

O (NIE)MOŻLIWYM NONKONFORMIZMIE W INSTYTUCJI TOTALNEJ. OD DOŚWIADCZENIA OBOZOWEGO DO TEORII SOCJOLOGICZNEJ (I Z POWROTEM)

Piotr Filipkowski
Polska Akademia Nauk

Zacznę od takiego oto narracyjnego obrazu:

Ja kiedyś szedłem żwirową alejką w Gusen II. [...] Naprzeciwko szedł SS-man, dowódca bloku. Ja z jednej, on z drugiej strony. Nie ma żadnych innych więźniów. I my się mijamy – oczywiście jak przechodził SS-man, to trzeba było stanąć na baczność. „Mütze ab” – „zdjąć czapkę”, bo to bóg przechodzi. Więc ja to wszystko wykonałem, tak jak trzeba, czapkę zerwałem z głowy i on to widział. Ale on sztachnął się dwa czy trzy razy pięknym, dużym papierosem i rzucił mi go pod nogi. Ja nie podniosłem papierosa i poszedłem dalej. Czapkę na leb i poszedłem. On, słyszę: „Halt!” – więc się oglądam. A on zamiast mnie zastrzelić, pokazuje, dlaczego ja tego papierosa nie podniosłem. Mam się wrócić i podnieść. Wróciłem się i podniosłem. [...] On mi dał papierosa. SS-man dał więźniowi papierosa i to takiego, że się tylko sztachnął, a ten więzień go zlekceważył. Bo to przecież z mojej strony było zlekceważenie, że ja nie rzuciłem się na papierosa, tylko poszedłem, a papierosa nie podniosłem. No to tylko zastrzelić takiego, prawda? Takiego boga zlekceważyłem¹.

¹ Janusz Bąkowski, MSDP_154, relację nagral Piotr Filipkowski; wywiad dostępny w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka KARTA i Domu Spotkań z Historią w Warszawie.

Jeden z tysięcy, może milionów podobnych obrazów, zapisanych w pamięci byłych więźniów kacetów, do której dają nam dziś wgląd cyfrowe archiwa ich autobiograficznych opowieści. Wczytajmy się jednak uważniej w tę banalność, z niej bowiem daje się odszyfrować kilka ważnych komunikatów w interesującej nas tu sprawie. Ja, oprócz wczytania, będę polegał na wsluchaniu i wpatrywaniu – bo to wyimek z wywiadu zarejestrowanego na wideo. Wywiadu prowadzonego przeze mnie, więc ponadto odwołać się mogę nie tylko do tego, co dziś widzę i słyszę, ale też do tego, co pamiętam z tamtego spotkania – z jego ogólnej atmosfery i z poszczególnych momentów. Ten akurat moment, tę konkretną narracyjną scenę pamiętam wyraźnie – bo i była jednym z wyrazistszych punktów na tle całości.

„Ja kiedyś szedłem żwirową alejką...” – narrator rozpoczyna tę historię, jakby wspominał niedzielny spacer w warszawskim parku. Już w tych pierwszych słowach widać sugestię jakiejś wyrazistej podmiotowości. W języku teorii socjologicznej powiedzielibyśmy: sprawstwa (*agency*). Zupełnie nieoczywistego w tamtym miejscu i czasie. Wszak Gusen II w ostatnich miesiącach wojny to jedno z najkoszmarniejszych miejsc w systemie obozu Mauthausen – czyli, zważywszy na charakter tego ostatniego, także w całym systemie nazistowskich obozów koncentracyjnych. Kto zna obozowe wspomnienia i relacje, dobrze wie, że zasadnicza sytuacja podmiotowa, by tak rzec, jest w nich z reguły zupełnie inna. I widać ją wyraźnie już na poziomie gramatyki. Nad formą „ja” góruje „my”. W obozowych opowieściach człowiek usytuowany jest zwykle w grupie, pośród innych – czy to w komandzie roboczym, czy pośród innych więźniów w bloku. Wszyscy są do siebie podobni – ubrani w pasiaki albo stare lachy, ogoleni i wygoleni, wychudzeni, oznaczeni numerami. Od zewnątrz: anonimowi, odpersonalizowani, wymienni. Od wewnątrz: trzymający się razem w miarę obozowych możliwości, chowający się w grupie, nie wychylający się, unikający zindywidualizowanego spojrzenia SS-manów czy kapów. Gdy jednak pojawia się perspektywa jednostkowa, to często w formie biernej: zamiast „ja” słyszymy raczej „mnie” lub „mi”. „Wysłano mnie”, „kazano mi”, „bito mnie”, „przesłuchiowano”, „okradziono”. Albo sam kontekst wskazuje na zewnętrzny przymus, na bycie przedmiotem cudzego sprawstwa. Sprawstwa kogoś silniejszego, stosującego przemoc. Kogoś lub czegoś – bo opresja jest często tak zobiektywizowana, że stanowi po prostu immanentną cechę obozowego systemu.

Ta scena zaczyna się więc, jak na obozowy epizod, dosyć nietypowo. Idźmy dalej za krokiem i za słowami narratora. W kadrze pamięci poja-

wia się drugi człowiek. Obraz skomponowany jest symetrycznie. Ten drugi nadchodzi z przeciwnej strony. Idą naprzeciw siebie. Nikt poza nimi nie mieści się w kadrze. To ważne wtrącenie, nie tylko kompozycyjne – dowiadujemy się bowiem z niego, że tamta scena nie miała widzów. Obaj aktorzy – więzień i SS-man – odgrywali swoje role tylko przed sobą. Przyjrzyjmy się temu uważniej.

Obóz koncentracyjny to miejsce, gdzie społeczne role są bardzo sztywno rozpisane. Może najbardziej spośród wszystkich znanych nam instytucji totalnych. Role te wpisane są bowiem w relacje absolutnej władzy. Absolutnej, bo wyposażonej w moc decydowania o (prze)życiu i śmierci. Na marginesie: to właśnie ta trwałość, sztywność, schematyczność obozowych ról upodabnia do siebie tak bardzo opowieści byłych więźniów kacetów nazistowskich – dopiero ich poluzowanie, naruszenie, odstąpienie od nich pozwala uchwycić wyjątkowość indywidualnego doświadczenia każdego z nich. Tu mamy takie właśnie poluzowanie. Jednak nie od razu, nie w pierwszym odruchu. Bo ten pierwszy odruch jest zgodny ze scenariuszem więźniarskiej roli. Strzeże go nie tylko spontaniczna przemoc wpisana w obozową hierarchię władzy, ale także obozowy regulamin, nakazujący każdemu *heftlingowi* zdejmowanie czapki na widok spotkanego SS-mana – pod sankcją bicia aż do ewentualnego zabicia. Czapka znika więc z głowy, zgodnie z nakazem: „[...] wszystko wykonałem tak, jak trzeba”. Reguły totalnej instytucji obozu koncentracyjnego zostają w tej mikrosytuacji po raz kolejny potwierdzone i podtrzymane.

Ale to regulaminowe odegranie scenariusza jest zaledwie wstępem do sceny, którą chce nam przybliżyć narrator. Kluczowe jest to, co rozgrywa się dalej. Najważniejszym rekwizytem tej scenki nie jest przecież czapka, lecz papieros.

Czy SS-man rzucający pod nogi mijanemu więźniowi niedopalek papierosa (tu raczej jego „nadpalek”) wypełnia swoją obozową rolę, czy ją przekracza? Czy jest to gest poniżenia, upodlenia wobec więźnia – czy raczej nieśmiały gest jego wsparcia, okazania mu minimum solidarności? Nieśmiały, bo tylko na taki – być może – tamten człowiek w tamtej sytuacji potrafił się zdobyć. Wszak papieros – a nawet pojedyncze „sztachnięcie się” – był w obozie bardzo cennym i poszukiwanym dobrem. Jeśli nie do własnego użytku, to jako mocna waluta na obozowej giełdzie – wymieinalna na chleb i zupę, a więc zwiększająca szanse przeżycia. Nie mamy, nigdy nie mieliśmy i nie będziemy już mieli, dostępu do opowieści tamtego SS-mana, którego widzimy w tym kadrze więźniarskiego wspomnienia. Żadnych innych, twardszych, dokumentowych źródeł do opisu tej sceny

także nie znajdziemy. Musimy więc w całości polegać na przywołanej tu opowieści – co nie znaczy, że musimy w pełni dawać jej wiarę i przyjmować tę samą interpretacyjną optykę.

W tej optyce SS-man rzucający narratorowi papierosa potwierdza swoją absolutną władzę. Bawi się napotkanym więźniem, testuje go. Zdjęcie czapki było reakcją automatyczną, bezrefleksyjną, świetnie wyuczoną mimo niedługiego obozowego stażu. Sięgnięcie po niedopalek już taką reakcją nie jest. Gdzieś między jedną a drugą prostą czynnością w narratorsze zachodzi zmiana. Odrzuca przypisaną mu w obozowym systemie władzy przemocą narzuconą rolę pariasa, *heftlinga*. Widzimy – i SS-man też to widzi, skoro woła: „Halt!” – bunt człowieka, który odmawia gry, próbuje rwać obozowy spektakl, a przynajmniej tę jedną jego scenę. Można to nazwać walką człowieka przeciwko więźniowi – którym jest ten sam człowiek. Jest nim, bo w tamtych okolicznościach nie może nie być, ale nie chce być nim do końca. Próbuje pokazać – może przede wszystkim sobie, a potem temu drugiemu, wpisanemu w skrajnie inną obozową rolę: SS-mana, *Blockführera*, a na końcu może także nam, słuchaczom tej opowieści – że pod więźniem ocalił człowieka. Znakiem tego ocalenia jest sprzeciw, niezgoda, bunt. To bunt bardzo skromny, mało spektakularny – chodzi wszak jedynie o niepodniesienie rzuconego pod nogi peta. Ale jego cena jest, czy mogłaby być, bardzo wysoka – przy złym (albo nazbyt dobrym) humorze tego SS-mana nawet najwyższa. W tej konkretnej sytuacji jest on przecież dysponentem życia i śmierci. Dlatego jego zlekceważenie narrator nazywa zlekceważeniem boga. To zły, karzący, bezwzględny bóg. Demoniczny bóg obozowy.

Bunt trwa bardzo krótko, zaledwie mgnienie oka między rzuconiem papierosa a okrzykiem SS-mana „Halt!”. I już po buncie. Nasz narrator schyla się przecież i podnosi rzucony ochlap. Poddaje się więc? Przegrywa? Godzi się ze swoją więźniarską dołą. I rolę, którą poprawnie, zgodnie ze scenariuszem odgrywa. Być może – ale dzięki temu ocala przecież swoje życie.

Ocala jednak coś więcej i spieszy nas o tym zapewnić. Zwróćmy uwagę, jak mocno trzyma się tego krótkiego momentu zawahania, kiedy odmówił bycia więźniem, kiedy nie podniósł rzuconego mu z pogardą, jak mniema, papierosa. W tym ułamku chwili zaprzeczył bowiem swojej więźniarskiej roli. Zakwestionował – by odwołać się do innego socjologicznego języka – narzuconą mu w obozie w ogóle, a w tamtej sytuacji w szczególności, *jażń odźwierniedloną*. Pokazał, że nawet tam, w instytucji totalnej nazistowskiego kacetu, „I” nie musiało pokrywać się bez reszty z „me”. Że w wąskiej

szczelinie między nimi można było zachować człowieczeństwo. A raczej ratować je, buntując się przeciw bezwzględnie, przemocą narzuconej roli *zuganga, befilinga*, obozowego pariasa.

Bo szczelina, o której tu mowa, nie była tam przecież dana, lecz – co najwyżej – zadana. I to nie od zewnątrz, mocą społecznych norm przyniesionych z nieobozowego świata, ale jakby od wewnątrz. Bo stawką w zobrazowanej tu, rozegranej na żwirowej ścieżce pomiędzy dwoma barakami, obozowej grze jest ludzka podmiotowość, odrębność, indywidualność. A może zaproponowana przeze mnie interpretacja tej obozowej scenki jest od początku zupełnie chybiona? Albo, by złagodzić nieco to nagłe zwątpienie i (auto)oskarżenie, jest nadinterpretacją? Może tej scenki w ogóle nie było? To znaczy: nie było jej „naprawdę”, bo coś takiego nie przydarzyło się temu więźniowi, w tamtym czasie, w tamtym miejscu. Nie, nie okłamał mnie czy nas. Po prostu jego pamięć okazała się zawodna. Wszak ciągle – a przynajmniej w akademickich badaniach nad nią – słyszymy, że ludzka pamięć nie magazynuje, a potem nie odtwarza obrazów z przeszłości, ale raczej aktywnie je przetwarza, modyfikuje albo zwyczajnie wytwarza na doraźne, bieżące, teraźniejsze potrzeby. Na dodatek te obrazy niekoniecznie pochodzą z własnego bezpośredniego doświadczenia, ale też z tego, co przeczytane, zasłyszane, obejrzone (może obejrzone przede wszystkim). Materiał, z którego zbudowane są autobiografie, bywa mało biograficzny (Welzer 2009). Nie podzielam aż tak skrajnego pamięciowego konstrukttywizmu, zwłaszcza wobec tego typu wspomnieniowych obrazów obozowych. Załóżmy jednak na chwilę, że miałby on tu rację: cała scena jest „nieprawdziwa”. Albo nic podobnego się w ogóle nie zdarzyło – po prostu nie było takiej sceny: nie było tej żwirowej ścieżki pomiędzy barakami, nasz narrator nie spotkał na niej SS-mana, nie był z nim sam na sam, tamten nie rzucił niedopalka papierosa, a ten go nie podniósł.

Albo – co jednak znacznie bardziej prawdopodobne, bo skąd mój rozmówca wziąłby budulec swoich tak szczegółowych wspomnień (tego nie ma w filmach, książkach, innych opowieściach) – wszystko to się rzeczywiście jakoś podobnie zdarzyło, nie było tylko tego kluczowego momentu zawahania, tej szczeliny upodmiotowienia. Mijany SS-man rzucił peta, a więzień go podniósł. Może sparaliżowany strachem zdążył jedynie błyskawicznie skalkulować, co daje mu większe szanse przeżycia: zignorowanie tego gestu czy odpowiedzenie na niego. A może to „tylko” instynkt (prze)życia wykonał te kalkulacje niejako za niego, bezbłędnie – jak się okazało – rozpoznając w lot, na ile rzucony pet jest znakiem pogardy, na ile znakiem łaski (wszak znaki bywają z natury wieloznaczne).

Przyjmijmy teraz, że ta ostatnia interpretacja jest trafna. Tam, na obozowej ścieżce wszystko działo się automatycznie, czyli – zgodnie ze sztywno rozpisаныmi obozowymi rolami. Choć niesymetrycznie sztywno, żeby tak powiedzieć: o ile więzień nie mógłby nie zdjąć czapki i nie podnieść papierosa, o tyle SS-man mógłby go nie rzucać, zignorować zupełnie mijanego *heftlinga* (no chyba że ten nie zdjąłby czapki – wtedy „musiałby” wyegzekwować karę za nieposłuszeństwo względem obozowego prawa).

Jeśli wszystko „tam” i „wtedy” w obozie rozegrało się wedle skrupulatnie rozpisanego i jeszcze skrupulatniej odgrywanego scenariusza i nie było miejsca ani czasu na zawahanie, na bunt, szukanie szczelin między „ja” a „mnie/mną”, to skąd się wzięły w analizowanej tu od początku krótkiej a wyrazistej opowieści? I dlaczego zajmują w niej tak centralne miejsce? Pierwsza nasuwająca się tu odpowiedź utrzymana jest w konwencji hermeneutyki podejrzeń: narrator chciał tu zachować twarz, chciał dobrze wypaść, chciał się przed nami pochwalić (tak, przed nami, bo było jasne dla nas obu, że rejestrowany na wideo wywiad służyć może i powinien naszym odczytaniom). Pochwalić tym, że w tej swojej więźniarskiej bezsile, strukturalnie zdeterminowanej logiką kacetu, wykrzesał jednak odrobinę sił i podjął bunt. Tych znalezionych sił było naprawdę niewiele, w tamtej sytuacji wystarczyło jedynie na tę krótką chwilę zawahania, na małe opóźnienie w podjęciu z ziemi rzuconego papierosa. Ale w tamtych okolicznościach już to pozwala nazwać ten bunt zlekceważeniem obozowego boga.

Pytajmy jednak dalej: po co to – jakże skromne przecież, przynajmniej – przechwalanie się, po co starania, żeby dobrze wypaść, żeby zachować twarz. Jeśli ten mały fragment nie daje w tym względzie jednoznaczności, to tylko mogę zapewnić, że ta więźniarska opowieść daleka jest zarówno od heroicznej, jak i sowizdrzalskiej, Grzesiukowej poetyki, które obie uzasadniałyby – niejako same przez się – przydawanie sobie siły i sprawstwa. Tym, co wyróżnia cały ten wywiad, jest stale utrzymywany refleksyjny dystans narratora – nie tylko wobec obozowego (także przed- i poobozowego) świata, ale również wobec siebie. W którymś miejscu swojej wielogodzinnej opowieści mój rozmówca formułuje autotematyczny sąd, że doświadczenie obozowe było, a raczej stało się – bo osądzić mógł to przecież dopiero u schyłku życia – najważniejszym uniwersytetem. Gdzieś pod koniec wywiadu wyraźnie, mocno wypowie zdanie: „Ja [w obozie – P.F.] studiowałem, ja studiowałem życie”.

Zatem o swoim samotnym, skromnym, w żadnych innych obozowych kronikach i archiwach nie odnotowanym obozowym buncie nie mówi tu do nas martyrologiczny czy heroiczny bohater. Ani też nie obywatel Pisz-

czyk idący żwawym krokiem przez wojenne i obozowe przypadki losu. Mówi tu do nas człowiek, który na serio próbuje zrozumieć siebie w świecie. A w tym szczególnym przypadku – niechaj będzie: granicznym – siebie-więźnia w obozowym świecie. To samorozumienie potrzebuje szczeliny między mną-człowiekiem (osobą, podmiotem) a mną-więźniem (wykonawcą obozowych ról, ofiarą systemowej i zindywidualizowanej przemocy, przedmiotem). Jeśli bunt w tamtej mikro-sytuacji był zupełnie niemożliwy i nie miał miejsca, to trzeba go wymyślić i wkomponować w tę historię. Choćby tylko jako jednostronną, przez nikogo innego (a jedyny obecny inny, to mijany SS-man) niedostrzeżoną potencjalność. Potencjalność nieodegrania przepisanej roli albo chociaż nieodegrania jej do końca, odegrania z momentem zawieszenia, refleksyjnej zwłoki.

Doszliśmy chyba do miejsca, gdzie nie ma już większego znaczenia, czy chodzi tu „tylko” o prawdę biograficzną opowieści kacetnika, czy o głębszą historyczną prawdę jego obozowego doświadczenia. Nawet jeśli „tam” i „wtedy”, gdzieś pomiędzy blokami Gusen II, któregoś dnia między jesienią 1944 roku a wiosną następnego, naszemu bohaterowi nie udało się zlekceważyć obozowego boga (albo on tego nawet nie zauważył), to bunt przeciw niemu, choćby tylko deklarowany wstecz, jest centralnym przesłaniem tej historii.

Być człowiekiem w obozie, a nie tylko tego obozu więźniem, to tutaj być człowiekiem zbuntowanym. A przynajmniej skoro bunt nie mógł się przecież udać, móc pomyśleć i opowiedzieć sobie przez ocalający pryzmat niezgody, sprzeciwu, nonkonformizmu, buntu.

To jedynie krótki, migawkowy epizod wyrwany z wartkiego nurtu obozowych wspomnień jednego człowieka, który zechciał opowiedzieć mi/nam swoją lagrową (i życiową) historię. Czy ta historia, a raczej historyjka, wyrwana z kontekstu scenka, może być dla nas kluczem do zrozumienia lagrowej rzeczywistości? Uniwersalnym kluczem oczywiście nie – bo jednego takiego do wszystkich lagrowych drzwi, do całości obozowego świata (albo uniwersum, jak niektórzy wolą mówić, by podkreślić jego przepastną otchłań) nie ma. Proponuję jednak, by była tu doraźnym punktem oparcia w myśleniu o zindywidualizowanym, samotnym nieposłuszeństwie, nonkonformizmie, oporze. Kontrapunktem, zapewne jednym z wielu możliwych, wobec systemowych i systematycznych prób opisanego, zrozumienia, zinterpretowania rzeczywistości obozu koncentracyjnego.

Ten obozowy świat nie tylko przerażał jego przymusowych uczestników i zarazem świadków, a potem wyzwolicieli i kolejnych świadków obu tych grup świadków, czyli świadków drugiego stopnia i kolejnych (których

zbiorczo nazwać można świadkami oskarżenia – po stronie świadków obrony, wcale licznych przecież, których sprawstwo konstytuowało ramy tego świata, zapadło głębokie milczenie przerywane nielicznymi tylko głosami). Ten obozowy świat od samego początku domagał się nie tylko świadectwa jego grozy, lecz także opisu, interpretacji, zrozumienia – aż po próby zbudowania jego teorii. „Domagał się” znaczy tu dokładnie tyle, że takie próby usilnie podejmowano. Ten trud zresztą do dziś nie całkiem ustał, choć nie ma już dawniejszej dynamiki. Nie może mieć, bo z odejściem świadków (świadków pierwszego stopnia) znika także jego bezpośredni, biograficzny, doświadczeniowy, pamięciowy napęd. Zrozumienie tego, co cudze, jest przecież radykalnie innym, mniej dojmującym zadaniem niż zrozumienie tego, co własne, niż zrozumienie siebie.

Rozróżnienie na świadectwo, opis, interpretację, które tu zarysowałem, może być jedynie orientacyjne. Najbardziej idiosynkratyczne, indywidualne, osobne świadectwa są przecież zawsze czymś więcej. A przynajmniej próbują być. Weźmy świadków, którzy milczą, którzy nigdy nie przemówili albo zamilkli. Jak mogą być świadkami, skoro milczą? Jak mogą milczeć, skoro byli – i są, muszą być – świadkami. Ich cisza, chętnie dopowiadamy, jest krzykiem niezgody, rozpacz, sprzeciwu. A taki krzyk zaświadcza, myślimy (a może bardziej nawet czujemy), mocniej niż słowa – nawet jeśli nie umielibyśmy powiedzieć, o czym właściwie zaświadcza, czego jest świadectwem. Ale czegoś przecież być musi, nie potrafimy zostawić go tak po prostu w spokoju (jeśli zostawiamy w spokoju świadka, szanując jego milczenie, to ten spokój nie jest „po prostu”, lecz z jakimś, by tak rzec, interpretacyjnym naddatkiem, naddanym znaczeniem).

Popatrzmy z drugiej strony: niemal wszelkie systemowe, modelowe, najbardziej abstrakcyjne ujęcia obozowej (czy zagładowej, holokaustowej) rzeczywistości budowane są w oparciu o jednostkowe świadectwa. Te świadectwa są czy mają być materiałem dowodowym, źródłem legitymizacji, poręką wiarygodności.

Dla teoretyzującej metasocjologii (by tym pleonazmem uwypuklić sprawę) to może ciekawy, samodzielny, choć zapewne poboczny wątek: wszak teoretyzowanie świetnie się w socjologii obywa bez konkretnych empirycznych odniesień, faktograficznych danych, bez „doświadczeniowych” zakłóceń i szumów. Tymczasem socjologiczne teorie lagrowej rzeczywistości – inaczej niż tej nielagrowej – dumne są najczęściej ze swego umocowania w autentycznych świadectwach kacetników. Etyka świadectwa, świadczenia i bycia świadkiem – także świadkiem świadków – ma pierwszeństwo przed ich ostrą krytyką, podnoszoną w innych miejscach naukowych dyskursów.

„Doświadczenie” jako kategoria badawcza, odzyskuje gdzie indziej dawno zakwestionowaną wiarygodność (zob. Scott 1991, Wolska 2012), a więziarska biografia bez trudu odpiera zarzut „biograficznej iluzji”.

W ogromie obozowych świadectw: relacji, wspomnień, wywiadów historii mówionej, w literaturze dokumentu osobistego, widzimy więc stały ruch obiektywizujący – jednostkowe doświadczenie obozowe zyskuje rangę egzemplarycznego, jeśli nie typowego, a nawet reprezentatywnego dla obozowego losu. A jeśli nie losu w ogóle, to przynajmniej jakiegoś jego zbiorowego wariantu – żydowskiego, polskiego, warszawskiego, kobiecego... Każdy autobiograficzny szczegół zawierać ma jakąś ważną częśćkę prawdy o obozowej całości. Czy to całość jakoś realna, czy raczej – co bardziej prawdopodobne – tylko wyobrażona, nie ma tu większego znaczenia. Liczy się perswazyjna intencja narratora – i jego doświadczeniem ugruntowana wizja obozowego świata.

Z kolei każda niemal próba mówienia o lagrowej całości niejako od razu – o obozowym systemie, świecie, uniwersum – wspiera się na ciągłych odwołaniach do udokumentowanej podstawy źródłowej, do pojedynczych świadectw. Czy idziemy zatem, jak w pierwszym przypadku, niejako od dołu do góry, czy – jak w drugim, z góry do dołu, cel bywa bardzo podobny – uchwycić istotę doświadczenia obozowego, jego zasadę naczelną, prawdę podstawową.

/// Od doświadczenia do świadectwa

Tyle wstępnych rozpoznań. Pora na zasygnalizowanie chociaż kilku wyrazistych interpretacji lagrowego doświadczenia i zapytanie, czy jest w nich miejsce – albo chociaż wąska szczelina – na nonkonformizm, niezgodę, sprzeciw, bunt wobec zgniatającej, miażdżącej siły obozowego systemu.

Pośród setek tomów polskiej literatury lagrowej trzy interpretacje obozowego doświadczenia rysują się szczególnie wyraźnie, i w dużej mierze zakreślają przestrzeń myślenia, mówienia, pisania o tym doświadczeniu. Myślę o opowiadaniach obozowych Tadeusza Borowskiego, *Z otchłani* Zofii Kossak-Szczuckiej i – trochę z boku – *Pięciu latach kacetu* Stanisława Grzesiuka. Nie tylko ich tużpowojenna proza, ale też – i może jeszcze bardziej – bezpośredni spór (jeśli nie ostra walka o prawdę Oświęcimia), jaki toczył się w powojennej prasie między Borowskim a Kossak-Szczucką (na temat tego sporu zob. Wóycicka 2009), znakomicie pokazują, jak skrajnie rozbieżne mogły być obozowe świadectwa. I nie tyle, choć także, w zapamiętanych i opowiedzianych epizodach zza kolczastych drutów, ile przede

wszystkim w ich interpretacji i lekcji, jaką mielibyśmy odebrać. To lekcja nie tylko dla nas, ale i o nas – o ludzkiej naturze.

Lekcja Borowskiego, która weszła do naszego kulturowego kanonu (i spisu lektur szkolnych), nie pozostawia złudzeń i nie daje żadnej nadziei. A jeśli daje, to na pewno nie wprost. Obóz obnaża tu ponurą prawdę o człowieku i marność stworzonej przez niego kultury, która tak zawiodła w godzinie próby. Apokalipsa już była, w Auschwitz, urządziliśmy ją sobie sami, bardzo zwyczajnie, bez pomocy Boga i diabła. Za dramatyczne poręczenie tej wizji świata obozów – właśnie wizji, jak to celnie uchwycił Andrzej Werner w tytule swej ważnej książki o Borowskim – uznaje się często samobójczą śmierć pisarza kilka lat po wojnie. Po wojnie, ale nie po wyzwoleniu z obozu. Z tej wiedzy czy wizji nie ma bowiem wyzwolenia – jak nie ma wyzwolenia od natarczywych obozowych wspomnień i nocnych koszmarów dla wielu byłych więźniów. Samobójcza śmierć. Primo Leviego i Jeana Améry'ego – których literackie czy eseistyczne interpretacje (wizje właśnie) obozowego świata (i w tym świecie uwięzionego człowieka) nie były przecież odległe od tej, którą zostawił nam Borowski – wzmacniają ten dramatyczny krzyk ludzkiej samowiedzy.

Ale i bez tego końcowego aktu egzystencjalnej rozpaczki ten krzyk był wystarczająco wyraźny. Oto jedno z jego świadectw: dwie środkowe strofy wiersza *Lament* z pierwszego powojennego tomu poetyckiego Tadeusza Różewicza *Niepokój* (1995):

Nie jestem młody
niech was moja niewinność
nie wzrusza
ani moja czystość
ani moja słabość
kruchość i prostota

mam lat dwadzieścia
jestem mordercą
jestem narzędziem
tak ślepym jak miecz
w dłoni kata

Z tych mocnych fraz wydobyć chcę tu tylko dwie rzeczy: utratę młodości i utratę naiwności. „Nie jestem młody” – co słyszymy w tak wielu opowieściach ludzi tego samego wojennego, obozowego pokolenia – bo

wojna (zagłada, getto, obóz, kryjówka, partyzantka...) zniszczyła moje dzieciństwo, zabrała młodość. Czy o to tylko chodzi? Może także i to: nie jestem młody, bo na wojennym, przyspieszonym kursie wiedzy o człowieku zyskałem mądrość starca.

Co jest tu istotą owej humanistycznej wojennej (samo)wiedzy? To właśnie, że nie mogę polegać na sobie samym, na swojej podmiotowości, na swoim człowieczeństwie. W niesprzyjających warunkach – wojennych, obozowych – staję się / mogę łatwo się stać / stałem się przedmiotem, narzędziem, mordercą. Ślepy, ale to nie ujmuje grozy tej prawdy. W chwili próby zawodzę, zawiodłem. I zawiodła nasza humanistyczna kultura, która tak łatwo poddała się naturze.

To poetyckie świadectwo ocalałego z wojennej pożogi zapisane niemal na gorąco, nim jeszcze dopaliły się zgliszcza. Podobnie jak proza Borowskiego także i ono nie pozostawia złudzeń co do słabości ludzkiego oporu i odporu wobec przemożnych sił zewnętrznych: czy to abstrakcyjnych, dziejowych, czy dojmująco konkretnych, sytuacyjnych. Wojna, a obóz koncentracyjny w szczególności, z całą swoją mocą odsłoniły naszą słabość i niemoc.

Nie minęło wiele lat, by te dramatyczne, emfaticzne, literackie rozpoznania nie zostały schłodzone do pytań badawczych, na które daje się odpowiedzieć naukową metodą. I dało się. Najbardziej spektakularne naukowe poświadczenia ludzkiego konformizmu znamy dziś jako eksperyment Stanleja Milgrama z 1961 roku czy o 10 lat późniejszy, stanfordzki eksperyment więzienny Philipa Zimbardo².

To jedna wizja człowieka i ludzkiej natury, którą wywiedziono z doświadczenia obozowego – a potwierdzono eksperymentalnymi doświadczeniami naukowymi. Jednak to samo doświadczenie Auschwitz, a raczej doświadczenie tego samego Auschwitz (rozumianego tu jak symbol i znak rozpoznawczy całego obozowego świata) – prowadziło także do zupełnie odmiennych wizji człowieczeństwa. Padło nazwisko Kossak-Szczuckiej, ale to tylko jeden z pierwszych przykładów, bardzo wyrazisty, tej odmiennej interpretacji. Bynajmniej nie odosobniony – przeciwnie, raczej trwale i intensywnie obecny w rozmaitych wariantach indywidualnego i zbiorowego pamiętania i upamiętniania obozów. Zbiorowego może bardziej niż indywidualnego zresztą, bo to opowieść scalająca, więziotwórcza, poprawiająca zbiorowe nastroje i samopoczucia. Jej istotą jest wyraźnie zarysowanie linii

² Te klasyczne eksperymenty psychologii społecznej przywoływane i opisywane są w wielu tekstach. Klasyczne, podręcznikowe ich omówienie znaleźć można w książce *Psychologia społeczna* (Aronson, Akert, Wilson 2006).

granicznej między postawą *ludzką* i *nie-ludzką* w obozie. I pokazanie, że ta pierwsza była możliwa, dostępna. Czy to przez zaniechanie udziału w obozowym systemie władzy – czyli bycie jego niewinną, nieskałaną złem ofiarą. Czy to przez aktywną z tym systemem walkę, która mogła być, i była, tylko udziałem niektórych, tych najsilniejszych, najbardziej szlachetnych, bohaterskich. W najbardziej pozytywnych i najbardziej dydaktycznych opowieściach z tego nurtu ci więźniowie-bohaterowie rozjaśniali obozowe mroki, świecąc przykładem dla innych – słabszych, młodszych, bardziej zagubionych we wrogim obozowym świetle.

Lekcja z takich opowieści była ostatecznie pozytywna: wpadliśmy w opresję, w ręce złych, albo i Złego, ale poradziliśmy sobie, wyszliśmy obronną ręką. Nienaruszeni, a może nawet wzmocnieni, bo udowodniliśmy naszą moralną siłę, naszą niezłomność, odwagę, nienaruszalną, twarłą podmiotowość. I niekiedy dalej – potwierdziliśmy moc obowiązującą i niezniszczalność jakichś wyższych wartości: dla niektórych religijnych, dla innych „tylko” (między)ludzkich, uniwersalnie humanistycznych.

Obóz w takich interpretacjach jest światem nie-ludzkim. Byliśmy w nim, niektórzy już nie wrócili, niektórzy wrócili naruszeni, zepsuci. Ale ci duchowo najmocniejsi wyszli z tej ogniowej próby jeszcze mocniejsi, jeszcze szlachetniejsi. A nawet święci czy błogosławieni, jak najbardziej znany katolicki obozowy męczennik Maksymilian Maria Kolbe, który oddał swoje życie za życie innego więźnia – albo, jeśli wolimy, za radykalne zakwestionowanie obozowego prawa naturalnego: bezwzględnej walki o własne życie i przeżycie.

Przykład Kolbego jest spektakularny, wyniesiony ponad inne, uświęcony – takim go znamy. W opowieściach zwyczajnych, nikomu szerzej nieznanym kacetników znajdujemy mniej spektakularne świadectwa rozpoznawania i doświadczania granicy, o jakiej tu mowa. Okazuje się, że to granica ruchoma, raczej jakaś graniczna strefa, a nie wyraźna linia czy punkt. Jak w tym zdaniu wypowiedzianym z naciskiem przez jednego z moich rozmówców, gdy w narracyjnej retrospekcji próbował uchwycić swoją strategię przetrwania:

Chciałem wrócić. Chcieć to móc. To jest takie stereotypowe powiedzenie, ale w tym przypadku ono było konieczne. Chcieć przetrwać. Nie zeszmacić się całkowicie³.

³ Leon Ceglarz, MSDP_138 – relację nagrał Piotr Filipkowski; wywiad dostępny w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka KARTA i Domu Spotkań z Historią.

Ten lapidarny cytat pokazuje, że przeżycie obozu mogło oznaczać podwójną walkę: na poziomie elementarnym, niejako zewnętrznym: o biologiczne przeżycie, i drugą – na poziomie wewnętrznym: o zachowanie jakiegoś minimum moralnych norm. Ta druga walka jest może trudniejsza, bo jest walką przede wszystkim ze sobą samym o siebie samego. O rozpoznanie siebie w zmułmanionym, doprowadzonym do kresu więźniu. Kolbe zradykalizował tę drugą walkę – za cenę przegranej w tej pierwszej, o życie.

Mój zacytowany tu przed chwilą rozmówca jak pewnie większość tych, którzy przeżyli kacet, przerzucił swe wątłe więziarskie siły z jednego, zewnętrznego frontu walki o (prze)życie na drugi, wewnętrzny. Powrócił do domu, ale nie rozpiera go duma moralnego zwycięzcy. Do końca życia – a na pewno przy końcu życia, gdy opowiada mi o swoim doświadczeniu obozowym – trapi go wspomnienie nieuchronnie przegrywanych potyczek na tym drugim froncie tej nie przez siebie wywołanej i jakoś ostatecznie przecież wygranej wojny.

Bo ja zdaję sobie sprawę, że ja i moi koledzy, którzy przeżyliśmy – jakkolwiek by to nie brzmiało – przetrwaliśmy kosztem innych, tych, co umarli. To nie ulega wątpliwości. Ale ja za to winy bezpośredniej nie ponoszę. Inni, którzy przeżyli, też nie⁴.

Problem winy – a raczej poczucia winy – jest centralny dla obozowych i holokaustowych ocalałych. Na różne sposoby próbowano go zrozumieć i wiążąco zinterpretować. Nie sposób tu streszczać tej toczącej się od dziesięcioleci dyskusji, którą wyznaczają nazwiska Brunona Bettelheima, Primo Leviego, Elie'ego Wiesela, Jeana Améry'ego czy niedawno – już bez umocowania autobiograficznego – Giorgio Agambena. Ten ostatni sporządza zresztą rodzaj protokołu rozbieżności między ocalonymi w sprawie istoty ich poczucia winy i wstydu. Mimo tych rozbieżności jedno wydaje mu się wspólne – wstyd i wina są świadectwem ludzkiej podmiotowości (Agamben 2008).

Jest jeszcze inny, wyraziście odrębny i niezbyt przystający do wyżej wymienionych wariant pamiętania i opowiadania o doświadczeniu kacetu. Wspomniałem nazwisko Grzesiuka i jego książkę *Pięć lat kacetu* napisaną i po raz pierwszy wydaną w połowie lat 60. Jeśli sądzić po liczbie wznowień (sam korzystam z wydania XVI sprzed kilkunastu lat – od tego czasu było już kilka następnych), są to najpopularniejsze polskie wspomnienia obo-

⁴ Leon Ceglarsz, dz. cyt.

zowe. Jak na tę popularność zadziwiająco słabo obecne w akademickim obiegu i naukowym dyskursie. Gdy jednak ktoś sobie o nich przypomni i zdecyduje się na lekturę, wystawia im zwykle wysoką ocenę.

Skąd ta zadziwiająca zbieżność gustów – poświadczona liczbą wydań – między zwyczajnymi czytelnikami a akademickimi, przy innych okazjach bezwzględny krytykami? Może m.in. stąd, że opowieść Grzesiuka sprawia wrażenie niezwykle uczciwej. Nie ma w niej pozy, emfazy, przesady. Także tej „moralnej”. Różni ludzie, a czasem ci sami, zachowują się różnie w obozowych sytuacjach. Także sam autor. Takie jest (obozowe) życie. Zamiast rozwijać moralne (o)sądy, Grzesiuk skupia się na zbudowaniu wartkiej opowieści o swych obozowych przygodach. Sądy, bywa, że proste, ostre, jednoznaczne – może czasem niesprawiedliwe – w tej narracji się także pojawiają. Ale nie są jej centrum – ani jawnym, ani ukrytym. W centrum jest po prostu sowizdrzalska, dynamiczna opowieść o obozowych przygodach.

Poczucie groteski, absurdu, do którego doprowadza nas lektura Grzesiuka, ma moc oczyszczającą. Pozwala jakoś zintegrować obozowe doświadczenie z resztą życia – oraz, by tak rzec – z resztą świata. Bez banalizowania, ale i bez moralnego czy dydaktycznego patosu. *Pięć lat kacetu* to znana książka. Ten Grzesiukowy wzór opowiadania o doświadczeniu obozowym pojawia się jednak w niektórych wywiadach czy chociaż w ich fragmentach. Zwłaszcza tych nieinteligentnych. Nie wnikając tutaj już w treść możliwych doświadczeń, które za tym wzorem stoją, możemy chyba powiedzieć, że taki awanturniczy sposób ich opowiedzenia jest sam w sobie znakiem oporu. Opowiedzieć obóz jak jedną z życiowych przygód według starego (prawie jak świat) schematu przygodowej fabuły – do tego trzeba jakiejś sowizdrzalskiej niezgody, odwagi, szorstkości, czupurności, uporów. I dużego poczucia humoru, który – jak wiadomo – ma moc krytycznego odsłaniania (jeśli nie rozsadzania) zastanych schematów i praktyk. Także praktyk myślenia o obozowym świecie.

Bo jeśli o obozie daje się (nawet jeśli tylko niektórym i tylko niekiedy) pomyśleć i opowiedzieć, zaświadczyć, jak o życiowej przygodzie, to może tak też udało się (niektórym, niekiedy, przelotnie) go doświadczać, kto wie?

/// Od świadectwa do (socjologicznej) teorii

Krażyliśmy wokół szczegółów, fragmentów, skrawków: pojedynczego epizodu, wspomnienia, świadectwa. Także literackiego, które może silniej

niż wywiady historii mówionej wysuwa roszczenie uogólniające. To świadectwo chce być kluczem do jakiejś ogólniejszej prawdy o obozie – a za obozem często skrywa się i świat, i człowiek. Świadectwo buduje to uogólnienie siłą swojej perswazji, nieraz retorycznej albo artystycznej siły. Lekce sobie waży naukową metodę – i może temu właśnie zawdzięcza swą siłę.

Jednak siła świadectwa nie wystarcza – od początku nie wystarczała. Jeszcze w trakcie funkcjonowania niemieckich obozów koncentracyjnych nieliczni z nielicznych, którym udało się wydostać z obozów przed ich wyzwoleniem, nie tylko składali świadectwa, ale także podejmowali próby usystematyzowania, uporządkowania, zobiektywizowania – unaukowieńia – wiedzy płynącej z własnych doświadczeń i obserwacji. Znamienna jest tu historia pracy Paula Martina Neuratha, amerykańskiego socjologa austriackiego i zarazem żydowskiego pochodzenia (był synem znanego filozofa Ottona Neuratha), który w latach 1938–1939 był więźniem Dachau i Buchenwaldu. Po zwolnieniu z obozu dostał się przez Szwecję do USA, gdzie już w 1943 roku na Uniwersytecie Columbia przedstawił socjologiczną rozprawę doktorską pod tytułem *Social Life in the Germans Concentration Camps Dachau and Buchenwald*. Praca nie spotkała się z entuzjazmem, nie tyle ze względu na opis tytułowego „życia społecznego” w obozach czy formułowane na ten temat wnioski, ile z powodu wątpliwej metody badawczej, za jaką uchodziła wtedy wśród amerykańskich socjologów zastosowana przez Neuratha „obserwacja uczestnicząca”. Ten metodologiczny zarzut, chociaż dziś wydawałby się nam absurdalny, był na tyle poważny, że pracę przyjęto po uzupełnieniach dopiero w 1951 roku. Otworzyło to zresztą autorowi drogę do akademickiej kariery u boku Paula Lazarsfelda. Jednak doktorat ukazał się drukiem po przeszło półwieczu – najpierw po niemiecku w 2004 roku, w następnym roku po angielsku (Neurath 2004).

Buchenwald, którego „życie społeczne” z takim trudem próbował przybliżyć Neurath, był pierwszym dużym obozem koncentracyjnym wyzwolonym przez Amerykanów – stało się to 11 kwietnia 1945 roku. Szokowi wywołanemu tym, co zobaczyli, od początku towarzyszyła potrzeba udokumentowania popełnionych w obozie zbrodni i opowiedzenia o nich „całemu światu”. Zaczęto od tego świata zlokalizowanego nieopodal, w najbliższym sąsiedztwie, przymuszając mieszkańców Weimaru do zwiedzania (a może „zwydziania”) kilka dni wcześniej wyzwolonego obozu. Dla świata dalszego powstał w następnych tygodniach *The Buchenwald Report*, w którym znalazło się kilkadziesiąt, zwykle krótkich, na gorąco zapisanych relacji dopiero co wyzwolonych więźniów różnych narodowości oraz wyzwalających ich amerykańskich żołnierzy. Choć ten syntetyczny dokument składa się

głównie z fragmentów indywidualnych świadectw, zawiera także tematyczne czy problemowe omówienie rzeczywistości obozowej. Można go więc uznać za pierwszą źródłową monografię Buchenwaldu. Niestety i ta praca nie zyskała większego rozgłosu. Jej fragmenty miały jednak przynajmniej doraźne zastosowanie jako dokument źródłowy w toczących się zaraz po wojnie procesach zbrodniarzy nazistowskich, także w procesie norymberskim. Potem na wiele lat zniknęła z pola widzenia. Pojedynczy egzemplarz maszynopisu odnaleziono ponad czterdzieści lat po wojnie. Potrzeba było kolejnych kilku, by ukazał się w formie książkowej, najpierw po niemiecku (Hacket 1996), później po angielsku (Hacket 1997).

Znacznie więcej szczęścia w uznaniu efektów swoich dokumentacyjnych i intelektualnych wysiłków zmierzających do zsyntetyzowania i uogólnienia doświadczeń obozowych miał inny więzień Buchenwaldu, a zarazem badacz obozowego świata, Eugen Kogon. Jego książka *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager* (Państwo SS. System niemieckich obozów koncentracyjnych) z 1946 roku stała się wielokrotnie wznawianym klasykiem naukowej literatury dotyczącej obozów – do dziś doczekała się kilkudziesięciu wydań, w tym tanich kieszonkowych. Pozostaje też ciągle jedyną tak pełną monografią Buchenwaldu, choć liczba dokumentów, relacji, innych świadectw, a także naukowych opracowań na temat tego obozu i obozów w ogóle zwiększyła się od wojny niepomiaralnie.

Użyte w podtytule słowo „system” dotyczy całości obozowego świata i podkreśla funkcjonalne powiązanie licznych obozów koncentracyjnych, ich podobozów, komand roboczych, rozproszonych po Niemczech i okupowanej Europie, dzisiaj wiemy, że znacznie liczniejszych, niż tuż po wojnie mógł wiedzieć Kogon. Jednak myślenie strukturalne autora widać przede wszystkim gdzie indziej – w analizie wyodrębnionej z owej całości, mającej także autonomicznie systemowy czy strukturalny charakter, społecznej rzeczywistości pojedynczego obozu. I to obozu konkretnego, Buchenwaldu, choć autor traktuje go jako matrycę do mówienia o prawidłowościach obozowego świata jako takiego. We wstępie do swojej książki Kogon formułuje to bardzo dobitnie: „Nicht Teile, Erlebnisse, dies und das, sondern *das ganze* System” („Nie części, przeżycia, to czy tamto, ale cały system”). Ta systemowość ujęcia odróżniać ma właśnie *Der SS-Staat* od wspomnianego wcześniej historycznego raportu, w którego stworzenie Kogon był zresztą intensywnie zaangażowany z polecenia amerykańskiego Intelligence Team. Baza źródłowa obu tekstów w dużej mierze się pokrywa, po prostu Kogon wykorzystuje wielką pracę dokumentacyjną,

jaką tam wykonano (i sam wykonał). Tutaj nie chodzi mu jednak „tylko” o danie świadectwa, lecz o naukową analizę. A dokładniej – socjologiczną. Sam ją tak właśnie nazywa, podkreślając raz jeszcze, że nie chodziło mu o napisanie historii niemieckich obozów koncentracyjnych ani stworzenie kompendium okropności, lecz o analizę socjologiczną (Kogon 1946: 11). Mimo tej deklaracji *SS-Staat* jest także, a w obszernych fragmentach przede wszystkim, dość tradycyjnie uporządkowaną, linearnie opowiedzianą historią obozów, w szczególności Buchenwaldu. Tyle że ta historia, może jak każda dobrze opowiedziana, ujawnia potrzebę uchwycenia jakiejś głębszej istoty historycznego zjawiska, procesu czy doświadczenia.

Zostawmy jednak te nieistotne dyscyplinarne rozróżnienia, by rozpoznać, jakie miejsce w tym klasycznym systemowym (albo strukturalnym) ujęciu zajmuje indywidualne sprawstwo więźniów. Jak interpretowany jest opór wobec reguł systemu – jeśli w ogóle jest nań jakieś miejsce? Dwa rozdziały książki wprost dostarczają danych, by odpowiedzieć na to pytanie. Jeden z nich, przedostatni, dotyczy obozowego ruchu oporu i nosi patetycznie dziś brzmiący tytuł *Permanentna walka podziemna między antyfaszystowskimi siłami w obozie a SS* (1946: 314). Jakkolwiek wiadomo obecnie, że w opowieść o buchenwaldzkim ruchu oporu została mocno przerysowana i wyolbrzymiona, by dała się łatwiej wykorzystać jako historyczny mit założycielski nowego niemieckiego państwa NRD, w którym żyć mieli ci lepsi, walczący z faszyzmem Niemcy (Wóycicka 2009: 11–13), to nie sposób zakwestionować zjawiska obozowego ruchu oporu – nie tylko w Buchenwaldzie, ale wszędzie, gdzie występował – jako świadectwa nonkonformizmu wobec zastanych obozowych reguł, hierarchii i struktur. Pytanie o skutki uboczne i koszty tych działań – niekiedy także dla innych więźniów (Niethammer 1994) – problematyzuje pewnie ich ocenę etyczną, ale nie podważa przecież zasadniczej antysystemowości. Możemy zresztą rozszerzyć rozumienie obozowego ruchu oporu na rozmaite inne formy zorganizowanej antysystemowej aktywności więźniów – na przykład na pomoc organizowaną przez „starych”, czyli „niskie numery”, wobec nowoprzybyłych *zgangów* (czy chociaż wybranych z przychodzących transportów pojedynczych więźniów). One mówią coś ważnego w interesującej nas tu sprawie więźniarskich postaw i determinizmów. I rodzą kolejne pytania: jakiej natury i gdzie był próg, za którym zaspokojenie własnych potrzeb umożliwiało zaangażowanie w pomoc innym. Z relacji Marii Borowskiej-Beyer, żony Tadeusza Borowskiego, zarejestrowanej w projekcie Visual of The Shoah, dowiadujemy się m.in., że autor najbardziej mrocznej wizji

obozowego świata sam ten próg przekroczył, niosąc pomoc innym, także autorce tej relacji⁵.

Wróć jednak do indywidualnego oporu, bo ten bardziej mnie tu interesuje. Kogon tytułuje cały przedostatni rozdział swojej książki *Psychologia więźniów obozu koncentracyjnego*. Co tu znajdujemy w interesującej nas sprawie? Obok wielu stron dziś już częściowo zakwestionowanych (albo uznanych za niepoprawne politycznie i wyeliminowanych z naukowego obiegu), analiz psychologii zbiorowej różnych grup więźniów – wyróżnionych czy to wedle klasyfikacji SS („kryminalni”, „aspołeczni”, „świadkowie Jehowy”, „homoseksualiści”, „polityczni”), czy to według ich identyfikacji narodowej albo etnicznej (Polacy, Rosjanie, Francuzi, Żydzi etc.), czy to wedle klasowej struktury obozu – znajdujemy tam na przykład ciągle zasadniczo aktualny opis typowej obozowej „kariery” więźniarskiej. Kogon wyróżnia trzy jej podstawowe fazy: szok związany z przybyciem do obozu – zwykle kilkumiesięczna adaptacja do obozowego świata, jego „rozczytanie” (*auslesen*) – stabilizacja w pozycji, dla której znajduje nieprzetłumaczalny na polski neologizm *Konzentrationär* (można go oddać jako „stary *heftling*”, „niski numer”, choć oba te określenia zbyt mocno wybijają na pierwszy plan obozowy staż, który jest tylko jednym z wymiarów tej pozycji). To dość oczywiste dla nas dziś rozpoznanie powraca w całej niemal literaturze obozowej pod różnymi nazwami.

Ale obok tych strukturalnych determinant Kogon wprowadza coś jeszcze, co idzie jakby w poprzek większości jego innych psychologiczno-społecznych uogólnień i typologii. Na podstawie własnych obserwacji poczynionych w obozie przytacza konkretne przykłady znanych więźniów, którzy straciwszy wszystkie atrybuty swojej przedobozowej pozycji i wylądowawszy gdzieś na samym dole obozowych hierarchii, na pozycjach obozowych pariasów (jak jego znajomy z komanda „Leichentrager” – transportującego trupy), potrafili jakimś niewytłumaczalnym sposobem podjąć walkę przeciw przemożnym determinizmom lagrowego świata. Kogon szuka jednego wyjaśnienia poza dotychczasową logiką wyводу i znajduje je w... sile indywidualnego charakteru oraz nastawienia na wyższe wartości: religijne, polityczne, humanitarne (Kogon: 370). Skąd ten antydeterministyczny wymyk poza ramy własnej argumentacji, a może w ogóle poza ramy socjologicznego teoretyzowania. Bo co to za kategoria teoretyczna: siła indywidualnego charakteru? Nastawienie na wyższe wartości – a w każdym razie zupełnie inne niż te narzucane przez obozową logikę – brzmi już

⁵ Wywiad wideo z Marią Borowską-Bayer, Visual History Archive, sygnatura 25566. Wywiad dostępny w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka Karta i Domu Spotkań z Historią.

bardziej wiarygodnie. Najbardziej wiarygodnie brzmią jednak przytoczone przykłady konkretnych obozowych zachowań i postaw.

Przywołuję książkę Eugena Kogona, bo dla obozowej refleksji jest ważna, a w Polsce prawie zupełnie nieznaną. Częściowo tłumaczy to obecność rodzimej socjologicznej analizy obozowego, oświęcimskiego uniwersum. Mam oczywiście na myśli książkę Anny Pawelczyńskiej *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*. Ta analiza powstała niemal trzydzieści lat po wojnie. Miała być, zgodnie z deklaracjami autorki, zdystansowana, naukowa, obiektywna, niezakłócona subiektywizmem. Nie tylko własnym, ale i innych więźniarek i więźniów.

Napisanie tej książki wymagało trzydziestu lat perspektywy. Tylko dystans historyczny, długi czas na refleksję i spokój nadchodzącej starości umożliwiają spojrzeń na obóz koncentracyjny w kategoriach obiektywnych (Pawelczyńska 2004: 9).

Autorka, co może dziwić, ale co też pokazuje metodologiczną konsekwencję, nie wykorzystuje wprost żadnych wspomnień ani relacji więźniarskich. Opiera się, sądząc po bibliografii, przede wszystkim na opracowaniach historycznych, czyli literaturze wtórnej, naukowej. Nie ma ich też jednak szczególnie wiele w odniesieniach i przypisach⁶. Bo i nie potrzeba więcej.

Mimo tej zaskonowności i metodologicznego puryzmu lektura pracy Pawelczyńskiej od pierwszych stron nie pozostawia wątpliwości, że autorka doskonale zna opisywany świat od środka, że obiektywizuje to, co było jej własnym doświadczeniem albo przedmiotem uważnych obserwacji uczestniczących podczas uwięzienia w Auschwitzu. To przede wszystkim biograficzne doświadczenie autorki zostaje uwiarygodnione przez jej socjologiczny wywód.

Książkę zaliczyć można, podobnie jak wcześniej omawianą klasyczną pracę Eugena Kogona – zapewne dobrze znaną Pawelczyńskiej – do systemowych czy strukturalnych ujęć rzeczywistości obozowej. Jednak ten zewnętrzny determinizm obozowego świata przelamany jest tutaj jeszcze mocniej niż tam. Tym, co go przelamuje, są właśnie tytułowe wartości, które więźniowie – prawda, tylko niektórzy, niestety nieliczni – wnoszą do obozu i w nim zachowują. To znaczy wyrażają w konkretnych zacho-

⁶ Wydanie z 2004 roku zawiera obszerną bibliografię literatury (zasadniczo polskojęzycznej) dotyczącej obozów, tak wspomnieniowej, jak naukowej. Jednak to zestawienie pokazuje raczej, co w ogóle wydano na ten temat, nie zaś to, co autorka wykorzystwała w tej książce. Otwarcie zresztą wskazuje, że podstawowym źródłem wyboru prac była bibliografia zestawiona w pracy doktorskiej Marka T. Frankowskiego pt. *Socjologiczne aspekty funkcjonowania hitlerowskich obozów koncentracyjnych na ziemiach polskich* (1996).

waniach i uogólnionych postawach przeciw przemożnej, deterministycznej logice obozowej przemocy.

W przedostatnim rozdziale zatytułowanym *Mechanizmy przystosowania i samoobrony*, który zmierza do uogólniających konkluzji, Pawelczyńska określa obóz jako „eksperyment społeczny” i pokazuje różne formy przystosowania. Po jednej stronie skali umieszcza samobójstwo, które jest skrajnym nieprzystosowaniem (nazywa je „niezdolnością do oderwania od własnej wolnościowej biografii” i w tym literackim wysłowieniu precyzyjnie oddaje bezkompromisowość i antysystemowość tej radykalnej formy sprzeciwu wobec obozowego życia). Po drugiej stronie są rozmaite formy skutecznego przystosowania, które rozchodzą się w dwóch głównych kierunkach. Pierwszy to współdziałanie z systemem terroru, stanie się jego częścią, a nawet narzędziem. Drugi to zdolność doświadczania obozu jako codziennego życia – co znaczy tutaj: wykraczającego poza doznawanie i zadawanie przemocy w stronę międzyludzkiej normalności, w której jest miejsce na miłość, przyjaźń, troskę, życie kulturalne, duchowe, religijne, ale także poczucie humoru (Pawelczyńska 2004: 165). To próba takiego zadomowienia w obozie, w którym uczestnictwo w „drugim życiu” tej instytucji totalnej, by sięgnąć do języka Goffmana, pozwala uporać się z mrokiem tego pierwszego. Dla Pawelczyńskiej – i wielu innych interpretatorów obozowej rzeczywistości – to szansa na pokazanie siły człowieka i ludzkiej, to znaczy humanistycznej kultury na przekór wszystkiemu i wszystkim (przede wszystkim innym ludziom, SS-manom i więźniom, można tu dwuznacznie dodać).

Gdzieś pomiędzy tymi w uproszczeniu nakreślonymi wariantami przystosowania rozgrywała się obozowa egzystencja przeciętnego więźnia; między myślami albo próbami samobójczymi a oscyłowaniem pomiędzy „pierwszym” i „drugim” życiem kacetu. Jednak w interpretacji Pawelczyńskiej warunkiem ludzkiego przetrwania w obozie było nie tylko skuteczne przystosowanie się do niego, lecz także opór psychiczny prowadzący do zachowania jakiejś wewnętrznej wolności. To, że wielu ją zachowało, świadczy o ostatecznym niepowodzeniu hitlerowskiego obozowego eksperymentu socjotechnicznego. Jeszcze raz Pawelczyńska:

Opór wyrażał się tym, iż zewnętrznemu przystosowaniu mogło towarzyszyć stale dążenie do zachowania wolności wewnętrznej. W walce o taką wolność więźniowie wspierali się wzajemnie. O granicach wolności w świecie wewnętrznym każdy człowiek decyduje jednak sam (2004: 163).

To nie tylko ustalenie prawdy doświadczenia obozowego w naukowy sposób metodą obiektywną. To także wyraźna deklaracja pewnej wizji rzeczywistości obozowej, a jeszcze dobitniej: deklaracja określonej filozofii człowieka. Człowieka w obozie i człowieka w ogóle. Bo w tej perspektywie obóz tylko radykalizuje („tylko”, choć to najbardziej dramatyczna z możliwych radykalizacja) kondycję ludzką jako taką. Wyluskuję ten cytat i zatrzymuję się przy nim z innego jeszcze powodu. Pozwala on bowiem zrozumieć, dlaczego większość rozdziałów swojej socjologicznej analizy autorka otwiera mottami z *Dżumy* Alberta Camusa, a jeden – passusem z *Prób świadectwa* Jana Strzeleckiego. Jest też – tylko pozornie niepasujący do tego zestawienia, występujący w tej samej roli – cytat z *Kamiennego świata* Borowskiego.

Humanizm jest tu egzystencjalizmem – by odwrócić i ukonkretnić tytuł słynnej kiedyś książeczki Sartre’a. I co w tym miejscu może ciekawsze, bo z pozoru racjonalnie niewykonalne: ten wolnościowy, egzystencjalny humanizm staje się integralną częścią socjologicznej interpretacji kacetu.

Nie bardzo jest tu miejsce na dalsze omawianie naukowej literatury dotyczącej obozów – historycznej, psychologicznej i socjologicznej (a najczęściej jest ona, w dzisiejszej terminologii, interdyscyplinarna) – pisanej przez byłych więźniów obozów jak Kogon czy Pawelczyńska. To niezwykle charakterystyczne i warte zastanowienia zjawisko, że kacetnicy, ocalańcy czy przeżytnicy – jak ostatnio nazwał ich niezbyt zgrabnie, ale może w kontekście tego eseju najcelniej, Zygmunt Bauman – szukali nie tylko wspomnieniowego i literackiego wyrazu dla swoich skrajnych doświadczeń, lecz także jego naukowego opisanie i wyjaśnienia. Akcenty w tych interpretacjach położone są różnie: nie tyle na ich obozowe doświadczenia, ile na przekonania i wizje dotyczące ludzkiej natury – przed obozem, w czasie pobytu w nim i po wyjściu. Ani empiria własnego doświadczenia, ani zastosowanie naukowej metody same z siebie nie prowadzą do jednego wspólnego wyniku tych uogólnień i interpretacji. Wspólne jest może poszukiwanie mocnego ludzkiego podmiotu, który stawiał opór i dawał odpór totalnej obozowej presji – albo chociaż podejmował takie próby. Bohaterowie tych prób bywali znani z imienia i nazwiska i stawiani za godny naśladowania wzór. Bywali też – może częściej – bezimienni i cisi. Zapisywanie historii mówionych pozwala tym drugim zostawić jedyny, skromny ślad swego, choćby wewnętrznego, sprzeciwu.

A może, zgodnie z inną logiką naukowego wywodu, własne doświadczenie bardziej zakłóca niż wyostrza analityczne zdolności interpretatora? Nie sądzę, ale przyjrzyjmy się na koniec kilku wybranym – może tym mniej

znanym polskiemu czytelnikowi – socjologicznym rozpoznaniem obozowego świata dokonany przez autorów nie obciążonych/nie wzbogacających osobistym doświadczeniem kacetu.

Wypada zacząć od Theodore’a Abla, amerykańskiego socjologa polsko-żydowskiego pochodzenia, ucznia Floriana Znanieckiego. Abel urodzony w 1896 w Łodzi wyemigrował do USA w roku 1925. Cztery lata później obronił doktorat na Uniwersytecie Columbia. Uniknął więc losu kacetnika. Szukał jednak poznawczego dostępu do instytucji totalnej – tyle że zaczął niejako od drugiej strony, to znaczy od strony sprawców. Już to go wyróżnia. A jeszcze bardziej to, że podjął swoje badania na długo przed innymi – zanim ktokolwiek, także on sam, mógł przewidywać ludobójczą radykalizację nazistowskiej polityki czy szerzej – ekspansję rzeczywistości totalitarnej, której najbardziej skondensowaną emanacją był system obozów koncentracyjnych i ośrodków masowej zagłady. Wierny metodzie dokumentów osobistych zaczerpniętej od Znanieckiego Abel zebrał w połowie lat 30. w drodze konkursu około 600 pamiętników członków NSDAP. Podsumowaniem tych badań była praca pod tytułem *Why Hitler came into power. An answer based on the original life stories of 600 of his followers*, wydana w Nowym Yorku już w 1938 roku (!). Na powrót do niej nie ma tu teraz miejsca, ale warto choć odnotować te zapomniane badania (zob. Hałas 1996).

Dla nas ważniejszy w tym kontekście jest jednak krótki artykuł Abla opublikowany w 1951 roku w „Social Forces” – jednym z wiodących amerykańskich pism socjologicznych. Artykuł ma prosty tytuł – *The Sociology of Concentration Camps* – i bardzo przejrzystą strukturę. Abel pokazuje w nim dwa możliwe warianty socjologicznej analizy kacetów. Pierwszy polega na potraktowaniu go jako szczególnej instytucji społecznej i zanalizowaniu jego wewnętrznej struktury i funkcji. Drugi wychodzi od przekonania, że obozy radykalizują podstawowe ludzkie zachowania – są więc właściwym miejscem badań tego, co uniwersalne. W tym drugim wariantcie interpretacyjnym kluczowym i spajającym pytaniem jest dla Abla pytanie etyczne (1951: 150).

Abel nie tylko rozwija różne możliwe wobec obozowego świata pytania, ale daje też szkic odpowiedzi. Choć dominuje analiza strukturalna, zorientowana na zachowania sprawców (co zrozumiale – znał ich z pamiętników może lepiej i wnikliwiej niż inni), to znajdujemy też interpretacje postaw więźniów oraz płynącą z tych rozpoznań konkluzję:

The rulers of con-centration camps made every conceivable effort to insure a fool-proof organization. However, in spite of the

fact that they seemed to have foreseen all possible contingencies and to have provided for them, things not foreseen did happen and the provisions were not totally effective. Even this draconic organization had its weaknesses, weaknesses which could be and were exploited and so made possible the survival of thousands of prisoners. It is interesting to note that these weaknesses did not appear in the physical aspects of the organization, such as faulty electric wiring, an insufficient number of guards, or inadequate supervision. The weaknesses were inherent in the human material which apparently cannot be moulded into an echelon of robots which a perfect organization for social control seems to require in the last analysis.

Ostateczne niepowodzenie projektu obozowego ma tu więc swoją głęboką, antropologiczną (a nie tylko powierzchowną, pragmatyczną, technologiczną czy jeszcze inną – historycznie przygodną) przyczynę. Jest nią nieuwzględnienie przez oprawców istoty „materiału ludzkiego”, który miał napędzać obozową maszynę. Otóż ów „materiał” okazał się nie dość plastyczny, nie dość podatny na socjotechniczne zabiegi. Ludzie, nawet w warunkach obozowych, nie okazali się ostatecznie bezwolnymi robotami. Na różne sposoby stawiali opór i dawali odpór totalnemu ciśnieniu. Krótki tekst Abla w dużym stopniu zakreśla pole możliwych systemowych ujęć obozowego świata, pokazuje różne warianty jego teorii.

Jeśli Pawełczyńska szuka zasady naczelnej obozu blisko tego bieguna etycznego, to Wolfgang Sofsky – niemiecki socjolog urodzony w 1952 roku i piszący dwadzieścia lat później niż polska autorka – odnajdzie tę zasadę w przemocowej władzy. Jego ważna, dobrze przyjęta i nagrodzona książka z 1993 roku *Ordnung des Terrors. Konzentrationslager* (Sofsky 1993) radykalizuje wizję obozu jako laboratorium przemocy. Ta obozowa przemoc ma – co tu jest najistotniejsze – systemowy, strukturalny i hierarchiczny charakter. Władza i przemoc idą z góry od zwierzchnictwa SS i są delegowane na dół. Nie tylko sięgają stopniowo aż do najniższych rangą obozowych strażników, ale także, i to jest kluczowe w tym ujęciu, do więźniów. Ci ostatni, także zhierarchizowani ze względu na zakres posiadanej władzy, są częścią struktury i systemu władzy absolutnej – zdecentralizowanej, rozproszonej – a raczej systemowo rozprowadzonej – opartej na zasadzie delegacji. Władza zyskuje w tej wizji byt samodzielny, substancjalny. A jej miażdżąca siła zgniata wszelką indywidualną odrębność i podmiotowość – nie pozostawiając szans na sprzeciw i bunt. To może najbardziej „przeszo-

cjologizowana” spośród naukowych (i socjologicznych) analiz obozowego świata.

Szesnaście lat po Sofskym otrzymaliśmy kolejną solidną socjologiczną analizę rzeczywistości obozowej, która wyszła spod pióra niemieckiej badaczki (ze wstępu dowiadujemy się o jej żydowskich korzeniach i zamordowanych w czasie Zagłady przodkach). Mam na myśli Maję Suderland i jej pracę pod sugestywnym tytułem *Ein Extremfall des Sozialen. Die Häftlingsgesellschaft in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern* (Suderland 2009). „Społeczeństwo więźniarskie” (obozowe) interpretowane jest tu zgodnie z tytułową deklaracją jako ekstremum tego, co społeczne. Nie ma wątpliwości, że to społeczeństwo ciągle należy do naszej, ludzkiej strony świata – nawet jeśli podchodzi do jego rubieży („A co jest za tą granicą?” – można by tu retorycznie zapytać?). Skoro to nasz świat, nasi ludzie – a zatem potencjalnie my sami – można używać wypracowanych na naszym terenie socjologicznych narzędzi jego opisu i analizy. Suderland korzysta z nich bardziej skrupulatnie niż inni analitycy obozowego świata. Zanim przystępuje do pracy z materiałem źródłowym – literaturą i wspomnieniami obozowymi – wyraźnie określa swoje teoretyczne zaplecze. W jego centrum jest teoria habitusu Pierre’a Bourdieu, którą adaptuje do rzeczywistości obozowej, odwołując się do koncepcji Michaela Foucaulta, Ervinga Goffmana i Zygmunta Baumana.

Ta kolejność nie jest przypadkowa, może mieć też tu dla nas istotne znaczenie. Wyznacza ją bowiem poszukiwanie podmiotowości, siły zbiorowego i indywidualnego sprawstwa w kontrze do tego, co narzucone i dominujące, w opozycji do obozowego społeczeństwa. Na zdrowy (socjologiczny) rozum powinno być dokładnie odwrotnie. Wszak obóz to miejsce radykalizacji determinizmów – biologicznych, społecznych, kulturowych, jeśli da się je jeszcze rozdzielić. To prawda – ale ekstremalna, miazdząca ich siła odsłania także potencjał ludzkiej kontrsiły. Suderland nazywa tę kontrsiłę godnością (*Würde*). Dlatego właśnie Bauman jest na końcu jej teoretycznego zestawienia. W *Śmierci i nieśmiertelności. O wielości strategii życia* stara się nam przecież pokazać, że lustrem naszych kulturowych praktyk jest śmierć. W tym niewidzialnym zwierciadle stale, choć bezwiednie, się przeglądamy. Tu mają źródło nasze nieustające wysiłki zachowania nieśmiertelności. Obóz to radykalizuje: śmierć staje się w nim widzialna i namacalna. A walka przeciw niej – zarówno ta biologiczna, jak i ta kulturowa – o pozostanie w kontakcie ze sobą-człowiekiem – bardziej dramatyczna. Jest więc ekstremum tego, co społeczne i kulturowe.

Na koniec tego pobieżnego, nielinearnego, arbitralnego – acz nie-przypadkowego – przeglądu jeszcze słowo o zupełnie innym, bo nie historycznym, socjologicznym czy psychologicznym kluczu do zrozumienia obozowej rzeczywistości. Tzvetan Todorov, poza wszystkim innym także uważny czytelnik i analityk lagrowej i lagrowej literatury, przemyślał ją kiedyś od interesującej nas tutaj podmiotowej i etycznej strony. Te przemyślenia zawarł w książce *Facing the extreme. Moral Life in the Concentration Camps* (Todorov, 1997). Todorov także traktuje obóz jako ludzkie doświadczenie ekstremalne, do którego powinniśmy wracać, by odświeżać wiedzę o sobie samych i naszej zwyczajności:

Concentration camps, by which I mean both the Nazi lagers and the Soviet gulags, clearly epitomize extreme circumstances, but I am interested in theme as much for themselves as for the truths they reveal about ordinary situations. [...] My intent is to use the extreme as an instrument, a sort of magnifying glass that can bring into better focus certain things that in normal course of human affairs remain blurry (1997: 24).

I chociaż przenikliwe interpretacje Todorova oscylują wokół najbardziej mrocznej literatury obozowej – Borowskiego, Améry'ego, Leviego (literatury samobójców, co sam podkreśla i wyjaśnia) – owe *certain things* nie sprowadzają się do nakreślenia jeszcze jednego czarnego obrazu ludzkiej natury, którego obóz mógłby być tak niezbitym dowodem. Bo dla Todorova nie jest. Tytuł jego książki to nie gorzkie szyderstwo. Co nie znaczy, że chce nas pouczyć, że cierpienie uszlachetnia i czyni z ludzi bohaterów. Nic podobnego. Chce tylko pokazać – co potwierdzają obozowe biografie Borowskiego, Améry'ego czy Leviego (ale także rzadziej cytowane fragmenty ich prozy) – że obóz radykalizuje obie strony ludzkiej natury czy – jak pisał Antoni Kępiński w *Refleksjach oświęcimskich* – ma swoje piekło, ale i miewa niebo. Raz jeszcze Todorov:

What extreme and ordinary situations also share is that, in both, most people choose what I call vital values and only a few choose the other path. Or perhaps it is this: most of the time individuals opt for virtual values without necessarily losing a sense of morality. Once again, the choices are far more visible in the camps, which is why the camps are often thought to offer some sort of general lesson in immorality. [...]

To put it simply, the most optimistic conclusion we can draw from life in (and outside) the camps is that evil is not unavoidable. The actual numbers are not important; what matters is that the possibility of choosing moral values continues to exist. „Of the prisoners, only a few kept their full inner liberty”, Viktor Frankl, an Auschwitz survivor, concludes, „but even one such example is sufficient proof that man’s inner strength may raise him above his outward fate” (1997: 43).

Jeśli Todorov i Frankl mają rację – a myślę, że mają – to ciągle warto dziś czytać obozową literaturę i obozowe świadectwa, by aktualizować ich szerszy, ogólniejszy, może nawet uniwersalny sens; na przykład etyczny albo teoretyczno-socjologiczny.

/// Na zakończenie: z powrotem do świadectwa

Któregoś dnia podczas mojego pobytu na rewirze w Gusen zabrali nas do Waschraumu i zamknęli. Krzyk się zrobił, bo siedzieliśmy na betonie. Puszczali zimną wodę, żebyśmy się uspokoili, z czego robił się jeszcze większy krzyk. Byli tam chorzy, którzy robili pod siebie. Wszyscy byli nago, jak do kąpieli. To była najgorsza dla mnie chwila, najgorsze moje upodlenie. Siedziałem między ludźmi, którzy nie byli w stanie nawet siedzieć. Podobno mieliśmy zostać zagazowani, tylko zabrakło gazu w Mauthausen – samochód nie dowiózł. Siedzieliśmy tak całą noc. Rano otworzyli nam drzwi. – Kto może, niech wychodzi! Niedużo nas wyszło. Niektórzy nie mieli sił, inni może już nawet umarli.

Pamiętam, jak siedziałem na tym betonie, polewany wodą. Widziałem, że ten więzień, który koło mnie siedzi, „muzułman”, ścisnął w ręce taki większy okruszek suchego chleba. Dla niego był to pewnie skarb. Wysuwał mu się z ręki. Mam wyrzuty sumienia, ale sam byłem wtedy do niczego, głodny, i wziąłem ten chleb, i wpakowałem sobie do gęby. Nie wiem, on chyba nie wyszedł stamtąd. Ja jakoś wypelzłem na powietrze⁷.

⁷ Wilk-Wilczyński, MSDP_035, relację nagrał Tomasz Gleb; wywiad dostępny w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka KARTA i Domu Spotkań z Historią w Warszawie.

Początek tego wspomnienia zapowiada zwyczajną obozową scenę, jakich wiele rozegrało się w Gusen, największym i najstraszniejszym podoboże Mauthausen. Zwyczajną, bo w tym miejscu granice zwyczajności rozciągnięto przerażająco szeroko. Sam ten opis też zaczyna się bardzo zwyczajnie. Rozmówca przedstawia siebie jako część więźniarskiego tłumu, dzieli jego marne położenie. A jednak znajduje w sobie siły, by podjąć walkę o życie – przeciw pędzącemu ku śmierci zbiorowemu czy grupowemu losowi. By wygrać, zabiera kęs chleba temu, który już (pewnie) swoją walkę przegrał – o ile w ogóle ją podjął. Tego już nigdy się nie dowiemy – mamy bowiem tylko perspektywę i wiedzę ocalałego, który poważyl się na to obozowe przestępstwo.

Kradzież chleba to jeden z największych występków przeciw nieformalnym regułom „więźniarskiego społeczeństwa” – a także obłożone surową sankcją, aż do najwyższej: kary śmierci, złamanie oficjalnych reguł obowiązujących w obozie. Niewielu ocalałych potrafi przyznać się do niego (co oczywiście nie znaczy, że ci, którzy się „nie przyznają”, zapewne poważyli się na to).

Ten rozmówca ma jednak odwagę otwarcie, w pierwszej osobie liczby pojedynczej, opowiedzieć tę scenę. Ma odwagę zaświadczyć o tamtym „muzulmanie”, który zginął i do którego śmierci może się jakoś przyczynił. Ale też o sobie tamtym, wtedy, gdy kradł chleb innemu umierającemu więźniowi. O sobie, którego dzisiaj się wstydzi. I którym dzisiaj nie jest. Nie jest, ale wie, że był, i nie wyrzeka się tego. Więcej – daje nam o nim, o tamtym sobie świadectwo.

W tym trudnym, uczciwym akcie świadczenia dostrzec można jeszcze jedną formę buntu przeciw (obozowemu) światu. Ten wypowiedziany spokojnie *passus* jest krzykiem niezgody na zakwestionowanie własnej podmiotowości – przez siebie samego, tamtego, obozowego, zredukowanego przez innych do walczącego o (prze)życie *heftlinga*.

Możemy chyba w tym miejscu powiedzieć wprost za Agambenem, że świadek, podmiot etyczny jest tym podmiotem, który daje świadectwo odpodmiotowienia (2008: 152). Także, co jeszcze trudniejsze i jeszcze bardziej ludzkie – świadectwo własnego odpodmiotowienia. „Ludzie są ludźmi o tyle, o ile dają świadectwo temu, co nieludzkie” (tamże: 124) – to zdanie z równą mocą dotyczy prozy Borowskiego, poezji Różewicza, jak i powyższego wspomnienia zwykłego człowieka. W ich świadectwach jest nie tylko oskarżenie i samooskarżenie, nie tylko przyznanie (się) i wyznanie (winy). Jest też – tutaj najważniejsze – rzucone nam wyzwanie.

Bibliografia:

/// Abel T. 1951. *The Sociology of Concentration Camps*, „Social Forces”, nr 30(2).

/// Agamben G. 2008. *Co zostaje z Auschwitz?* *Archivum i świadek*, tłum. S. Królak, Sic!.

/// Aronson E., Akert R., Wilson T., red. 2006. *Psychologia Społeczna*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka.

/// Bauman Z. 1998. *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, PWN.

/// Frankowski M.T. 1996. *Socjologiczne aspekty funkcjonowania hitlerowskich obozów koncentracyjnych 1939–1945*, Instytut Pamięci Narodowej. Główna Komisja Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

/// Hackett D.A., red. 1996. *Der Buchenwald-Report. Bericht über das Konzentrationslager Buchenwald bei Weimar*, C.H. Beck.

/// Hackett D.A., red. 1997. *The Buchenwald Report*, Westview Press.

/// Hałas E. 1996. *Wstęp*, [w:] *O Florianie Znanieckim: wybór z dziennika*, tłum. E. Hałas, Norbertinum.

/// Kępiński A. 2005. *Refleksje oświęcimskie*, Wydawnictwo Literackie.

/// Kogon E. 1946. *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, Verlag Karl Alber.

/// Neurath P.M. 2004. *Die Gesellschaft des Terrors. Innenansichten der Konzentrationslager Dachau und Buchenwald*, Suhrkamp Verlag.

/// Niethammer L., red. 1994. *Der „Gesäuberte“ Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald. Dokumente*, Akademie Verlag.

/// Pawelczyńska A. 1973. *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*, PWN.

/// Różewicz T. 1995. *Lament*, [w:] tegoż, *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944–1994*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Scott J.W. 1991. *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry”, vol 17, nr 4, s. 773–797.

/// Sofsky W. 1995. *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Calmann-Levy.

/// Welzer H. 2009. *Material, z którego zbudowane są biografie*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas.

/// Wolska D. 2012. *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas.

/// Wóycicka Z. 2009. *Przerwana żałoba. Polskie spory wokół pamięci nazistowskich obozów koncentracyjnych i zagłady 1944–1950*, Wydawnictwo Trio.

/// Todorov T. 1997. *Facing the extreme. Moral Life in the Concentration Camps*, Henry Holt and Company.

/// **Abstrakt**

Stawiam pytanie o ludzką podmiotowość w warunkach ekstremalnych – w sytuacji uwięzienia w obozie koncentracyjnym. Tę podmiotowość rozumiem przy tym na sposób egzystencjalny – jako zdolność stawiania indywidualnego, „małego” oporu wobec presji totalnej rzeczywistości lagrowej – oraz, równoległe i niezależnie, jako zdolność do krytycznej autorefleksji w akcie dawania świadectwa o własnym doświadczeniu więziarskim. Odpowiedzi szukam w dwóch miejscach. Po pierwsze – analizując przykładowe fragmenty wywiadów biograficznych z byłymi więźniami Mauthausen. Po drugie – przeglądając kilka najważniejszych teoretycznych, systemowych, socjologicznych interpretacji rzeczywistości obozów. Łącznikiem między nimi są przykłady świadectw literackich, które zbudowały sugestywne wizje lagrowego świata i ukształtowały nasze wyobrażenia o nim. Takie zestawienie pozwala mi wyraźniej wydobyć wspólną podstawę etyczną tych różnych, na pozór bardzo odległych ujęć doświadczenia obozowego. Tą podstawą jest właśnie, moim zdaniem, zdolność do podmiotowego oporu i sprzeciwu – także wobec własnego uprzedmiotowienia.

Słowa kluczowe:

obozy koncentracyjne, *oral history*, świadek/świadectwo, socjologia instytucji totalnych, podmiotowość, sprawstwo (*agency*)

/// Abstract

My central question is one of human subjectivity in extreme conditions – conditions of imprisonment in concentration camps. I understand this subjectivity in an existential way – as an individual’s ability to resist, even to the smallest degree, the pressure of a total camp institution. Also the ability to critically (self)reflect during the act of testifying to one’s own camp experience. I am searching for answers in two places. Firstly, analyzing selected pieces of oral autobiographical narratives of Mauthausen survivors. Secondly, reviewing several of the most important theoretical and sociological interpretations of camp reality. Connecting the two are examples of literary works that offered eloquent representations of camp experiences and shaped our imaginations of it.

Such confrontation helps me recognize a common ethical basis for various, seemingly very distant expressions of camp experience. That ethical basis, I conclude, is the search (even if hopeless) for subjective human resistance and disagreement.

Key words:

concentration camps, oral history, survivor, testimony, total institution
sociology, subjectivity, agency