

Karolina Koprowska

Podmiotowość wobec doświadczenia granicznego w świadectwach ocalałych muzułmanów

Abstract

Subjectivity against the boundary experience in testimonies of muselmann survivors

This article is an attempt to present the issue of subjectivity in the testimonies of Muselmann survivors which were assembled in a medical study by Polish doctors Zdzisław Ryn and Stanisław Kłodziński. The Muselmann, who was a prisoner of concentration camps during World War II, exhibited extreme apathy as well as physical weakness and emaciation.

The testimonies of Muselmänner are analysed and compared with Giorgio Agamben's philosophical thought of witness status. The main aim of the article is to supplement Agamben's conception by proposing an additional view of Muselmänner's subjectivity.

Słowa kluczowe: podmiotowość, świadectwo, Zagłada, muzułman, Agamben Giorgio
Keywords: subjectivity, testimony, Holocaust, Muselmann, Agamben Giorgio

Rozpoznanie

Jedną z głównych motywacji do przeżycia Zagłady był imperatyw złożenia świadectwa. Wielu z tych, którzy ocaleli, wyrażało bowiem konieczność nie tyle przywrócenia pamięci o bezimiennych ofiarach, ile kontynuowania ich dramatycznego pragnienia, aby pozostawić jakiś ślad swojego istnienia. Wiare ofiar w ocalającą siłę słowa potwierdzają choćby pozostawiane w obozach zapiski na skrawkach papieru, sporządzane nawet w drodze do komory gazowej.

To swoiste zapośredniczenie ujawnia podstawową konsekwencję, wskazaną przez Giorgio Agambena w *Przedmowie* do książki *Co zostaje z Auschwitz – „ocalali dają świadectwo czemuś, czemu niepodobna dać świadectwa”*¹. Fragmentaryczność świadectw jest związana przede wszystkim z niemożnością uchwycenia istoty doświadczenia oraz całościowego opisu Zagłady (wraz z doświadczeniem śmierci). Warto jednak zauważyć, że samo doświadczenie jest ukierunkowane na proces świadczenia i implikuje składanie świadectw, które mają na celu jedynie przybliżenie się do tego, co przeżyte.

W swojej rozprawie Agamben przekonuje, że lukę w świadectwie stanowi postać muzułmana, która znalazła się najbliżej doświadczenia Zagłady, dlatego też jej relacja mogłaby być uznana za najbardziej wartościową. Opis figury muzułmana, na którym Agamben buduje swoją koncepcję świadectwa jako źródła podmiotowości, wyrasta z analizy relacji byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Agamben posłużył się tym materiałem przede wszystkim do ukazania postaci muzułmana: jego wyglądu, zachowania i miejsca w obozowej hierarchii. Charakterystyka muzułmana wydaje się jednak niepełna, gdyż została ukazana z perspektywy więźniów, którzy stanu muzułmaństwa nie doświadczyli. Agamben wyraźnie zmarginalizował relacje ocalałych muzułmanów, zebrane w pracy polskich lekarzy Zdzisława Ryńskiego i Stanisława Kłodzińskiego, do których *de facto* miał dostęp. Mimo iż autor cytuje świadectwa byłych muzułmanów w ostatnim rozdziale książki *Czy to jest człowiek*, można odnieść wrażenie, że zostały one jedynie dołączone do właściwego tekstu jako poboczna adnotacja. Takie spostrzeżenie wydaje się podtrzymywać sam Agamben, opatrując relację zdawkowym komentarzem:

Muzułman jest nie tylko świadkiem całkowitym, ale również sam zabiera głos, dając świadectwo w pierwszej osobie. W tym świetle oczywiste staje się, że to skrajne sformułowanie – *ja, który mówię, byłem muzułmanem, czyli tym, kto w żadnym wypadku nie może mówić* – nie tylko nie stoi w sprzeczności z owym paradoksem, lecz w pełni go potwierdza².

Taki wniosek, podsumowujący teorię świadectwa, jest zastanawiający, gdyż wydaje się, że jej zaprzecza i dyskredytuje cały filozoficzny wywód autora. Warto zatem przyjrzeć się dokładniej recepcji świadectw ocalałych zaproponowanej przez Agambena oraz jej ambiwalencjom, aby spróbować dopełnić ją dodatkowym komentarzem opartym na analizie relacji muzułmanów.

¹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 9.

² *Ibidem*, s. 166. W cytowanym fragmencie autor pisze o paradoksie ocalenia, sformułowanym przez Primo Levięgo, który przywołuję w następnym rozdziale.

„Byłem muzułmanem” – świadectwa muzułmanów

W zarysowaniu specyfiki postaci muzułmana posłużę się jej bezpośrednimi przedstawieniami, a mianowicie świadectwami ocalałych muzułmanów, które zostały zebrane w artykule Zdzisława Ryna i Stanisława Kłodzińskiego opublikowanym w „Przeglądzie Lekarskim” z 1983 roku. W celu uzyskania informacji na temat postaci muzułmana autorzy zwrócili się do 300 byłych więźniów obozów koncentracyjnych ze specjalnie przygotowaną ankietą. Otrzymali łącznie 89 pisemnych wypowiedzi respondentów, z których przeważająca większość przebywała w obozie koncentracyjnym Oświęcim-Brzezinka.

Obrazy muzułmana, wyłaniające się ze świadectw, są różnorodne, gdyż ich autorzy eksponują swoje spostrzeżenia i nieco odmienne uwagi. „Nie da się – czytamy w relacji byłego muzułmana – w jednej definicji sprowadzić do wspólnego mianownika cech charakteryzujących wszystkich muzułmanów”³. Niemożność jednoznacznego scharakteryzowania figury muzułmana pojawia się z całą mocą w badaniach Ryna i Kłodzińskiego. Muzułman, który staje się sednem obozowej maszyny, jest trudnym do wyjaśnienia fenomenem również w dyskursie medycznym. Jedną z uczestniczek tzw. programu oświęcimskiego, psychiatra Maria Orwid, wspominając przeprowadzone rozmowy z ocalałymi, przyznaje, że poznane na studiach teorii psychiatrii okazały się nieprzydatne w konfrontacji z relacjami byłych więźniów.

Ich przeżycia i doświadczenia po prostu nie były kompatybilne z dotychczasową nauką o psychopatologii traumy. Żadną miarą tego, co nam opowiadali o sobie, nie umieliśmy przyporządkować do syndromów, o jakich się do tej pory uczyliśmy jako klinicyści⁴.

Ryn i Kłodziński podkreślają również w swojej pracy, że „nie sposób byłoby znaleźć odpowiedniki tego stanu w przebiegu rozmaitych chorób, jakie dotyczą człowieka, nawet związanych z przewlekłym niedostatkim pożywienia, na które cierpią przecież w świecie miliony ludzi”⁵. Przy opisie głodu w obozie przywołują objawy i przebieg zaobserwowanej już choroby głodowej, zaznaczając jednocześnie różnice i pewne niuanse.

Jedną z najbardziej rzucających się w oczy cech w zachowaniu się muzułmanów była ich bierność i uległość. Nie stawiając nieraz najmniejszego oporu, pozwalali na brutalne ich traktowanie, bicie, maltretowanie. [...] Pod tym względem przypominali nieco chorych dotkniętych katatonią hipokineetyczną [podkreślenie moje – K.K.], których można pozostawić w dowolnej, czę-

³ Z. Ryn, S. Kłodziński, *Na granicy życia i śmierci. Studium obozowego „muzułmaństwa”*, „Przegląd Lekarski” 1983, nr 1, s. 50, relacja A. Gawalewicz.

⁴ M. Orwid, *Przeżyć... I co dalej? Rozmawiają Katarzyna Zimmerer i Krzysztof Szwajca*, Kraków 2006, s. 165.

⁵ Z. Ryn, S. Kłodziński, *Na granicy...*, s. 28.

sto niewygodnej, a nawet uciążliwej pozycji, w jakiej zastygali na dłuższy czas, niezdolni do wykonania żadnego zdecydowanego ruchu czy gestu⁶.

Żadne analogie, jak się okazuje, nie są w pełni przystawalne do doświadczenia muzułmanów, a co za tym idzie – do samej Zagłady jako wyjątkowego oraz bezprecedensowego wydarzenia⁷. Niemożność jednoznacznego określenia muzułmana może też wynikać z pograniczności i płynności stanu muzułmaństwa. W wielu wypowiedziach respondentów pojawiają się takie uwagi, jak: „Ja również byłem dwa razy w fazie początkowego muzułmanienia”⁸; „Wreszcie i u mnie rozpoczął się proces muzułmanienia”⁹. Nie istniała zatem wyraźna granica między muzułmanami a pozostałymi więźniami, ponieważ muzułmaństwo było procesem składającym się z kolejnych etapów. Stawianie się muzułmanem podkreśla nawet funkcjonowanie w żargonie obozowym czasownika „muzułmanieć”. Co on jednak oznacza? Magdalena Swat-Pawlicka wskazuje na proces uprzedmiotowienia człowieka i pozbawiania go indywidualności, który rozpoczyna się już od tatuowania więźniom numerów¹⁰. W sprowadzeniu człowieka do stanu czysto biologicznego najważniejszą rolę odegrał panujący w obozie głód, którego zaspokojenie stało się jedynym pragnieniem muzułmanów. Nieustanne uczucie głodu i konsekwencje tego stanu zostały następująco opisane w jednym ze świadectw:

Dni mego muzułmaństwa są niezapomniane. Byłem słaby, zbity, wymęczony. Gdzie tylko padał mój wzrok, widziałem jedzenie. Śnił mi się chleb, dużo zupy, ale jak się obudziłem czułem niesamowity głód. Otrzymałem na kolację porcja chleba, 5 dag margaryny, 5 dag marmolady i cztery ugotowane z łupinami kartofle – były przeszłością. Więźniowie sztubowi i więźniowie na stanowiskach wyrzucali łupiny od kartofli i czasami całe kartofle, a ja ukradkiem podpatrywałem ich i wybierałem ze śmieci wyrzucone łupiny i jadłem je. Łupiny mieszałem razem z marmoladą i to było naprawdę bardzo dobre. Świnia by tego nie jadła, a mnie smakowało, aż piasek trzeszczał w zębach. Zbierałem również padlinę i jadłem, myśląc tylko o zupie i chlebie. Po obozie chodziłem jak sęp, widząc wozy naładowane brukwią,

⁶ *Ibidem*, s. 47.

⁷ Kwestia wyjątkowości Zagłady stała się jednym z fundamentalnych przedmiotów dyskusji wokół Holocaustu, m.in. w dyskursie historycznym, gdzie rozważano możliwość wpisania Zagłady w historię ludobójstw. Por. T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przekł. i wstęp: K. Krzemieniowa, Warszawa 1986; Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków 2008; M. Janion, *Wyjątkowość Zagłady* [w:] *eadem*, *Żyjąc tracimy życie*, Warszawa 2001, s. 387–410; A. Milchman, A. Rosenberg, *Holocaust – kwestia wyjątkowości* [w:] *iidem*, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, przeł. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003; A. Ziębińska-Witek, *Holocaust. Problemy przedstawiania*, Lublin 2005.

⁸ Z. Ryn, S. Kłodziński, *Na granicy...*, s. 51, relacja J. Wolnego.

⁹ *Ibidem*, s. 58, relacja E. Ferencza.

¹⁰ M. Swat-Pawlicka, *Z inkubatora systemu. Casus muzułmana w systemie koncentracyjnym*, „Teksty Drugie” 2004, nr 5, s. 65.

kartoflami lub rozlaną zupę na ziemi – rzucałem się, aby umaczać palce, nie widząc grożącego mi niebezpieczeństwa. Za to płaciło się życiem¹¹.

Natrętna myśl o jedzeniu prowadziła nie tylko do wyniszczenia organizmu, lecz także – co mocno podkreśla cytowana wypowiedź – stała się sensem obozowej egzystencji muzułmana. Muzułman myślał wyłącznie o jedzeniu jako czynności fizjologicznej w jej najprymitywniejszej odsłonie. Poczucie głodu było tak silne, że muzułman we wszystkim, co napotkał jego wzrok, widział potencjalne źródło pożywienia. Podejmował zatem rozpaczliwe próby zaspokojenia głodu, sięgając po każde możliwe, choć trudno wyobrażalne, rozwiązanie. Ocalały przekonuje, że takie „zorganizowane” jedzenie było bardzo dobre. W tym spostrzeżeniu można doszukiwać się autoironii, a także zadziwienia samego autora nad własnym doświadczeniem. Muzułman był bowiem w stanie tak skrajnej apatii, otumanienia i fanatycznego wręcz dążenia do zaspokojenia pragnienia głodu, że nie panował nad swoim zachowaniem i nie zastanawiał się nad konsekwencjami podejmowanych działań.

Poczucie głodu, którego nie można zaspokoić, otępienie, psychiczne załamanie i zmniejszenie reakcji na bodźce zewnętrzne – to kilka cech muzułmanów, które zdezwauowały ideę człowieczeństwa, odsłoniły nie-ludzki aspekt będący częścią kondycji człowieka¹². Kierując się zwierzęcym instynktem przeżycia, każdy więzień w obozowych warunkach powracał do pierwotnej formy człowieczeństwa. Muzułman stawał się natomiast kwintesencją człowieczeństwa w jego biologicznej odsłonie; stanowił przede wszystkim gatunek i jako taki przypominał o bliskim związku człowieka ze zwierzęciem (dokładniej – ssakiem). W relacjach byłych więźniów muzułmanów znamienne są więc takie sformułowania, jak: „tułałem się po lagrze jak zbłąkany pies”¹³; „Świnia by tego nie jadła, a mnie smakowało, aż piasek trzeszczał w zębach [...] Po obozie chodziłem jak sęp, widząc wozy naładowane brukwią [...]”. Analogie te są również wyrazem poszukiwania takich sposobów opisu, które umożliwią obrazowe ukazanie zachowania więźniów i uchwycenie specyfiki działania muzułmanów.

Wymykająca się jednoznaczny klasyfikacjom, a przede wszystkim odrażająca postać muzułmana budziła awersję, pogardę i irytację u większości pozostałych więźniów, gdyż „obecność żywego trupa, odczuwana przez więźniów obozu jako naruszenie granicy między życiem a śmiercią, jest obecnością trupa podobnego do nas”¹⁴. Muzułman wzbudzał przerażenie u więźniów swoim wyglądem i zachowaniem, ponieważ był ucieleśnieniem przeznaczenia

¹¹ Z. Ryn, S. Kłodziński, *Na granicy...*, s. 50, relacja L. Sobieraja.

¹² Zob. E. Domańska, *Muzułman: świadectwo i figura* [w:] *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. E. Domańska, P. Czaplinski, Poznań 2009, s. 71.

¹³ Z. Ryn, S. Kłodziński, *Na granicy...*, s. 59, relacja B. Gościńskiego.

¹⁴ M. Swat-Pawlicka, *Z inkubatora systemu...*, s. 75. Por. G. Agamben, *Co zostaje...*, s. 51–52.

każdego z więźniów, czyli śmierci w komorze gazowej. Wielu respondentów przyznaje, że zmużłamanie w większości przypadków pokrywało się z nieodwołalnym wyrokiem śmierci bez cienia szansy na ocalenie. W każdej chwili więźniowie mogli zaś pograć się w stanie całkowitego upodlenia i apatii, dlatego też w mużłamanach widzieli swój przyszły los.

Można również domniemywać, że sami więźniowie, poznawszy mechanizm działania systemu obozowego, w pełni nie pojmowali jego skutków. Odpodmiotowiona postać człowieka była nowa i nie dawała się oswoić ani tym bardziej wyjaśnić w zrozumiałym sposób. To, co pozostaje niepojęte dla człowieka, szybko jest wypierane lub obudowywane lękiem oraz wrogością. Więźniowie nie starali się nawet poznać mużłamanów, nie wkraczali do ich enklaw. Niemożność zrozumienia istoty mużłamana i niechętny do niego stosunek zdeterminowały ekskluzję mużłamanów ze wspólnoty obozu. Choć stanowili – według określenia Primo Leviego – „jądro obozu”¹⁵, zostali uznani przez pozostałych więźniów za outsiderów, którzy zajmowali margines społeczności obozowej. Byli postrzegani jako gorsze jednostki, którymi się pogardza; pozostawali wykluczonymi wśród wykluczonych, gdyż nie byli do niczego potrzebni. Naznaczenie mużłamanów wykazuje sam fakt funkcjonowania odrębnego określenia dla tych więźniów, które „było powszechnie używane, dla jednych [stało się] wyrazem określającym stadium wegetacji więźnia, dla innych obraźliwym epitetem, a przez esesmanów używane jako pogardliwe, pełne odrazy i obrzydzenia pojęcie utożsamiające się z więźniem”¹⁶. Ponieważ akt nadawania nazwy jest powiązany z procesem klasyfikowania i ustanawiania podziałów, nazwa „mużłaman”, spełniająca funkcję magiczną, wyznaczała granicę między życiem a śmiercią, człowiekiem a nie-człowiekiem. Więźniowie określali tym mianem tych, którzy w ich oczach utracili wszelkie cechy człowieczeństwa, i zarazem tych, którym zapowiadali już za ich życia nieodwołalną śmierć. Warto jednak zaznaczyć, że nie wszyscy więźniowie, opisując mużłamana w odniesieniu do całej obozowej społeczności, podkreślają negatywne odczucia, jakie wywoływała ta postać. Niektórzy respondenci zaznaczają, że wśród więźniów mużłaman wzbudzał litość i współczucie oraz przyjazny stosunek, przejawiany choćby w jednorazowej pomocy¹⁷. Wydaje się zatem, że stosunek więźniów do mużłamana wynikał przede wszystkim ze zróżnicowania samej społeczności obozowej. Jak zaznacza jeden z ocalałych, różnice pomiędzy więźniami były takie same, jak te, które istnieją wśród ludzi żyjących w normalnych warunkach, przy czym funkcjonowanie w obozach wyostrzyło je i ukazało w skrajnej formie.

Warto jeszcze zastanowić się nad specyfiką omawianych świadectw, które mieszczą się w obszarze pisarstwa autobiograficznego, nobilitowanego przez Floriana Znanieckiego. Na określenie różnego rodzaju tekstów autobiograficznych polski socjolog wprowadził do nauk społecznych pojęcie „doku-

¹⁵ Zob. P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, Kraków 2008, s. 127.

¹⁶ Z. Ryn, S. Kłodziński, *Na granicy...*, s. 35, relacja J. Konkołowicza.

¹⁷ *Ibidem*, s. 53–54.

mentu osobistego”, które – za sprawą Romana Zimanda – stało się podstawą stworzenia terminu „literatury dokumentu osobistego”¹⁸. Jak podkreśla Jacek Leociak:

Specyfikę literatury dokumentu osobistego wyznaczają trzy podstawowe właściwości: po pierwsze – płynność granic międzygatunkowych i łatwość ich przekraczania, mająca swe źródło w spersonalizowanej narracji; po drugie – rozmycie opozycji między „prawdą” a „zmyśleniem”, którego źródłem jest gra między referencyjnością tekstu a kompozycyjnymi regułami opowiadania; po trzecie – wielka różnorodność gatunków i odmian¹⁹.

Ze względu na czas powstania źródeł Jacek Leociak wprowadza chronologiczny podział na teksty pisane *hic et nunc* (zapiski prowadzone na bieżąco) i *post factum* (relacje powojenne). Wybrane przeze mnie świadectwa byłych muzułmanów zostały spisane ponad 30 lat od zakończenia wojny, dlatego też konstytutywne są dla nich

[...] sposoby osławiania przeszłości (narracja wspomnieniowa jako terapia pamięci), wzorce konstruowania autobiograficznego „ja” (rodzaj dystansu, ujawniany poziom wiedzy o rzeczywistości i kryteria jej oceny), konwencje przytaczania, organizowania i waloryzowania materiału tematycznego (od biograficznych przygód prywatnego „ja” do egzystencjalnej formuły ludzkiego bycia-w-świecie)²⁰.

Ponadto relacje muzułmanów należą do źródeł wywołanych, dla których charakterystyczne jest „podwójne autorstwo”²¹, polegające na ingerencji drugiego autora, który formułuje pytania i opracowuje uzyskany materiał, w tym przypadku – Ryna i Kłodzińskiego. Choć lekarze podkreślają, że nie ograniczali swobody respondentów, poprzez ułożenie ankiety z konkretnymi pytaniami zarysowali pole tematyczne, poza które ocalały nie powinien wykroczać w swoich odpowiedziach. Ponadto fragmenty relacji, uznane przez autorów za niepotrzebne, nie zostały zamieszczone w artykule. Zakres przywoływanych przez więźniów zdarzeń został zatem ograniczony do ukazania różnych aspektów muzułmaństwa. W takich zapośredniczonych tekstach dodatkowego wymiaru nabiera koncepcja „paktu autobiograficznego” Philippe’a Lejeune’a, którą można określić jako swego rodzaju porozumienie pomiędzy czytelniki-

¹⁸ Zob. J. Leociak, *Literatura dokumentu osobistego jako źródło do badań nad zagładą Żydów. Rekonesans metodologiczny*, „Zagłada Żydów. Studia i materiały. Pismo Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN”, Warszawa 2005, nr 1, s. 15.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J. Leociak, *Tekst wobec Zagłady (O relacjach z getta warszawskiego)*, Wrocław 1997, s. 25–26.

²¹ Terminu „podwójne autorstwo” użyła Alina Skibińska do określenia dwóch grup tekstów *post factum*: rozmów i pamiętników rekonstruowanych. Wydaje mi się, że można go również zastosować w odniesieniu do omawianych przeze mnie relacji muzułmanów ze względu na wkład autorów artykułu w ich powstanie. Zob. A. Skibińska, *Źródła do badań na zagładą Żydów na okupowanych ziemiach polskich*, Warszawa 2007, s. 352.

kiem a autorem autobiografii, zakładające tożsamość autora, narratora i głównego bohatera²². Jeśli się zatem uwzględni jedność podmiotu i przedmiotu w tekstach autobiograficznych, relacje muzułmanów zyskują wyjątkowe znaczenie. Byli więźniowie, którzy doświadczyli zmułmanienia, stają się ważnymi świadkami, przekazującymi swoje przeżycia dotyczące konkretnych wydarzeń historycznych. Ujmują fakty w subiektywnej i indywidualnej perspektywie, przemawiając bezpośrednio do odbiorcy i nie pozwalając pozostać mu obojętnym. Zdaniem Ryna i Kłodzińskiego fenomen świadectw byłych muzułmanów wiąże się z samą, paradoksalną, postacią muzułmana – pomimo ogólnego wyniszczenia organizmu i załamania psychicznego, stan ich świadomości pozwolił im na zapamiętanie zdarzeń z obozu.

Główna impresja, jaka nasuwa się przy lekturze tych wspomnień, to ta, że istniała paradoksalna rozpiętość między zdolnością percepcji tych osób a głębokością zaburzeń. Nawet wtedy, gdy zdawało się, że więzień pozostawał w swoim „muzułmaństwie” całkowicie odcięty od otoczenia i pogrążony w przeżywaniu jednego i jedyne go pragnienia – zaspokojenia głodu, spozstrzegał siebie samego i spozstrzegał innych²³.

Ryn i Kłodziński wyraźnie podkreślają, że świadomość muzułmanów była w wystarczająco dobrym stanie, gdyż umożliwiła im zapamiętanie tego, co działo się wokół nich. Paradoks muzułmana lekarze tłumaczą tym, że „«muzułmaństwo» było zerwaniem wszelkiej więzi z otoczeniem, było głównie śmiercią społeczną, bo życie biologiczne tliło się jeszcze; «muzułmaństwo» było oznaką śmierci, ale jakby na przekór beznadziejności stało się też oznaką życia”²⁴. Choć muzułmanie tworzyli odosobnioną grupę w obozie i wydawało się, że ich postrzeganie ogranicza się tylko do niej, można domniemywać, że rejestrowali otaczającą ich rzeczywistość. Taki wniosek wynika ze wspomnień byłych muzułmanów, w których wiele wydarzeń zostaje przywołanych w sposób szczegółowy oraz wyczerpujący. Charakterystyczne dla omawianych świadectw są również obrazowe i nacechowane emocjonalnie opisy, co wskazuje, że dla ich autorów doświadczenia obozowe są nadal żywe. Przeżycia wojenne muzułmanów (ale też wszystkich ocalałych) nie pozwalają o sobie zapomnieć, odcisnęły piętno na ich dalszym życiu, od którego nie można się wyzwolić. Jeden z respondentów wyznaje:

Mam często męczące sny o obozie, śni mi się, że z głodu „organizuję” jedzenie, jestem torturowany, rozstrzeliwany. Uciekam w skomplikowanych warunkach

²² Zob. P. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, przeł. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2001.

²³ Z. Ryn, S. Kłodziński, *Na granicy...*, s. 50.

²⁴ *Ibidem*, s. 68.

i w trudnym terenie, ratuję siebie i kolegę z różnych opresji, budzę się ze snu zmęczony²⁵.

Naznaczona traumą pamięć stała się również podstawą kształtowania tożsamości ocalałych, gdyż pamięć i tożsamość to dwie nieodłączne wartości „zakorzenione w czasie: pamięć jest ożywianiem przeszłości, tożsamość zaś opiera się na poczuciu ciągłości, a więc świadomości istnienia w czasie”²⁶. Człowiek identyfikuje się z tym, co pamięta, a przeszłość ukryta w jego wspomnieniach ma wpływ na to, kim jest.

Świadectwo muzułmana w filozofii Giorgio Agambena

W refleksji Giorgio Agambena nad zjawiskiem muzułmaństwa zauważalne jest dążenie autora do uogólnienia, dlatego też w jego ujęciu figura muzułmana zyskuje nieco pojęciowy charakter. W obszernym opracowaniu filozofii Agambena Paweł Mościcki stwierdza, że muzułman występuje tu nie tylko jako postać konkretna, która znalazła się w określonej sytuacji historycznej, lecz także jako „postać pojęciowa”. Kategoria ta – wprowadzona przez Gilles’a Deleuz’a i Felixa Guattariego – pojawia się w tekstach filozoficznych dla wyrazistego ukazania teorii i nasylenia jej energią, pochodzącą z cech przywołanej postaci²⁷. Ewa Domańska zauważa natomiast, że figuralność muzułmana i Auschwitz u Agambena pociąga za sobą odrealnienie opisywanego doświadczenia, a „przytaczane wypowiedzi jawią się w tym kontekście jako ilustracje do budowanej przez Agambena koncepcji filozoficznej, której założenia projektowane są na przytaczane teksty tak, by znaleźć dla nich potwierdzenie”²⁸.

Muzułman, według Agambena, to przede wszystkim postać graniczna między ludzkim i nie-ludzkim, gdyż funkcjonowanie obozów koncentracyjnych zachwiało humanistyczną koncepcją istoty człowieczeństwa. Agamben powiada, że muzułman

[...] w jednym przypadku jawi się jako istota nie-żywa, istota, której życie nie jest tak naprawdę życiem; w drugim zaś, jako ten, czyjej śmierci niepodobna nazywać śmiercią, a jedynie fabrykowaniem trupów, innymi słowy wpisaniem w życie pewnej martwej strefy, a w śmierć – strefy żywej. W obu przypadkach (na oczach człowieka bowiem zrywa się jego wyjątkowy związek z tym, co stanowi o jego byciu człowiekiem, czyli ze świętością śmierci i życia) podane w wątpliwość zostaje samo człowieczeństwo człowieka. Muzułman jest zaprzeczeniem człowieka,

²⁵ *Ibidem*, s. 51, relacja J. Wolnego.

²⁶ K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć*, Kraków 2008, s. 87.

²⁷ Zob. P. Mościcki, *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Warszawa 2012, s. 177.

²⁸ E. Domańska, *Muzułman: świadectwo...*, s. 74.

istotą nieludzką, która z uporem jawi się pod ludzką postacią, a zarazem formą człowieczeństwa, której nie sposób odróżnić ani oddzielić od tego, co nieludzkie²⁹.

Obozowe warunki życia doprowadziły więc do osiągnięcia przez muzułmanów człowieczeństwa w takim rozumieniu, jakie wyznaczyła polityka, określona przez Foucaulta mianem biowładzy. Pojęcie to francuski filozof opiera na spostrzeżeniu, że w mechanizmach sprawowania władzy coraz bardziej zwraca się uwagę na biologiczne życie człowieka³⁰. Agamben uzupełnia tę koncepcję, podkreślając, że ludzkie życie dzieli się na *bios*, czyli życie polityczne, i *dzoë*, oznaczające życie biologiczne, „w którym idzie o kontrolowanie i regulowanie rozrodczości i śmiertelności, zdrowia i choroby”³¹. Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* zauważyła, że wprowadzenie praw człowieka wiąże się z wiarą w istnienie istoty człowieczeństwa, zanegowanej przez postaci bezpieczeństwa i uchodźców, którzy zostali pozbawieni wszelkich praw i sprowadzeni do „nagiego życia”. Takie spostrzeżenie prowadzi Arendt do wniosku, że człowiek może zostać pozbawiony wszystkich tzw. praw człowieka, nie tracąc ludzkiej godności, jeżeli został wykluczony ze zbiorowości politycznej, która gwarantuje mu jakiekolwiek prawa³². Refleksję nad fikcją praw politycznych podejmuje także Agamben, analizując postać *homo sacer*, człowieka świętego oraz przeklętego, którego ekskludują konstytuują jego tożsamość i miejsce w danej społeczności. *Homo sacer*, pozbawiony praw politycznych, staje się ciałem biologicznym, które nie jest objęte gwarancją bezpieczeństwa; można więc pozbawić go życia i pozostać bezkarnym³³. Ekstremalną formę *homo sacer* stanowi obozowy muzułman, będący zarówno kresem polityki prowadzonej w ramach biowładzy, jak i skrajną postacią człowieczeństwa. Ponieważ muzułmana nie dotyczą prawa polityczne, nie może on być według nich oceniany czy rozliczany.

Odreálnienie muzułmana zostało zdeterminowane tym, że charakterystyka tej postaci stanowi dla Agambena jedynie punkt wyjścia do rozważań nad aktem dawania świadectwa i podmiotowością. Filozof odwołuje się tu do kategorii świadka, wywiedzionej z historii kultury europejskiej. W języku łacińskim na określenie świadka posługiwano się dwoma terminami o odmiennym znaczeniu: *testis*, oznaczający kogoś, kto w sporze lub procesie sądowym pełnił rolę osoby trzeciej, oraz *superstes*, nazywający osobę, która przeżyła coś do samego końca i może dać temu świadectwo³⁴. Niewystarczalność zakresu

²⁹ G. Agamben, *Co zostaje...*, s. 83.

³⁰ Por. M. Foucault, *Narodziny biopolityki. Wykłady z College de France 1978/1979*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011.

³¹ G. Agamben, *Co zostaje...*, s. 85.

³² Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 2008.

³³ Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 103–104 i 115.

³⁴ Zob. G. Agamben, *Co zostaje...*, s. 15.

znaczeniowego tych pojęć w odniesieniu do roli świadka Holocaustu prowadzi Agambena do wprowadzenia jeszcze trzeciej figury świadka, tj. *auctora*. Sam termin, wywodzący się również z języka łacińskiego, posiada wieloznaczną etymologię, którą spajają kwestie zaświadczenia i zapośredniczenia, fundamentalne dla jego poszczególnych konotacji. Podstawowe i najbardziej oczywiste znaczenie słowa *auctor* wskazuje na twórcę i autora, którzy balansują między swoim wytworem a odbiorcą oraz pewną kreacją a jej rzeczywistym pierwowzorem. Termin *auctor* odnosił się również do sprzedawcy, który zatwierdzał akt przeniesienia prawa własności, a także do tego, kto doradzał lub przekonywał. W obu przypadkach działania tych postaci mają niewątpliwie twórczy charakter, pobudzają podmiot do podjęcia jakichś decyzji, a więc występują w roli pośrednika. Ponadto *auctorem* jest – na co szczególnie zwraca uwagę Agamben – osoba, która reprezentowała osoby niepełnoletnie lub niezdolne do spełniania prawnych obowiązków. *Auctor* jako świadek składał więc zeznania w imieniu tych, których słowa nie posiadały mocy prawnej; jego świadectwo było i substytutem, i dopełnieniem mowy nieletnich³⁵. Z takiej pozycji świadka wynika, że potwierdzeniem jego słów jest właśnie opowieść, jakiej nie można usłyszeć; luka w świadectwie, której źródła Agamben dopatruje się w osobie muzułmana, więźnia obozu, który nie mógł ocalać:

Świadectwo jest zatem zawsze aktem pewnego „autora”, zakłada zawsze pewną konstytutywną dwoistość, w której pewien niedostatek bądź niezdolność zostają uzupełnione, zyskują pełną ważność i prawomocność. [...] Czynność autora, która miałaby samoistną ważność, jest nonsensem, podobnie jak świadectwo ocalałego jest prawdziwe i ma rację bytu jedynie pod warunkiem, że zostaje dopełnione przez tego, kto nie może dać świadectwa³⁶.

Modelowym świadkiem dla Agambena jest Primo Levi, który – zdaniem filozofa –

[...] w sposób oczywisty nie jest osobą trzecią, w każdym możliwym sensie jest on *super-stes*, tym, który przetrwał, tym, który przeżył – ocalałym. Co oznacza również, iż jego świadectwo nie daje się sprowadzić do zbioru faktów, który można by wykorzystać jako materiał dowodowy na potrzeby procesu (nie jest w tym celu dostatecznie bezstronny, nie jest *testis*)³⁷.

Przypomnijmy, że podczas wojny Levi, włoski chemik i pisarz żydowskiego pochodzenia, przeżył obóz koncentracyjny Auschwitz-Monowitz, nie doświadczył śmierci w wyniku Zagłady, dlatego też jego świadectwo jest skazane na ułomność i fragmentaryczność. Podkreśla to już sam autor *Pogrążonych i ocalonych*, formułując paradoks sytuacji ocalałego – ocalenie umożliwia złożenie świadectwa, ale jednocześnie powoduje, że relacja jest niepełna

³⁵ *Ibidem*, s. 149.

³⁶ *Ibidem*, s. 151.

³⁷ *Ibidem*, s. 15.

i wybiórcza, gdyż jej autor nie doświadczył Zagłady do końca. Podczas gdy jego wcześniejsze utwory wyrażają optymistyczną wiarę w siłę słowa i relacji ocalałych nie tylko w świadczeniu o Zagładzie, lecz także w procesie wyzwania się z jarzma traumatycznych wspomnień, w *Pogrążonych i ocalonych* wykładnia istoty świadectwa zmienia się diametralnie:

Powtarzam to raz jeszcze: to nie my, którzy przeżyliśmy, jesteśmy prawdziwymi świadkami. Jest to poczucie niewygodne, które uświadomiłem sobie z biegiem czasu podczas lektury wspomnień innych więźniów i powtórnie czytając po wielu latach wspomnienia własne³⁸.

Wobec odczuwanej niewystarczalności literatury i języka do wyrażenia Holocaustu, Levi uznaje nawet, że to „obraz [...] «mówi» dwadzieścia, sto razy więcej niż zapisana strona, co więcej, jest dostępny dla każdego, dla niepiśmiennych i cudzoziemców, to najlepsze esperanto”³⁹.

Autor *Czy to jest człowiek* podkreśla więc, że świadkiem całkowitym mógłby być jedynie muzułman:

Historia wszystkich muzułmanów, którzy idą do gazu, jest taka sama, a ściślej mówiąc, nie mają oni żadnej historii; stoczyli się po prostu po pochyłości aż na dno jak strumienie, które zbiegają się do morza. [...] Ich życie jest krótkie, ale ich liczba nieskończona; to oni, *Muselmänner*, potępieni, są jądrem obozu; oni, anonimowa masa, wciąż odnawiana i zawsze jednakowa, półludzi, którzy maszerują i męczą się w milczeniu, bo zagasła w nich iskra Boża, bo zbyt wielka jest w nich pustka, by mogli naprawdę cierpieć. Trudno ich nazwać żywymi – trudno jest nazwać śmiercią ich śmierć, której nawet się nie boją, gdyż są zbyt zmęczeni, aby ją zrozumieć⁴⁰.

Jednak to tylko oni, muzułmanie, na zawsze pogrążeni, prawdziwi świadkowie, mogliby udzielić wyjaśnień, które miałyby sens ogólny. Oni stanowią regułę – my zaś wyjątek⁴¹.

Zdaniem Leviego muzułmanie, ponieważ doświadczyli śmierci w wyniku Holocaustu, mogliby złożyć wyczerpującą i całkowitą relację. Nie jest to jednak możliwe, dlatego rola świadków przypada tym, którzy ocaleli. Świadectwa te są jednak ułomne, gdyż ich autorzy nie mogą uchodzić za prawdziwych świadków, gdyż mówią w imieniu zmarłych, co umniejsza wartość opowieści o ich własnych doświadczeniach.

Taka postać muzułmana oraz specyfika jego relacji z ocalałym stają się istotą rozważań Agambena nad związkiem świadectwa i podmiotowości. Wyraża się on w działaniu wspomnianego *auctora*, który świadczy w imieniu

³⁸ P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 2007, s. 100.

³⁹ Cyt. za: A. Ziębińska-Witek, *Holocaust. Problemy przedstawiania*, Lublin 2005, s. 117.

⁴⁰ P. Levi, *Czy to jest...*, s. 126–127.

⁴¹ P. Levi, *Pogrążeni...*, s. 100.

muzułmanów. „Mówienie w imieniu” zakłada opozycyjne procesy: odpodmiotowienia muzułmana, prowadzącego do zamilknięcia, i upodmiotowienia ocalałego, który zabiera głos, ale nie może nic powiedzieć o doświadczeniach muzułmana, gdyż nie przeżył ich osobiście. Ten błędny proces nie prowadzi jednak do zaprzeczenia samego świadectwa, lecz konstatacji, że niemożliwe jest wskazanie ścisłego podmiotu świadectwa, „że każde świadectwo jest procesem bądź polem sił, w którym nieustannie krzyżują się prądy upodmiotowienia i odpodmiotowienia”⁴².

Agamben, przywołując Arystotelesowską definicję człowieka jako „zoon logon echon”, dokonuje rozróżnienia na tego, kto żyje, i tego, kto mówi, które odpowiada kolejno ocalałemu i muzułmanowi. Każdy akt mowy opiera się na jednoczesnym upodmiotowieniu i uprzedmiotowieniu tego, który zabiera głos. Mówiący, aby stać się podmiotem swojej wypowiedzi, musi ulec uprzedmiotowieniu, mowa jako akt abstrakcyjny nie ukazuje go w postaci „ja” realnego, lecz „ja” wypowiedzanego, konstruowanego przedmiotu.

Modusem bycia „ja”, egzystencjalną sytuacją istoty żyjącej-mówiącej jest zatem rodzaj ontologicznej glosolalii, bezsensownej gadaniny, w której to, co żyjące, i to, co mówiące, upodmiotowienie i odpodmiotowienie, nigdy się ze sobą nie zbiegają⁴³.

Jednostka mówiąca, będąca pozbawionym pozajęzykowej realności i zamkniętym w akcie wypowiedzenia podmiotem, jest skazana na niemożność mówienia. Poznając formalne sposoby wypowiedzenia, wkroczyła do sfery języka, z której nie ma przejścia do mowy. Znajomość systemu znaków, którym jest język, nie oznacza *a priori* zdolności do formułowania wypowiedzi ani też poznania mechanizmu korzystania ze znaków.

Niemożność połączenia istoty żywej z mową, tego, co ludzkie, z tym, co nieludzkie, pozwala właśnie na dawanie świadectwa, a tym samym wyłonienie się pewnego kształtu podmiotowości *auctora*.

Jeśli między istotą żywą a mową nie istnieje żadne powiązanie, jeśli „ja” zamieszkuje ten odstęp, to dawanie świadectwa jest możliwe. Intymny kontakt, jaki zdradza niemożność utożsamienia się z sobą samym, jest miejscem dawania świadectwa⁴⁴.

Koncepcja podmiotowości Agambena opiera się zatem na założeniu, że ocalały („istota żywa”) i muzułman („mowa”) są dwiema opozycyjnymi figurami, które nie mogą tworzyć z sobą integralnej całości. Pomostem między nimi staje się świadectwo, którego nie można przypisać konkretnemu podmiotowi, „a mimo to stanowi jedyne miejsce zamieszkiwania, jedyną możliwą treść

⁴² G. Agamben, *Co zostaje...*, s.123–124.

⁴³ *Ibidem*, s. 132.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 132–133.

podmiotu⁴⁵. Możliwość zaistnienia podmiotowości świadectwa pojawia się w wyniku konfrontacji świadka z niemożliwością mówienia i milczeniem muzułmanów, dotkniętych niemotą.

Wydaje się również, że dezintegracja podmiotowości świadka łączy się z poglądem Agambena na kwestię człowieczeństwa. Jak wskazuje filozof, człowiek stanowi płynną i nieokreśloną jednostkę, oscylującą pomiędzy istotą mówiącą a istotą żyjącą, muzułmanem a ocalałym⁴⁶. Jest istnieniem potencjalnym i nieokreślonym, w którym dopiero zachodzą różnego rodzaju podziały, kształtujące jego człowieczeństwo, pod wpływem działania maszyny antropologicznej:

Ponieważ chodzi w niej o wytwarzanie tego, co ludzkie za pomocą opozycji człowiek/zwierzę, to, co ludzkie/to, co nieludzkie, maszyna działa z konieczności na zasadzie wykluczenia (które jest zawsze również pochwyceniem) i włączenia (które jest zawsze również wykluczeniem). Właśnie dlatego, że to, co ludzkie jest w rzeczywistości za każdym razem z góry zakładane, maszyna wytwarza pewnego rodzaju stan wyjątkowy, tworzy sferę nieokreśloności, w której zewnątrz jest tylko wykluczonym wnętrzem, a wewnątrz z kolei tylko włączonym do środka zewnątrzem⁴⁷.

Wprawienie w ruch maszyny antropologicznej umożliwia budowanie ludzkiej tożsamości, które jest równoznaczne z procesem stawania się człowiekiem, co z kolei odbywa się zawsze w odniesieniu do innego, nie-człowieka. Opozycje te tworzą w człowieku podziały, które, ulegając wyostreniu w obozowej rzeczywistości, spowodowały rozbitcie człowieczeństwa. Agamben tłumaczy je zdolnością człowieka do przeżycia innego człowieka. Jednostka jest – zgodnie z określeniem Agambena – resztą, która pozostaje w wyniku wpływu biowładzy oraz upadku humanistycznej koncepcji człowieczeństwa. Człowiek pozostaje człowiekiem – jak trafnie zauważa Paweł Mościcki – tylko w momencie, w którym przeżywa sam siebie, jako reszta jest powiązany ze swoim całkowitym odpodmiotowieniem, czyli muzułmanem⁴⁸. Dlatego też wizja człowieczeństwa jako resztki, którą proponuje Agamben, wyłącza się ze świadectwa, czyli osobliwego spotkania muzułmana i ocalałego. Agamben nobilituje tu relacje ocalałych, których nazywa właśnie mianem reszty i uznaje za reprezentantów swojej koncepcji człowieczeństwa. W tym kontekście znaczące wydaje się zakończenie książki *Co zostaje z Auschwitz* przytoczeniem wspomnień byłych muzułmanów, opublikowanych w badaniach Ryna i Kłodzińskiego, i podsumowaniem ich łacińskim zwrotem *Residua desiderantur*, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „Reszty są pożądane”.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 133.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 136–137.

⁴⁷ Zob. G. Agamben, *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 1, s. 126.

⁴⁸ Zob. P. Mościcki, *Idea potencjalności...*, s. 187–188.

Relacje byłych muzułmanów nie wpisują się jednak w Agambenowską teorię podmiotowości jako dawania świadectwa, gdyż nie można w nich zaobserwować zapośredniczenia, o którym pisze Agamben. Muzułman, który może świadczyć w swoim imieniu, skłania więc do poszukiwań nieco innej formy podmiotowości lub choćby zniuansowania koncepcji zaproponowanej przez Agambena.

Podmiotowość, nieodłącznie związana z samoświadomością, jest – jak zauważa Charles Taylor – zmienna i niejednoznaczna, a samo jej konstituowanie stanowi dynamiczny proces, uwzględniający różne perspektywy oraz odrębne uwarunkowania, jakim podlega jednostka⁴⁹. Podanie w wątpliwość twardej podmiotowości i skazanie człowieka na nieustanne rozchwianie i balansowanie pomiędzy różnymi jej formami prowadzi nie tyle do ukonstituowania się podmiotu schizofrenicznego, ile do prób znalezienia punktów zaczepienia we własnej koncepcji podmiotowości. Pragnienie zbudowania całościowej i kompletnej podmiotowości „może zostać zaspokojone dzięki temu, że w życie człowieka wbudowany zostanie jakiś sens, jakiś wzór wyższego działania; może też zostać zaspokojone dzięki włączeniu życia jednostki w obręb jakiejś szerszej rzeczywistości czy opowieści”⁵⁰. Kryzys podmiotowości nabiera dodatkowego wymiaru w obliczu doświadczenia granicznego, a jego ucieleśnienie można odnaleźć właśnie w postaci muzułmana, która uchodzi za kres uprzedmiotowienia więźnia w obozie. Takie spostrzeżenie, które kończy rozważania Agambena nad podmiotowością muzułmanów, otwiera dalszą perspektywę badawczą.

Zarówno świadectwa byłych muzułmanów, jak i spostrzeżenia lekarzy Zdzisława Ryna i Stanisława Kłodzińskiego wskazują na paradoksalny fakt, że muzułmanie, pomimo pozostawania w stanie apatii, zachowali świadomość, która pozwoliła im na zarejestrowanie obozowej rzeczywistości. Szczegółowe i obrazowe opisy własnych przeżyć sugerują nawet wyostrenie się świadomości w percepcji świata pod wpływem doświadczenia granicznego. Można domniemywać, że świadomość, którą posługiwali się muzułmanie, przebywając w obozie, była jednak pozbawiona zdolności do refleksyjnego myślenia i właściwego zinterpretowania zdarzeń. Jeden z cytowanych już wcześniej respondentów przyznaje, że dla zaspokojenia głodu był w stanie zdobyć się na działanie, które groziło śmiercią, ale nie myślał wtedy o jego konsekwencjach. Warto podkreślić, że świadectwa, a właściwie sam akt ich spisania, ujawniają jednocześnie drugi typ świadomości – poobozowej – która ujmuje przeszłe doświadczenia z teraźniejszej perspektywy i implikuje refleksję. Świadomość ta dąży do samozrozumienia, staje się obszarem zmagania z traumą i próbą jej przepracowania, a także przybliżenia się do istoty trudnych przeżyć i nadania im sensownej struktury. Dlatego też „składanie świadectwa jest aktem performatywnym. Chociaż doświadczenie «cierpienia we własnej skórze»

⁴⁹ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński *et al.*, Warszawa 2001, s. 100.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 87.

może stanowić motywację dla wypowiedzi, to nie jest ona jednak przejawem doświadczenia⁵¹. Spisanie relacji wyraża przede wszystkim imperatyw samoświadomego ukształtowania podmiotowości poprzez ujęcie doświadczeń w narrację. Jak pisze Ricoeur,

[...] fikcja, a w szczególności opowieść fikcyjna, jest nieredukowalnym obszarem samozrozumienia. Jeśli jest prawdą, że fikcja wypełnia się sensem tylko w życiu, a życie może być zrozumiane tylko poprzez historie, które o nim opowiadają, to życie przemyślane [...] jest życiem ponownie opowiedzianym⁵².

Podmiotowość ocalałego, który w obozie doświadczył stanu muzułmaństwa, kształtuje się na styku dwóch świadomości: obozowej i poobozowej, o czym świadczy swego rodzaju ciągłość doświadczeń obozowych w terażniejszości. W świadectwach byłych muzułmanów uderzające jest akcentowanie piętna obozowych przeżyć, które nazaczyło powojenne życie ocalałych, a objawia się ono w koszmarnych snach czy specyficznych nawykach i zwyczajach. Wspomnienie, które stanowi wyobrażony obraz tego, co nieobecne, nigdy nie oddaje jednak minionej rzeczywistości w pełni. W pamięci wryte są tylko ślady przeszłości, które stopniowo ulegają zatarciu⁵³. Zdaniem Franka Ankersmita pamięć „najpierw postępuje za wskazaniem naszego spojrzenia, a następnie prowadzi do rozpoznania tego, co możemy zobaczyć”⁵⁴. Pamięć nie wchłania w siebie doświadczenia, nie zawłaszcza go, a jedynie przybliża nas do niego. Zapamiętane doświadczenia stanu zmuzułmanienia stały się nienaruszalną podstawą, na której ocalały muzułman ukształtował swoją „nową” podmiotowość. Podlega ona zmianom pod wpływem świadomości poobozowej, spojrzenia na własne przeżycia z terażniejszej perspektywy, a także działania ludzkiej pamięci.

Integralność dwóch stanów świadomości odzwierciedla również pozycję muzułmana jako bezpośredniego świadka Zagłady. Posługując się terminologią Agambena, można zauważyć, że muzułman łączy w sobie dwie figury świadka: *superstes* i *auctor* – przedstawia własne doświadczenia skrajnego uprzedmiotowienia, ale nie ukazuje sedna Zagłady; jego świadectwo nie jest wystarczające, bo nie zawiera opisu upodlonej śmierci. Były muzułman może tym samym zaświadczać w imieniu tych, którzy nie złożą relacji ze swojego życia. Ta luka w świadectwie nie dotyczy jednak podmiotowości ocalałego muzułmana, którą cechuje integralność i spójność. Opowiadając o swoich doświadczeniach, autor relacji znajduje się wewnątrz swojej narracji, jest istotną częścią świata, który opisuje, co zapewnia mu poczucie ciągłości własnej podmiotowości.

⁵¹ V. Tozzi, *Przywileje świadectwa. Historia, powieść i literatura w sporach o konstruowanie niepodległej przeszłości*, przeł. E. i J. Zięba, współpr. A. Calderón Puerta, M. Maryl, „Teksty Drugie” 2010, nr 6, s. 16.

⁵² P. Ricoeur, *Życie w poszukiwaniu opowieści*, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 234.

⁵³ Por. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków 2007, s. 15–34.

⁵⁴ F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Kraków 2004, s. 405.