

DOROTA GLOWACKA 

WIEŻA BABEL. ŚWIADECTWA HOLOKAUSTU A ETYKA PRZEKŁADU

The Tower of Babel: Holocaust Testimonies and the Ethics of Translation

This article considers Holocaust testimonies and the question of translation, understood here as both exchanges between languages within a text and renditions of a text into another language. According to Imre Kertész, Holocaust has no language that could express its meaning, and no national language has been able to coin words and expressions capable of conveying its catastrophic dimension. Since Holocaust survivors must express themselves in one of the national languages, Holocaust testimony is always a form of translation, even in the case of writers who wrote their memoirs in their native tongues (such as Kertész, Primo Levi, Jean Améry, Paul Celan, Ida Fink, and Hanna Krall, whose work is discussed here). The choice of language in which survivors' memoirs (as well as other literary forms) were written had a profound impact on their authors' sense of self-identity, their ability to heal, and the way they remembered the past. The largest number of memoirs appeared in English, the survivors' second tongue, whose neutrality enabled them to overcome associations with the language in which they experienced traumatic events. Others, such as Elie Wiesel and Isabella Leitner, translated their initial accounts written in their native tongues (Yiddish and Hungarian, respectively) into smoothed-out versions in the languages of their adopted country (France and the United States).

The article examines selected instances of important translatory exchanges taking place in Holocaust testimonies. Some of them (Primo Levi's narratives in particular) demonstrate that, during the Holocaust, translation was a crucial survival strategy, allowing the victim to navigate the incomprehensible "Babel" of the events. Other works, however, such as translation sequences in Claude Lanzmann's film *Shoah* or Hanna Krall's story of Izolda Regensberg (in *Król kier znów na wylocie*), disclose a failure and treachery of translation. The study employs Emmanuel Levinas' ethical conception of language and Walter Benjamin's reflection on translation in "The Task of the Translator" (both thinkers were also translators and their lives were profoundly affected by the Holocaust). Drawing attention to an affinity between Benjamin's conception of "pure language" and Levinas' "Saying", it concludes that – considering the

centrality of translation in Holocaust testimony – translation should be acknowledged as a modality of bearing witness in its own right. While Holocaust translations reveal the abyssal, Babelian condition of post-Holocaust speech, they also hope for the renewal of communication and for the *tikkun olam* of language.

Key words: translation, Holocaust testimony, ethics

Słowa kluczowe: przekład, świadectwo Holokaustu, etyka

Co pozostaje? Pozostaje język.

Hannah Arendt, *Essays in Understanding*¹

Aby świadczyć o tym prawdziwie, trzeba wzbudzić niepokój w języku.

Jean-François Lyotard, *The Survivor*

Bezdomni w domu mowy

W eseju *Język na wygnaniu* Imre Kertész (2004) wyjaśnia, że pisze wyłącznie o Holokauście, ponieważ „Holokaust nie ma i nie może mieć swojego języka” (194). Doświadczenia Zagłady nie można zawrzeć w żadnym konkretnym języku. Gdyby taki język istniał, musiałby być „okrutny i pełny żałoby, taki, że wreszcie zniszczyłby tych, którzy się nim posługują” (185). Dlatego świadectwa Holokaustu są możliwe do spisania tylko w języku, który „jest dziełem przypadku i jakikolwiek byłby, nigdy nie będzie to język ojczysty” (196). Wobec konieczności wyrażania się w jednym z języków narodowych, Holokaust pozostaje bezdomny w domu mowy. Jak pisze Kertész, „Europejczycy, którzy przeżyli Holokaust, mogą opowiedzieć historię swojego cierpienia w jednym z europejskich języków; ale ten język nie jest ich językiem ani też nie jest mową narodu, którego język autor pożyczył sobie, by napisać swoją opowieść” (194). Według niego owa „bezdomność” dotyka również relacji spisanych w języku ojczystym ocalonego. Doświadczenie Holokaustu jest zatem „niewypowiedalne” wcale nie dlatego, że wykracza poza ramy ludzkich kompetencji językowych rozumianych w kategoriach uniwersalnych. To, co się stało,

¹ Cytaty ze źródeł, które nie mają polskich wydań, podaję we własnym przekładzie [przyp. tłum.].

nie może zostać odpowiednio wyartykułowane, ponieważ żaden język narodowy nie był w stanie wchłonąć tych wydarzeń ani utworzyć słów i wyrażań zdolnych oddać ich katastroficzny wymiar. Ocalony nie wie zatem, „w jakim języku będzie opowiadać”, jak ujęła to Izolda Regensberg, bohaterka jednego z reportaży biograficznych Hanny Krall (2006: 16). Według literaturoznawcy Alana Rosena (2005) „każdy język będzie niewierny wobec doświadczenia obozowego, oddając to, co się stało, jedynie w sposób fragmentaryczny. Widzi się więc (lub czyta) Holokaust przepuszczony przez filtr cywilizowanego dyskursu, Holokaust jak gdyby uszójniony przez pojedynczą kulturalną mowę” (6).

W tym artykule będę rozpatrywać świadectwa Holokaustu w odniesieniu do problemu przekładu rozumianego tu zarówno jako wymiana językowa w obrębie danego tekstu, jak i tłumaczenie tekstu na inny język. Jak wskazują wypowiedzi Kertésza,

świadectwo Holokaustu zawsze stanowi przekład na inny język. Co więcej, często jest to przekład pozbawiony oryginału, nawet w przypadku autorów takich jak Kertész czy Levi, którzy po wojnie powrócili do rodzinnych miejscowości i spisywali swoje wspomnienia w ojczystym języku (pierwszy po węgiersku, drugi po włosku).

W pracy o roli angielszczyzny w przekazywaniu świadectwa Holokaustu Rosen (2005) zauważa, że Żydzi z Europy Wschodniej (których społeczność w sposób najbardziej bezpośredni była celem eksterminacji) wyróżniali się wielojęzycznością. W przededniu drugiej wojny światowej ich zdolność do posługiwania się kilkoma językami pozostawała w sprzeczności z nacjonalistycznymi strategiami zamieszkiwanych przez nich państw, które propagowały jednolite kultury językowe (2). W miarę jak Holokaust postępował, melanz języków naturalnie znalazł odzwierciedlenie w powstających w tym czasie pamiętnikach i kronikach. Jak wskazuje Rosen, w gettach wybór języka codziennej komunikacji i zapisu wydarzeń odzwierciedlał konkretne okoliczności życiowe użytkowników języka. Na przykład celowe posługiwanie się w warszawskim getcie jidysz zamiast polszczyzną stało się wyrazem żydowskiej solidarności, sygnalizując również coraz bardziej napięte relacje Żydów z byłymi polskimi sąsiadami oraz ich rosnące poczucie izolacji w obrębie polskiej społeczności. Z kolei przechodzenie z jidysz na hebrajski (po fali deportacji z warszawskiego getta w 1942 roku zrobili to na przykład autor dzienników Abraham Lewin i poeta Icchak Katznelson) było wyrazem wiary

w idee syjonizmu i żydowskiej dumy dawanym przez osoby mające świadomość, że będą to zapisy pośmiertne. Ponieważ te decyzje absolutnie nie były arbitralne, Rosen dowodzi, że należy wziąć pod uwagę wybór języka również w świadectwach spisanych **po** wojnie – przez ocalonych, którzy w większości doświadczyli wysiedlenia poza swoje wcześniejsze wspólnoty językowe. Po Holokauście wybór ten miał ogromny wpływ na strategię samookreślenia ocalonych i ich zdolność uporania się z przeszłością, decydując o tym, w jaki sposób pamiętali wydarzenia, a nawet o samej treści wspomnień.

Israel Knox, redaktor pierwszego wydania *Anthology of Holocaust Literature* [Antologii literatury Holokaustu] z 1960 roku, pisze, że najbardziej „skryształizowanym” wyrazem wojennych doświadczeń wschodnioeuropejskich Żydów były wspomnienia spisane w jidysz. Według niego zapisy te dały świadectwo okrucieństwa, którego dopuszczono się na „istocie cywilizacji” wschodnioeuropejskich Żydów (cyt. za: Rosen 2005: 9). Co dokładnie wyrażały jednak te wspomnienia i kto był ich adresatem? Jak zauważa Annette Wieviorka (2006), po wojnie – inaczej niż w przypadku przedwojennych kronik poszczególnych społeczności – zarówno indywidualne wspomnienia, jak i zbiorowe *yizker-bikher* (księgi pamięci) upamiętniające ludobójstwo trafiały w totalną próżnię: zabrakło wspólnoty językowej, która stworzyłaby kontekst dla budowania wspomnień i wymownej interpretacji wydarzeń (27). Pozbawione odbiorców, napotykające mur niezrozumienia, niemożliwe do opublikowania – te wstrząsające relacje w jidysz stały się świadectwem zniknięcia właśnie tego świata, w którym byłyby czytane i rozumiane. Według Wieviorki konsekwencją powojennej bezdomności jidysz było skuteczne uciszenie świadków. Badaczka wspomina na przykład, że tworzącemu w jidysz wileńskiemu poecie Abrahamowi Sutzkewerowi nie pozwolono nawet zeznawać w tym języku podczas procesów norymberskich, jego świadectwo ograniczyło się więc do krótkiego oświadczenia po rosyjsku.

Chcąc ujawnić pęknięcie w języku świadectwa, które nastąpiło wraz z językowym wysiedleniem i zniknięciem wspólnoty posługującej się jidysz, Wieviorka przygląda się *Nocy* Elie Wiesela – książce, która pierwotnie została napisana w jidysz i w 1956 roku ukazała się w małym nakładzie w Argentynie, a dwa lata później została wydana po francusku. Opierając się na starannym porównaniu wersji jidysz z francuską, którego dokonała Naomi Seidman, Wieviorka dostrzega zasadnicze przesunięcie narracyjnego środka ciężkości różniące obie wersje. Dłuższa wersja, zatytułowana

Un di Velt hot geshvign („A świat milczał”), wyrażała odczucia typowe dla tużpowojennych relacji ocalonych, takie jak pragnienie zwycięstwa nad śmiercią i zemsty na zbrodniarzach. W skróconej wersji francuskiej, przerezegowanej pod okiem chrześcijańskiego pisarza François Mauriac, doświadczenia ocalonego nabrały natomiast uniwersalnego wymiaru, stając się egzystencjalną refleksją nad kondycją ludzką. Dzięki temu aktowi przekładu Wiesel mógł rozpocząć swoją życiową kampanię przemawiania w imieniu tych, którzy nie byli w stanie sami dać świadectwa. Analiza Wieviorki sugeruje jednak, że ów gest przekładowy pozostaje ambiwalentny. Uniwersalizując mękę ocalonego, francuska wersja wymazała jednostkowe doświadczenia wschodnioeuropejskich Żydów, jak również cały świat jidysz, do którego należało dzieciństwo pisarza.

Po wojnie różne rządy narodowe prowadziły politykę asymilacji i zapomnienia – albo siłą (w krajach, w których panował komunizm), albo skrycie (w Europie Zachodniej, Izraelu i Stanach Zjednoczonych). Paradoksalnie polityka ta dopełniła zagłady *Yiddishkeit* dokonanej przez naziistów. W tym świetle rozważania Rosena i Wieviorki o losie języka jidysz podczas Holokaustu wskazują, że tak jak „prawdziwymi świadkami” (100) Holokaustu byli ci, którzy zostali „pogrążeni”, a więc niemogący sami dać świadectwa – by przywołać pamiętne słowa Primo Leviego (zob. 2007: 100) – prawdziwe, pełne świadectwo byłoby możliwe tylko w języku, który po wojnie znali nieliczni.

Analizując wspomnienia z czasów Holokaustu spisane po angielsku, Susan Robin Suleiman zauważa, że znaczna część tego typu zapisów powstała w językach przybranych krajów, w których znaleźli się ocaleni. Wielu z nich twierdziło, że dopiero neutralny język (na przykład angielski), wolny od inskrypcji przemocy, pozwolił im „mówić”, ująć traumę w słowa. Jako że „prawda” doświadczenia była dla nich tak silnie związana z językami ojczystymi, neutralny, odległy język pomógł im przezwyciężyć paraliżujące traumatyczne skojarzenia i „nieco złagodzić palący ból” (Yaffa Eliach, cyt. za: Rosen 2005: 11). W tego typu przypadkach dystans uzyskany poprzez użycie innego języka jest czynnikiem umożliwiającym opowiadanie. Nie nazywając dokładnie tego, co ocalony próbuje wyartykułować, obce słowa pełnią funkcję ochronnej tarczy, która pozwala opowiadającemu okiełznać traumatyczne wspomnienia i przełożyć je na narrację.

Czy – mając w pamięci stwierdzenie Kertésza, że nie istnieje język narodowy, w którym możliwa byłaby prawdziwa opowieść o Holokau-

ście – możemy zatem mówić o transjęzykowym horyzoncie, który tworzy strukturę świadectw Holokaustu? Zamierzam rozpatrzyć tę kwestię w kontekście filozofii etycznej Emmanuela Levinasa, czerpiąc z jego koncepcji etycznej istoty języka jako Mówienia (*le Dire*). Sięgnę również po rozważania Waltera Benjamina o przekładzie zawarte w ważnym eseju *Zadanie tłumacza* – i zadanie tłumacza będę rozpatrywać jako zadanie etyczne. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy może już sam fakt przekładu powinniśmy uznać za pełnoprawny akt dawania świadectwa.

Wydarzenia Holokaustu odcisnęły mocne piętno na biografii zarówno Levinasa, jak i Benjamina. Benjamin, niemiecki Żyd, popełnił samobójstwo w 1940 roku na granicy francusko-hiszpańskiej, podczas próby ucieczki przed nazistami. Cała rodzina Levinasa została wymordowana, on sam był więźniem hitlerowskich obozów pracy. Obaj przez jakiś czas pracowali jako tłumacze, choć w diametralnie różnych okolicznościach. Benjamin był wybitnym tłumaczem literatury francuskiej, znanym zwłaszcza z niemieckiego przekładu *Obrazków paryskich* Baudelaire'a. Levinas zaś został powołany do francuskiej armii jako tłumacz rosyjskiego i niemieckiego, co prawdopodobnie uratowało go przed obozem śmierci. Problematyka przekładu w sposób nieunikniony przenika zatem prace obu myślicieli, a w przypadku Levinasa nierozzerwalnie łączy się z impulsem dawania świadectwa, który dochodzi do głosu w jego tekstach filozoficznych.

Język na wygnaniu

W poetyckim opowiadaniu Paula Célana *Rozmowa w górach* (2003) pojawia się dwóch żydowskich wędrowców, mieszkańców opisywanej krainy, którzy, patrząc ze szczytu na rozpościerającą się poniżej zyzną, zieloną dolinę, snują przemyślenia na temat języka właściwego temu miejscu:

[T]o jest język, którym się tu mówi, ta zielen z tą bielą w sobie, język, nie dla ciebie i nie dla mnie – no to, pytam, dla kogo ją pomyślano, tę ziemię, nie dla ciebie, powiadam, ją pomyślano, i nie dla mnie – język więc, w którym ani Ja, ani Ty nie jesteśmy obecni, to tylko On, tylko Ono, rozumiesz, nic tylko Oni, i nic ponad to (307).

Tym powszechnym wśród żyjących w diasporze Żydów przekonaniem, że język zamieszkiwanego kraju tak naprawdę nigdy do nich nie należał,

przepojone jest całe piarstwo Kertésza. Po Holokauście poczucie wywłaszczenia z własnego języka stało się wśród ocalonych dużo bardziej dojmujące, ponieważ „Auschwitz” uczyniło to językowe wygnanie permanentnym i nieodwracalnym. Dla Kertésza (2004) język wykluczenia, wyznaczający tych, którzy nigdy nie są całkiem mile widziani przy palenisku w domu mowy, nie tylko skazał ich na śmierć w obozach, lecz także po wojnie odcisnął na nich piętno wiecznie obcych (177). Holokaust pozostawił Żydom w spadku traumę pamięci, a jednocześnie, jak powiada Kertész, odebrał im język, w którym mogliby o niej mówić (175). Według Kertésza nie można zatem oddzielić „pożyczony” egzystencji ocalonego² od zasadniczej bezdomności języka, w którym próbuje on opowiadać o swoich doświadczeniach.

Po wojnie Kertész wrócił do Budapesztu, by żyć i pisać wśród swojej dawnej wspólnoty językowej. Do pewnego stopnia pozostał jednak obcy w ojczystej węgierszczyźnie i w tym sensie jego prawdziwy „powrót do domu” nigdy się nie ziścił. Mimo to znalazł w tym niedostatku pewne osobliwe pocieszenie: „Im bardziej jestem w języku obcy, tym bardziej jestem wiarygodny dla samego siebie i tym bardziej wiarygodne jest to, co mam do powiedzenia. Lubię pisać po węgiersku, bo w ten sposób [słowa Franza Kafki] lepiej odczuwam niemożność pisania” (183). Wyobcowanie z języka ojczystego staje się koniecznym warunkiem pisania, gdyż pozwala dostrzec pęknięcie języka „po Auschwitz” i wyartykułować ten traumatyczny rozłam. Język narodowy, w którym Kertész spisuje swoje literackie świadectwo, to jednocześnie język jego dzieciństwa i język, w którym doświadczył wysiedlenia, zsyłki i niemal śmierci w obozach. Zanim jednak wreszcie powstał *Los utracony*, pisarz zarabiał na życie, tłumacząc z niemieckiego – języka, którego nauczył się w obozach. Niewykluczone więc, że przez lata „czekająca-na-opowiedzenie” refleksja Kertésza o Auschwitz, z którą zwlekał tak długo, była wypierana (w sensie psychoanalitycznym) przez jego działalność tłumacza języka niemieckiego.

Podobnie jak Kertész, austriacki Żyd Jean Améry (Hans Mayer) nie porzucił ojczystego języka – pisał po niemiecku, choć w momencie publikacji *Poza winą i karą* (*Jenseits von Schuld und Sühne*, 1966) już od dwudziestu lat mieszkał w Belgii. W rozdziale zatytułowanym „Ile ojczyzny potrzebu-

² Zarówno w powieści wspomnieniowej *Los utracony* (pierwotny wydanie węgierski 1975), która przyniosła mu uznanie, jak i w późniejszym *Kadysz za nienarodzone dziecko* (pierwotny wydanie węgierski 1990) Kertész wielokrotnie nazywa swoje życie po Holokauście „pożyczonym”, określając je jako egzystencję, która właściwie do niego nie należy.

je człowiek?” Améry zastanawia się nad statusem „wypędzonych” z Trzeciej Rzeszy (105). Píše, że ci, których zmuszono do opuszczenia miejsc zamieszkania, stracili nie tylko cały majątek, lecz także poczucie przynależności do jakiegokolwiek wspólnoty. Gdy ich sąsiedzi stali się „donosicielami albo bojówkarzami, a w najlepszym razie z zakłopotaniem nastawili się na przeczekanie” (102), wygnańcom odebrano pochodzenie, jak gdyby cała ich przeszłość została unicestwiona. Améry przeżywa żalobę po utracie ojczystego języka, mimo że nadal pisze po niemiecku. Dialekt właściwy miejscu narodzin i dzieciństwa określa poczucie tożsamości i umiejscowienie danej jednostki w sieci relacji międzyludzkich. Gdy człowieka usunie się ze „[ściśle określonego]³ miejsca pochodzenia” (108), rozpada się jego tożsamość, jak również świadomość tego, kim jest. Co więcej, strata zmusza kogoś takiego do konstatacji, że – jak w Celanowskiej przypowieści o dwóch Żydach w górach – miejsce i język, które kochał jako dziecko, w istocie nigdy do niego nie należały, jakby „przywłaszczy[ł] [je] sobie całkowicie bezprawnie” (123). Pisarz wspomina, że po raz pierwszy zdał sobie sprawę z tego wywłaszczenia, gdy oficer SS przypadkowo napotkany w Belgii, gdzie Améry działał w ruchu oporu, odezwał się dialektem z jego rodzinnego regionu Austrii. Kontrast między językiem, który kojarzył się Améry’emu z domem i przyjaźnią, a mundurem, który określał mówiącego jako śmiertelnego wroga, „przysła[n]ego przez wrogą ojczyznę, aby [go] usunąć z tego świata” (121), wywołał u niego niesamowitą mieszaninę emocji – Améry zataił swoje pochodzenie i odpowiedział oficerowi po francusku. W rezultacie przyjął później francuskobrzmiący pseudonim, gdyż nie potrafił już rozpoznać samego siebie w „jako tako niemiecki[m] nazwisk[u]” (107). Gdy odbiera się mu – takie ma poczucie – nawet własne nazwisko, którym wołali nań przyjaciele, również i wspomnienia o przyjaciółach przestają istnieć (108). Cała przeszłość oddala się, podobnie jak historia kraju, który kiedyś nazywał swoim – krajobrazy są teraz oszpecone wspomnieniami swastyk wywieszonych w oknach gospodarzy w dniu *Anschlussu*. W przeciwieństwie do tych, którzy dzięki religii stworzyli sobie „przenośną ojczyznę” (110), Améry czuje się „całkowicie i zupełnie jakiegokolwiek schronienia pozbawiony” (111). W nowym języku też nie jest w stanie się zadomowić, ponieważ jako emigrant może go jedynie „nieudolnie naśladać” (125). Obcy język nigdy nie stanie

³ W oryginale niemieckim *eng* – wąski, bliski; w polskim przekładzie brak tego dookreślenia (angielski podaje *immediate*) [przyp. tłum.].

się „prawdziwym przyjacielem”: „*La table* nigdy nie będzie tym samym co stół, co najwyżej można się przy nim najeść do syta” (128). Jednocześnie zaś niemczyzna Améry’ego stopniowo „wykrusza się” (125) i ulega atrofii, pozbawiona odżywczej siły codziennego doświadczenia (jedynym „doświadczeniem życiowym”, które przyniósł mu niemiecki, była groźba śmierci). Améry oplakuje wywłaszczenie z ojczystej mowy i obawia się, że jako człowiek pozbawiony właściwego sobie języka na zawsze pozostanie wyobcowany ze społeczności, a nawet z samego siebie.

Traduttore traditore albo impas przekładu

Języki, w których po wojnie ukazywały się pierwodruki wspomnień z okresu Holocaustu i na które je tłumaczono, często stanowiły odzwierciedlenie dominującej w różnych krajach polityki pamięci. Na przykład pamiętnik Władysława Szpilmana, na podstawie którego Roman Polański nakręcił nagradzany film *Pianista* (2002), ukazał się po raz pierwszy – w mocno ocenzonej wersji – w 1946 roku. Był jednak w Polsce praktycznie nieznaną do 2001 roku, kiedy to z inicjatywy syna Szpilmana przygotowano drugie wydanie, zatytułowane *Pianista. Warszawskie wspomnienia 1939–1945*, którego publikacja miała się zbiec z wejściem na polskie ekrany filmu Polańskiego. To nowe polskie wydanie poprzedził jednak przekład na angielski z 1999 roku. Podobne trudności przytrafiły się półautobiograficznej powieści Idy Fink *Podróż* oraz jej opowiadaniom, które zostały napisane po polsku, ale wydane w większości poza Polską, zdobywając uznanie krytyków dopiero po tym, jak doczekały się angielskiego przekładu⁴. Publikacji opowiadań i powieści Fink w Polsce (odpowiednio w 2003 i 2004 roku) towarzyszyło uroczyste tournée po kraju (z którego pisarka została wypędzona w 1957 roku). Po dziesiątkach lat wygnania z rodzimej wspólnoty językowej te świadectwa Holocaustu powróciły do języka ojczystego, choć ich powrót odbył się za pośrednictwem innego języka (angielskiego), na który w międzyczasie zostały przełożone i w którym zyskały uznanie. Wspólnota językowa i rzeczywistość polityczna kraju, do którego teksty

⁴ Zbiór opowiadań Fink wydano po angielsku pod tytułem *A Scrap of Time and Other Stories* w 1989 roku, w 1992 ukazał się angielski przekład jej powieści: *The Journey*, a tom *Traces* z 1997 roku zawierał tłumaczenia opowiadań i krótkich form dramatycznych. Opowiadania Fink znalazły się również w pierwszej antologii kobiecego pisarstwa o Holocaustu, zatytułowanej *Different Voices* (red. Carol Rittner i John K. Roth, St. Paul: Paragon House 1993).

Szpilmana i Fink wróciły po wielu latach, była już jednak inna, a recepcja tych dzieł kształtowała się pod wpływem ich wcześniejszego sukcesu w angielszczyźnie.

Dekady powojenne przyniosły dominację języka angielskiego, w którym spisano lub na który przełożono wiele wspomnień z okresu Holokaustu – tylko jako teksty anglojęzyczne mogły one zostać zauważone czy w ogóle wydane, mimo że niewielu spośród ich autorów wcześniej znało ten język. Jak już wspomniałam, swego rodzaju neutralność angielszczyzny wobec Holokaustu i jej marginalność względem języków takich jak jidysz, hebrajski, polski, ukraiński, niemiecki i inne, w których doświadczano wydarzeń Zagłady, w przypadku wielu ocalonych służyła jako bufor tłumiący ból, tym samym ułatwiając przekazywanie opowieści. Angielski był „językiem amnezycznym”, soczewką, dzięki której rozbite, niemożliwe do opanowania doświadczenie ulegało refrakcji i ujednoczeniu.

Jednym z bardziej wyrazistych przykładów napięcia między przylaszczeniem języka a paliatywnym wymiarem dawania świadectwa po angielsku jest historia redagowania wspomnień Isabelli Leitner⁵. W ostatniej wersji, *Isabella: From Auschwitz to Freedom* (1994), Leitner stara się zebrać wszystkie swoje poprzednie relacje, podsumować trwający dziesięciolecia wysiłek przepamiętywania i – jak można przypuszczać – doprowadzić do swego rodzaju zamknięcia. Autorka rozpoczyna opowieść od wspomnienia chwili, gdy sięgnęła po pudło z zapisanymi po węgiersku skrawkami „i zaczęła je tłumaczyć” (16). Od samego początku proces tworzenia narracji z załączkowych wspomnień zachodzi więc dzięki przekładowi. Język *Fragments of Isabella*, pierwszej wersji, w której Leitner powtarza swoją historię po angielsku, w dużym stopniu zachowuje surowość i intensywność doświadczenia wojennego autorki, nawet jeśli zostały one już częściowo wytłumione przez angielszczyznę i udział męża w redakcji tekstu. W kolejnych opracowaniach opowieści styl pisarstwa Leitner odzwierciedla nie tylko coraz większą dojrzałość, lecz także wzrastającą

⁵ Isabella Leitner została wywieziona z rodzinnych Węgier do Auschwitz w maju 1944 roku. Pierwszą wersję wspomnień zanotowała na skrawkach papieru po węgiersku zaraz po wyzwoleniu. Książka *Fragments of Isabella*, angielski przekład notatek przygotowany przez nią wspólnie z mężem Irvingiem Leitnerem, Amerykaninem, ukazała się jednak dopiero w 1978 roku. Później Leitner kilkakrotnie zmieniała pierwotny tekst, dodając i przeredagując „fragmenty”, oraz zmieniając ich kolejność. W *Saving the Fragments: From Auschwitz to New York* (1985) oraz *Isabella: From Auschwitz to Freedom* (1994) mąż Leitner widnieje jako współautor. Isabella Leitner zmarła w 2009 roku.

sprawność w posługiwaniu się językiem przybranej ojczyzny – „obcość” idiomu autorki ulega wygładzeniu.

Co istotne, angielski jest językiem ojczystym męża Leitner, któremu autorka dedykuje książkę, przyznając, że ma u niego dług wdzięczności: „Ta książka należy do niego”. Po ostatniej opowieści Leitner następuje epilog Irvinga Leitnera; tutaj to on mówi o długu wobec żony za jej nieustającą miłość, która, jak powiada, pozwoliła mu zachować nadzieję. Zawarta pomiędzy dedykacją dla anglojęzycznego męża a jego epilogiem opowieść Leitner zdradza „mężowską rękę” posługującego się językiem angielskim Leitnera. Na tyle, na ile jej pierwotnie zapisane po węgiersku fragmenty (niemożliwe do opublikowania) uległy wywłaszczeniu w języku, w którym Leitner mogła dać świadectwo, jej książka rzeczywiście „należy” do jej męża. Co ciekawe, epilog nie jest wcale ostatnim słowem książki, gdyż Leitner zamieszcza po nim kodę zatytułowaną „Język *lagrów*” i, tym razem z pomocą Ruth Zerner (profesorowi Lehman College), pisze tam o „skundlonym” języku, którym wraz z innymi współwięźniami posługiwała się w obozie. Leitner poprzedza dodatek wyjaśnieniem, że po raz pierwszy zanotowała te spostrzeżenia „w ojczystym języku węgierskim prawie od razu po przyjeździe do tego kraju w 1945 roku. Jestem zadowolona – i to po tylu latach – że zrobiłam to, co zrobiłam”. Dalej pisze:

Jest język angielski, jest francuski. Jest rosyjski i hiszpański. Jest węgierski, jest chiński. Biblia mówi, że Bóg ukarał ludzkość w Babel pomieszaniem języków, ale istnieje jeden język, którego nawet Bóg nie rozumie – tylko my rozumiemy, ci z nas, którzy byli więźniami w cieniu krematorium. Nazywam go językiem *lagrów*, a każde słowo oznacza inny rodzaj cierpienia (227).

Autorka zamieszcza zwięzły słowniczek języka *lagrów* w formie przypominającej lekcję ze szkolnego elementarza:

Vertreterin znaczyło klęczenie; *Stundendienstkapo* – bicie; *Torwache* – kopanie. [...] *Plus* znaczyło, że mogą zabrać twoją siostrę na inny *Block*. Mengele robi tam selekcję po południu. Szukasz siostry, ale poszła już z dymem w *Kremchy*. [...] *Pritsch* znaczy, że leży nas czternaście na zawszonej półce (228).

Krótką refleksją o obozowym języku i dwustronicowy „Leksykon języka *lagrów*” wydają się nie przystawać do poprzedzającej je opowieści, jak również stanowią wyjątek na tle całego pisarstwa Leitner. Być może umieszczone po „ostatnim słowie” męża przemyślenia o przekładzie sta-

nowią strategiczną ucieczkę w język lagrów przed neutralizującym działaniem angielszczyzny, w której powstały wszystkie opublikowane teksty Leitner i w której językowa różnorodność jej doświadczeń została wymazana. Jak na ironię, jedynie język lagrów, uniwersalna mowa więźniów obozów (a nie ojczysty węgierski Leitner albo jej drugi język), gwarantuje autorce mistrzowskie władanie językiem i wyłączne prawo do interpretacji słów, których ani jej mąż, „ani Bóg” nie mogą pojąć. Przeredagowywanie przez Leitner jej opowieści z Auschwitz można odczytywać jako próbę wyzwolenia się z milczenia, które ojczysty węgierski narzucił jej, gdy po raz pierwszy próbowała spisać swoją historię. Tekst zaś ujawnia zarówno tę walkę, jak i poczucie autorki, że odniosła przynajmniej częściowe zwycięstwo.

Inaczej jest w przypadku historii Izoldy Regensberg przekazanej przez Hannę Krall – *Król kier znów na wylocie* (2006) to zapis językowej porażki, w wyniku której bohaterka zostaje uwięziona w ciszy niezrozumienia i nieprzekładalności. Podczas wojny Izolda miała tylko jeden cel: za wszelką cenę ocalić męża Szajka. Udając Polkę, szmuglowała towary przez granicę, by zarobić na paczki dla męża (uwięzionego w Auschwitz, a następnie w Mauthausen). Aby osiągnąć cel, uciekła z obozu pracy w Niemczech, a następnie z transportu do Auschwitz. Wytrzymała wielokrotne gwałty, więzienie na Pawiaku i tortury w wiedeńskiej kwaterze SS. Znajomość języków umożliwiła Izoldzie niezwykłą przedsiębiorczość i powodzenie w udzielaniu pomocy mężowi. Dzięki nieskazitelnej polszczyźnie spokojnie mogła uchodzić za Marię Pawlicką, a w Niemczech i Austrii posługiwała się płynnym niemieckim i francuskim, by zdobyć sobie przychyłność lub udawać *Volksdeutsche*. Ostatecznie doprowadziła do wypuszczenia męża, gawędząc po rosyjsku z oficerem wyzwoleniczej armii. Historia Izoldy jest przeciwieństwem banału. Jak zauważa autorka, to opowieść godna epickiego hollywoodzkiego filmu. Jednakże Krall zestawia obraz odważnej młodej kobiety, która podczas wojny ocaliła życie mężowi w dużym stopniu dzięki umiejętnościom językowym, z portretem Izoldy unieruchomionej na starość w fotelu i niezdolnej nauczyć się ani angielskiego, ani hebrajskiego. Izolda mieszka w Izraelu z dwiema córkami i choć jej największym pragnieniem jest opowiadanie swojej historii, bariera językowa izoluje ją za murem ciszy. W przepojonym poczuciem porażki życiowej epizodzie książki Krall opisuje, jak Izolda prosi córkę, żeby tłumaczyła jej opowieść wnuczce, ale okrojona hebrajska wersja nie jest w stanie unieść ciężaru jej doświadczeń, a córka i wnuczka szybko tracą zainteresowanie.

Oprócz narratorki, której powierzyła spisanie jej historii po polsku, Izolda nie ma nikogo, z kim mogłaby się podzielić swoimi przeżyciami. Książka kończy się sceną dręczącej językowej izolacji: Izolda siedzi na zorganizowanym na jej cześć przyjęciu urodzinowym i w milczeniu wspomina przeszłość, jakby rozmawiając z duchami dawno zmarłych bliskich i przyjaciół, podczas gdy gdzieś wokół niej toczy się faktyczna rozmowa po hebrajsku. Rozpacz Izoldy – „Dlaczego ci ludzie nie chcieli jej słuchać?” (156) – i jej niemożność zrozumienia gości podkreśla zestawienie przez Krall akapitów napisanych po polsku i po hebrajsku. Historia Izoldy stanowi dobitną ilustrację przekładowego impasu, kiedy ocalonej brak środków językowych, by przekazać swoją opowieść, mimo że zgromadzeni wokół ludzie to kochający bliscy, a nie obojętni czy wrorzy bierni świadkowie.

Uderzające przykłady *traduttore traditore* znajdziemy też w sekwencjach tłumaczeniowych zawartych w filmowym dokumencie Claude'a Lanzmanna *Shoah* (1985). W przeciwieństwie do pisemnych świadectw, w których znikają obce akcenty ocalonych, film nieustannie zmusza widzów do negocjowania wskaźników kulturowych sygnalizowanych przez akcenty wypowiadających się osób. To filmowe świadectwo, w którym często obecni są tłumacze, oddziałuje w sposób szczególny, jako że przedstawia językowy zamęt. Filmując Babel pohołokaustowej pamięci, Lanzmann przywołuje uwikłanie żydowskich ofiar w język zarówno w czasie Zagłady, jak i po niej. Wbrew wysiłkom tłumaczy liczne zdania i zwroty pozostają nieprzełożone, więc odbiór filmu przez widzów w dużej mierze zależy od stopnia znajomości języków, którymi posługują się udzielające Lanzmannowi wywiadów osoby. Jest zatem prawie niemożliwością, by jeden widz mógł zrozumieć wszystkie językowe niuanse filmu.

Nigdzie indziej wykorzystanie angielszczyzny, by uśmierzyć ból nieznośnej pamięci, nie uderza tak bardzo, jak w wywiadzie Lanzmanna z Abrahamem Bombą. Bomba był członkiem *Sonderkommando* fryzjerów w Treblince – należało do niego obcinanie włosów kobietom wprowadzanym do komór gazowych. Podczas gdy inni ocaleni rozmawiają z Lanzmannem po niemiecku lub hebrajsku, Bomba jest jedynym świadkiem, który wybiera angielski, by mówić o swoich doświadczeniach. Wywiad odbywa się w zakładzie fryzjerskim w Tel Awiwie. Bomba szczegółowo opisuje, jak przydzielano fryzjerów do pracy i na czym polegały ich zadania w komorach gazowych. Mówi beznamiętnym tonem i pewnie intonuje zdania, co uderzająco kontrastuje z przerażającą treścią jego relacji. Jego płynna wypowiedź załamuje się jednak, gdy próbuje opisać chwilę, w której do

komory weszły kobiety z jego rodzinnej Częstochowy, wśród nich żona i siostra jego kolegi fryzjera. Kobiety zaczęły zadawać pytania, wspomina Bomba: „I kiedy mnie zobaczyły, zaczęły się dopytywać, Abe to, Abe tamto – «Co z nami będzie?»” W tym momencie ochronna tarcza anglojęzycznego świadectwa Bomby kruszy się i mężczyzna milknie, przez kilka minut próbując opanować emocje. Wydaje się, że od początku udzielane przez Bombę po angielsku odpowiedzi na pytania Lanzmanna (również zadawane po angielsku, z tak samo silnym obcym akcentem) mają na celu ukrycie bólu powodowanego przez pamięć słów, które padły między nim a strzyżonymi w komorze gazowej kobietami – jak można przypuszczać, rozmawiali w jidysz. Lanzmann nieustępliwie nakłania Bombę do kontynuowania relacji: „Abe, musisz to zrobić”. Zanim jednak Bomba przełamie się i podejmie opowieść, mamrocze cicho, połykając łzy, jakieś zdanie w jidysz. W przestrzeni, w której angielszczyzna Bomby zapada się w jego język ojczysty, na pograniczu między językami, afektywna „prawda” jego doświadczenia dociera do widza.

Z kolei w wywiadach z polskimi „przypadkowymi świadkami” to francuski staje się medium neutralizacji – choć w zupełnie inny sposób. W głównej scenie z Szymonem Srebrnikiem, który jako dziecko przeżył obóz śmierci w Chełmnie, widzimy Srebrnika przed kościołem w Grabowie, otoczonego przez grupę mieszkańców miasteczka. Rozmowę tłumaczy z polskiego i francuskiego tłumaczka widoczna przez cały czas na ekranie. Lanzmann wypytuje zgromadzonych, co wiedzieli o odbywających się w pobliżu masowych mordach. Odpowiedzi, początkowo wyrażające radość ze spotkania z „panem Szymkiem”, przeradzają się w wybuch głosów oskarżających Żydów o bogobójstwo. Shoshana Felman (1992) interpretuje ten fragment jako ponowne odegranie polsko-chrześcijańskiego antysemityzmu, prowadzące do rewiktymizacji Srebrnika, który od początku do końca tej sceny milczy. To niewątpliwie prawda, jednak w płynnym francuskim przekładzie giną – pozostając niezrozumiałe dla widza, który nie zna polskiego – słyszane w tle głosy „przypadkowych świadków”. Wprawdzie Srebrnik przez większość czasu rzeczywiście milczy, ale tłumaczenie pomija jego krótkie, bezpośrednie, wręcz intymne dialogi po polsku z kilkoma kobietami z tłumu. Jedna z nich weryfikuje swoje wspomnienia, kierując do Srebrnika krótkie, szczegółowe pytania, na które on odpowiada, a potem zachęca ją, by wypowiedziała się do kamery: „Niech pani to powie!”. Ludzie w tłumie dają sprzeczne odpowiedzi na pytania Lanzmanna, mówiąc chórem „Pamiętamy!” i „Ja nie pamiętam!”.

i wciąż poprawiają się nawzajem („Państwo tłumaczą źle”, wtrąca jeden z mężczyzn). Znika zatem złożoność tej sceny jako pamięciowego zdarzenia, a także aktywny w nim udział Srebrnika. Nie ulega wątpliwości, że w tej scenie jego świadectwo pada ofiarą przekładowego impasu, mimo kompetencji tłumaczki.

W filmie znalazły się również rozmowy Lanzmanna z polskimi „przypadkowymi świadkami” nakręcone w miejscach innych niemieckich obozów zagłady, na przykład we Włodawie niedaleko Sobiboru i w Oświęcimiu. Spoza głosów wtopionych we francuski przekład dochodzą nas nietłumaczone strzępki rozmów, w których mieszkańcy miejscowości spierają się o szczegóły wydarzeń, szukają potwierdzenia swoich wspomnień i ze zgrozą wyrażają się o tym, co miało miejsce w okolicy. Rozmówcy Lanzmanna z polskich wsi i miasteczek nie są zbyt elokwentni. Odpowiadając na pytania, przekręcają wyrazy – z tym że każde niegrammatyczne polskie sformułowanie natychmiast zostaje poprawione we francuskim tłumaczeniu (na przykład niepoprawne gramatycznie zdanie „To jest taka morderstwo” od razu zamienia się w *Il était un meurtre*). Owe błędy gramatyczne są jednak tak przedziwne, że trudno przypisać je wyłącznie słabej piśmienności miejscowych. Być może niezręczny sposób wyrażania myśli świadczy o niezdolności uporania się z faktem, że tak blisko ich domów popełniono zbrodnię, a także – przynajmniej w niektórych przypadkach – że współudziałem w tych wydarzeniach i obojętnością na tragedię byłych sąsiadów. „Przypadkowi świadkowie” przeszłości zmagają się z polszczyzną utwardzoną przez kilkadziesiąt lat zapomnienia, podczas których nie oplakiwano pomordowanych żydowskich sąsiadów – a trudność tych zmagañ uwidacznia się w ich mowie w postaci ciągłych (nietłumaczonych) powtórzeń: „To było coś okropnego, coś okropnego!”, „Ja to przeżywałem, przeżywałem!”. Przez powracające w pytaniach Lanzmanna aluzje do faktu, że śmierć żydowskich sąsiadów przyniosła Polakom zyski (oraz sarkazm, niewyczuwalny dla adresatów – głównie dzięki taktowi tłumaczki), odnosi się wrażenie, że reżyser ma poczucie moralnej wyższości. W tych sekwencjach filmu oskarżonym stojącym przed kamerą Lanzmanna jest sam język polski. Podczas licznych, często bolesnych spotkań między językami filmu dzieje się coś doniosłego. I mimo że to intensywne doznanie stawia opór przekładowi na którykolwiek ze składających się na nie języków, pozostaje ono nieustępliwe w swojej afektywnej obecności, niosąc świadectwo głębokiej porażki języka jako źródła międzyludzkiego porozumienia.

Wieża Babel

Jak pisze Primo Levi, „Trafnie spostrzeżono, że dopuszczając się przemocy nad człowiekiem, stosuje się ją także wobec jego języka” (2007: 118). Niepewna kondycja pohołokaustowej mowy wynika bezpośrednio z ataku nazistów na język jako narzędzie komunikacji, jak również na poszczególne języki narodowe, anulowane przez dekret skazujący ich użytkowników na śmierć. Podobnie jak Leitner w swojej dużo późniejszej relacji, Levi w napisanej w 1946 roku książce *Czy to jest człowiek* postrzega nazistowski obóz śmierci jako nowożytną wieżę Babel: „Pomieszanie języków jest zasadniczym elementem tutejszego trybu życia: tkwi się tu jak w środku wieży Babel, w której wszyscy wykrzykują rozkazy i groźby w nigdy dotąd nie słyszanych językach, a biada temu, kto ich w lot nie pojmie” (47–48). Niemożność porozumienia się – zrozumienia rozkazów czy uzyskania ratujących życie informacji od współwięźniów – stanowi prawdziwą siłę eksterminacji, groźniejszą niż głód czy przemoc fizyczna. Przeżycie zależy od umiejętności tłumaczenia i talentów językowych, dzięki którym można zdobyć dodatkową kromkę „chleba-Brot-Broid-chleb-pain-lechem-kenyér” (48). W późniejszym tekście *Pogrążeni i ocaleni* Levi pisze: „Więźniowie nieznający niemieckiego, a więc niemal wszyscy Włosi, w większości poumierali w ciągu pierwszych dziesięciu, piętnastu dni po przybyciu do obozu; na pozór z głodu, zimna, wysiłku czy chorób, ale w istocie właśnie skutek niedostatecznej porcji informacji” (113). Wskutek językowego rozproszenia w obozie „posługiwanie się słowem, czynność konieczna i wystarczająca, żeby człowiek nazywał się człowiekiem, zostawało odrzucone” (110). „Pogrążeni” giną w ogłuszających hałasie, „z którego nie dobywało się ani jedno ludzkie słowo” (113) i w którym znajdują się „wobec istoty ludzkiej, z którą koniecznie [muszą] jakoś się porozumieć pod groźbą utraty życia, a ani trochę się [im] to nie udaje” (106).

W trakcie narracji Levi oddaje poczucie niezrozumienia i językowego zamętu za pomocą obcojęzycznych wtrąceń. Opisy obozowej codzienności przetykane są niemieckimi słowami i wyrażeniami, które, nieprzetłumaczone, wdzierają się na niemal każdą stronę tekstu: „*Tagesraum, Kräzeblock, Alles heraus*” (38, 96). Na każde pytanie *Häftling* musi odpowiedzieć *Jawohl*, bo w obozie obowiązuje zasada *kein warum* (2008: 34). Gdy czasem pojawia się dodane przez Leviego w nawiasie tłumaczenie, jego funkcją jest potęgowanie śmiertelnej mocy niemieckich słów: „wejść do szpitala z diagnozą *dicke Füße* (spuchnięte nogi) jest wysoce niebezpiecz-

ne” (43). Niemczyzna pełni dozór nad językową granicą obozu, w obrębie której języki więźniów zostają wymazane, zredukowane do bezsensownego bełkotu, pozbawionego znaczenia. Co dziwniejsze, jednym z niewielu momentów, gdy Levi miał wrażenie chwilowego powrotu do człowieczeństwa, był egzamin z chemii zdawany po niemiecku, podczas którego egzaminator zwracał się do niego, używając grzecznościowej formy *Sie* (*Wo sind Sie geboren?* 152). Następnie Levi został wcielony do komanda chemicznego, co najprawdopodobniej umożliwiło mu przetrwanie. Po wojnie obozowa niemczyzna nadal będzie zatruwać rodzimy włoski Leviego (a także przekłady jego wspomnień na inne języki), jeszcze mocniej wpisując obozowe doświadczenie w język świadectwa. Kolce niemieckich słów wciąż ranią opowieść Leviego i podważają pozycję języka, w którym relacja została spisana.

W kulminacyjnej scenie *Czy to jest człowiek* Levi próbuje tłumaczyć na francuski fragmenty *Boskiej komedii*, chcąc nauczyć Jeana, obozowego Pikolo, podstaw włoskiego. Dopiero trud tłumaczenia Dantego w nazistowskim obozie – zadanie, które Levi traktuje niczym kwestię życia i śmierci – sprawia, że zaczyna on naprawdę pojmować sens wersów spisanych kiedyś w jego ojczystym języku. Z własnej łamanej francuszczyzny dobiega go głos Dantego: „Jak gdybym sam to słyszał po raz pierwszy: jak grzmot trąby, jak głos Boga” (162). Dzięki przekładowi następuje zbawcza chwila, w której Dante przypomina Leviemu – za pośrednictwem jego tłumaczenia – „Nie przeznaczono wam żyć jak zwierzęta, / Lecz poszukiwać i wiedzy, i cnoty” (113)⁶. Podczas całej sceny tłumaczenia Levi nie próbuje dodawać niemieckich słów, by ułatwić Pikolowi zrozumienie, mimo że obaj znają ten język – jak gdyby chronił moment przyjaźni między włoskim i francuskim przed skażeniem niemczyzną, której celem jest ich zniszczenie. Tłumaczenie odbywa się, gdy Levi i Pikolo niosą zupę dla członków swojego *Kommando* – połączenie tych motywów sugeruje, że przekład ma wartość odżywczego pokarmu. Szukając odpowiednich francuskich wyrażień, Levi jest pełen życiodajnej energii – przynajmniej przez tę krótką chwilę wytchnienia. Inne znaczące skojarzenie z pożywieniem dotyczy przyswajania obcych słów i zwrotów: „w podobny sposób żołądek szybko pochłania nawet potrawy zupełnie niejadalne” (2007: 114). W jednym z fragmentów *Pogrążonych i ocalonych* Levi oddaje dzienną rację chleba w zamian za

⁶ Za polskim wydaniem *Czy to jest człowiek* przytaczam cytaty z *Boskiej komedii* w przekładzie Edwarda Porębowicza [przypr. tłum].

lekcję niemieckiego: „obozowy chleb nigdy nie został wydany tak dobrze” (117–118) – dodaje. Wspomina też, jak wykształciła się u niego warunkowa reakcja – niczym u psa Pawłowa – na dźwięk polskich słów „sterdziscsci steri” (czterdzieści cztery), czyli numeru obozowego poprzedzającego jego numer. Zapamiętując te słowa, pisze Levi, „może nieświadomie przygotowywaliśmy się (...) do niewyobrażalnego życia dalej” (115).

Scena tłumaczenia w *Czy to jest człowiek*, w której Levi próbuje stawić opór destrukcyjnym siłom Babel, poprzedza wieść o lądowaniu aliantów w Normandii – jak gdyby trud przekładu i cud porozumienia, które dokonały się pośród wszechogarniającego braku człowieczeństwa, były przyczynowo związane z porażką Niemiec i ocaleniem autora. Fragment ten ukazuje również, jak pilna jest potrzeba tłumaczenia. Levi apeluje: „Teraz uważaj, Pikolo, otwórz uszy i umysł, musisz koniecznie to zrozumieć” (162)⁷. Łączy trud wydobywania fragmentów poematu Dantego z głębi pamięci, stępionej przez głód i zimno, z walką pamięci przeciw zapomnieniu, co stanowi zapowiedź przyszłego losu Leviego jako narratora opowieści z Auschwitz. Proces przekładu prowadzi zatem do przypomnienia; jest narzędziem, dzięki któremu Levi może wyprowadzić *Häftlinga* z mroku niezrozumienia i przełożyć go z językowego chaosu z powrotem w człowieczeństwo.

Podobnie jak relacje Leviego, powieść Kertésza *Los utracony* (1975, I wyd. polskie 2002, wyd. cytowane 2003) odtwarza brzmienie obozowej mieszaniny języków. Narratora Györgya Kövesa (młodsze *alter ego* autora) otacza ciągle szum niezrozumiałych słów. Przymiotniki, którymi je opisuje, podkreślają obcość – dziwny język” (129), „jakiś śpiewny język” (194). Tak jak Levi, bohater Kertésza przybywa do Auschwitz, „liznąwszy niemieckiego” w szkole, co ratuje mu życie podczas selekcji, gdyż jest w stanie zrozumieć pospiesznie udzielane rady starszych więźniów, żeby skłamał pytany o wiek. W obozie jego znajomość niemieckiego coraz bardziej się poprawia, zwłaszcza po tym, jak György zostaje przeniesiony do Buchenwaldu. Podczas gdy początkowo Kertész podaje fonetyczną transkrypcję niemieckich zwrotów niezrozumiałych dla jego narratora („*Los ge' ma' vorne!* – krzyknął, tak lub jakoś podobnie”, 91), z czasem coraz częściej pojawiają się w tekście właściwie zapisane niemieckie wyrazy i ich tłumaczenia (*Aber Mensch, um Gottes Willen! Wir sind doch*

⁷ W angielskim przekładzie, z którego korzysta autorka artykułu, przytoczone zdanie kończy się wyrażeniem *for my sake* – „dla mnie, ze względu na mnie” [przyp. tłum.].

ja hier nicht in Auschwitz, 123). Jednak mimo że rozumie wydawane po niemiecku rozkazy i że może liczyć na opiekę węgierskiego współwięźnia, György staje się tzw. mużulmanem i zostaje porzucony na ziemi wśród stosu martwych ciał. Za sprawą serii zdarzeń, o których mówi: „nigdy nie zdołałbym wytłumaczyć” (193), György trafia do szpitala, gdzie zajmuje się nim lekarz, francuski więzień, który dodatkową kostką cukru nagradza pacjentów znających jego język. Podczas gdy w opowieści Leviego dało się zauważyć asocjacyjny związek między znajomością języków obcych a jedzeniem, w przypadku Györgya zależność ta jest dosłowna: bohater próbuje nauczyć się paru słów po francusku, żeby zdobyć upragniony cukier. Komentuje to tak: „Dopiero wtedy pojąłem to, co tłumaczono mi zawsze w domu, jak ważną sprawą jest wykształcenie, a przede wszystkim znajomość obcych języków” (198). Sygnałem, że narrator powoli wyłania się z otchłani absolutnego niezrozumienia, jest poznawanie przez niego nowych słów w różnych językach, szczególnie po polsku, czyli w języku, który wcześniej wydawał mu się „dziwny” („Dziękuję... dziękuję bardzo”, 210). Ten proces odbywa się równocześnie z jego powrotem do sił, a nie długo potem następuje wyzwolenie obozu.

Zadanie tłumacza – przekład jako świadectwo

Zabierając głos w dyskusji o granicach przedstawiania Holokaustu, Berel Lang (1988) dowodzi, że zależą one od kontekstów kulturowych i społeczno-politycznych, a także od systemów wartości w poszczególnych wspólnotach. Oznacza to również, że traumatyczne wydarzenia są zarówno doświadczane, jak i pamiętane na tle kulturowych oczekiwań. Dodajmy, że język narodowy stanowi medium, w którym kształtują się te konteksty i wartości, i że za jego pośrednictwem dana wspólnota ocenia ciężar moralny tego, co jest przedstawiane jako fakty, a także określa kryteria włączenia ich do oficjalnej narracji historycznej. Jako że tłumacz porusza się pomiędzy różnymi wspólnotami językowymi, musi on zdawać sobie sprawę z moralnych konsekwencji używania danego języka i mieć wzgląd na językowe mechanizmy wykluczenia i wyparcia praktykowane przez daną wspólnotę.

W ważnym eseju *Zadanie tłumacza* (1923, I przekład polski 1974, tu cytowany 2012) Walter Benjamin pisze, że zadaniem przekładu jest odku-

pienie „upadku” języka i przybliżenie języków – rozproszonych po Babel – ku temu, co nazywa „czystym językiem” (27). Czysty język to niedostępna „przyobiecana dziedzina pojednania i wypełnienia języków (29). Oznacza to, że języki są z góry wzajemnie powiązane, a przekład może wydobyć ich wyższe pokrewieństwo. Przekładalność jest zatem przyrodzoną cechą każdego języka, niezależnie od tego, czy kiedykolwiek pojawi się osoba zdolna go przetłumaczyć. Faktyczny przekład odsłania nieosiągalny horyzont językowej możliwości, który jest przeznaczeniem każdego tekstu. Tekst zawsze „domaga się” przekładu, a wołanie to niesie obietnicę przyszłego porozumienia. Z domeny jednego języka przekład zwraca się do zupełnie innego, choć jego misją jest pieczołowicie strzec obydwu. Według Benjamina w ten sposób życie dzieł literackich otrzymuje w przekładzie „jedno z najważniejszych świadectw” (29): tłumaczenia na inne języki dają świadectwo życia tekstu, lecz także jego życia-po-życiu, pośmiertnego przetrwania (25). Podobnie jak pamięć, przekłady zawsze przychodzą spóźnione i oplakują przemijanie oryginału; przekładanie (*übersetzen*) zawsze jest formą przeżycia, przetrwania (*überleben*) dzieł, „stadium ich dalszego życia” (25). Dlatego przekłady przekazują żądanie dzieła, by trwało niezapomniane, nawet gdyby ten postulat miał nigdy nie zostać spełniony przez ludzi. Co ważniejsze jednak, zadaniem tłumacza jest nie tylko samo zapewnienie tekstowi przetrwania, lecz także przekształcenie danego dzieła w coś więcej i coś lepszego, coś wykraczającego poza możliwości autora oryginału.

Według Paula de Mana angielski przekład eseju Benjamina, jak na ironię, nie przekazuje tego, że niemiecki odpowiednik „zadania”, *Aufgabe*, konotuje zarazem „poddanie (się)”, „zarzucenie (czegoś)” czy „niepowodzenie” (de Man 1986: 80)⁸. Mimo że przekład angażuje zarówno język oryginału, jak i język docelowy, nieuchronnie ponosi porażkę, próbując osiągnąć cel idealnego porozumienia. Źródłem tej przegranej, zdrady właściwej każdemu aktowi przekładu, jest jednak luka w samym języku oryginału, porażka przy próbie wyrażenia tego, co język ów wykluczył. Przekład uwidacznia zatem „cierpienie języka oryginału”: fakt, że właśnie tam, gdzie czujemy się najbardziej zdomowieni, najbardziej swojsko – w naszym ojczystym języku – „to wyobcowanie jest najsilniejsze” (de Man 1986: 84). Właśnie dlatego od czasów Wieży Babel przeznaczeniem języków jest przekład –

⁸ Nie oddaje tego również cytowany tu polski przekład Adama Lipszyca, co nie znaczy, że tłumacz nie jest świadomy tej konotacji [przyp. tłum.].

dłatego zadaniem tłumacza jest odsłonięcie pierwotnego długu języka wobec tego, co zawsze jest przezeń wyrugowane. Nie wiemy, wobec kogo tłumacz ma zobowiązanie, ale to właśnie z przestrzeni tej niedającej się wyartykułować inności właściwej każdemu językowi narodowemu dzieło domaga się przekładu. Zadanie tłumacza polega na tym, pisze dalej Benjamin, by „czysty język, zakłęty w obcym, wybawić we własnym, język uwięziony w dziele uwolnić w trawestacji” (34). Przekład sprawia, że znane dźwięki języka ojczystego zaczynają brzmieć obco, zostają wykorzenione z rodzimej ziemi, stają się *unheimlich*, niesamowite. Przekład ujawnia ślady tego, co język wykluczył i czego jest dłużnikiem. Zamiast walczyć o utrzymania *status quo* języka docelowego, tłumacz powinien umożliwić obcemu językowi, by „gwałtownie wpawi[ł] w ruch” (34) język rodzimy, by uwolnił ślady tej inskrypcji. Jednocześnie zaś tłumacz jest strażnikiem międzyjęzykowego pogranicza – tym, który sprawuje kontrolę nad migracją znaczeń, zapewniając im bezpieczne przejście lub zatrzymując ich niekontrolowane namnażanie. Przekład jest więc napomnieniem dla użytkowników języka narodowego, by zastanowili się nad tym, co ich język wypędził, oraz dokonali rozrachunku z ograniczającymi go założeniami i uprzedzeniami.

Postulat, że przekład niesie świadectwo oryginału, zbliża Benjaminowskie ujęcie zadania tłumacza do filozofii etycznej Emmanuela Levinasa i jej idiomu odpowiedzialności. U Levinasa prymat podmiotu podlega zakwestionowaniu przez jego etyczny stosunek do innego. Istnienie „ja” stanowi przede wszystkim świadectwo życia innego, a mowa ja jest echem, którego źródło pozostaje nieznane. Przekład jest odpowiedzią na wezwanie z drugiego języka, języka innego. W kontekście etyki Lewinasowskiej moje zobowiązanie wobec innego jest bezwarunkowe, jako że odpowiedzialność spoczywa na mnie bez względu na to, czy jej pragnę, czy też nie. Podobnie do Benjaminowskiego postulatu „czystego języka”, imperatyw przekładu jest nieredukowalny i niemożliwy do odrzucenia oraz utrzymuje się w mocy, nawet jeśli nigdy nie pojawi się tłumacz, który podjąłby zadanie przetłumaczenia danego tekstu. Tam, gdzie języki przekraczają oddzielające je granice, przekład ujawnia, że rozpoczynam istnienie jako podmiot obdarzony mową – członek wspólnoty językowej – ponieważ mam dług wobec tego, co mój język wykluczył, co pozostaje poza jego granicami, „na peryferiach”. Misją tłumacza jest czuwanie nad językiem docelowym i i wydobywanie zarówno tego, co język pamięta, jak i tego, co język wywłaszczył i co w związku z tym zawsze ulega zapomnieniu.

Argumentując, że język konstytuowany jest przede wszystkim przez zdolność ja do odpowiadania na wołanie innego, Levinas rozróżnia etyczną istotę języka (Mówienie) i język w funkcji komunikacyjnej (Powiedziane). Tłumacz zawsze zwraca się ku horyzontowi etycznemu, choć w swojej codziennej praktyce pieczołowicie zajmuje się plastyczną i kształtowaną przez kontekst powierzchnią języka. Jednak to, co Levinas nazywa Powiedzianym, zawsze jawi się w konkretnej postaci jako język narodowy. Levinas zdaje się więc pojmować Mówienie jako moment, który umyka totalizującej intencji konkretnego języka. Początkiem Mówienia jest wołanie o pomoc, którego nie mogę odrzucić, dochodzące od drugiego człowieka, zawsze znajdującego się poza horyzontem mojego świata. Tak więc etyczna waga Mówienia przywodzi na myśl Benjaminowską koncepcję „czystego języka” – horyzontu możliwości porozumienia między językami, ku któremu skłania tekst wołanie z innego języka, a zatem języka należącego do innego.

Co ciekawe, w swojej głęboko nowatorskiej refleksji nad etyczną istotą języka Levinas – litewski Żyd, w którego domu rodzinnym mówiło się w jidysz i po rosyjsku – w ogóle nie wypowiada się na temat własnego przesiedlenia w obrębie języka francuskiego. Jego biograf Salomon Malka (2006) twierdzi, że wyraźny obcy akcent Levinasa i jego zmagania z francuską składnią nosiły piętno „językowego cierpienia”, sygnalizując wyobcowanie z języka, w którym filozof napisał wszystkie swoje dzieła. Podobnie jak autorzy omówionych wyżej świadectw Holokaustu, Levinas pozostaje wyobcowany ze swojej wspólnoty językowej. Być może jedyną zamierzoną inskrypcją tej obcości w jego dziele jest podwójny epigraf w *Inaczej niż być*, składający się z ogólnej dedykacji dla sześcioro milionów ofiar, napisanej po francusku, oraz osobistego hołdu pomordowanym bliskim Levinasa, po hebrajsku. W głównym dziele Levinasa mimo wszystko odciska się więc szyfr językowej, a także filozoficznej inności (hebrajskie pismo jest z założenia nieczytelne dla większości czytelników Levinasa). Nawet jeżeli ten rodzaj inności nie staje się wątkiem tematycznym książki (poświęconej inności), epigraf jest znakiem tłumaczeniowego impasu, modulującym milczenie Levinasa o przekładzie. Niewykluczone, że działalność przekładowa filozofa, która prawdopodobnie zapewniła mu przetrwanie podczas Holokaustu, a także jego zmagania z pisaniem po francusku (w języku przybranej ojczyzny) miały głęboki wpływ na jego myślenie o języku jako przede wszystkim słuchaniu innego. W pewnym sensie u Levinasa „przekładalność” należy do języka w sposób zasadniczy; w ujęciu

Benjaminowski oznacza ona zadłużenie w języku innego oraz zdolność do sięgnięcia ku niemu i odpowiedzi na jego wołanie.

Teza Benjamina, że przekład odsyła do niedostępnego obszaru pojednania między językami, czerpie z kabalistycznej koncepcji *tikkun*, czyli mejsjańskiej naprawy i przywrócenia do stanu pierwotnego. Proces przekładu jest niczym składanie skorup rozbitego naczynia (32); zebrane i ponownie połączone zostają słowa rozsypane i porzucone w różnych językach, czy – jak w przypadku języków holokaustowych świadectw – słowa i zwroty, którym przemoc odebrała znaczenie. Dla Benjamina sensem „wierności” przekładu wobec oryginału nie jest odtwarzanie tekstu oryginalnego, lecz tworzenie harmonii, odzwierciedlanie „wielk[iej] tęsknot[y] za językowym uzupełnieniem” (33). Po Holokauście Benjaminowski ujęcie przekładu jako obietnicy porozumienia można więc łączyć z tym, co kanadyjski filozof Emil Fackenheim określa mianem *tikkun olam* – całościowym i bezwarunkowym aktem naprawy, dotyczącym każdego aspektu życia po Holokauście. Według Fackenheima „właśnie wtedy, gdy pęknięcie lub jego groźba są totalne, do naprawiania trzeba zaważać wszystkie siły” (253), choć, jak dodaje filozof, od początku musimy się pogodzić z faktem, że *tikkun* dokonujące się po Auschwitz może być jedynie fragmentaryczne. Zwracając się ku tej przyszłości, przekład zapowiada czysty akt porozumienia, nawet jeśli faktyczne słowa zawsze naznacza i zakłóca obcość.

W omówionych tu przekładowych interakcjach rozgrywających się w świadectwach Holokaustu dostrzeżliśmy wiele prób – nie zawsze zwieńczonych powodzeniem – naprawy zerwanych więzów z przeszłością. Jeżeli motyw wieży Babel w tych świadectwach potraktujemy jako emblemat radykalnego rozpeknięcia języka „po Auschwitz” i rozbicia ludzkiej zdolności komunikacji, oznacza to, że przekład – w jego najróżniejszych przejawach – ożywia obietnica *tikkun* języka, jakkolwiek miałyby być fragmentaryczne. Odsłaniając zarówno konsekwencje przemocy **wobec** języka, jak i tej dokonywanej **przez** język, przekłady świadectw Holokaustu postulują również nowy imperatyw, który według francuskiego pisarza Maurice’a Blanchota brzmi „Niech słowa przestaną być narzędziami broni” (*The Writing of the Disaster* 11). Problem przekładu jest zatem kluczowy dla świadectw Holokaustu – zorientowany na „czysty język” przekład stanowi bowiem przede wszystkim artykulację tej nadziei. Jego funkcją jest zapoczątkowanie i podtrzymanie komunikacji, a także przekazywanie dalej możliwości zwrócenia się do innego. Znaczące jest, że Benjamin, podobnie jak Levi, podając arbitralny, wydawałoby się, przykład komuni-

kacyjnej intencji języka, wybiera słowo, którym określamy chleb – symbol pokarmu i podtrzymywania życia: „W słowach *Brot* i *pain* to, co wskazywane, jest wprawdzie tym samym, nie jest jednak wskazywane w ten sam sposób. I właśnie sposób wskazywania decyduje o tym, że dla Niemca i Francuza te dwa słowa znaczą coś innego (...), natomiast to, co wskazywane, decyduje o tym, że – ujęte w sposób absolutny – znaczą one jedno i to samo” (28). W przesyconych przekładowym imperatywem świadectwach Holokaustu na pierwszy plan wysuwa się podobna potrzeba – nie kognitywne pragnienie przedstawienia czytelnikowi faktów, lecz uparcie powtarzany apel: „Słuchasz mnie?”. W tym sensie – by odwołać się do słów Thomasa Trezise (2001) – „Ocalony mówi inaczej” (62), wbrew „totalnej językowej barierze”, którą Levi napotkał w obozach. W kontekście niesienia świadectwa o traumatycznych wydarzeniach przekład staje się również motorem procesu uzdrawiania, ratując słowa tych, których niemalże zniszczyła przemoc języka.

Primo Levi wspomina, że w obozie przebywał trzyletni, sparaliżowany od pasa w dół chłopiec, któremu więźniowie nadali imię Hurbinek. Dziecko powtarzało słowa, których brzmienie przypominało różne języki, jednak nikt w wielojęzycznym tłumie więźniów Auschwitz nie był w stanie ich rozpoznać. Jak pisze Levi, Hurbinek próbował nawiązać porozumienie z tak wielką determinacją, że „wszyscy słuchali go w milczeniu, usilnie pragnąc zrozumieć, a byli wśród nas przedstawiciele wszystkich języków Europy” (Levi 1979: 198). Dla włoskiego filozofa Giorgia Agambena starania Hurbinka, by wyrwać się z otchłani nie-mowy, stanowią prawdziwą przestrzeń świadectwa, w której rodzi się świadczący podmiot (38). Agamben określa pozbawione sensu słowa Hurbinka jako niezrozumiałe „dźwięki”. Dla słuchających chłopca więźniów naprawdę liczy się jednak coś, o czym Agamben nie wspomina – dźwięki te powstają w lukach między językami. Każdy z kolejnych słuchających więźniów ma nadzieję, że może należą do jego języka ojczystego i że będzie mógł odpowiedzieć dziecku. Hurbinek, dziecko bez ojczystej mowy, uosabia osierocenie języka po Holokaucie, które zdiagnozował Kertész.

Jako osierocone dziecko, Hurbinek jest również symbolem bezbronności tego języka. Jednak z pragnienia, by niesłowa Hurbinka uczynić zrozumiałymi w poszczególnych językach więźniów, którzy byli przy jego przepelnionych udręką próbach nawiązania komunikacji, rodzi się imperatyw dawania świadectwa. Chyba na tym właśnie polega misja Kertésza: pisząc o Holokaucie, ponieważ nie posiada on języka, autor robi to z nadzieją

– niemożliwą do spełnienia – że Holokaust ofiaruje mu język. To w przestrzeni przekładu spotykają się rozproszone języki, a głosy, których „ścieżki” nigdzie indziej by się nie przecięły, zaczynają nawoływać się nawzajem i do siebie nawzajem przemawiać. Nie istnieje „wspólny język”, w którym można by mówić o Holokauście, a świadectwa o Zagładzie zaświadczają przede wszystkim właśnie o tym otchłannym, babelicznym stanie poholokaustowej mowy. A jednak ocalonych, ich potomków i słuchaczy ich opowieści coś łączy – jest to właśnie dudniąca cisza w miejscu wspólnego idiomu i oddanie, z jakim budują przejścia nad językową otchłanią.

Ostatecznie więc uwaga Kertésza, że Holokaust nie ma języka, wskazuje na szczególnego rodzaju babeliczne uwikłanie, które jest właściwe praktycznie wszystkim wspomnieniom o Zagładzie, nawet jeśli przejawia się w znacząco różny sposób. Jeżeli Holokaust wyczerpuje dostępne nam środki werbalnego przedstawiania (jest „niewypowiadalny”), oznacza to przede wszystkim, że nie może zostać wyrażony w poszczególnych językach. Sygnalizowanie i świadectwo owej „niewypowiadalności” rozgrywają się jednak w przestrzeni przekładowego impasu. Przekład byłby więc *par excellence* narzędziem poszukiwania nowych idiomów, w których można dawać świadectwo. Wielu autorów relacji o Zagładzie, spośród których wybrałam tu tylko kilkoro, podejmuje wyzwanie tak rozumianego „zadania tłumacza”.

Opowieści o doświadczeniach Holokaustu – w obozach śmierci, w getcie, w kryjówkach po aryjskiej stronie – opisują stany istnienia, na które brak określeń w językach narodowych. Jest to językowa czeluść, której istnienie pisarze (a często również ich tłumacze) niestrudzenie próbują oddać. Holokaust jest eksterytorialny wobec języków narodowych, czy też – przynajmniej w mowie ocalonych – dla każdego z tych języków stanowi niemożliwą do przyswojenia „pozostałość”, choć ci, którzy dają w nich świadectwo, zawsze robią to z nadzieją, że w procesie przekazywania go wreszcie „powiedzą to właściwie”. Świadczenie zawsze przekładają nieprzekładalne na jeden ze zrozumiałych języków i na znajome wyrażenia, mając świadomość, że ich mowa jest nieudanym tłumaczeniem, przykładem *traduttore traditore*. Paradoksalnie przekład w pewnym stopniu wymazuje to, co próbuje zachować; nie udaje mu się więc przekazać tego, czego wyeksponowanie mu powierzono. Świadczenie-tłumacze z powodzeniem przekazują jednak – być może często wbrew wyrażanym intencjom – zarówno doświadczenie tej porażki przekładu, jak i pragnienie dalszego tłumaczenia. W tym przypadku przekład staje się sztyfem dawania świadectwa.

Słabość świadectwa Holokaustu – brak określonego dyskursu czy narracji oraz nieistnienie języka narodowego, w którym mogłoby zostać właściwie oddane – naraża je na przywłaszczenie. Jednak w ramach etyki Levinasowskiej, która stała się podstawą moich rozważań o problemie przekładu, słabość ta jednocześnie stanowi największą siłę świadectwa w co najmniej dwóch aspektach. Po pierwsze, bezbronność i „bezdomność” tego języka, jego nieodłączna inność, którą ujawniają chybione spotkania w przekładzie, pozwala zakwestionować językowe uprzywilejowanie czy wyższość jednego języka nad drugim. To z kolei stanowi wiarygodną próbę wypełnienia etyczną i polityczną substancją niewiele znaczących obietnic „Nigdy więcej!”. Po drugie, świadectwa Holokaustu wysuwają na pierwszy plan imperatyw komunikacji i mają strukturę wymagającego odpowiedzi zwracania się ku innemu. Ponieważ, jak starałam się dowieść, świadectwa zawsze łączą się z jakimś rodzajem przekładu, dzięki temu wezwaniu mają potencjał, by budować wspólnoty mówiących wzdłuż różnorodnych przecinających się osi przynależności – wspólnoty pamiętających, którzy być może dopiero nadejdą.

przełożyła Zofia Ziemann

Bibliografia

- Agamben G. 1999. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, przeł. D. Heller-Roazen, New York: Zone Books.
- Améry J. 2007. *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Benjamin W. 2012. *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, w: W. Benjamin, *Konstelacje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 23–26.
- Blanchot M. 1995. *The Writing of the Disaster*, przeł. A. Smock, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Celan P. 2003. *Rozmowa w górach*, przeł. M. D. Rogalski, w: P. Celan, *Utworthy wybrane*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 304–311.
- De Man P. 1986. *Conclusions: Walter Benjamin's „The Task of the Translator”*, w: P. de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis: Minnesota University Press, 73–104.
- Fackenheim E. 1994. *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Felman S. 1992. *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: Routledge, 204–283.

- Kertész I. 2002. *Los utracony*, przeł. K. Pisarska, Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- 2004. *Język na wygnaniu*, przeł. E. Sobolewska, Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Krall H. 2006. *Król kier znów na wylocie*, Warszawa: Świat Książki.
- Lang B. 1988. *Language and Genocide*, w: B. Lang, A. Rosenberg, G.E. Myers, *Echoes from the Holocaust: Philosophical Reflections on a Dark Time*, Philadelphia: Temple University Press, s. 341–364.
- Leitner I. i Leitner I.A. 1994. *Isabella: From Auschwitz to Freedom*, New York: Anchor Books.
- Levi P. 1979. *If This Is a Man and the Truce*, przeł. S. Woolf, New York: Penguin.
- 2007. *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- 2008. *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Levinas E. 2000. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Aletheia.
- Malka S. 2006. *Emmanuel Levinas: His Life and Legacy*, przeł. M. Kigel, S.M. Embree, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Rosen A. 2005. *Sounds of Defiance: The Holocaust, Multilingualism, and the Problem of English*, Lincoln–London: University of Nebraska Press.
- Shoah: An Oral History of the Holocaust*. 1985. Reż. C. Lanzmann.
- Suleiman S.R. 1996. *Monuments in the Foreign Tongue: On Reading Holocaust Memoirs by Emigrants*, „Poetics Today” 17, 4, 639–657.
- Szurek J-Ch. 2007. *Shoah: From the Jewish Question to the Polish Question*, w: S. Liebman (red.), *Claude Lanzmann's „Shoah”: Key Essays*, Oxford: Oxford University Press, 149–169.
- Trezise T. 2001. *Unspeakable*, „The Yale Journal of Criticism” 14 (1), 39–66.
- Wieviorka A. 2006. *The Era of the Witness*, przeł. J. Stark, Ithaca, NY: Cornell University Press.