

Świadectwo – pomiędzy wnętrzem a zewnętrzem języka.

Tomasz Majewski

Tomasz MAJEWSKI

Świadectwo – pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem języka¹

I.

Problemem, który chciałbym tutaj rozważyć, jest językowy status świadectwa w ujęciu Giorgio Agambena. Nie będę analizował świadectwa jako odrębnego rodzaju praktyki dyskursywnej, nie podejmuję kwestii performatywności tego rodzaju wypowiedzi, nie chcę zajmować się skutkami pragmatycznymi aktu świadectwa (którym zajmowali się m.in. Shoshana Felman i Dori Laub). Abstrahuję tu od zagadnienia wyznania, zdawania relacji, orzekania oraz referencji tego typu wypowiedzi. W rozważaniach Agambena interesuje mnie ich ukierunkowanie polegające na odchodzeniu od rozpowszechnionego przekonania, że świadectwo rozważane po Holokauście odsyła do nienazywalnej i nieuchwytniej rzeczywistości spoza uniwersum języka, a akt zaświadczenia o Zagładzie byłby skutkiem tego skrajnym przypadkiem aktu mowy. Traktując serio podnoszoną w dyskursie psychoanalitycznym tezę o niemożliwości zaświadczenia, Agamben odnosi ją do empirycznego faktu zaistnienia świadectw, do ich językowej egzystencji. Ta zrealizowana możliwość tego, co niemożliwe, jest w jego perspektywie bardziej godna uwagi niż powracająca teza o niewyraźności doświadczenia granicznego. Świadczenia istnieją, zostały złożone i o tym, co niemożliwe do opowiedzenia – opowiadano i zaświadczano w języku. Fakt ten sprawia, że problemu świadectwa nie można rozpatrywać, nie stawiając od nowa zagadnienia języka/mowy i nie pytając o to,

¹ Artykuł jest poszerzoną wersją referatu wygłoszonego na XXXIV Międzynarodowej Konferencji Teoretycznoliterackiej *Literackie reprezentacje doświadczenia* w Gdańsku-Sobieszewie we wrześniu 2006.

jakie światło na kwestię języka rzuca językowa realizacja takiego niemożliwego wypowiedzenia. W perspektywie zaświadczenia język ujawnia dopiero swój aporetyczny charakter, ukryty w jego codziennym użyciu. Nie zrozumiemy tego, „co” mówią świadectwa, dopóki nie zrozumiemy, co w ich przypadku znaczy, jak rzekł Celan, „tylko mówić”. Agamben pisze:

W języku, który przetrwał podmioty, które w nim mówiły, zbiega się on z mówiącym, który pozostaje po nim. [...] To mowa świadka niesie świadectwo czasu, kiedy istoty ludzkie nie mówiły i to świadectwo istoty ludzkiej zaświadcza tu o czasie, kiedy nie były one ludzkie. (s. 162)²

Teza Agambena, której kształtowanie się będę tutaj śledził, brzmiałaby zatem, jak sądzę, w sposób następujący: jeżeli struktura świadectwa opiera się na spełnieniu radykalnej niemożliwości wypowiedzenia doświadczanej przez kogoś będącego „w możliwości mówienia”, jeżeli opiera się ona, po wtóre, na relacji nieludzkiego i ludzkiego, to fundujące ją pęknięcie będzie nie tyle kresem, co ukrytą zasadą istnienia języka.

W 1964 roku, w wywiadzie udzielonym niemieckiej telewizji ZDF, Hannah Arendt została zapytana przez Güntera Gausa o to, co pozostało w jej najbardziej osobistym doświadczeniu z przedhitlerowskiej Europy: „Co pozostało? Pozostał język ojczysty” („Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache). Zatem nie pamięć zdarzeń czy uformowana osobowość, lecz jedynie język, zarazem medium i przekaz, który przetrwał tożsamość osoby nim mówiącej. Czym jest ten język-pozostałość – zapytuje w nawiązaniu do odpowiedzi Arendt Giorgio Agamben – co może oznaczać mówienie językiem jako czystą pozostałością i w jaki sposób język może przetrwać ludzi, którzy nim kiedyś mówili? Chcąc postawić na nowo problem świadectwa, artykulacji doświadczenia, lingwistycznej struktury zaświadczenia, autor tryptyku *Homo sacer* szkicuje w ostatniej jego części *Quel che resta di Auschwitz* (*Co zostało z Auschwitz?*) obraz języka jako pola gry między anomią i normą, innowacją oraz dążnością zachowawczą systemu gramatycznego, w którym punkt przecięcia obu napięć wyznacza, jako strukturalny *locus*, pozycję podmiotu mówiącego, tj. miejsce tego, kto każdorazowo decyduje o tym, jak pisze Agamben, co może i co nie może być powiedziane, a zatem decyduje nie tylko o semantyce własnej wypowiedzi, ale i ostatecznej instancji – o wypowiedalnym i niewypowiedalnym samego języka.

Kres tej dialektyki wypowiedzenia i wypowiedzianego, wypowiedalnego i niewypowiedalnego, normy gramatycznej oraz anomii, oznaczałby śmierć języka dokonującą się za sprawą zniesienia samej możliwości wyłonienia się podmiotu mowy. Język staje się bowiem językiem martwym, gdy relacja „normy” (dantejskiej *grammatica* – uczonej łaciny) do anomii (pustki nienazwanego doświadczenia) załamuje się w podmiocie, przekształcając *langue* w „całość zamkniętą i pozbawioną ze-

² G. Agamben *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, trans. by D. Heller-Roazen, Zone Books, New York 2002. Cytaty lokalizuję w tekście.

wnętrza”, w korpus zrealizowanych, spełnionych wypowiedzi. „Mówimy o języku martwym, że nie jest już językiem mówionym, to znaczy, że nie można w nim więcej oznaczyć owej pozycji podmiotu” (s. 143). Ulokowanie tam siebie przez autora wypowiadającego się w martwym języku byłoby momentem, w którym, jak pisze Agamben, ten „dziwny *auctor* autoryzuje absolutną niemożliwość mówienia i powierza ją mowie”, oddając na mocy paradoksu martwemu językowi własny głos i własną krew, aby, jak pisze, ta „filologiczna nekya pozwoliła duchowi martwego języka powrócić do mowy” (s. 161). Taki izolowany akt, charakterystyczny na przykład dla praktyki pisarskiej nowożytnych poetów łacińskich, pozwala wprawdzie językowi przetrwać mówiące w nim podmioty, ale jego transmisja odbywa się poprzez *corpus* zrealizowanych wypowiedzi bądź jest on ewokowany przez rejestr archiwum, co nie czyni go wciąż jeszcze językiem żywym. „Archiwum” tutaj to ani pył bibliotek, ani archiwalia, ale zbiór reguł określających zdarzenie dyskursu – jego zaistnienie. Według Michela Foucault, od którego zaczerpnął to pojęcie Agamben, sytuuje się ono w sferze przygodnych uwarunkowań, w historycznej rzeczywistości pomiędzy czystym *langue* rozumianym jako system konstrukcji zdań możliwych a *corpus* zbierającym to, co zostało wypowiedziane. Archiwum będące „zgromadzeniem tego, co niesemantyczne, a co zapisane pozostaje w każdym znaczącym dyskursie jako funkcja jego wypowiedzenia”, to jedynie „margines, który okala i ogranicza konkretny akt mowy”, będąc „nie powiedzianym, lecz wypowiedalnym wpisanym w to, co powiedziane, na mocy jego bycia wypowiedzianym” (s. 143-144). Foucault nazywa ten rejestr niewypowiedzianego, lecz wypowiedalnego „historycznym *a priori*”, to znaczy miejscem, z którego archeologia dyskursu może ująć to, co zostało wypowiedziane na płaszczyźnie faktycznego istnienia, a nie jedynie językowej potencjalności³. Prawdziwy cud lingwistycznej rezurekcji dotyczyłby w pełni, jak sugeruje Agamben, jedynie języka hebrajskiego, w którym językowa wspólnota usytuowała siebie współcześnie, po historycznej traumie, w pozycji podmiotu mowy w polu *langue*, będącym dotychczas martwym właśnie, to jest istniejącym jedynie jako archiwum oraz *corpus* tekstów tradycji. Zbiorowość ta wyłoniła się w miejscu podmiotu mowy jako nowa kolektywna tożsamość, jako kolektywne „my” wyrwane z niemoty (tak hebrajski stał się językiem żywym dopiero po doświadczeniu Zagłady, która mówiącym odebrała ich własny inno-językowy *locus*, ich uprzednią językową tożsamość).

Ten ciąg argumentacji, pobieżnie tutaj rekonstruowanej, poprzedza u Agambena finalną próbę zdefiniowania świadectwa. Nie ustając w wysiłkach reinterpretacji pojęcia, pisze on:

Nieść świadectwo to umieszczać siebie we własnym języku w pozycji tych, którzy go utracili, ustanowić siebie w żywym języku tak, jak gdyby był on martwy, lub usytuować siebie w martwym języku tak, jak by był on żywy, w każdym razie [oznacza to] bycie poza archiwum oraz *corpus* tego, co zostało powiedziane. (s. 161)

³ Zob. M. Foucault *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, PIW, Warszawa 1977, s. 162.

Zauważmy na początek, że każde z użytych sformułowań wskazuje na aporię wpisaną w strukturę zaświadczenia (nieitożsamą jednak z faktem jej negacji), czyniącą ją artykulacją dokonującą się tyleż z pozycji niemożności, co i logicznej niemożliwości. Niemożliwość wydaje się po pierwsze konstytuować akt świadczenia poprzez usytuowanie świadka w roli podmiotu mowy „w” języku, w systemie reguł i norm gramatycznych, poprzez odniesienia jego/jej aktu mowy do niewypowiedzianego (anomii). Świadecko jako „możliwość zaświadczenia” o niewypowiedzianym lokuje się poza historycznym nawarstwieniem form dyskursu i zmiennymi okolicznościami, będąc na wstępie pewną możliwością języka, a więc istnieniem czysto potencjalnego *locus* podmiotu mowy w obliczu potwierdzonej empirycznie niemożliwości zajęcia tejże pozycji przez kogokolwiek z ocalonych. Istnienie w języku tego potencjalnego *locus* czyniłoby z drugiej strony prawomocnym akt zaświadczenia za tych, którzy zostali języka pozbawieni (mużłmanów, zagazowanych), dopuszczałoby zatem akt spozycjonowania siebie w języku „w ich miejsce” – uchylając, jeśli dobrze rozumiem, zarzut fikcjonalizacji (podnoszony przez radykalnych uczniów Lacana, takich jak Claude Lanzmann) i uprawomocniałoby literaturę oraz – szerzej – sztukę w jej funkcji zaświadczenia. Owa językowa struktura „zaświadczenia za” nie zawiera jednak, ani nie może zagwarantować pozytywnego odniesienia do „substancji” niewypowiedzianego doświadczenia – chodzi tu bowiem o tę samą aporię, którą wcześniej trafnie rozpoznał Jean-François Lyotard, ironicznie parafrazując w *Le Differend* argumenty oświecenijskich negacjonistów:

Wiesz, że istoty ludzkie wyposażone w język znajdowały się w takiej sytuacji, o której żadna z nich nie jest teraz w stanie mówić. Większość z nich zatem zniknęła, a ocalali rzadko o tym mówią. Kiedy o tym mówią, ich świadecko odnosi się tylko do znikomej części tej sytuacji. Jak możesz wiedzieć, że sama ta sytuacja istniała? Ze nie jest owocem wyobraźni twojego informatora? Albo sytuacja ta nie istniała jako taka. Albo istniała, co oznacza, że świadecko twojego informatora jest fałszywe bądź dlatego, że on czy ona powinni [w takim razie] zniknąć, bądź dlatego, że on czy ona powinni zachować milczenie... „Zobaczyć naprawdę na własne oczy” komorę gazową byłoby warunkiem nadającym komuś autorytet w mówieniu o jej istnieniu i przekonywania niedowierzającego. Jednak nadal trzeba byłoby wtedy dowodzić, że komora gazowa, w czasie gdy była widziana, używana była do zabijania. Ale jeśli ktoś jest martwy, nie może poświadczyć, że to właśnie z powodu komory gazowej.⁴

Jeżeli w strukturze świadczenia zawiera się od początku, *implicite*, coś takiego, jak niemożliwość niesienia świadczenia, to zdaniem Agambena dzieje się tak nie z powodu niemożliwości zajęcia określonej pozycji egzystencjalno-poznawczej (bycia wewnątrz doświadczenia śmierci oraz powrotu stamtąd), ale właśnie ze względu na *stricte* językowy charakter poświadczenia. Świadecko dla Agambena sytuuje się od początku w niepokojącej cezurze – nieciągłości – między czystą możli-

⁴ J.F. Lyotard *The Differend. Phrases in Dispute*, trans. by G. Van Der Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, s. 3.

wością mowy a jej zaistnieniem, między *langue* i archiwum, będąc r e w e r s e m możliwej dla każdego podmiotu mowy sytuacji, by nie móc mówić, nie móc czegoś wypowiedzieć, będąc do tego „w prawie” jako podmiot mowy znajdujący się we wnętrzu języka. Sytuacja ta pokazuje, że zajęcie w języku podmiotowej pozycji pozostaje zawsze w sposób niejawnie zrelacjonowane do potencjalnego wyzucia z języka, do wyobcowania się „w nim”, do recesji mowy własnej, a dzięki tej strukturze (dopuszczającej *locus* „mówienia” z wnętrza języka obumarłego dla mówiącego) mowa świadka może nam „nieść świadectwo czasu, kiedy istoty ludzkie nie mówiły [...] i zaświadczać o czasie, kiedy istoty ludzkie nie były ludzkie” (s. 162). Zaświadczenie, jako umieszczenie siebie w języku w pozycji tych, którzy go utracili, jest wydobyciem na światło dzienne relacji systemu *langue* do kontyngencji, przygodności jednostkowego istnienia (realnej możliwości by on lub ona nie byli), która czyni wyłonienie się każdego z nich w miejscu podmiotu mowy wydarzeniem całkowicie syngularnym, dokonującym się poza jakimkolwiek archiwum i *corpus* wypowiedzi. Kontyngencja, jako wydarzenie się języka w podmiocie, pisze Agamben, „jest czymś różnym od danego wypowiedzenia dyskursu [...], mówienia czy niemówienia, od jego produkcji lub jej braku, jako twierdzenia [czegoś]. Dotyczy ona podmiotowej zdolności do tego, by mieć lub nie mieć język” (s. 145). Nie jest zatem po prostu jedną z logicznych modalności, obok możliwości, niemożliwości i konieczności, ale jest „faktycznym d a w a n i e m m o ż l i w o ś c i, sposobem, w jaki potencjalność istnieje jako taka” (s. 145-146). Skoro „świadectwo” – jako nazwa zlokalizowania subiekta w językowej luce, w pęknięciu/szczelinie, w której możliwość mowy realizuje się jako taka – jest relacją między możliwością mowy a jej zdarzeniem się (zaistnieniem) – a nie jedynie między tym, co zostało, a tym, co nie zostało powiedziane (który to wymiar definiuje archiwum) – to znikome ludzkie istnienie staje się racją decydującą, za każdym razem od nowa, o być lub nie być języka.

2.

W świetle powyższych uwag nie zdziwi zapewne nikogo, że Agamben zdecydował się na utożsamienie gestu świadectwa z prawdziwym gestem poetyckim, a języka poety z pozostałością, resztą (bo „pieśń ujdzie cało”), która przeszła przez próbę możliwości i niemożliwości mowy i dlatego może nieść nam jej świadectwo. Chociaż autor *Homo Sacer* cytuje na poparcie sugerowanej przez siebie głębokiej tożsamości mowy świadectwa oraz poezji sentencję Hördlerina („Was bleibt aber, stiften die dichter” – „Pozostaje to, co fundują poeci”), ja dla odmiany proponuję posłuchać słów Paula Celana, z przemówienia bremeńskiego wygłoszonego 1958 roku, które dotyka od innej strony tej samej kwestii języka jako ocalałej z pożogi „reszty”:

Osiągalne, bliskie i nie utracone wśród strat pozostaje jedno: język. On, język, nie zginął, tak, mimo wszystko. Ale musiał [...] przejść przez własne niemożności odpowiedzi, przez straszliwe zamilknięcie, przez tysiące mroków niosących śmierć mowy. Przeszedł przez to

i nie znalazł słów na to, co się zdarzyło, jednak szedł przez działanie się. Przeszedł i dane mu było znów wyjść na światło dzienne „wzbogaconym” o to wszystko.⁵

Sekretem języka poety jest stan regresji, utrata daru elokwencji i łatwości wysłowienia. Język „wzbogacony” o ciągłe zamilkanie jest językiem „jakającego się”, językiem cofającym się stale w afazji – jest to zatem jego kenozą. Mówiąc inaczej, to ocalona (pozostała, śladowa) niemożliwość mowy wewnątrz języka i wywołany przez nią ruch przemieszczający niewypowiadalne do wnętrza aktu wypowiedzania. W języku daje się świadczyć o niezdolności do mówienia, bo sam język niesie tutaj świadectwo/piętno niemocy (niemoty), która nie jest „bogatym i uciążliwym, kiełkowaniem”, ale samym obrzeżem, „repartycją luk, pustych miejsc, braków, cięć i granic”, przemieszczeniem się względem siebie wnętrza i zewnątrz języka⁶.

Rozpoznana przez Celana waga śladowej obecności anonii w języku pozwala porozić do unieważnionej w *Archeologii wiedzy* kwestii podmiotu i dojść do niej ponownie poprzez „zdarzenie dyskursu”, wychodząc od aporii możliwości/niemożliwości mówienia, do której w odmienny sposób odnosi się także, jak zauważa Agamben, pamiętne pytanie Foucaulta: „Jak to się dzieje, że zjawia się ta właśnie wypowiedź, a nie żadna inna w jej miejsce?”⁷

W relacji między tym, co jest powiedziane a jego zdarzeniem – pisze Agamben – można było wziąć w nawias podmiot wypowiedzenia, ponieważ mowa miała już miejsce (już się wydarzyła). Ale relacja między językiem a jego istnieniem, między *langue* a archiwum, domaga się podmiotowości jako tej, która w swej możliwości mowy zaświadcza (*witness*) o niemożliwości mowy. Oto dlaczego podmiotowość jawi się jako zaświadczenie, dlaczego może mówić za tych, którzy nie mogą mówić. Świadectwo (*testimony*) jest potencjalnością, która staje się rzeczywista poprzez niemoc mowy; co więcej, jest ona niemożliwością, która zyskuje istnienie poprzez możliwość mówienia. Te dwa ruchy nie powinny być identyfikowane z podmiotem ani ze świadomością; nie mogą być także podzielone na dwie niekomunikujące się ze sobą substancje. Ich nierozdzielny związek to świadectwo (*testimony*). (s. 147)

Jako podmiot mowy i paradoksalny „podmiot języka” poeta – autor *par excellence* – nie wyłania się za sprawą ekspresji idiomatyki doświadczenia, ale pojawia się jako, zaryzykuję to określenie, w e w n ę t r z n y l o c u s j ę z y k o w e g o z e w n ę t r z a, ocalając *langue* w niemożliwości mowy i ocalając niemożliwość mowy (anonię) w obszarze języka. „Czy wyczujemy teraz może owo miejsce – pyta Celan w *Meridianie* – w którym tkwiło to, co obce, gdzie osoba była w stanie wyzwoić się jako – wyobcowane – Ja?”⁸ Poetyckie świadectwo jest biegunowym prze-

⁵ P. Celan *Przemówienie z okazji przyjmowania Nagrody literackiej Wolnego Hanzatyckiego Miasta Bremy*, przeł. F. Przybylak, w: tegoż *Utwory wybrane*, przeł. S. Barańczak i in., wyb. i oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 315.

⁶ M. Foucault *Archeologia wiedzy*, s. 153.

⁷ Tamże, s. 51.

⁸ P. Celan *Meridian*, przeł. F. Przybylak, w: tegoż *Utwory wybrane*, s. 329.

ciwieństwem ekspresji „wnętrza podmiotu”, dlatego zaświadczenie jako struktura (jako „mówienie w obcej sprawie”, *fremder*) jest dla Celana wycofaniem się z człowieczeństwa, odpodmiotowaniem, czy też dokładniej, jak mówi on sam: „wykroczenie[m] z człowieczeństwa i wybranie[m] się do skłaniającego się ku człowieczeństwu nie-swojego obszaru”. W obszarze tym sztuka zaznajomiona z „możliwością obcości” i przechowująca w sobie coś z „nie-swojości” (*Unheimliches*), pozostaje na mocy paradoksu stale zadomowiona⁹.

W pojęciu języka-pozostałości należałoby się dosłuchać jednocześnie „potencjalności mowy” i (nie)możliwości *parole*. „W porównaniu z możliwościami gramatyki oraz zasobami słownictwa, jakimi dysponujemy w danej epoce – pisał trafnie Foucault – rzeczy powiedziane są stosunkowo nieliczne”, a nasze zasadnicze pytanie o status świadectwa krąży właśnie wokół tych okoliczności, które decydują o szczególnym charakterze owego „nie-wypełnienia pola możliwych sformułowań zakreslanego przez język”¹⁰. Pozycja podmiotowa w polu możliwości *langue* to miejsce, w którym natrafiamy na „znikome istnienia, które zamieniły się w popiół w kilku zdaniach”¹¹, a których wskrzeszenie na drodze językowej analizy było, jak sądzi Agamben, największym, skrywanym marzeniem Foucaulta (wyznał je tylko raz, w *Żywotach ludzi niegodziwych*). Nie-wypełnienie pola możliwych sformułowań języka (niewypowiedziane, choć wypowiedalne, rejestr archiwum) ukazane, jak pisze Agamben, spojrzeniu wędrującemu „z głębi pola wypowiedzenia nie w stronę aktu mowy, ale ku *langue*: ku artykulacji wnętrza i zewnątrz nie tylko [...] w planie języka, ale i [...] dyskursu” decyduje o odsłonięciu w świadectwie wymiaru wypowiedzeniowego, wykraczającego poza system twierdzeń zrealizowanego dyskursu. Agamben idzie tu oczywiście śladem Benveniste’a oraz Foucaulta, dla których podjęcie sformułowania jako wypowiedzi polega „nie na analizie stosunków pomiędzy autorem a tym, co mówi (tym, co chciał powiedzieć bądź mówi niechcący), lecz na określeniu owej pozycji, jaką może i musi zajmować wszelka jednostka, aby być tego sformułowania podmiotem”¹². Poziom wypowiedniowy – podążam znów za *Archeologią dyskursu* – znajduje się bowiem „na granicy języka”, choć nie jest jakąś „trwającą z a językiem enigmatyczną i milczącą pozostałością, której ten nie przekazuje”. Wypowiedzenie (*énonciation*) określa jedynie „sposób swego zjawiania się” – „swoje obrzeże [raczej], aniżeli swoją wewnętrzną organizację”¹³.

⁹ Tamże, s. 325.

¹⁰ M. Foucault *Archeologia wiedzy*, s. 153.

¹¹ M. Foucault *Żywoty ludzi niegodziwych*, przeł. P. Pieniążek, w: tegoż *Szaleństwo i literatura. Powiedziane, napisane*, przeł. B. Banasiak i in., wyb. i oprac. T. Komendant, posł. M.P. Markowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 274.

¹² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, s. 126.

¹³ Tamże, s. 145.

Myśl uderzająco podobną możemy ponownie odnaleźć u Paula Celana. Wiersz to takie wypowiedzenie, które „potwierdza się na peryferiach samego siebie; przywołuje i niesie siebie; powraca nieprzerwanie ze swego już-nie do swego zawsze-jeszcze”, które to zawsze-jeszcze może być „tylko mówieniem” („nur ein Sprechen sein”), „A więc nie językiem jako takim i przypuszczalnie także nie, od strony słowa patrząc, «odpowiedniością» [słowa i rzeczy]”. Dopiero od strony „tylko mówienia” – językiem „zwolnionym spod znaku [...] wyznaczonych przez język granic” stają się „możliwości [...] zatopione w pamięci jednostek”¹⁴, a więc cała porzucona wcześniej, milcząca substancja doświadczenia. Wiersz jako singularne wypowiedzenie jest „ukształtowany[m] język[iem] pojedynczego człowieka”¹⁵, który wydarza się tylko wtedy, gdy sam język, jeśli patrzy się od strony jego wnętrza w stronę „obrzeży wypowiedzenia” – usuwa się i ustępuje. Najbardziej wewnętrzną istotą wiersza jest bowiem dla Celana jego teraźniejszość i obecność, „jednorazowa i punktualna” (odpowiednio: bycie poza archiwum i *corpus*), „samotność” (rozumiem to jako: syngularność, ukonstytuowaną przez możliwość, aby nie być) oraz „bycie w drodze”¹⁶, bycie w poszukiwaniu *vis-à-vis*, a więc przemożna „chęć przedostania się do Innego”¹⁷ i potrzeba Innego. Ta ostatnia charakterystyka, odniesiona do aktu zaświadczenia, może oznaczać „głód mówienia do Innego”, który Primo Levi w rozmowie z Ferdinando Camonem opisywał w ten sposób:

W obozie miewałem często taki sen: oto wracam do domu, do mojej rodziny, opowiadam, ale nikt mnie nie słucha. Ktoś, kto jest przede mną, odwraca się i odchodzi. Opowiedziałem o tym śnie swoim kolegom w obozie, a oni na to: „nam też się to przytrafia”. Czytałem potem o nim – to był dokładnie taki sam sen – we wspomnieniach obozowych wielu innych [...] Ten sen o powiadaniu był na swój sposób podobny do męki Tantalą, który „je, a nie je”, podnosi pożywienie do ust, ale nie jest w stanie z niego skorzystać. To jest sen elementarnego pragnienia, takiego jak pić i jeść. I właśnie opowiedzieć.¹⁸

Niemożliwość niesienia świadectwa może być oczywiście odczytana także w sposób pozornie odległy od możliwości i niemożliwości posiadania języka. W przypadku analizy pozycji poznawczych w sytuacji określonej przez Shoshanę Felman i Doriego Lauba jako „zdarzenie bez świadków”, taka wykładnia zarysowuje się jako ważna alternatywna dla rozwiązania Agambena. Przypomnijmy, że Laub w eseju *An Event Without Witness* rozróżnia trzy możliwe pozycje wobec doświadczenia Zagłady: bycie świadkiem wobec samego siebie w ramach granicznego doświadczenia, bycie świadkiem składającym świadectwo wobec Innego, bycie świadkiem

¹⁴ P. Celan, *Meridian*, s. 333.

¹⁵ Tamże, s. 335.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ F. Camon *Rozmowa z Primo Levim*, przeł. E. Kabatc, Państwowe Muzeum Oświęcim-Brzezinka, Oświęcim 1997, s. 42.

składania przez kogoś świadectwa. Pierwsza pozycja – mająca w zachodniej kulturze największą siłę wiarygodności – bycie świadkiem naocznym zdarzenia, zdaniem Lauba narażona jest na największą deformację:

Niewyobrażalnym jest, by ktoś mógł się tu na tyle oddalić – usunąć i nabrać dystansu wobec siły owego zdarzenia, by pozostać jego bezstronnym świadkiem, [...] nieprawdopodobne jest, by ktokolwiek stał tu całkowicie na zewnątrz zamkniętych ról-pułapek i implikowanej przez nie tożsamości ofiary bądź oprawcy. Żaden z obserwatorów nie mógł przecież pozostać sobą i zachować integralności, całościowości, i oddzielności swej osoby, która pozostałaby nietknięta i niezraniona podczas bycia świadkiem tego zdarzenia.¹⁹

Zdaniem amerykańskiego psychoanalityka problem zaniku zdolności do dawania świadectwa dotyczy zarówno sprawców, jak i ofiar, choć z innych powodów:

Sprawcy w swoim dążeniu do racjonalizowania bezprecedensowego dzieła zniszczenia, którego dokonali, brutalnie narzucili swym ofiarom uludę ideologii, której wewnętrzny przymus kompletnie wykluczał i eliminował możliwość niezakłóconego, nieobciążonego, zdrowego punktu odniesienia do zdarzenia w samym sprawcy jako świadku. [...] Nie tylko brak reakcji wśród ludzi, którzy wiedzieli, może wpływać na to, że historia ta nie miała *de facto* świadków: już sama okoliczność „bycia wewnątrz zdarzenia” czyniła niemożliwym do pomyślenia pojęcie świadka, który mógłby istnieć – to jest kogoś, kto byłby o krok dalej od totalnej, dehumanizującej ramy zdarzenia Zagłady i miał nadal własny układ odniesienia, niezależną ramę aksjologiczną, przez którą mógłby to zdarzenie zobaczyć i o nim zaświadczyć.²⁰

Wyjaśniając owo pojęcie świadka, który jest wewnątrz śmiercionośnego zdarzenia, zdarzenia niszczącego fundamentalną możliwość „bycia wobec drugiego”, Laub dodaje, że wydarzenie Holokaustu jawi się nam jako uniwersum, w którym wyobrażenie sobie Innego nie było po prostu dłużej możliwe. „Nie było tam I n n e g o, do którego byłoby można zwrócić się «TY» z nadzieją bycia wysłuchanym i rozpoznanym jako podmiot, z nadzieją uzyskania odeń odpowiedzi”²¹. Kiedy nie można do Innego zwrócić się Ty, nie można powiedzieć Ty także do samego siebie, nie można więc „zaświadczyć o tym, co się widziało przed samym sobą”²². Ofiary są nieme, ponieważ to, o czym mają zaświadczyć pośród nas, to bycie wykluczonym ze świata ludzi, interioryzacja statusu nie-ludzi. Dla ocalonych ich doświadczenia nie są komunikowalne nawet dla siebie samych, bo komunikowanie prawdy o tym zdarzeniu wiąże się z utratą własnej tożsamości bądź z załamaniem się umożliwiającej samorozumienie ramy kondycji ludzkiej, która czyniłaby możliwym narracyjny przekaz.

¹⁹ Sh. Felman and D. Laub *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Routledge, New York–London 1992, s. 176.

²⁰ Tamże, s. 188.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 186.

Naprawdę nie jest możliwe p o w i e d z i e ć p r a w d ę, poświadczyć, z zewnątrz – pisać w związku z filmem Lanzmanna Shoshana Felman – ani też nie jest możliwe, jak widzieliśmy, poświadczyć z wewnątrz. Sugerowałabym, że niemożliwa pozycja i wysiłek świadczenia filmu jako całości polega na tym, by być dokładnie ani po prostu wewnątrz, ani po prostu na zewnątrz, ale paradoksalnie, j e d n o c z e ś n i e w e w n ą t r z i n a z e w n ą t r z: by stworzyć p o w i ą z a n i e (*connection*), które nie istniało podczas wojny i nie istnieje dzisiaj, między wnętrzem a zewnątrz – umieścić je obydwaj w ruchu i w dialogu ze sobą.²³

Relację tę, czy też wytworzone *post factum* powiązanie owego „wewnątrz” i „na zewnątrz”, autorka rozważa na przykładzie relacji Jana Karskiego z getta warszawskiego. Chcąc następnie ustalić, co odpowiada w filmie Lanzmanna za jego siłę świadczenia, stwierdza, że „nie są [to] słowa, ale n i e j e d n o z n a c z n a, z a d z i w i a j ą c a r e l a c j a m i ę d z y s ł o w a m i a g ł o s e m, i n t e r a k c j a m i ę d z y s ł o w a m i, g ł o s e m, r y t m e m, m e l o d i ą, [...] i c i s z ą. Każde świadeństwo mówi do nas poza swymi słowami, poza swoją melodią, jak wyjątkowe wykonanie śpiewu”²⁴. Świadeństwo usytuowane jest tutaj między językiem a tym, co pozajęzykowe. Nie dokonuje się ono w napięciu między możliwością i niemożliwością mowy, ale między mową a tym, co z niej wyparte, co powraca nie tyle w języku, ile jako jego pauza, załamanie się, nuta intonacji, słowem jako czysto meliczny symptom czegoś niemeo i pozajęzykowego. Agamben, odnosząc się do tego rozpoznania, potraktował je, jak należało się tego spodziewać, z dystansem, nazywając je „wyprowadzeniem estetycznej możliwości z logicznej niemożliwości”, dzięki nieprawomocnemu „odwołaniu się do metafory pieśni” (s. 36). W interpretacji Felman i Laub świadeństwo jest niesione, co trzeba mocno podkreślić, dzięki *stricte* estetycznym jakościami języka – rytmowi, intonacji, melodii, dysonansom i asonansom i nie będzie chyba nadużyciem widzieć w tym niebezpiecznej tendencji do „estetyzacji świadczenia”. Wbrew intencji obojga autorów dochodzi do niej właśnie w konsekwencji ulokowania tego, co jakające się, nie-ludzkie i rozdwojone poza sferą języka.

Powracając do antycypowanej przeze mnie na początku konkluzji, chcę powiedzieć, że w perspektywie Agambena podmiot mowy świadczenia może nieść niemożliwe świadeństwo odpodmiotowania, ponieważ zarówno on – podmiot mowy, jak i sam język są niejako konstytutywnie pęknięte. W języku jako obszarze możliwości mowy trzeba – jak pokazuje przypadek świadczenia – nauczyć się wyodrębnić jako część jego pola – niemożliwość. Podobnie w podmiocie ludzkim należy odważyć się wyodrębnić jego nieusuwalną część nie-ludzką. Wtedy dopiero stanie się nieco bardziej zrozumiałą ten zagadkowy fakt, że „mowa świadka niesie świadeństwo czasu, kiedy istoty ludzkie nie mówiły i to świadeństwo istoty ludzkiej zaświadcza o czasie, kiedy istoty te nie były ludzkie” (s. 162).

²³ Tamże, s. 232.

²⁴ Tamże, s. 277-278.

Abstract

Tomasz MAJEWSKI
University of Łódź

Testimony: between the inside and the outside of language

Giorgio Agamben's considerations refer the radicalised notion of testimony to the possibility of speaking 'in lieu' of someone experiencing an impossibility of speaking, as concealed in daily use of language. In language, testimony is a paradoxical assumption of the position of a dead or impossible subject of speech. In a performance situation, anomy is integrated in the structure of articulation. It is in and through the latter that a split between the *langue* as a potentiality of speech and the *parole* as its impossibility is unveiled. As a purely linguistic option, testimony is situated between Foucault's 'archive', i.e. conditions enabling the event (or, occurrence) of discourse and impossibility of speaking, which, by paradox, is entrusted to the tongue.