



## **Zagłada Żydów. Studia i Materiały**

Holocaust Studies and Materials

**VOL. 4 (2008)**

**ISSN:** 1895-247X

**eISSN:** 2657-3571

**DOI:** 10.32927

**WWW:** [www.zagladazydow.pl](http://www.zagladazydow.pl)

Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN  
Polish Center for Holocaust Research

### ***„Zobaczyć Gorgonę” (o książce Giorgio Agambena)***

***“To see Gorgona” (on Giorgio Agamben’s book)***

**Aleksandra Ubertowska**

Zakład Polskiej Literatury Współczesnej, Instytut Filologii Polskiej,  
Uniwersytet Gdański

[redakcja@holocaustresearch.pl](mailto:redakcja@holocaustresearch.pl)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6465-321X>

**DOI:** <https://doi.org/10.32927/ZZSiM.289>

**Strony/Pages:** 527-536



Aleksandra Ubertowska

## „Zobaczyć Gorgonę” (o książce Giorgio Agambena)

Przedmiotem niniejszego eseju będą koncepcje filozoficzne i estetyczne Giorgio Agambena, które pozwalają się usytuować w obrębie post-Adornowskiej „estetyki po Auschwitz”. Ten włoski filozof, odwołujący się do dziedzictwa myślowego Martina Heideggera, Waltera Benjamina, Michela Foucaulta, Hannah Arendt jest autorem trylogii *Homo sacer*, składającej się z tomów: *Homo sacer* (1995), *Remnants of Auschwitz* (co tłumaczę jako *Pozostałości Auschwitz*) (1998) i *Stan wyjątkowy* (2003). Agamben jest pisarzem znanym, szeroko dyskutowanym, choć w Polsce, o ile mi wiadomo, ukazał się jedynie artykuł autorstwa Tomasza Majewskiego<sup>1</sup>, którego jednak zainteresował tylko jeden z wątków estetyki Agambenowskiej (już po napisaniu i skierowaniu do druku mego eseju ukazały się, dość niespodziewanie, polskie przekłady dwóch najważniejszych książek Agambena, co przydaje dodatkowych znaczeń wygłoszonym tu uwagom<sup>2</sup>). Sława, czy wręcz „moda intelektualna”, niewątpliwie przyczyniła się do tak zakreślonej tematyki artykułu z cyklu „Punkty widzenia”, do którego zaprosiła mnie redakcja „Zagłady Żydów”. Istnieje jednak inny, bardziej subiektywny powód wyboru tematyki eseju; książka Agambena „*Remnants of Auschwitz*”<sup>3</sup> (1998) wydaje się cennym głosem w dyskusji nad kulturowym wymiarem pamięci o totalitarnej instytucji obozu koncentracyjnego – publikacją, której nieobecność w napisanej przeze mnie książce o literackich reprezentacjach Holokaustu wydaje mi się coraz bardziej dotkliwa i nieuzasadniona. Chcę więc w ten sposób wypełnić tę lukę, uzupełnić brak.

Zarazem zaznaczyć trzeba, że styl uprawianego przez Agambena pisarstwa – sytuujący się na pograniczu dyscyplin naukowych (estetyki, historiografii, historii idei, językoznawstwa), naznaczony pewną dezynwolturą i swobodą, jeśli chodzi o dyscyplinę myślową i metodologiczną – jak i formułowane przez niego tezy nie pozwalają ich przyjąć bez sprzeciwu, a nawet prowokują do polemik, zwłaszcza jeśli czytać *Pozostałości Auschwitz* jednocześnie z innymi publikacjami o podobnej tematyce (David Hirsch, Shoshana Felman). Tak więc mój zasadniczo monograficz-

---

<sup>1</sup> T. Majewski, *Świadectwo - między wnętrzem i zewnątrzem języka*. „Teksty Drugie” 2007, nr 5.

<sup>2</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008; G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, Warszawa 2008.

<sup>3</sup> G. Agamben, *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York 2002.

ny artykuł zostanie poszerzone o dygresje, wiodące w stronę innych ujęć zagadnień, o których pisze Agamben, przede wszystkim w stronę książki Shoshany Felman, która będzie zasadniczym punktem odniesienia dla estetyki Agambenowskiej.

Myśl Agambena rozwija się wokół kilku problemów, które jednak nie zostają w jego pismach wyrażone od siebie oddzielone. Zasygnalizowane na początku książki powracają w nowych wariantach, przybliżeniach, które powodują nieustanne przemieszczanie się wobec siebie owych kluczowych dla Agambena kategorii. Porządek myślenia przypomina tu zatem ruch szkiełek w kalejdoskopie, lokujący opisywane pojęcia w ciągle nowych konfiguracjach. Nie jest jednak tak, by kolejne przybliżenia prowadziły do bardziej precyzyjnych czy pogłębionych ujęć; można odnieść wrażenie, że istotny jest sam ruch, oscylacja w o k ó ł filozofemów, na których rozpięta jest Agambenowska refleksja o Auschwitz.

Gestem odwołującym się do zupełnie innego porządku, a być może nawet stojącym w całkowitej sprzeczności z niekanonicznym, kontestującym każdą metodę „myśleniem oscylującym” jest sposób zapisu *Pozostałości Auschwitz* – jak gdyby zaczerpnięty z biurokratycznego obyczaju styl zaznaczania cyframi odrębnych całości – krótkich notek liczących stronę lub dwie. W przypadku książki Agambena nie mamy więc do czynienia z ciągłym wywodem, lecz serią zapisków, pomiędzy którymi istnieje luźny, nieoczywisty związek.

Próba uporządkowania pola problemowego, jakie wyłania się z lektury książek Agambena, powinna więc zmierzać do wyszczególnienia wspomnianych tematów głównych, Agambenowskich kategorii kluczowych. Ustanawiają je zagadnienia ŚWIADECTWA, ARCHIWUM (JĘZYKA), BIOPOLITYKI (CIAŁA). O randze pierwszego z nich świadczy wypowiedź, która pada już w przedmowie, gdzie Agamben powiada: „książka ta jest rodzajem nieustającego komentarza do świadectwa”<sup>4</sup>. Jednakże – zaznaczmy już na wstępie – jest to świadectwo osobliwie definiowane i opisywane. Naczelnym zadaniem dla Agambena staje się dookreślenie statusu świadka (i świadectwa), a zwłaszcza wywikłanie go z kontekstu sądowego i prawnego (co zbliża autora do metody, jaką posiłkuje się Jean-Francois Lyotard w książce *Le Différend*). W tym celu rekonstruuje on etymologię opisywanego pojęcia, sięgając do łaciny, gdzie istniały dwa słowa na oznaczenie „świadka”: *testis* (od którego pochodzi angielskie słowo „testimony”) i *superstes*. Pierwsze odnosi się do świadka w sądzie, zajmującego pozycję postronnego obserwatora, drugie zaś oznacza osobę, która przeżyła coś istotnego i chce złożyć świadectwo, opowiedzieć o swoich doświadczeniach. Jak tego dowodzą eseje Primo Levięgo, autora często cytowanego przez Agambena, kontekst rozprawy sądowej jest całkowicie nieadekwatny w odniesieniu do rzeczywistości obozu koncentracyjnego, bowiem w przestrzeni, która wedle autora *Potępiionych i zbawionych* stanowi prefigurację kacetu, czyli w „szarej strefie”, nieobecny jest komponent etycznej odpowiedzialności za popełnione czyny. Levi, wedle Agambena, wyizolował „coś w rodzaju nowego elementu etycznego”, sytuując obóz nie poza dobrem i złem, lecz przed nim (analogicznie do tego, kacetnik

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 13.

zajmuje pozycję podczłowieka, symetrycznie wobec Nietzscheańskiego nadczłowieka). Znacznie bardziej istotne i bliższe problematyce obozowego świadectwa wydaje się greckie słowo *martis*, męczennik; paralela zaznacza się już choćby w teologicznej wykładni *martyrium*, męczeństwa pierwszych chrześcijan, którzy dawali ś w i a d e c t w o w swojej wierze. W świadku – więźniu obozu również ujawnia się splót nieludzkiego cierpienia i opowieści o nim, która pozwala przewyciężyć doświadczenie poniżenia, a także wyniszczenia fizycznego i duchowego.

Sama struktura świadectwa naznaczona jest jednak pewnym brakiem; „świadectwo zawiera puste miejsce, lukę”<sup>5</sup>, powiada Agamben, odwołując się do samoświadomości pisarskiej Leviego, który pisał, że ocaleni (ci, którzy przeżyli) w istocie nie są prawdziwymi świadkami. Na to miano zasługują bowiem tylko ci, którzy „widzieli Gorgonę i nie wrócili, by nam o niej opowiedzieć lub powrócili niemi”<sup>6</sup>. Tym znaczącym nieobecny „pustym miejscem”, które kształtuje strukturę świadectwa, jest „muzułmanin”, ostatnie stadium wyniszczenia poprzedzające śmierć w obozie koncentracyjnym. Levi nieustannie wspomina o nieobecności „pełnego świadka”, jak choćby we fragmencie, w którym pisze: „mówię o «muzułmaninie», ale on sam nie mówi w tekście”<sup>7</sup>. Również inni autorzy właśnie wokół figury „muzułmanina” obudowują nie tylko swoje obozowe wspomnienia, ale także projekty egzystencjalne, realizowane po wojnie. Dla Bruno Bettelheima „muzułmanin” stał się paradygmatem, przez który prowadził swoje badania nad dziecięcą schizofrenią; „muzułmanin” bowiem, podobnie jak dzieci autystyczne, ignoruje rzeczywistość, wycofując się do świata wyobraźni, zastępując rzeczywistość substytutem delirycznych fantazji. „Muzułmanin” zagarnia więc różne obszary świata ludzkiego, co więcej, jak czytamy w *Pozostałościach...*, w znaczącym stopniu zaznacza ruchomy punkt, w którym człowiek staje się nie-człowiekiem, gdzie diagnoza kliniczna przekształca się w analizę antropologiczną. Wprowadza zatem problem dystynkcji pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem, który – jak twierdzi Agamben – może znacząco przyczynić się do zrozumienia struktury świadectwa.

Primo Levi odnajduje językowy ekwiwalent doświadczenia „muzułmanina” w sekretnym słowie Hurbinka, obozowego dziecka, które nieustannie powtarzało dziwne zawołanie *mass-klo*, *matisklo*, interpretowane przez Leviego jako nieartykułowany bełkot, ciemny język kodujący prawdę o doświadczeniu granicznym. Innym sposobem zbliżenia się do istoty tego doświadczenia jest zrozumienie metaforycznego określenia Leviego „ten, który zobaczył Gorgonę”. Agamben zrekonstruował źródłowe wyobrażenia o mitycznej Gorgonie; w tej rekonstrukcji istotny wydaje się fakt, iż według starożytnych Greków twarz Gorgony pozbawiona była profilu; była to płaska powierzchnia bez trzeciego wymiaru. Powierzchnia ta nie stanowiła więc realnej twarzy, lecz „absolutny obraz”, coś, co nie może być widziane i reprezentowane. W istocie, jak twierdzi Agamben „gorgoneion” reprezentuje niemożność

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

widzenia; „muzułmanin”, który, wedle Leviego, spojrział w twarz Gorgony, „ani nie zobaczył, ani nie poznał niczego poza niemożliwością zobaczenia i poznania”<sup>8</sup>.

Wszystkie te wątki dyskursywne i kulturowe umożliwiają sformułowanie rozpoznania natury ogólnej, a ściślej – zaproponowanie definicji świadectwa. „Świadectwo – pisze Agamben – jest dysjunkcją, rozłącznością pomiędzy dwiema niemożliwościami, związanymi z zaświadczeniem o rzeczywistości: język, by złożyć świadectwo, musi otworzyć dostęp do nie-języka, by pokazać niemożliwość świadectwa. Język świadectwa niczego już nie oznacza, i w swojej nieoznaczoności antycypuje to, co poza językiem, do punktu zajmowanego przez inną nieoznaczoność”<sup>9</sup>.

Nieco inaczej (i niewątpliwie w bardziej złożony, wieloaspektowy sposób) postrzega istotę świadectwa Shoshana Felman, amerykańska literaturoznawczyni, pedagog, psychoterapeutka. Ujmuje ona świadectwo w większym stopniu w wymiarze egzystencjalnym, jako rodzaj przeznaczenia, powołania, które należy wypełnić. Zarazem sposób, w jaki Felman opisuje kondycję świadka ma w sobie coś mistycznego, irracjonalnego; świadek „zostaje wybrany, by świadectwo dawać” (nie wiadomo do końca, w oparciu o jaką regułę czy prawo) i „nie może się przed tym wyborem uchylić, wyznaczając zastępcę, zmiennika lub jakąkolwiek osobę trzecią”<sup>10</sup>. Kondycja świadka odwołuje się zatem do postaci biblijnych i mitologicznych, niemal osadza składającego świadectwo w roli substytutu nieobecnego czy zagubionego *sacrum*. Jest on bowiem obdarzony przywilejem, łaską niczym prorocy, *newiim* czy jasnowidzący, jak Tejrezjasz czy Kassandra, choć dar ten w rezultacie okazuje się brzemieniem, trudnym losem, który należy ponieść.

Co istotne, Felman nazywa świadkiem nie tylko ofiarę, ale również (a może przede wszystkim) obserwatora (*onlooker*). Najbardziej zajmuje ją bowiem współczesny wymiar świadectwa, wyrażający aporie i niemożności epoki posttraumatycznej. Świadectwo w jej rozumieniu jest osią, fundamentem ponowoczesnego uczestnictwa w historii, wychodzi bowiem naprzeciw roszczeniom poznawczym narratystów czy filozofów pamięci. Fakt, iż to świadectwo – jednostkowa subiektywna wersja przeszłości – stało się „niezastąpionym sposobem budowania relacji ze zdarzeniami w dzisiejszym świecie”<sup>11</sup> jest argumentem na rzecz „kryzysu prawdy”, poszukiwania nowych, adekwatnych wobec współczesnej epistemologii systemów reprezentacji. Dlatego też Felman przypisuje ogromną rolę literaturze, formie reprezentacji oddalonej od wzorca historycznej referencjalnej relacji, co znajduje swój wyraz w rozbudowanych interpretacjach wybranych utworów literackich, zwłaszcza powieści Alberta Camusa *Dżuma* i *Upadek*<sup>12</sup>. Decydującą funkcję spełnia tu narrator, który w ujęciu Felman staje się „nośnikiem świadectwa”, mediującym

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>9</sup> G. Agamben, *Remnants...*, s. 39.

<sup>10</sup> S. Felman, *Nauczanie i kryzys, albo meandry edukacji*, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1-2, s. 345.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 348.

<sup>12</sup> Zob. S. Felman, D. Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York 1992.

pomiędzy narracją i historią, tworzącym nowe zależności między nimi, co często prowadzi do silnej – ale zarazem niezwykle sugestywnej i etycznej – transformacji „historyczności” w alegorię (czego przykładem jest tytułowa dżuma jako alegoria Holokaustu). Alegoria okazuje się odpowiednią formą reprezentacji Holokaustu, bowiem zdaje się nazywać wydarzenie zanikające (to właśnie należy do jej istoty), a Holokaust jest właśnie wydarzeniem „historycznie niewidocznym”, w tym sensie, że nasze zmysły, narzędzia percepcyjne, tworzą „ramy referencjalne”, które okazują się zewnętrzne wobec takich wydarzeń jak Zagłada.

Dzięki alegorycznej powieści Camusa możliwe staje się obcowanie czytelnika (nawet oddalonego w czasie) z wydarzeniem, którego ta powieść dotyczy. Bowiem, jak powiada Felman: „specyficzne zadanie literackiego świadectwa polega na tym, by udostępnić późnemu świadkowi, jakim staje się czytelnik, imaginacyjną zdolność przyswajania historii”<sup>13</sup>. Formuła świadectwa w ujęciu Felman ulega więc znaczącej modyfikacji, poszerza się jej zakres i skala użycia. Rola świadka to raczej pewien etyczny nakaz, któremu trzeba sprostać. Aktem dawania świadectwa może być zatem również uważna, wnikliwa i empatyczna lektura, odpowiedź udzielona przez czytelnika kwestiom stawianym przez tekst literacki.

Wracając do książki Agambena *Pozostałości Auschwitz* – „muzułmanin”, skupiając w sobie różne dyskursy, staje się również figurą czy też ośrodkiem problematyki, którą Agamben określa za pomocą pojęcia „biopolityki” (biowładzy), zaczerpniętego z myśli Michela Foucaulta. Autorzy prozy obozowej Bruno Bettelheim i Jean Améry definiują muzułmanina jako „chodzące ciało”, „ruchome ciało”; „muzułmanin” zaznaczałby więc w ich rozumieniu próg pomiędzy ludzkim i nieludzkim, a raczej powodowałby niemożliwość rozróżnienia pomiędzy nimi. Auschwitz staje się w refleksji Agambena miejscem, w którym sytuacja ekstremalna staje się samym paradygmatem codziennego życia; więźniowie z obozie unikają spotkania z „muzułmaninem”, ponieważ rozpoznają siebie w zniekształconych rysach jego twarzy, rozpoznając zarazem generalną zasadę i cel istnienia obozu, którą za Hannah Arendt należałoby nazwać „fabrykowaniem trupów”. Właśnie w ich imieniu mówi Primo Levi, stając się „kartografem nowej «terra ethica»”<sup>14</sup>, nomadycznym badaczem „muzułmanlandu”, gdzie normą jest immanentnie rozumiane samo życie.

„Muzułmanin” to „monstrualna biologiczna machina”, której brakuje nie tylko moralnej świadomości i wrażliwości, ale i życia afektywnego, możliwości reagowania na bodźce. „W Auschwitz ludzie nie umierali, raczej produkowano tam trupy [...] nie-ludzi, których zanikanie zostało zredukowane do kwestii produkcji seryjnej”<sup>15</sup>. Obozy zajmowały zarazem wyodrębnione, uprzywilejowane miejsce w systemie nazistowskiej biopolityki. To, co charakteryzowało ów system, to „nie-

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>14</sup> G. Agamben, *Remnants...*, s. 69.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 72.

słyszana absolutyzacja biowładzy<sup>16</sup> – czytamy w innej książce Agambena *Homo sacer*; tendencja ta przejawiała się nie tylko w kontrolowaniu nagiego życia i sprzyjaniu życiu, ale i w zadawaniu śmierci. Biopolityka jest tu zarazem tanatopolityką, postulowany przez nazistów „Lebensraum” w sposób niezauważalny przekształca się w „Todesraum”, przestrzeń spustoszenia, śmierci.

Tak uważny wgląd w problematykę cielesności jako obszaru zainteresowań władzy (i instrumentu polityki) jest umotywowany przekonaniem, że obóz koncentracyjny nie jest jedynie fragmentem historii, lecz jako „czysta, absolutnie nieprzekraczalna przestrzeń biopolityczna”<sup>17</sup> stanowi ukrytą matrycę współczesnej rzeczywistości politycznej. Dlatego też Agamben wymienia jego historyczne analogie i kontynuacje: wiodącą zimową w Vichy, na którym gromadzono Żydów skazanych na deportację czy stadion we włoskim Biari, gdzie przetrzymywano nielegalnych emigrantów z Angoli. Wszystkie te pozornie niewinne miejsca, w których ulega zawieszeniu zwyczajowy porządek, zostają w refleksji Agambena podniesione do rangi czwartego składnika współczesnej cywilizacji, który „przyłączył się – rozbijając ją zarazem – do starej trójcy złożonej z państwa, narodu (urodzenia) i ziemi”<sup>18</sup>. Zagłada Żydów mogła zostać zrealizowana tylko dlatego, że eugenika i ideologia, dbałość o zdrowie i walka z wrogami stały się tym samym, ustanowiły niemal homogeniczną całość. Agamben tłumaczy ten kierunek przemian podobnie jak amerykański historyk idei, Berel Lang. Obydwaj upatrują źródła tej przemiany w rozpowszechnianiu Kantowskiej idei praw człowieka, która pojmowana była zbyt ogólnikowo, uniwersalistycznie, w sposób wykluczający różnice, swoistości etniczne i kulturowe. Agamben mógłby więc powtórzyć za Langiem, że oświeceniowe ideały tolerancji religijnej i kulturowej, postępu, rozumu jedynie kamuflowały tkwiące u podstaw tej formacji przesłanki, wiodące w stronę przemocy i agresji wobec Innego<sup>19</sup>. W rezultacie to prawa obywatela konkretnego państwa stały się jedynym realnym systemem zobowiązań i gwarantem wolności, co doprowadziło do punktu, w którym, jak pisze Agamben, „człowiek był już tylko znikliwym podłożem dla obywatela”<sup>20</sup>.

Ostatni wątek myśli Agambena osnuty wokół Auschwitz dotyczy kwestii języka i podmiotowości. Istotą podmiotowości ocalonego jako autora świadectwa obozowego jest poczucie winy i wstydu, które stają się na tyle trwałe, że przekształcają się w resentyment. Postawa Améry`ego i Leviego jest więc z gruntu anty-Nietzscheńska; to wybaczenie i zapominanie, zwłaszcza w sytuacji społecznej presji, wydaje się – w perspektywie reprezentowanej przez autorów – głęboko niemoralne, bowiem „wstyd ocalonego” (niczym prześladowający podmiot wiersza Leviego *W nie-*

<sup>16</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Obóz jako biopolityczny paradygmat nowoczesności*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11/12.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>19</sup> Por. B. Lang, *Ludobójstwo i Kantowskie Oświecenie* [w:] tegoż: *Nazistowskie ludobójstwo. Akt i idea*, Lublin 2006.

<sup>20</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, s. 118.

pewnej godzinie obozowy rozkaz „Wstawać”) jest zakorzeniony w tym, co najbardziej intymne, czego nie można porzucić, przed czym nie można się uchylić. W osobowości ocalonego „Ja” zostaje przewyciężone przez swój własny bezwład; to odpodmiotowanie jest jednak, jak powiada (za Levinasem) Agamben, „nieredukowalną obecnością «ja» wobec samego siebie<sup>21</sup>”. Ocalony, składający świadectwo, użyczając głosu nie-ludzkości, umarłym, wkracza w ruch wirowy, spiralny, który spycha piszącego w stronę dna, a zatem całkowitego zaniku „ja”, wyciszenia mowy. Agamben mówi więc: „podmiot świadectwa to ten, który zaświadcza o odpodmiotowaniu<sup>22</sup>, śmierci »ja«”.

W tym miejscu rozważań zaznacza się istotny paradoks; podmiotowość ocalonego wspiera się bowiem na fundamencie wątpliwym i kruchym – na zdarzeniu mowy, akcie wypowiedziowym. Wprawdzie – mówi Agamben – człowiek jako *zoon logon echon*, istota żywa, która posiada język, zawsze uczestniczy w akcie ambiwaletnym, w którym manifestuje się zarazem podmiotowość i odpodmiotowanie, jednak świadectwo obozowe zajmuje szczególnie rozumiane miejsce na mapie różnych form artykulacji. By objaśnić tę część swoich rozmyślań, Agamben przywołuje ostatnią pracę Emila Benveniste’a, pt. *Semiotyka języka* z roku 1969, napisaną po ataku afazji; przywołuje ją po to, by wejść z nią w spór. Wypowiedź, której semantykę chciał ustalić Benveniste – powiada Agamben – nie odsyła bowiem do tego, co artykułowane w tekście, lecz do jego wymiaru zdarzeniowego, do tego, że „oto się mówi”. Rację należałoby więc przyznać Michelowi Foucault, który stwierdził, że „wypowiedź zaznacza w języku próg pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem, zajmuje miejsce czystej eksterytorialności<sup>23</sup>”. Podmiot tak rozumianej wypowiedzi jest czystą pozycją, spustoszoną, negatywną konstrukcją „ja”. I tu pojawia się kategoria „archiwum”, która wszakże nie ma nic wspólnego z potocznym znaczeniem tego słowa, jako depozytu czy biblioteki, zbioru tekstów. Archiwum Agambenowskie ma charakter lingwistyczny; jest usytuowane pomiędzy **językiem** jako systemem konstruowania możliwych zdań, a **corpusem**, który stanowi zespół powiedzianego i napisanego. Inaczej mówiąc, jest to obszar nieznaczącego, asemantycznego, wpisany w sensowny dyskurs; „ciemny margines, otaczający i odgradzający konkretny akt wypowiedzi<sup>24</sup>”.

Jak jednak sytuuje się wobec „archiwum” centralne pojęcie Agambenowskiej myśli o Auschwitz, czyli „świadectwo”? Niełatwo odpowiedzieć na to pytanie; nie łączy ich bowiem stosunek antynomiczny, napięcie właściwe przeciwstawnym różnieniom, nie są one też względem siebie komplementarne. Należałoby mówić w tym przypadku o „różnicy modalności”, o stopniu na skali możliwości ekspresji, jakie zajmowałyby każda z opisywanych kategorii. O ile bowiem archiwum oznacza system relacji pomiędzy powiedzianym i niewypowiedzianym, o tyle świadectwo

<sup>21</sup> G. Agamben, *Remnants...*, s. 106.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 140.

<sup>24</sup> G. Agamben, *Remnants...*, s. 144.



obejmuje relację pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem „języka”, pomiędzy wypowiedzialnym a niewypowiedzialnym. Świadczenie – powiada Agamben – może egzystować tylko w relacji do niemożności wypowiedzi jako zdolność niebycia, czysta nieprzewidywalność, coś co przydarza się językowi. Podmiotem tak definiowanego świadectwa (a zatem świadkiem pełnym, absolutnym) może być tylko obozowy „muzułmanin” – „nie-człowiek”, który nie może złożyć świadectwa. Jak czytamy w *Pozostałościach Auschwitz*, „podmiot świadectwa jest naznaczony konstytutywnym pęknięciem, zerwaniem; nie ma on żadnej substancji poza rozłącznością i dyslokacją<sup>25</sup>”, cyklicznym negowaniem swojej pozycji. Ta dyslokacja i podział są jednak słabo uchwytny, wręcz niewidoczny; pomiędzy „muzułmaninem” a świadkiem zaznacza się separacja, która jest widmem – spoiwem i różnicą zarazem.

Podmiot świadectwa, opisywany przez Agambena w kategoriach „resztki”, „pozostałości”, nie powinien wszakże stać się podstawą historycznie rozumianej teorii odpodmiotowienia, która prowadziłaby do reaktywowania podmiotu na nowych prawach. Agamben nawołuje do porzucenia perspektywy zbawczej, historycznej, celowościowej, która zmierzałaby do określonego punktu, „telos”. Historia Auschwitz – w perspektywie, jaką przyjmuje Agamben – nie ma „końca”, pozostają po niej jedynie „resztki”. Dzięki temu ontologicznemu podstawieniu „resztki” zyskują wymiar niemal metafizyczny, bowiem, jak pisze Agamben, „mesjańskie Królestwo nie jest ani przyszłością (millenium), ani przeszłością (Złoty Wiek), przeciwnie, jest ono czasem, który pozostał”<sup>26</sup>.

Konkluzją wieńczącą rozważania Agambena mogłoby być jego przeświadczenie o tym, czym jest idealne świadectwo. Oprócz klasycznych wspomnień obozowych, których najznamienitszą realizacją stanowią w jego ujęciu książki Primo Leviego, ideę świadectwa doskonale spełnia poezja, zwłaszcza poezja Paula Celana. Podmiot późnych wierszy autora Meridiana ustanawia bowiem instancję, w której „załamuje się relacja pomiędzy normą i «anomią», wypowiedzialnym i niewypowiedzialnym”<sup>27</sup>. Załamanie to prowadzi do śmierci języka i wyłonienia się nowej tożsamości lingwistycznej. Ten nowy żywy-martwy język jest właśnie tym, co pozostaje po Auschwitz, głosem, jaki wydobywa się z miejsca pomiędzy „potępionymi” i „zbawionymi”.

Agamben, jak widać, dotyka ważkich kwestii, zbliżając się niekiedy do istoty zagadnień, wokół których osnuwa się estetyka post-Adornowska. Rozważania autora *Pozostałości Auschwitz* cechuje wnikliwość, wyrafinowanie intelektualne, dyscyplina myślowa. Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że te same właściwości stylu myślenia (a właściwie tkwiące w nich niebezpieczeństwa, pułapki) stają się przyczyną wątpliwości towarzyszących lekturze książki. Wnikliwość może wszak łatwo przeistoczyć się w dwuznaczne spekulowanie o tym, o czym najwybitniejsi pisarze holokaustowi (jak choćby Primo Levi) milczą lub mówią, starannie dobierają

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 160.

słowa; wyrafinowanie intelektualne może stać się męczącą i niestosowną zawilocią, dyscyplina intelektualna zaś – bezduszością, chciałoby się powiedzieć: nieco tandetnym demonicznym chłodem. Innymi słowy, podziw dla intelektu Agambena miesza się z ubolewaniem (być może jest to odczucie całkowicie subiektywne), że oto autorowi *Pozostałości Auschwitz* zdaje się brakować pewnego rodzaju „motywowanej etycznie” samoświadomości, obejmującej zespół zakazów i rygorów retorycznych, językowych, refleksyjnych, które powinny towarzyszyć piszącemu o Zagładzie.

**Słowa kluczowe**

Holocaust, Giorgio Agamben, literatura obozowa (Primo Levi)

**Abstract**

The article discusses a book by the Italian philosopher Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*. The author concentrates on three sets of issues, constitutive for the questions raised in the book: the issue of a specifically understood testimony, the issue of corporality (the figure of the “Moslem”), and the issue of language (as well as of the subject), memoirs from the camp. The text is concluded with a polemic with Agamben’s theses.

**Key words**

Holocaust, Giorgio Agamben, camp literature (Primo Levi).

