

# „BYCIE ŻYDEM” JAKO SYTUACJA UNIWERSALNA. ŻYDOWSKA *FACULTÉ MAÎTRESSE* VICTORA KLEMPERERA

KINGA PIOTROWIAK-JUNKIERT<sup>1</sup>  
(Poznań)

**Słowa kluczowe:** kwestia żydowska, antysemityzm, sytuacja Żydów, negatywna kondycja ludzka, Victor Klemperer, Imre Kertész

**Keywords:** the Jewish Question, antisemitism, the situation of Jewish, the negative human condition, Victor Klemperer, Imre Kertész

**Abstrakt:** Kinga Piotrowiak-Junkiert, „BYCIE ŻYDEM” JAKO SYTUACJA UNIWERSALNA. ŻYDOWSKA *FACULTÉ MAÎTRESSE* VICTORA KLEMPERERA. „PORÓWNIANIA” 10, 2012, Vol. X, s. 207-219, ISSN 1733-165X. Filozoficzna refleksja przenikająca dziennikową twórczość Victora Klemperera koncentruje się wokół zagadnienia żydowskiej *faculté maîtresse*, która także dla Á. Heller, M. Blanchota, G. Scholema i E. Jabès’a – myślicieli rozważających wydarzenie Shoah i żydowską kondycję duchową wobec Zagłady – staje się jednym z najważniejszych tematów ich pisarstwa. Imre Kertész uzupełnia prace V. Klemperera, formułując koncepcję „bycia Żydem” rozumianej jako sytuacja uniwersalna, właściwa istnieniu poddanemu negatywnemu żywiołowi totalitarnych dyktatur. Myślenie o „kondycji żydowskiej”, jako „metaforze egzystencji” ma związek z różnymi sposobami myślenia o samym sobie. Według K. i K. kondycja żydowska oznacza „bycie zanegowanym” w najwyższym stopniu, a także bezdomność, tożsamość pisarską i postrzeganie Pisma jako symbolicznego, ustrukturyzowanego systemu formującego wszystkie sfery życia twórcy.

**Abstract:** Kinga Piotrowiak-Junkiert, “TO BE A JEW” AS A UNIVERSAL SITUATION. VICTOR KLEMPERER’S JEWISH *FACULTÉ MAÎTRESSE*. „PORÓWNIANIA” 10, 2012, Vol. X, p. 207-219. ISSN 1733-165X. The philosophical reflection, existing in diary’s of Victor Klemperer, focuses on the issue of Jewish *faculté maîtresse*. This issue became one of the most important themes of writing in the works of Á. Heller, M. Blanchot, G. Scholem and E. Jabès. These thinkers also considered Shoah and the human spiritual condition in relation to extermination of Jews in time of the Second World War. Imre Kertész makes the ideas of V. Klemperer complete. Kertész formulated a conception of „being a Jew”, which he understand as a universal situation of existence under destructive influence and pressure of the totalitarian dictatorships. Thinking about a „Je-

---

<sup>1</sup> E-mail Address: kinga.piotrowiak@gmail.com

wish condition" as a „metaphor of existence" is relevant to various methods of thinking about the self. According to Klemperer and Kertész a Jewish condition means a „negative being" in a superlative degree and also means homeless, writer's identity and the perception of Scripture as a symbolic, structural system which form all spheres of the writer's life.

Victor Klemperer zadaje w swoich *Dziennikach* (1933–1945) ważne pytanie o to, co jest „główną zdolnością" (*faculté maîtresse*) Żydów? „[...] nawet w pojedynczym człowieku [...] – pisze niemiecki filolog – daje się wyizolować czynnik rasowy (jak również element momentu historycznego i środowiska!). Rdzeniem ja, istotą osobowości pozostaje *faculté maîtresse*"<sup>2</sup>. Autor wylicza możliwe odpowiedzi, których można udzielić na postawione pytanie. Jest wśród nich „ukierunkowanie na sprawy duchowe [...] monoteistyczne myślenie, jak i mistyczny zachwyty"<sup>3</sup>, ale także – za Chamberlainem – niereligijność, „[...] ponieważ brak im fantazji do politeizmu, do ubóstwiania przyrody"<sup>4</sup>. Bez wątpliwości jednak za najważniejszą i najistotniejszą spośród wyliczanych cech uznaje Klemperer żydowską „niepewność". Według badacza to właśnie niepewność skłaniała Żydów do zamykania się w gettach i w Talmudzie, a także była przyczyną przesadnego akcentowania ich niemieckości, czy francuskości, a nawet powodem, dla którego Żydzi tak bardzo zaangażowali się w polityczny syjonizm, internacjonalizmy, a także wybierali konkretne zawody, w których wrodzona niepewność mogła być atutem<sup>5</sup>. Klemperer projektuje w myślach sytuację, w której Żydzi utraciliby opisywane przez niego cechy charakterystyczne swojej egzystencji i dochodzi do wniosku, że „[...] w chwili, gdy Żyd odzyska pewność i poczucie bezpieczeństwa, stanie się kimś innym"<sup>6</sup>. Taka ewentualna przemiana nie dotyczyłaby jedynie „regeneracji fizycznej", ale przede wszystkim uwolnienia się spod piętna antysemityzmu. Twórca *LTI* nie postrzega tego jednak jako znaku absolutnego i oczekiwanego wyzwolenia, bowiem jest przekonany, że egzystencja pod znakiem wiecznej tułaczki, izolacji i naznaczenia, jest *conditio sine qua non* żydowskiej tożsamości. „Żydzi wolni od antysemickich nacisków lub, a właściwie przede wszystkim wyzwoleni z lęku wywołanego takim uciskiem, staną się pod względem wrażliwości i myślenia innymi ludźmi: przestaną być Żydami, będą całkowicie przynależą do narodów, pośród których żyją"<sup>7</sup> – twierdzi Klemperer. Opisana sytuacja, mimo że

<sup>2</sup> V. Klemperer, *Chcę dawać świadectwo aż do końca. Dzienniki 1943–1945*. T. 3. Przeł. A. i A. Klu-bowie. Kraków 2000, s. 24.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>5</sup> Por. Ibidem, s. 25.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>7</sup> Ibidem. [podkreśl. K.P.]

jest z założenia hipotetyczna i abstrakcyjna, zmusza do postawienia kolejnego ważnego pytania, o istotę żydowskiej egzystencji i możliwość potraktowania jej nie tylko jako sytuacji religijnej i kulturowej, ale przede wszystkim jako metafory egzystencjalnej – absurdalnego wymiaru istnienia i przypadkowości losu.

## Żydostwo jako metafora. Żyd jako „człowiek funkcjonalny”

Imre Kertész pisze w swoim eseju *Budapeszt Berlin Budapeszt*: „Najlepszym przykładem intelektualnej samotności i samotności intelektu są w naszym stuleciu Żydzi”<sup>8</sup>. Węgierski teoretyk Zagłady wyraźnie podkreśla, że żydostwo można potraktować jako metaforę<sup>9</sup>. Jej uniwersalny wymiar dotyczyć może zarówno doświadczenia Holocaustu, jak i sytuacji człowieka wobec reżimu. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z doświadczeniem, które było bez wątpienia doświadczeniem unicestwienia narodu żydowskiego, ale rozmiar i znaczenie tej tragedii stało się znakiem dla wszystkich wyznań i narodowości. Kertész wypowiada ważne zdanie w wielkiej dyskusji na temat uniwersalizacji doświadczenia Auschwitz, czyniąc Zagładę jednym z najważniejszych wydarzeń w dziejach cywilizacji zachodniej: „[...] w kataraktycznym procesie rozwoju – którego wstrząśniętymi świadkami jesteśmy od dziesięcioleci – Holocaust nie dzieli, ale łączy, ponieważ coraz bardziej wyraźna staje się uniwersalność tego przeżycia”<sup>10</sup>. W ten sposób postrzegane Auschwitz nie jest już wyłącznie symbolem żydowskiego męczeństwa, ale przede wszystkim zadaniem, które odrobić należy na wielu polach współczesnego życia, zarówno społecznego, etycznego jak i etnicznego. Drugim ważnym zagadnieniem, którym zajmuje się Kertész, jest odczytanie żydowskiej egzystencji w totalitaryzmie jako metafory absurdalnego losu człowieka. Węgierski pisarz posługuje się formułą: „»Żyd« jako sytuacja w totalitaryzmie”<sup>11</sup>. Według autora *Losu utraconego* totalitarne reżimy odbierają człowiekowi możliwość tragedii. Bohater tragiczny, zdaniem Kertésza, to taki, który „sam siebie stwarza i doprowadza do upadku”<sup>12</sup>, a „dziś – dodaje pisarz – można się tylko przystosować”<sup>13</sup>. Zastępcza egzystencja, z której korzysta taki „przystosowany” człowiek, to zdaniem autora *Likwidacji* rola „człowieka funkcjonalnego” (*funkcionális ember*). Jest on „wyobcowany, ale nie jest bohaterem epoki”<sup>14</sup>. W czasach reżimu bowiem, traci się wszelkie znamiona indywidualizmu, nikt nie może decydować o swoim życiu,

---

<sup>8</sup> I. Kertész, *Język na wygnaniu*. Przeł. E. Sobolewska, E. Cygielska. Warszawa 2004, s. 21.

<sup>9</sup> Por. Ibidem.

<sup>10</sup> I. Kertész, *Hosszú, sötét árnyék*, In: *Európa nyomasztó öröksége*. Szerk. H. Zoltán. Budapest 2008, s. 59.

<sup>11</sup> I. Kertész, *Dziennik galernika*. Przeł. E. Cygielska. Warszawa 2006, s. 19.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

każda, nawet najmniejsza decyzja związana z życiem człowieka zależy od woli dyktatora. Żyd – wyobcowany i samotny wobec totalitarnej polityki, skazany na śmierć bez uzasadnienia – reprezentuje zatem nie tylko samotność jednostki, ale także trudny do zdefiniowania rodzaj bierności, która jest przejawem rezygnacji z walki o własną niezależność. Kertész nazywa to zgodą na niezrozumiałe, zmierzające ku śmierci i pozbawione sensu „pseudożycie”, pozbawione możliwości tragedii, o której pisałam wcześniej.

Maurice Blanchot czyta w ten sposób *Proces* Franza Kafki, widząc w postaci i losie Józefa K. klasyczny przykład „kondycji żydowskiej”: „Żyd zaplątany jest w jakiś niekończący się proces, nie zna swoich sędziów ani adwokatów, nie wie, co go czeka, co mu się zarzuca, lecz wie, że uważa się go za winnego<sup>15</sup>”, czego skutkiem jest oczywiście tragicznie anonimowa śmierć na przedmieściach, z której wynioskować należy, że Józef K. musiał być winny, skoro został na niego wydany wyrok. Figura „żydowskiej sytuacji” pojawia się w interpretacjach Kafki często. Kertész zwraca uwagę na to, że jednym z możliwych odczytań *Zamku* jest potraktowanie powieści jako wymownego obrazu, symbolizującego akceptowane przez wszystkich zniewolenie jednostki: „*Zamek* jest obrazem świata, w którym panuje niewola oparta na powszechnej zgodzie<sup>16</sup>”. Węgierski pisarz odnosi te refleksje także do sytuacji totalitarnej Europy Wschodniej, w której „żydostwo” jest formułą nazywającą rodzaj egzystencji uzależnionej od polityki i władzy. Na marginesie tych rozważań warto przywołać zdanie z listu Gershoma Scholema do Waltera Benjamina z 1 bez kropki, bo konkretna data sierpnia 1931 roku. Autor *Pasaży* przygotowywał wówczas swój esej o Kafce. Scholem postanowił przedstawić w listach kilka swoich interpretacji powieści praskiego pisarza. W jednym z fragmentów pokusił się o śmiałą i wymowną analizę: „Przedstawiono tu świat, w którym nie ma miejsca na antycypację zbawienia<sup>17</sup>”. Potępiony Żyd, reprezentuje człowieka skazanego na porażkę, „winę niezawinioną”, czy – jak pisze Milan Kundera – „winę wmówioną<sup>18</sup>”. Słowo „Żyd”, traktowane jako symbol, odnosi się więc także do sytuacji niewinnego, ale oskarżonego i zabitego bez podania powodu.

## „Kondycja negatywna” i Pismo

Kertész uważa, że łatwiej przychodzi mu traktowanie żydostwa jako znaku pewnej kondycji i sytuacji egzystencjalnej, niż religii, czy historycznych konotacji:

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*. Przełożył i przedmowę napisał J. Lisowski. Łódź 1992, s. 87–88.

<sup>16</sup> I. Kertész, *Dziennik galernika*, s. 49.

<sup>17</sup> G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*. Przeł. M. Zawadowska, A. Lipszyc. Wybór, wstęp i przedmowa A. Lipszyc. Sejny 2006, s. 277.

<sup>18</sup> M. Kundera, *Zdradzone testamenty. Esaj*. Przeł. M. Bieńczyk. Warszawa 1996, s. 187.

Potrafię traktować żydostwo jako symbol, sytuację życiową, zadanie etyczne; widzieć w nim możliwość poznania, wielką szkołę przeżywania sytuacji kompletnej zależności, nowoczesnej nędzy, wykluczenia. Ale żydostwo jako nacja, jako religia, jako historia – cóż mam z tym począć?<sup>19</sup>.

Kertész wielokrotnie wyrażał bezradność wobec traktowania własnego żydostwa jako synonimu religijnego zaangażowania. Wynikało to przede wszystkim z faktu, że pisarz trafił do obozu jako kilkunastoletni chłopiec. Oznacza to zatem, że to właśnie w obozie koncentracyjnym dowiedział się, czym jest jego żydowska tożsamość. Biorąc pod uwagę fakt, że węgierski pisarz nie należał do ortodoksyjnej rodziny żydowskiej i nie znał ani tradycji żydowskich ani języka hebrajskiego, narzucona mu przez ustawy norymberskie żydowska tożsamość była jedynie znakiem sztucznej, przymusowej identyfikacji jednostki z jej religijnymi korzeniami<sup>20</sup>. W przypadku Kertésza przyjęcie na siebie i przeżycie „żydowskiego losu” (w najtragiczniejszym wymiarze, bo wiązało się to z pobytem w obozie w Auschwitz) było metaforą zanegowanego istnienia, w stopniu absolutnym.

Maurice Blanchot traktuje „żydostwo” w bardzo podobny sposób, pisząc: „być Żydem oznaczałoby głównie kondycję negatywną; być Żydem oznaczałoby od samego początku zostać pozbawionym najważniejszej możliwości życia, i to nie abstrakcyjnie, lecz najbardziej realnie<sup>21</sup>”. Francuski pisarz twierdzi również, że bycie Żydem to „niepewność i nieszczęście”<sup>22</sup> i dodaje: „Co znaczy być Żydem? Dlaczego to istnieje?[...] To istnieje, żeby istniała idea exodusu i idea wygnania jako słusznego ruchu [...], aby doświadczenie obcości utrwaliło się w nas w niemożliwym do zrealizowania stosunku<sup>23</sup>”. Blanchot twierdzi, że idee *exodusu* i wygnania są ważne o tyle, o ile przypominają o konieczności „odniesienia się do Zewnętrzności”, które oznacza ludzką egzystencję. Sytuacja wiecznego wygnania, tułaczki i poszukiwania Miejsca nie dotyczy wyłącznie biblijnego toposu poszukiwania Ziemi Obiecanej, ale jest wymownym znakiem braku zakorzenienia w rzeczywistości, niepokojem jednostki, która żyje w przekonaniu o braku swojego miejsca. W kontekście Zagłady ma to związek ze statusem „nadliczbowego człowieka”, o którym pisze Kertész w powieści *Fiasko*. Ktoś, kto miał zginąć jako Żyd w obozie, w nieprawdopodobny sposób ocalony w poobozowym życiu nie potrafi odnaleźć miejsca. Wiąże się to między innymi z problemem, o którym pisał

<sup>19</sup> I. Kertész, *Dziennik galernika*, s. 107 [podkreśl. K.P.].

<sup>20</sup> Zasadniczym punktem zwrotnym w polityce izolowania Żydów ze społeczeństwa, były tzw. ustawy norymberskie, wprowadzone 15. września 1935 roku, które pozbawiały Żydów podstawowych praw. Por. P. Johnson, *Historia Żydów*. Przeł. M. Godyń, M. Wójcik, A. Felicki. Kraków 2004, s. 480.

<sup>21</sup> M. Blanchot, *Niezniszczalne być Żydem*. Przeł. W. Błońska. „Literatura na Świecie” 1996, nr 10, s. 59–60.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 61.

Jan Assmann w swojej książce *Pamięć kulturowa*. Według badacza, istotą *Sema Jisrael*, (*Szma Israel*) żydowskiej modlitwy wyrażającej tożsamość i przynależność do Boga Jahwe – „Słuchaj, Izraelu, Pan jest Bogiem naszym, Pan jest jeden” – jest przede wszystkim wyznanie, które opiera się na prawdzie, „którą zaświadczyć trzeba śmiercią”<sup>24</sup>. Autor wskazuje tym samym niezwykle ważne zobowiązanie, które wypowiadają Żydzi w modlitwie, a którego wymowa oznacza, że prawdziwy wyznawca to przede wszystkim świadek (‘martyś’)<sup>25</sup>. Żydzi, którzy zostali wywiezieni do Auschwitz, są zatem, zgodnie z rozumowaniem Assmanna, prawdziwymi Żydami, bowiem zaświadczyli swoje żydostwo religijnym męczeństwem. Jeśli przyjąć te refleksje za trafne, interpretacja Assmanna byłaby tragiczną wyrocznią dla tych, którym udało się przeżyć obóz. Jak bowiem mówić o sobie jako Żydzie, skoro nie poniosło się męczeńskiej śmierci i tym samym nie dało świadectwa? Jeden z takich problemów ukazuje wspomniany już wielokrotnie Imre Kertész. Pisarz przywołuje figurę Żyda skazanego na nieustanny ruch, który symbolizuje wieczny *exodus*, akcentujący konieczność i możliwość wyjścia na Zewnątrz<sup>26</sup>. Bohater powieści Kertésza *Kadysz za nienarodzone dziecko*, urodzony w obozie B. (Be), wspomina kłopoty z umeblowaniem swojego małego sublokatorskiego pokoju.

Po tylu latach, nadal nie jest do końca urządzone, ja po prostu nie wiem, jak powinienem urządzić swoje mieszkanie [...]. W moim sublokatorskim pokoju wszystkie rzeczy należały do właścicieli<sup>27</sup>.

Brak własnego miejsca, a nade wszystko brak chęci, by nadać małej przestrzeni, w której mieszka B. jakkolwiek rys indywidualizmu jest bardzo przejmującą metaforą. „Żydostwo” w analizowanym fragmencie odnosi się do stanu gotowości na wygnanie, na egzystowanie w ciągłym ruchu. Bohater nie przestawia ani jednego mebla w swoim pokoju, ponieważ w nieświadomym sposobie podejrzewa, że takie zachowanie nie przystoi tułaczowi. Jego „nadliczbowe”<sup>28</sup> istnienie oznacza przecież, że zajmuje on czyjeś miejsce. Będąc w ciągłym ruchu, nigdy nie zajmuje cudzego miejsca. Żyd Wieczny Tułacz wędruje, ponieważ stan statyczny przeznaczony jest dla tych, którym przypisana jest inna egzystencja, chrześcijańska. Żydowski *exodus* oznacza zatem również bezdomność. W twórczości pisarza figura tułaczy pojawia się dwukrotnie, w dwóch różnych powieściach. Obaj bohaterowie: Stary (*Fiasko*) i Keserú (*Likwidacja*) i co warte podkreślenia, obaj żydow-

<sup>24</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. naukowa R. Traba. Warszawa 2008, s. 119–120.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Por. M. Blanchot, *Niezniszczalne...*, s. 60.

<sup>27</sup> I. Kertész, *Kadysz za nienarodzone dziecko*. Przeł. E. Sobolewska. Warszawa 2003, s. 80.

<sup>28</sup> I. Kertész, *Fiasko*. Przeł. E. Cygielska. Warszawa 2003, s. 14

skiego pochodzenia, są pochłonięci obserwowaniem przez okno przechodzących bezdomnych (czyli nie przypisanych do Miejsca) i wydają się coraz bardziej utożsamiać z obserwowanymi ludźmi. Dla Starego i Keserú – którzy są zmęczeni koniecznością przywoływania przeszłości i rozwiązywania trudnych problemów, czy uświadamiania sobie fiaska wpisanego w ich życie – postaci bezdomnych są pewnego rodzaju olśnieniem.

Powoli zrozumiał, że ci ludzie nie mają powodu do melancholii, nie mają bowiem wspomnień – stracili je albo z nich zrezygnowali – nie mają przeszłości ani nie mają przyszłości. Żyją w niekończącej się terażniejszości, w której sam fakt istnienia odczuwany jest jako bezsporna i jedyna rzeczywistość [...] ich historie utraciły już znaczenie<sup>29</sup>.

Zachwyty nad bezdomnymi pokazuje jeszcze jedno ciekawe zjawisko, które potwierdza koncepcję „żydostwa” jako sytuacji uniwersalnej. Zagubieni w życiu bohaterowie, pod wpływem oglądania wędrujących ludzi, zmieniają swoje zachowanie i upodabniają się do obserwowanych bezdomnych, przyjmując cechy metaforycznego żydostwa – przestają pisać, mimo że to ich jedyna tożsamość (obaj są pisarzami). Jak można wytłumaczyć taki proces? Mimo pozornego podobieństwa – bycia skazanym na wieczny ruch, braku określonego miejsca, bezdomni różnią się zasadniczo od omawianych bohaterów, bowiem nie są naznaczeni piętnem antysemityzmu. Bezdomność, którą obserwują przez okna swoich gabinetów Keserú i Stary to szczególny ideał wolności, o której obaj marzą, ale która jest dla nich niedostępna.

Obaj bohaterowie, pragnąc wolności, której zazdroszczą bezdomnym, przyjmują na siebie nowe cechy realnego i metaforycznego żydostwa – rezygnują z pisania. Proces ten najlepiej ukazuje Derrida w swoim szkicu *Edmund Jabès i pytania księgi*, analizując analogię pomiędzy judaizmem i Pismem. Autor w następujący sposób dookreśla przedmiot swojej interpretacji: „chodzi o pewien rodzaj judaizmu, który jest narodzinami i namiętnością pisma”<sup>30</sup> i dodaje: „Namiętność pisma, miłość i cierpliwość słowa, o którym nie wiadomo do końca, czy jego t e m a t e m jest Żyd, czy samo Słowo”<sup>31</sup>. Derrida argumentuje swoje rozważania stwierdzeniem, że Żydzi to „rasa zrodzona z księgi”<sup>32</sup>, zaczerpniętym z *Księgi Edmunda Jabès*a. Trudność bycia Żydem, zdaniem Derridy, wiąże się z trudnością pisania, „[...] ponieważ judaizm i pismo są tym samym oczekiwaniem, tą samą nadzieją, tym samym wyczerpaniem”<sup>33</sup>. Derrida komentuje to zdanie następująco:

<sup>29</sup> I. Kertész, *Likwidacja*. Przeł. E. Sobolewska. Warszawa 2003, s. 124–125.

<sup>30</sup> J. Derrida, *Edmond Jabès i pytania księgi*. Przeł. A. Wodnicki. „Literatura na Świecie” 2001, nr 7, s. 138.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> I. Kania, *Marginalia do Jabès*a. „Literatura na Świecie” 2001, nr 7, s. 170.

<sup>33</sup> E. Jabès, *Księga pytań*. Przeł. A. Wodnicki. „Literatura na Świecie” 2001, nr 7, s. 90.

kondycja żydowska staje się przykładową sytuacją poety, człowieka słowa i pisma. Ten bowiem przeżywa takie doświadczenie swej wolności, że jest oddany w niewolę języka, a równocześnie wyzwolony przez słowo, którego jest władcą<sup>34</sup>.

Aporetyczna sytuacja pisarza, czyli Żyda (Derrida używa tych słów przeważnie w wyliczeniu, jako synonimów) odsłania problem więzi z pismem i pisaniem. Pisarz, by móc pozwolić przemówić swojemu tekstowi, musi się od niego odwrócić i go porzucić. „Pisać – mówi Derrida – to znaczy wycofać się. Nie do swego namiotu, żeby pisać, ale wręcz ze swego pisma”<sup>35</sup>. Bohater Kertésza, Keserű – ambitny i pilny dziennikarz, pod wpływem obrazu bezdomnych, porzuca swoje biurko z „martwymi ptakami” papierów i dokumentów zapisanych na maszynie. Obraz żywego exodusu jest dla niego ciekawszy, niż akt pisania, więc rezygnuje z niego. „Być poetą to umieć porzucić słowo”<sup>36</sup> – konstatuje Derrida.

Wyzwolenie od ciężaru historii i pamięci to ideał wolności, nigdy niespełniony ani dla biblijnego Żyda, który żyje wspomnianiem, ani dla więźnia, który jestznaczony pamięcią doświadczenia granicznego. Adam (*Likwidacja*) mówi do swojej żony Żydówki „Każdy jest Żydem”<sup>37</sup> i ma na myśli metaforę kondycji ludzkiej – zagubienie, bezradność, poczucie bezsensu istnienia. W przywoływanym tekście, Derrida stawia pytanie:

Lecz może tożsamość Żyda z samym sobą w ogóle nie istnieje, a słowo Żyd jest tylko inną nazwą tej samej niemożliwości bycia sobą? Żyd jest istotą rozbitą, i jest rozdarty przede wszystkim między dwoma wymiarami słowa: alegorią i dosłownością<sup>38</sup>.

Wspomniane „rozdarcie”, którego istotę omawiałam wcześniej, jest jedną z najtrafniejszym metafor obrazujących trudny problem „żydostwa”, które z jednej strony odwołuje się do tradycji, kultury i religii judaistycznej, z drugiej strony zaś – nazywa uniwersalne dylematy egzystencjalne. Aporie wpisane w to zagadnienie pozwalają na wielorakie odczytania. W kontekście omawianego przeze mnie tematu, są one ważne przede wszystkim dlatego, że ukazują nowe znaczenie słowa „żydostwo”, które nawet pod postacią uniwersalnej formuły przechowuje pamięć Zagłady i wywołujących ją mechanizmów. Mówi ono bowiem o odrzuceniu, osamotnieniu, oskarżaniu niewinnych (Żydzi jako zabójcy Chrystusa), odizolowaniu (getto), ale także bezcelowej tułaczce (marsze śmierci) i umiłowaniu Pisma (kult Tory). Te zaś przywołują katastrofę zanegowanej egzystencji zgładzonych.

<sup>34</sup> J. Derrida, op. cit., s. 139.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 146–147.

<sup>37</sup> I. Kertész, *Likwidacja*, s. 118.

<sup>38</sup> J. Derrida, op. cit., s. 155.



## Antysemityzm jako metafora „trwałej możliwości zwróconej przeciw sobie”

Robert Misrahi (*La conditio reflexive de l'homme Juif*) nazwał Zagładę „nowym doświadczeniem współczesnego Żyda”<sup>39</sup> i stwierdził:

Dla Żyda zakres nazistowskiej katastrofy ujawnia głębię, w której «zakotwiczony» był antysemityzm, i ujawnia ów antysemityzm, jako trwałą możliwość zwróconą przeciw niemu samemu [...] Nazistowski antysemityzm nie jest zatem wyłącznie zjawiskiem historycznym, którego przyczyny i struktury społeczne można wyodrębnić [...] jest przejawem czystego gwałtu, który zwraca się przeciwko innemu bez powodu, z tej tylko racji, że uosabia on skandal i n e j e g z y s t e n c j i<sup>40</sup>.

To zdanie zmusza do pogłębionej refleksji – skoro Zagłada nie przyniosła żadnej zmiany w postrzeganiu Żydów, europejski antysemityzm i jego XX-wieczne konsekwencje, które powinny być jednym z najwstydlivszych elementów naszej europejskiej historii, są nie tylko żywotnym problemem, ale stanowią dla Żydów śmiertelne niebezpieczeństwo. „To, co człowiek już raz uczynił, może powtórzyć przy kolejnej okazji – pisze Ágnes Heller w tekście *Holocaust mint a kultura*, jednym w najważniejszych esejów poświęconych twórczości Kertésza – Długi, mroczny cień Auschwitz jest dzisiaj symbolem słów: »nie wolno« »zabronione«, ale kto wie, czy jutro nie zaczną mówić: »spróbujmy jeszcze raz!«”<sup>41</sup>. Nie wolno zapominać, że antysemityzm nie skończył się wraz z Zagładą sześciu milionów Żydów. Imre Kertész puentuje rozważania związane z antysemityzmem ważnym i niepokojącym stwierdzeniem: „Dlaczego od czasu Auschwitz jeszcze bardziej nienawidzi się Żydów? Z powodu Auschwitz”<sup>42</sup>.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny element kondycji żydowskiej, który również potraktować można jako metaforę egzystencjalną. Wiąże się on z przyjęciem na siebie ciężaru mniej lub bardziej utajonego społecznego antysemityzmu, który narzuca każdemu Żydowi konieczność „bycia Żydem”. Jean-Paul Sartre w *Rozważaniach o kwestii żydowskiej* (1946) twierdzi: „Żyd to człowiek, którego inni uważają za Żyda”<sup>43</sup> i dodaje „Tak więc Żyd jest w sytuacji Żyda dlatego, że żyje w łonie społeczeństwa, które uważa go za Żyda [...]”<sup>44</sup>. Według autora *Muru* każdy Żyd „czuje się zagrożony w społeczeństwie, w którym jak miecz Damoklesa

<sup>39</sup> M. Blanchot, *Ślady: Księga pytań*. Przeł. A. Wasilewska. „Literatura na Świecie” 2001, nr 7, s. 166.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>41</sup> Á. Heller, *Holocaust jako kultura. Wykład Imre Kertésza*. Przeł. K. Piotrowiak-Junkiert. „Pamiętnik Literacki” 2010, nr 4, s. 104.

<sup>42</sup> I. Kertész, *Dziennik galernika*, s. 211.

<sup>43</sup> J.-P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, op. cit., s. 69.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 72.

wisi nad nim stale groźba antysemityzmu<sup>45</sup>. Pisarz formułuje także tezę, która mówi, że naziści wykorzystali antyżydowskie nastawienie utrwalane przez stulecia w kulturze, by sprawić, żeby Żydzi czuli się Żydami w obliczu innych ludzi<sup>46</sup>. Maurice Blanchot w swojej analizie tekstu Sartre'a, którą podejmuje we fragmencie eseju *Niezniszczalne. Być Żydem* pokazuje mechanizm opisanego przez Sartre'a antysemityzmu, który obnaża przede wszystkim sposób, w jaki patrzy się na Żyda:

portret sporządzony przeciwko Żydowi nie odsłania nic z Żyda a wszystko z antysemityzmu w tym sensie, że przypisuje wrogowi własne zasoby niesprawiedliwości, własną głupotę, nikczemną złośliwość i lęk<sup>47</sup>.

Według Blanchota „Żyd to jedynie produkt spojrzenia innych, żydowski tylko dlatego, że inni go tak widzą [...] próbuje rozpoznać żydowską różnicę, ale jedynie jako negatyw antysemityzmu”<sup>48</sup>. Badacze nie mają wątpliwości, że XX-wieczny antysemityzm, związany ściśle z polityką nazistowską wykorzystał głęboko zakorzoną w świadomości europejskiej tradycję niechęci wobec Żydów. Leon Poliakov pisze w swojej *Historii antysemityzmu*, że wizerunek „wyobrażonego Żyda”, uosabiającego wszelkie zło i profanacje religii chrześcijańskiej był ugruntowany i rozpowszechniony we wszystkich gatunkach literackich od „fabliaux, satyr, legend, ballad”<sup>49</sup> już od drugiej połowy XIV wieku i w każdym w wymienionych gatunków Żyd przedstawiany był „w prześmiewczej lub odrażającej formie, której często towarzyszą także elementy skatologiczne”<sup>50</sup>. Ponowne wykorzystanie figury Żyda-Innego i Żyda-obcego, w języku propagandy niemieckiej czasów III Rzeszy nie było trudne<sup>51</sup>. Victor Klemperer w swoich notatkach filologicznych, które pro-

<sup>45</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 77. Pisarz zwraca szczególną uwagę na konieczność noszenia żółtej gwiazdy, która stała się znakiem potępienia i naznaczenia.

<sup>47</sup> M. Blanchot, op. cit., s. 60.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Por. L. Poliakov, *Nowy wizerunek Żyda w: Historia antysemityzmu*. Przeł. A. Rasińska-Bóbr, O. Hedemann. Kraków 2008, s. 253.

<sup>50</sup> Ibidem. O kształtowaniu się stereotypów związanych z Żydami i „legendami o krwi” pisze Joanna Tokarska-Bakir w pierwszej części wprowadzenia do swojej książki *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa 2008, s. 39–66.

<sup>51</sup> Mechanizmy społeczne, które uruchomiła retoryka nazistowskiego antysemityzmu, wydają się funkcjonować na tych samych zasadach. O schemacie prześladowań „kozła ofiarnego” pisze Rene Girard w swojej książce *Kozioł ofiarny*. Por. R. Girard, *Guillaume de Mauchaut i Żydzi oraz Stereotypy prześladowań*, w: *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1987, s. 5–36. Nie oznacza to jednak, że w czasach poprzedzających Zagładę nie funkcjonowały omawiane modele antyżydowskich zachowań. Hannah Arendt w swoich *Korzeniach totalitaryzmu* przywołuje ciekawe zagadnienie, które Marcel Proust (pół-Żyd) opisał w swojej powieści *W poszukiwaniu straconego czasu*, gdy to na paryskich salonach, traktowano homoseksualistów i Żydów, jako „atrakcyjnych”, w przeciwieństwie do tzw. „ulicy”, która żądała ich śmierci. Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. D. Grinberg, M. Szawiel. Warszawa 2008, s. 125–129, 130–133.

wadził przez całą wojnę, wielokrotnie podkreślał fakt, że poza obraźliwymi, prześmiewczymi rycinami przedstawiającymi Żydów, poza koniecznością noszenia żółtej gwiazdy (od 19 września 1941 roku), jednym z najsilniejszych narzędzi propagandy był antysemityzm językowy. Dla Żydów oznaczało to nie tylko myślenie o nich i ich doświadczeniu „różnicą” – by przywołać określenie Marka Zaleskiego<sup>52</sup> i nie tylko „patrzenie różnicą”, o którym pisał Sartre, ale przede wszystkim „pisanie różnicą”. Autor *LTI* wylicza nazwy wprowadzone przez nazistów, które odzwierciedlały stopień pokrewieństwa danej osoby z przedstawicielami narodu żydowskiego: „pełni Żydzi” [*Volljuden*] i „pół-Żydzi” [*Halbjuden*] i „mieszkańcy pierwszego stopnia” [*Mischlinge ersten Grades*] i innych stopni, i „osoby pochodzące od Żydów” [*Judenstämmlinge*]<sup>53</sup>. Użyte w języku propagandy rzeczowniki (np. *Mischling* – mieszaniec, kundel) i formy słowotwórcze (Voll-, Halb-, -stämmlinge) w przeważającej większości były i są używane w kontekście określania przedmiotów i zwierząt. Wizerunki Żydów-zwierząt (*Judensau*) i Żydów-nieczystych, obrazowanych najczęściej pod postaciami diabłów, znane już w średniowieczu, funkcjonowały na gruncie niemieckim, jako podstawa medyczno-seksualnego antysemityzmu. Hitler sugerował, że przedstawiciele wyznania mojżeszowego powinni być traktowani jako śmiertelne niebezpieczeństwo, zagrażające kulturze pangermańskiej. Hitler używał sformułowania: „żydowskie zarazki i żydowska zaraza, żydowski wirus, żydowskie szkodniki”<sup>54</sup>, czy „zaraza morowa”, twierdząc, że biologia likwiduje takie „organizmy” poprzez starannie przemyślany system działań operacyjnych. Stąd w języku propagandy III Rzeszy słowa: „samooczyszczanie” (*Selbstreinigung*) i „uzdrowianie” (*Gesundung*) oraz czasowniki: *ausrotten* („wypłenić”), *vernichten* („wytępić”) oraz używany wyłącznie w kontekście wytępienia zwierzyny łownej w lesie czasownik *ausjagen*. Językowe narzędzia negacji żydowskiego prawa do równouprawnienia w oczach innych narodów to temat, którym Klemperer zajmował się do końca życia. Warto zwrócić uwagę na jedną z interpretacji mechanizmów rządzących antysemityzmem, zarówno tych językowych, jak i rytualnych (w postaci mordów, samosądów) oraz kulturowych. Przywołany na początku omawianego wątku Robert Misrahi zwrócił uwagę na fakt, że znane od wieków narzędzia, którymi posługiano się szerząc antysemityzm obnażają znacznie szerszy problem, niż tylko sposób, w jaki odbierano Żydom ich godność osobistą i prawo do normalnego życia bez etnicznego napiętnowania. Jest to mechanizm „trwałej możliwości zwróconej przeciwko sobie”<sup>55</sup>. W metaforycznym sensie wspomniany ‘zwrot przeciwko sobie’ jest wyrazem jednego z najtragiczniejszych

<sup>52</sup> Por. M. Zaleski, *Różnica*, w: *Formy pamięci*. Gdańsk 2004, s. 140–164.

<sup>53</sup> V. Klemperer, *LTI. Notatnik filologa*. Przełożył i przypisami opatrzył J. Zychowicz. Kraków 1983, s. 181.

<sup>54</sup> Hitler używał także określeń: plazmodium (śliska grzybnia, kleista substancja „oblepiająca” ziemię).

<sup>55</sup> Por. M. Blanchot, *Ślady: Księga pytań*, op. cit., s. 166.

doświadczeń jednostki – autonegacji, braku samoakceptacji, utraty sensu istnienia. Imre Kertész, w zbiorze *Ja, inny. Kronika przemiany* analizuje związek pomiędzy żydostwem i postrzeganiem samego siebie i przywołuje stan swojej psychiki z czasów dzieciństwa:

wyrastałem do nicości i od wczesnego dzieciństwa uczyłem się jasnym, a może raczej praktycznym umysłem przystosować do nicości, poruszać w nicości i orientować w niej, jakby po prostu nicość oznaczała dla mnie życie, w którym muszę odnaleźć drogę [...]<sup>56</sup>.

„Bycie Żydem”, które Kertész uczynił znakiem swojego życia po Auschwitz jest jedną z odpowiedzi na przywołane powyżej dziecięce poczucie zagrożenia. Po latach autor dopisuje jedną z interpretacji tego wspomnienia w *Kadyszu za nienarodzone dziecko*: „od dawna, od samego początku, od chwili, kiedy zacząłem myśleć, czułem, że ciągnie się za mną jakaś tajemnicza hańba i że tę hańbę skądś przyniosłem [...] i że ta hańba [...] prześladowuje mnie przez całe życie”<sup>57</sup>. Wspomniana „hańba” to nieświadomiony sobie wcześniej przez chłopca, ale w jakiś sposób obecny i ciężący na młodym człowieku znak żydowskiego pochodzenia. Pisarz doszukuje się jednak w takim piętnie wymiaru uniwersalnego: „[...] niekoniecznie musi mieć związek z moim żydostwem, być może ma związek jedynie ze mną”<sup>58</sup>. Egzystencja w obliczu obecnej wszędzie, antysemitycznej negacji narodu żydowskiego ukształtowała myślenie o sobie, jako straconym, skazanym na śmierć i pozbawionym prawa do życia. Według Blanchota Auschwitz i masowa eksterminacja Żydów nadały słowu „nieobecność” nowe znaczenie. Bowiem określa ono już nie tylko wpisany w żydowski los *exodus*, znany od czasów biblijnych, ale także nową „definicję”<sup>59</sup> znaczenia słowa Żyd. „Nieobecny Żyd” jest jednym z głównych pojęć antysemityzmu. Jest to pewien „ideał” antysemityzmu. Z punktu widzenia jednostki obciążonej dylematami egzystencjalnymi i negującej sens własnego istnienia, myślenie o sobie samym jako nieobecnym, staje się metaforą losu niespełnionego, absurdalnego, pozbawionego sensu. Żydostwo poprzez świadomość bycia skazanym na śmierć, oskarżonym za niepopelnione czyny oraz napiętnowanym społecznie, stało się metaforą pustki życia, która domaga się czynu. Dla wielu ocalałych z obozów i getta – m.in. Tadeusza Borowskiego, Jeana Améry’ego, Piotra Rawicza, Primo Leviego, Bogdana Wojdowskiego – decyzją taką było samobójstwo.

„Bycie Żydem” rozumiane jako poczucie społecznej izolacji, etniczne osamotnienie, wieczna tułaczka, nieobecność, negowanie siebie, przynależność do Pisma,

<sup>56</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>57</sup> I. Kertész, *Kadysz za nienarodzone dziecko*. Przeł. E. Sobolewska. Warszawa 2003, s. 95.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>59</sup> Por. Blanchot, op. cit., s. 61.

można zatem traktować jako metaforę egzystencjalistycznej przypadkowości losu i absurdu istnienia spod znaku Alberta Camusa, czy Jean-Paul Sartre’a. Istotne jest również to, że mimo uniwersalnego charakteru tych metafor, zwracają się one zawsze, w bardzo czytelny sposób ku żydowskiemu doświadczeniu, które je stworzyło. Być może dzięki tak szczególnej więzi, która łączy omawiane zagadnienia, możliwe będzie odrobienie etycznego zadania, które postawiło przed nami doświadczenie obozów koncentracyjnych. Wieczne metafory losu będą nas zmuszały do nieustannej refleksji, a przez to sprawią, że tragedia Zagłady nie ulegnie nigdy relatywizującemu działaniu czasu.