępu oraz *Korzeniach totalitaryzmu* Hannah Arendt: studium politycznego pojęcia totalitaryzmu jako ustroju odpowiedzialnego za świat obozów koncentracyjnych, wyznaczyli oni zarazem ramy tej debaty.

Pierwsza grupa, do której według topologii Traversa 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 nadzieję 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. XX w. nihilizmu, dlatego też fascynacja ta miała coś z obłędu, „romantycznej potrzeby destrukcji", była z gruntu ekscesywna i fatalna[12]. Milczenie grupy, szczególnie podatnej na tego typu oddziaływania, wynikało z cichego przyzwolenia, bądź obojętności, przybierając czasem formę banalizacji zbrodni, jak było to w przypadku Heideggera.[13]

Interesująca jest natomiast postawa tych, którzy „wiedząc", milczeli, a więc osób zaliczonych przez Traversa do grupy trzeciej. W jej ramach mieścili się intelektualiści zachodni, którzy wprawdzie reagowali na wydarze-

[10] Słowem „Feuermelder" Benjamin określał tych, którzy bili na alarm, tj.: przeczuwali, nazwali oraz analizowali katastrofę, por. W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, [w:] Gesammelte Schriften, Vol. IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972.

[11] W. Benjamin, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, [w:] *idem*, Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 201-240; por.: P. Reichel, *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*, Fischer, Franfurt am Main 1993.

[12] Por.: P. Drieu La Rochelle, *Journal 1939–1945*, Gallimard, coll. "Témoins," Paris 1992 ; źródło za: E. Traverso, *op. cit*., s. 22.

[13] Por. dyskusja wokół postawy Heideggera: P. Marciniak, C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, Aletheia, Warszawa 1991 oraz J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, przeł. H. Szłapka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa — Wrocław 2000; por. także: V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. P. Lisicki, R. Marszałek, Aletheia, Warszawa 1997.

nia, jakie 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. Laquer[14] 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 zbrodnia 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 faktów.[15] Wobec traumy obrano strategię obronną, polegającą na zaprzeczaniu. Odpowiedzialność za ten stan rzeczy, spada częściowo na ofiary, które w ten sposób również broniły się przed powrotem traumatycznych wspomnień. Pragnęły powrotu do normalności, zapomnienia, poprzez wtopienie się w rytm codzienności, tzn. 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 Wiesel.[16] W końcu lat 50. XX w. pojęcie to rozpowszechniło się

[14] W.Z. Laqueur, *op. cit*.

[15] W angielskim oryginale dla opisu fenomenu milczenia stosuje Laqueur termin „suppresion", które oznacza zarówno całkowity brak informacji, jak również psychologiczny proces wyparcia faktów; por.: W.Z. Laqueur, *op. cit*. oraz uwagi na ten temat E. Traverso, *op. cit*., s. 29, p. 28.

[16] Elie Wiesel użył tego słowa po raz pierwszy w 1963 r. Od tego czasu rozpowszechniło się ono w Stanach Zjednoczonych, a później na całym świecie. Cyt. za: F. Augstein, *Wie man die Dinge beim Namen nennt*. Über *Auschwitz schreiben*, „Internationale Politik", no. 2, 2005, s. 38.

na dobre, najpierw w Izraelu, w latach 70. XX w. 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 XX w., 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 rozumiano porażkę, jaką w wojnie poniosły hitlerowskie Niemcy. „Eksterminacja" brzmiała zbyt mglisto, aby można było uchwycić sens zbrodni, „eksterminacja Żydów" już zbyt dosadnie, aby można było swobodnie dyskutować.[18] 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 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 zachodniej Europie, oddzielonej „żelazną kurtyną" miejscowość położona „gdzieś na wschodzie". Nazwa „Auschwitz" rozmywając konkretne odniesienie do geograficznej lokalizacji,

[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 fruehen zwanzigsten Jahrhundert nicht mehr zu uebersehen 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 dla autorki jest przede wszystkim trudnością mówiącego i opisującego języka wyrażona formułą „astmatyzacji", potwierdza również słuszność tezy Laqueura. Na marginesie dodam, że podobnie jak Augstein, o „braku tchu" w obliczu przeszłości (Holocaustu) *à propos* etyki Levinasa pisała Dorota Głowacka; por. *eadem*, *Znikające ślady: Emmanuel Levinas, literackie świadectwo Idy Frank i sztuka Holocaustu*, „Literatura na świecie", nr 1-2, 2004, s. 105-125; F. Augstein, *op. cit.*, s. 38-47.

[18] F. Augstein, *op. cit.*, s. 38.

[19] *Ibidem*.

uniemożliwiała jakiekolwiek 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 ufundowana była 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 wydarzenia.[20] I chociaż ostatecznie przyjęło się mówić o „Holocauście", to właśnie także dlatego, że było to obce słowo, które wykorzeniono z jego poprzedniego znaczenia po to, aby — pozbawionemu religijnych konotacji — nadać nowe znaczenie: to, które uformowali wspomniani „sygnalizatorzy", kiedy pisali o „Auschwitz". A nawet, że nadanie nazwy było niejako zamierzonym aktem dokonanym przez społeczność żydowską, w celu podkreślenia wyjątkowości tego wydarzenia. 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 moralności.[21] W ten sposób zaczęto nadawać Auschwitz specjalne znaczenie. Garstka intelektualistów, 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 zasadniczo w trzech kwestiach:

(1) zbrodnia ludobójstwa oznaczała nienaprawialne, ostateczne zniszczenie świata, z którego wyrosła;
(2) 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);
(3) wyznaczyło konieczność dyskusji nad kierunkiem rozwoju zachodniej cywilizacji i radykalnego przemyślenia jej podstaw.

[20] B. Schellenberg, *Die Zähigkeit von Vorurteilen. Holocaust-Gedenken immunisiert nicht gegen Antisemitismus*, „Internationale Politik", no. 2, 2005, ss.48-53.

[21] 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.

Zaczęto bowiem dostrzegać w Auschwitz Wydarzenie (*Ereignis*), w sensie nadanym mu przez Heideggera, tzn. jako przekraczające i rozrywające dotychczasowy porządek. Stanowiło tym samym podstawę do ponownego jego przemyślenia. W takim znaczeniu Auschwitz funkcjonuje jako załamanie w dziejach cywilizacji (*Zivilisationensbruch*)[22], wydarzenie podające w wątpliwość fundamenty, na których się wspiera. W rozważeniu problemu Auschwitz istnieje zatem droga do odnowienia etycznych podstaw nowoczesności. Po raz pierwszy określenia „das Ereignis Auschwitz" użył Dan Diner[23], który podkreślał w Heideggerowskim pojęciu ujawniający charakter Wydarzenia, tzn. 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 przekonań, wartości, ze względu na które podejmowane są określone działania, system wierzeń, a które pozostawały w dotychczasowych ramach narracyjnych, przesłonięte. 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 Rosenberg[24], 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 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 jednoprzyczynowości procesu historycznego", ale przy pomocy kategorii „uzdarzeniowienia"[25], której funkcja polega na naruszaniu oczywistości, szczególnie tam, gdzie ta oczywistość niejako narzuca się historykowi. Tylko w ten sposób powstaje

[22] D. Diner, *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Fischer, Frankfurt am Main 1988.

[23] D. Diner, Vorwort des Heraugebers, [w:] *ibidem*, s. 7.

[24] A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, przeł. L. Krowicki, J. Szacki, Scholar, Warszawa 2003.

[25] W tym miejscu autorzy odwołują się do koncepcji Michaela Foucaulta, por. M. Foucault, *Questions of Method*, [w:] G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.), The Foucault Effekt: Studies in Governmentality, University of Illinois Press, Chicago 1991, s. 77-78.

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 sądzę rzecz polega nie tylko, na co wprost zwracają uwagę Milchman i Rosenberg, na zdaniu sobie sprawy z faktu, że takie zdarzenie, które raz miało miejsce w historii, może się powtórzyć. Ale także, co ma związek z dokonującym się w filozofii w ostatnich dwóch dekadach „zwrotem etycznym"[26], że należy uwzględnić „Ereignis Auschwitz" w horyzoncie możliwości w taki sposób, aby odmienny charakter tego wydarzenia nie został zaprzepaszczony nie tylko przez niepamięć, ale także przez żądania, jakie stawia teraźniejszość 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"[27] i dzięki odpowiedzialności, jaka towarzyszy tego rodzaju dyskusji stanowi jednocześnie, parafrazując Hölderlina, właściwe miejsce ratunku przed niebezpieczeństwem.

Przekonanie o doniosłości Auschwitz może stać się problematyczne, może bowiem zostać utożsamione z przekonaniem o 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 wyjątkowość Auschwitz nie może być ujmowana

[26] 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, Jacques'a Derridy czy Maurice'a 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: Emmanuel Levinas, literackie świadectwo Idy Frank i sztuka Holokaustu*, „Literatura na świecie", nr 1-2, 2004, s. 105-125.

[27] A. Milchman, A. Rosenberg, *op. cit.*, s. 115.

z punktu widzenia absolutystycznego, chociaż niektóre cechy charakterystyczne dla tego stanowiska, tzn. 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 także dla tych badań podstawę. W tej radykalnej wersji uznaje się Auschwitz za wydarzenie bezprecedensowe, tzn. 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, tzn. 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, niewnoszącym nic nowego do wiedzy o ludzkim okrucieństwie. To, co pozostaje, to rozwiązanie pośrednie. Jednakże stanowisku konceptualnemu 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 zniknąć.[28]

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.

[28] W tym kontekście warto wspomnieć o eseju Ernsta Noltego „Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus?", który jest przykładem trywializacji Holocaustu. Krytyczne głosy wobec Noltego zapoczątkowały słynną debatę, znaną pod nazwą „Historikerstreit", podczas której kwestia wyjątkowości stanowiła jeden z najważniejszych problemów. Jednak, zdaniem Milchmana i 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", tj. zwolennikami tezy o wyjątkowości, wyrażającej się w sprzeciwie wobec idei porównywalności i kontekstualizacji Holocaustu; por.: A. Milchman, A. Rosenberg, *op. cit*. oraz „Historikerstreit". Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, Piper Verlag, München — Zürich 1987.

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 traktowania „Ereignis Auschwitz", gdzie wykorzystuje się je po to, by wzmocnić uprzednie przekonania, którymi nic nie zdoła wstrząsnąć, przyjęło się określać „neutralizowaniem Holocaustu"[29]. Nietrudno 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: „wypływa [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"[30]. Tłumaczący to także, trudnością związaną z naturalnym oporem wobec śmierci, w tym przede wszystkim śmierci symbolicznej, czyli niezaistnieniem 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 Milchmana i Rosenberga haśle 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 słów zdolnych 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, jaki dokonał się wraz z przełomem zapoczątkowanym przez Auschwitz i daje możliwość podejścia w absolutnie nowy sposób do tego wyjątkowego wydarzenia.

Koncepcja Milchmana/Rosenberga rzuca niewątpliwie nowe wyzwanie wobec kwestii wyjątkowości i pokazuje, że istnieje trzecia droga, która wymyka się pułapkom pojawiającym się, gdy rozważa się Auschwitz z radykalnej perspektywy, tj. uniwersalizacji i trywializacji. Poza tym unika sprzeczności do jakiej prowadzi przyznanie absolutnej wyjątkowości temu

[29] L.L. Langer, *Neutralizowanie Holocaustu*, „Literatura na świecie", nr 1-2/2004, s. 141-161.

[30] *Ibidem*, s. 155 i 161.

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”[31]. Jest to zabieg, dzięki któremu udaje się kontynuować dyskurs, ale już w innym celu, tzn. 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. 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 rzeczywiście literalizm „nie prowadzi donikąd, jak tylko z powrotem do wykopu, w którym ofiary znalazły swą śmierć”[32], czyli, że Wydarzenie to nie może nas niczego nauczyć? 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 Langer nie ma racji, kiedy obwieszcza, że w tym punkcie należy się zatrzymać, że kolejny krok stanowiłby zniekształcenie prawdy Auschwitz. Myśleć o Auschwitz bez zniekształcenia znaczy 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”[33] historii, luką w pamięci i nieciągłością dyskursu. Posiadanie go w pamięci

[31] P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, Basil Blackwell, Oxford 1990, s. 45; cyt. Za: A. Milchman, A. Rosenberg, *op. cit*., s. 12.

[32] L.L. Langer, *op. cit*., s. 161.

[33] 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*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

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.

Przyczyny zmian

Na początku lat 80. XX w. wraz z rozwojem „historii prywatnej" oraz tzw. *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 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 np., jak stwierdza 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 autonomiczny.[34] 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"[35]. 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

[34] Dotychczas czyniono to niejako z zewnątrz, pod przymusem, w procesie norymberskim oraz tzw. Reeducation prowadzonej przez aliantów.

[35] N. Frei, *op. cit.*, s. 108.

z pojmowaniem Auschwitz jako Wydarzenia i potwierdza jego szczególny charakter. Dla tej grupy milczenie nie oznaczało przecież w ścisłym sensie m i l c z e n i a , 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 „wyryte w ich ciele i pozostali przywiązani do swoich wspomnień"[36]. W mowie tych, którzy ocaleli, 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 opisać[37]. Ocaleni 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.[38]

Próba zmierzenia się twórcy i zarazem świadka z „Ereignis Auschwitz" uświadamia trudność, jaka leży u podstaw opisania tego doświadczenia, prowadząca twórcę „poza granice języka"[39], gdy pragnie on ocalić „sponad i spoza" słowa, ponieważ tylko „w milczeniu mieszkają ofiary"[40]. Literatura milczenia narodziła się co prawda na długo przed II wojną światową, mianowicie na początku XIX w., jednak —

[36] E. Traverso, *op. cit*., s. 26.

[37] Por. B. Engelking, *Zagłada i pamięć: doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*, IFiS PAN, Warszawa 2001; A.H. Rosenfeld, *Podwójna śmierć. Rozważania o literaturze holocaustu*, przeł. B. Dymczyk, Cyklady, Warszawa 2003, rozdz. II, s. 53-177.

[38] Fragment wprowadzenia do antologii E. Greenberg, I. Howe, *A Treasury of Yiddish Poetry*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1969, w przekładzie B. Krawcowicz, cyt. za: A.H. Rosenfeld, *op. cit*., s. 166.

[39] A.H. Rosenfeld, *op. cit*., s. 135.

[40] Fragment wiersza Nelly Sachs w przekładzie Marka Pelca (*ibidem*, s. 159).

> [...] 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.[41]

Innego rodzaju milczenie dostrzegał 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 świadectwa[42]. 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 *Potępionych 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 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"[43], 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 zmierzeniu najbardziej uczciwe, pozostaje zawsze fragmentaryczne i niepełne. Brakuje bowiem głosu tych, wobec których zniszczenie zostało przeprowadzone do samego końca. Według Leviego tylko świadectwo tych, którzy sięgnęli dna, miałoby znaczenie. Ocaleni nie są prawdziwymi świadkami, doświadczyli bowiem tej tragedii tylko w części, tzn. nie aż po kres, po 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

[41] *Ibidem*, s. 137.

[42] 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*, przeł. Eugeniusz Kabatc, Państwowe Muzeum w Oświęcimiu, Oświęcim 1997, s. 42.

[43] G. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003, s. 29.

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 umożliwiłoby 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 mieć ogląd tego, co się stało, a w konsekwencji nazwać i adekwatnie to opisać. Na tym też, zdaniem Augstein, polega różnica miedzy historykami, filozofami, socjologami, teologami, czy literatami a ofiarami. Ci ostatni nie mówią ani o „Holocauście", ani o „Shoah", ani nawet o „Auschwitz". Oni mówią o „obozie". Co zatem pozostaje badaczom? Czy istnieje według Augstein możliwość przybliżenia „niewyobrażalnego", jakim było Auschwitz?

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 ich bezpośrednio łączy ze świadkami".[44] 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 np. 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 niewnoszące 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.

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 dowiadywali się z różnych innych

[44] F. Augstein, *op. cit.*, s. 44.

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 znał się na tym. 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 zrekompensowane. To nie. To nie powinno się było nigdy wydarzyć.[45]

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 getta.[46] 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, tzn. typowe dla wszystkich, włączając w to ofiary, „opóźnione" reakcje na wiadomość o okrucieństwach, jakich dopuścili się Niemcy. Zagłada będąc „wydarzeniem bez świadków" miała odbyć się bez 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 jakiejkolwiek „wspólnoty świadectwa"[47]. Przyczyna takiego stanu rzeczy leży w ścisłym związku świadomości z jej podatnością na moc obrazów. Susan Sontag, powołując się niewątpliwie na własne doświadczenie, tak 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 roku. Nic, co widziałam przedtem, ani na zdjęciach, ani w życiu — nie dotknęło mnie tak brutalnie, głęboko, błyskawicznie.

---

[45] H. Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Hrsg. von Ursula Ludz, Piper Verlag, München 1996, s. 59.

[46] J. Karski, *Tajne państwo i opowieść o polskim podziemiu*, opr. W. Piasecki, Wydawca Rosner i Wspólnicy, Warszawa 2004.

[47] S. Felman, *The Return of the Voice: Claude Lanzmann's* Shoah, [w:] S. Felman, D. Laub, *op. cit.*, s. 211.

I dalej:

> Sądzę nawet, że mogłabym podzielić moje życie na dwie części: zanim zobaczyłam te 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.[48]

Dla Traversa 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 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 „urzeczywistnienie radykalnego nowego rodzaju projektu eksterminacji"[49]. Niewątpliwy 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. W przypadku 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 m.in. w tym, że poniżenie Żydów odbierali jako osobistą zniewagę[50], 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 mieszanką 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

[48] S. Sontag, *W platońskiej jaskini*, [w:] *idem*, O fotografii, przeł. S. Magala, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986, s. 23-24.

[49] E. Traverso, *op. cit*., s. 38.

[50] Por. R. Aron, *Memoires: 50 ans de reflexion politique*, vol. 1-2, Julliard, Paris 1983.

Auschwitz", strażnikiem pamięci o tym, co się stało jako fundamencie nowej cywilizacji. Stosunek do własnych korzeni wyznacza odtąd innego rodzaju milczenie (które nadaje wagę słowom) i ból.[51]

* * *

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 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 stricto*, 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 ciągłe przywoływanie tej pustki, które to zadanie mogą spełnić i pełnią niektóre współczesne pomniki i mauzolea[52]. Muszą one jednak spełnić jeden warunek, tzn. podobnie jak fotografie uzmysławiać, przez wytworzenie atmosfery sprzyjającej pracy wyobraźni, poprzez wykreowanie iluzorycznej rzeczywistości, nie do końca prawdziwego obrazu tragedii (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

[51] O przemianach w stosunku do własnych żydowskich korzeni por.: H. Arendt, *Ich will verstehen*..., s. 50-53.

[52] 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, np. Pomnik Dzieci również z Yad Vashem, kierowane są do młodszego pokolenia, dlatego też ich zadaniem jest wykreować atmosferę przybliżenia tym, dla których Holocaust jest wyłącznie doświadczeniem cudzym, czym była Zagłada. F. Ankersmit, *Pamietając Holocaust: żałoba i melancholia*, [w:] *idem*, Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii, pod red. E. Domańskiej, Universitas, Kraków 2004.

doświadczyć ją tym, którzy nic o niej nie wiedzą[53]. W tym nurcie dostępności do doświadczenia, przez wizję tego, co stanowiło faktyczną przeszłość innych, wykraczającą poza estetyczny wymiar pisarstwa historycznego, da się ulokować koncepcję „znajomości detali". Augstein, która umieszcza problem w kontekście stosowności języka opisu historyków (nie zaś historii!), równie mocno podkreśla 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"[54], a taktowność ową umożliwia branie pod uwagę detali.

Dla Leviego luka, jaką stanowiła dla niego nieobecność tych, którzy nie ocaleli, doprowadziła go do kwestionowania sensu własnego pisarstwa, a przez to 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 znaczy, że przemawia ona spoza granicy języka, którym posługuje się historia. Język historii posługuje się metaforą, tzn. szuka podobieństwa, by wyjaśnić niezrozumiałe przez to, co znane. Stwarza adekwatny opis, dzięki któremu udałoby się pojąć, ściślej zrozumieć, dlatego jest bezradny wobec wydarzeń takich jak Auschwitz. Natomiast język pamięci dystansuje się od wszelkiej próby zrozumienia, doceniając widzenie, dlatego 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 sześćdziesięciu lat, ponieważ powody, dla których odbierano to wydarzenie jako *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 przecięcia[55], odmiennych perspektyw i sposobów ujmowania wydarzeń historycznych. Ilustruje zmianę, jaka 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. XX w. stosowanie pojęcia Auschwitz, później zaś Holocaustu.

[53] *Ibidem*.

[54] F. Augstein, *op. cit*., s. 45.

[55] Por.: N. Frei, *op. cit*., s. 101.

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 Paula Celana na zerwaniu kontaktu, na drastycznej przepaści pomiędzy straszliwym światem ofiar a żyjącymi, tkwi istota oraz źródło przemocy Holocaustu[56], co sprawia, że nieustannie się wraca do tego, co utracone. Powrót ten ma charakter neurotyczny i melancholiczny, tzn. 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. Stanowi ona wyraz niemożliwości pogodzenia się ze stratą, czego objawem jest neurotyczny powrót pamięcią do obiektu, 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 winy.[57] 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 Langera, 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 zawłaszczały całkowicie pole naszego widzenia. Nie chciejmy się od nich uwalniać. W chorobliwym, melancholicznym i neurotycznym wspomnieniu o Auschwitz, nie chodzi o to, by przekroczyć „błędne koło nieprzezwyciężonej historii"[58]. Nie tylko dlatego, że jest to niemożliwe, ale być może dlatego, że dzisiaj, po kilkudziesięciu latach, tylko dzięki melancholicznemu związaniu z pustką,

[56] S. Felman, *Nauczanie i kryzys albo meandry edukacji*, „Literatura na świecie", nr 1-2, 2004, s. 375-376.

[57] S. Freud, Żałoba i melancholia, [w:] K. Pospiszyl, Zygmund Freud: człowiek i dzieło, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław — Warszawa — Kraków 1991.

[58] R.J. Lifton, *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*, New York 1979.

jako formą pamiętania o Auschwitz, możliwe staje się budowanie tożsamości nowoczesnych społeczeństw na fundamencie etycznych wątpliwości i ideologicznej niepewności, które gwarantują zarazem otwartość wobec wyzwań i trudności, jakie niesie współczesny świat.

"Holocaust Trauma." Contribution to the Genealogy of Concepts

by Amelia Korzeniewska

Abstract

The starting point of the article "Holocaust trauma" is the conviction that the last 60 years have brought about a change in the approach to the problem of the Holocaust. Undoubtedly, the nature of the event itself is had the greatest impact 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 the light of the abundance of discussions on the topic today, as evidenced by the 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 faced by the attempts at creating an adequate description of this event implies a reformulation of the traditional categories of research in sociological and historical sciences.

Keywords: Holocaust trauma, historical sciences, language.