

## PRÓBA OPISU ZNIEWOLENIA I STRATEGII WOLNOŚCI W FIGURACH OBOZOWEGO „MUZUŁMANA”

We wszystkich dotychczas interpretowanych i komentowanych tekstach na temat obozowego muzułmana fundamentalna wydaje się humanistyczna troska o człowieczeństwo i kondycję ludzką w warunkach obozowego terroru. W istocie, znane opisy stanu tzw. zmuzułmanienia mówią bardzo często o załamaniu fizycznym, psychicznym, duchowym, a nawet upadku moralnym. Tę szczególną kategorię więźnia obozu koncentracyjnego, którego sytuuje się na dnie obozowej hierarchii, opisywano na różnych poziomach i w rozmaitych kontekstach. Muzułman był przedmiotem analiz medycznych, literackich opisów, archiwalnych świadectw, antropologicznych, filozoficznych oraz socjologicznych rozpraw. Wszystkie wymienione podejścia uzupełniają się wzajemnie, budując kilka różnych figuracji muzułmana. Wciąż jednak nie jesteśmy w stanie ostatecznie zbudować koherentnego i ostatecznego jego obrazu ze względu na lukę, jaką jest świadectwo samego muzułmana, jego głos „z wewnątrz”. Muzułman, jak określa go włoski filozof Giorgio Agamben, jest tak zwanym *świadkiem całkowitym*: jego nieobecność lub niepełna obecność wprowadza zakłócenia w akcie dawania świadectwa o obozach, zniewoleniu jednostki, upadającej śmierci i Zagładzie<sup>1</sup>.

W artykule próbuję zastanowić się, czy teksty, którymi dysponujemy, są w stanie odpowiedzieć na pytanie o człowieczeństwo w sytuacji granicznej, jaką był/jest obóz koncentracyjny, jak również o potencjalne wypracowanie postaw wobec systemu, mogących być formą wolności rozumianej jako „bierny opór”. W rozważaniach bazuję na materiałach źródłowych (ankieta Stanisława Kłodzińskiego i Zdzisława J. Ryna z zasobów Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau), literaturze świadectw, jak również posthumanistycznym podejściu Giorgio Agambena czy socjologii Wolfganga Sofsky’ego.

---

<sup>1</sup> Zob. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.

## Muzułman – definicje i charakterystyka

Muzułmanem w niemieckich obozach koncentracyjnych nazywano więźniów, którzy w wyniku panujących tam warunków: głodu, ciężkiej pracy i terroru popadali w stan skrajnego, fizycznego i psychicznego wyniszczenia. Przyjmuje się, że kondycja tych więźniów była skutkiem choroby głodowej, w wyniku której dochodziło m.in. do skrajnego wychudzenia. Głód, tak jak inne formy opresji, był – jak pisze Łukasz Postuszny – *świadomym elementem polityki nazistów*, polegającym na reglamentacji niezwykle skąpych porcji posiłków (głównie chleba, wody, czasem kawy). Wartość odżywcza przydzielanego więźniom jedzenia wahała się w obozach między 1300–1700 kalorii na dzień<sup>2</sup>.

Muzułman cierpiał na nieustanne biegunki, na ciele miał ropiejące flegmony. Przerazał innych swoim wyglądem; był zaniedbany i apatyczny, w pracy zupełnie bezproduktywny ze względu na fizyczne osłabienie. Jak można przeczytać na stronie internetowej Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau: *W żargonie obozowym słowo to oznaczało więźnia skrajnie wycieńczonego z powodu głodu. U „muzułmanów” następował zanik podściółki tłuszczowej i mięśni, sucha skóra uwydatniała zarys kości, twarz przybierała wyraz maski, oczy stawały się zamglone. Z powodu zaniku mięśni ich ruchy ulegały spowolnieniu, garbili się, najchętniej przebywali w pozycji kucznej. Odczuwając zimno, okrywali się kocami, szmatami, papierem z worków po cemente. Wraz ze zmianami somatycznymi następowały zaburzenia psychiczne. Początkowo „muzułmanie” byli nadpobudliwi i drażliwi, a ich uwaga skupiona tylko na zdobyciu jedzenia (wyżywienie), z czasem jednak całkowicie obojętnieli na bodźce zewnętrzne. W trakcie selekcji w obozie kierowani byli na śmierć w komorach gazowych*<sup>3</sup>.

Choroba głodowa i postępujące w jej wyniku zmiany nie były, zdaniem niektórych badaczy, jedynymi czynnikami decydującymi o stanie zmuzułmanienia<sup>4</sup>. Dochodziło do tego bardzo często załamanie psychiczne więźnia, „reżim strachu”, wreszcie – rezygnacja z walki o przetrwanie<sup>5</sup>. Przynajmniej taką optykę przyjmuje się na podstawie dostępnych relacji ocalałych – byłych więźniów. Rozpowszechniły one obraz biernego i pozbawionego możliwości sprawczych muzułmana. Jego literackie figuracje podsumowuje M. Swat-Pawlicka: *Muzułman to ktoś*

<sup>2</sup> Ł. Postuszny, *Więziotwórcze funkcje chleba w obozie koncentracyjnym*, [w:] *Kultura jedzenia. Jedzenie w kulturze*, red. M. Błaszowska, K. Kleczkowska, A. Kuchta, Kraków 2014, s. 121–131.

<sup>3</sup> *Muzułman*, <http://auschwitz.org/media/slownik-pojec/#Muzułman> [dostęp: 10.09.2020].

<sup>4</sup> Zagadnieniem tym zajmowali się m.in. S. Kłodziński i Z. J. Ryn, którzy wyniki swoich badań przeprowadzonych wśród byłych więźniów obozów opublikowali w artykule pt.: *Na granicy życia i śmierci. Studium obozowego muzułmaństwa*, „Przegląd Lekarski” 1983, nr 1(40). O chorobie głodowej w Auschwitz pisał też: W. Fejkiel, *Głód w Oświęcimiu*, „Zeszyty Oświęcimskie” 1964, nr 8.

<sup>5</sup> Z. J. Ryn, S. Kłodziński, *Rytm śmierci. W przeżyciach byłych więźniów niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych*, Szczecinek 2008, s. 117.

w obozowym świecie, kto [...] dawno przestał z wysiłkiem bronić swego życia, kto nie zwraca uwagi na zagrożenia. W kolejnej fazie zmuzułmanienia dba właściwie już tylko o zaspokojenie potrzeb fizjologicznych, a właściwie jednej – dominującej wszystkie inne – głodu. Ostatnie fazy choroby głodowej, opisywane szczegółowo przez lekarzy getta warszawskiego, polegają na upośledzeniu umysłu, wyłączeniu wrażliwości na inne bodźce, reagowaniu jedynie na pojawiający się w zasięgu ręki pokarm. [...] Właściwie nie jest on już człowiekiem, w jego osobie dokonuje się dzieło Oświęcimia – nie odczuwa ani żadnych emocji na widok śmierci innych, ani na wieść o zagrożeniu własnego życia<sup>6</sup>.

Muzułman funkcjonuje między życiem a śmiercią, jest „żywym trupem”: istotą na granicy, która może umrzeć w każdym momencie. Więźniowie często podkreślali w swoich relacjach szok spowodowany widokiem umierającego muzulmana<sup>7</sup>. Aldo Carpi, włoski artysta i były więzień obozu w Gusen, bardzo często przedstawiał muzulmanów w swoich pracach. Śmierć jednego z nich opisał również w swoim „Dzienniku z Gusen”, jako przykład samotnej i upadłej śmierci<sup>8</sup>. Zaraz po tym wydarzeniu Carpi naszkicował rysunek pt.: „Sam w pustym pokoju. Dogorywający Rosjanin”, na którym nagi, wychudzony mężczyzna umiera na deskach baraku. Wizerunki wycieńczonych, chudych postaci oraz stosy trupów załadowane na wagony to częsty motyw obozowych szkiców Włocha. Śmierć muzulmana jest masowa i anonimowa. To zaprzeczenie estetycznego wyobrażenia śmierci, o którym pisał Jean Améry i w którym umieranie pozbawia się rytuałów i prawa do godnego pochówku<sup>9</sup>.

Etymologia słowa „muzułman” nie jest do końca znana. Wiadomo, że wywodzi się z obozowego żargonu, tzw. *lagerszprachy*<sup>10</sup>. Prawdopodobnie określenie to przynieśli ze sobą niemieccy więźniowie obozów.

### Muzułman w źródłach i relacjach byłych więźniów

Niezwykle wartościowym źródłem historycznym są ankiety S. Kłodzińskiego i Z.J. Ryna, przeprowadzone wśród byłych więźniów obozów koncentracyjnych w latach 1981–1982<sup>11</sup>. Formularze ankiety wysłano do 300 byłych więźniów

<sup>6</sup> M. Swat-Pawlicka, *Z inkubatora systemu. Casus muzulmana: casus muzulmana w systemie koncentracyjnym*, „Teksty Drugie” 2004, nr 5, s. 64–77.

<sup>7</sup> Z.J. Ryn, S. Kłodziński, *Rytm śmierci...*, s. 115.

<sup>8</sup> A. Carpi, *Dziennik z Gusen. Wstrząsająca relacja więźnia zilustrowana grafikami wykonanymi w obozie*, tłum. G. Melillo, B. Budzyński, Zakrzewo 2009, s. 195–196.

<sup>9</sup> J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, tłum. R. Turczyn, postł. P. Weiser, Kraków 2007.

<sup>10</sup> Por. D. Wesołowska, *Słowa z piekiel rodem. Lagerszpracha*, Kraków 1996.

<sup>11</sup> Archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau (dalej: APMA-B), Muzułman i muzulmanstwo, Materiały, t. 234, sygn. mat./1731 i t. 228, sygn. mat./1725.

i więźniarek niemieckich obozów koncentracyjnych. Do końca czerwca 1982 r. swoje wypowiedzi nadesłało 89 osób, w tym 66 mężczyzn i 23 kobiety. 80 korespondentów było byłymi więźniami Auschwitz-Birkenau, pozostali przeżyli lagry w Gusen, Gross-Rosen, Dachau i Ravensbrück. Większość osób, które nadesłały swoje wypowiedzi, była związana z krakowskim środowiskiem kombatanckim i знаła osobiście dra Stanisława Kłodzińskiego.

Wyniki ankiety zostały następnie opublikowane w „Przeglądzie Lekarskim”<sup>12</sup>. Formularz ankiety zawierał m.in. informacje dotyczące: znaczenia terminu „muzułman”, przyczyn muzułmaństwa: zewnętrznych oraz wewnętrznych, objawów fizycznych i psychicznych, stosunku innych więźniów do muzułmanów, śmierci muzułmana, obrazu muzułmanów w literaturze obozowej.

W listach przesłanych do redakcji „Przeglądu Lekarskiego” łatwo zauważyć, że muzułman budził głównie negatywne skojarzenia. Określenia, takie jak: „człowiek”, „ludzie” czy „ludzki” pojawiają się w kilku listach, ale i tam kontekst wypowiedzi nasuwa pejoratywne konotacje. Muzułman jest tutaj człowiekiem, ale innym lub obcym, który zachowaniem i wyglądem nie przypomina już istoty ludzkiej, a jego życie z góry jest skazane na zagładę. W ankietach znajdujemy np. takie wypowiedzi: *Ludzie ci wyglądali przeokropnie [...], nie mieli już wyglądu człowieka* [ankieta nr 3 – przyp. A.J.], *Los tych ludzi był z góry przesądzony – skazani byli na niechybną zagładę* [ankieta nr 1 – przyp. A.J.], *Moim zdaniem byli to normalni ludzie, nie chorzy psychicznie, ludzie, którzy stracili wszystko, którzy nie mieli dla kogo i po co żyć* [ankieta nr 62 – przyp. A.J.]<sup>13</sup>. W pozostałych relacjach muzułman jest opisywany jako pozbawiona podmiotowości istota, przedmiot („coś”), stwór, automat: *Muzułman to już nie człowiek, to coś, co można postawić i będzie stało, co można zabić, a nie zareaguje, można wyrzucić, a nie podniesie się. [...] to stwór otepiaty na wszystko, spełniający zupełnie mechanicznie pewne czynności życiowe. [...] to coś, co przestaje się ruszać i wykazywać cechy tworów biologicznie czynnego* [ankieta nr 55 – przyp. A.J.]; *sto szkieletów, obciążniętych skórą [...] biegali szybko, jakby automaty nakręcane na sprężynę* [ankieta nr 70 – przyp. A.J.]; *to nie byli już ludzie, ale manekiny poruszające się po obozie* [ankieta nr 27 – przyp. A.J.]; *zaraza, śmierdzące tajno, w żadnym przypadku [nie był] człowiekiem z odrobiną życia* [ankieta nr 10 – przyp. A.J.]; *bezużyteczny odpad* [ankieta nr 1 – przyp. A.J.]<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> S. Kłodziński, Z. Ryn, *Na granicy życia i śmierci. Studium obozowego muzułmaństwa*, „Przegląd Lekarski” 1983, nr 1. Literaturoznawczą analizę świadectw muzułmanów podejmuje K. Korprowska, *Podmiotowość wobec doświadczenia granicznego w świadectwach ocalałych muzułmanów*, „Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ” 2013, nr 3, s. 1–16.

<sup>13</sup> APMA-B, Muzułman i muzułmaństwo, Materiały, t. 234, sygn. mat./1731 i t. 228, sygn. mat./1725.

<sup>14</sup> Tamże.

Całościowa analiza tych materiałów wskazuje na kilka podstawowych cech przypisywanych muzułmanowi: dehumanizację, utratę instynktu samozachowawczego, zanik zdolności intelektualnych, szczególnie sposób umierania (muzułman bowiem sytuuje się między życiem a śmiercią, jest „żywym trupem”, który może umrzeć w każdej chwili; po śmierci nie mówi się o nim jako o trupie, ale używa obozowego żargonu, w którym jest *figurą/figuren*). Ponadto, muzułmana charakteryzują bierność i apatia przejawiające się w braku reakcji na otaczającą go rzeczywistość. O płynności podmiotowości muzułmana świadczą również relacje, które nie tylko odbierają mu człowieczeństwo, lecz także przynależność do świata zwierząt. W jednym z listów padają np. takie słowa: *To już nie byli ludzie, nawet nie zwierzęta, te zachowują instynkt unikania śmierci; to były trupy zgalwanizowane na widok pożywienia*<sup>15</sup>. Muzułman postrzegany jest zatem jako nowa forma bytu, sytuująca się poza wszelkimi możliwymi granicami gatunku (ludzkimi, społecznymi, zwierzęcymi). Nie potrafi się komunikować, jego zdolności zostały zredukowane do automatycznego reagowania jedynie na jedzenie, jego bełkotliwa mowa jest niezrozumiała dla innych.

Interesujące są różnice w narracjach więźniów, którzy stanu muzułmaństwa doświadczyli osobiście (w mniejszym bądź większym stopniu). Według nich decydujący był czynnik psychologiczny, załamanie nerwowe, poddanie się rezygnacji, wstrząs spowodowany warunkami obozowymi. Zdaniem jednego z respondentów, udało mu się przeżyć dzięki *życiowej zaradności i szybkości w podejmowaniu decyzji*, a także dzięki trosce i opiece innych. Przewyciężenie „muzułmaństwa” nie jest, jak zauważa jedna z byłych więźniarek, prostym powrotem do dawnego życia, ale swoistym przeistoczeniem się w inną formę bytu: *Aż nadszedł Dzień Wyzwolenia otwierający nowy rozdział w życiu [...] każdego z niedawnych więźniów obozów koncentracyjnych. [...] Za szalem radości pojawił się czas dobitnie mówiący, że nie tak łatwo było poczuć się sobą. Że obozowymi straszliwościami organizm przesiąkł zbyt mocno, by można było je precz przegnać, by można się było od nich dostatecznie odgrodzić. Chciałam, tak bardzo chciałam nie tylko żyć, ale stać się jak dawniej potrzebnym, jak dawniej sprawnym człowiekiem w różnych dziedzinach*<sup>16</sup>.

W jeszcze innych relacjach muzułmaństwo było paradoksalnie postawą sprzeciwu, biernego oporu i minimalnej wolności w odniesieniu do narzuconego systemu. Postawa ta przejawiała się m.in. zaniechaniem narzuconej pracy.

<sup>15</sup> Ankieta nr 28. Za: APMA-B, Muzułman i muzułmaństwo, Materiały, t. 234, sygn. mat./1731 i t. 228, sygn. mat./1725.

<sup>16</sup> Ankieta nr 10. Za: APMA-B, Muzułman i muzułmaństwo, Materiały, t. 234, sygn. mat./1731 i t. 228, sygn. mat./1725.

Relacje byłych więźniów i lekarzy obozowych na temat muzułmana zebrał Hermann Langbein. Z wybranych wypowiedzi powstał całkiem podobny obraz najślabszych więźniów, pokonanych przez rezygnację, zaniedbanych, obojętnych, uległych. Langbein próbuje jednak znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego muzułmanie w obozie spotykali się z pogardą: widok muzułmana nieustannie bowiem przypominał innym, że ich także może spotkać taki sam los. Co więcej, muzułman swoim zachowaniem wywoływał złość, uchylał się od pracy, chował w baraku, przedłużając tym samym apele. Nie miał więc także poczucia solidarności z pozostałymi kastami więźniarskimi, podczas gdy wiemy z przekazów, że muzułmanie potrafili trzymać się w jednej grupie. Ostatni głos w „Ludziach w Auschwitz” autor oddaje więźniarkom, które były bliskie stanowi zmuzułmanienia bądź przeszły w jego początkowe stadium. W tych krótkich cytatach z wypowiedzi wybrzmiewa zupełnie nowa perspektywa: narracje o oporze, próbach utrzymania szacunku do siebie, przełamania marazmu i postępującej choroby. Pelagia Lewińska, była więźniarka, mówi tak: *Należy się przełamać i podźwignąć. Niewiele z nas stać na ten wysiłek. Istotnie, gdyby w tej chwili kwestia mycia się była tylko potrzebą fizyczną, żadna nie zdobyłaby się na nie. Dla nas jest czymś więcej, jest to akt woli zapanowania nad trudnościami i wydobywania z siebie jeszcze tej odrobiny wysiłku, który jest czystym i najgłębszej mocy dowodem oporu. Aktem manifestu – nie damy się*<sup>17</sup>. Chodziło więc o możliwość podejmowania minimalnych działań, wykonywania czynności, które z punktu widzenia obozowej logiki mogły wydawać się bezproduktywne. Pisał o tym inny były więzień Auschwitz, Adolf Gawalewicz, który swojemu doświadczeniu muzułmaństwa poświęcił wspomnieniową książkę zatytułowaną „Refleksje z poczekalni do gazu”. Opowieść A. Gawalewicza, choć momentami przerażająca, bo odsłaniająca najbardziej mroczne transfiguracje człowieczeństwa, przywodzące na myśl postacie z powieści grozy, pozostaje apologią człowieka i humanistycznych wartości. Autor – był muzułman, który zdołał przetrwać najbardziej radykalne stadium przypadku, przybliży czytelnikom strategię przetrwania. Tworzy kategorie muzułmana aktywnego, który podejmuje działania w granicach swoich ograniczonych możliwości. Ogólna charakterystyka zaproponowanej przez Gawalewicza kategorii polegała na zachowaniu wiary w przetrwanie, silnej woli, umiejętności przewidywania konsekwencji, dystansie do rzeczywistości wyrażanym przez ironiczną postawę i zachowanie pogody ducha. Warunkiem przetrwania nie była, o czym pisze autor, dobra kondycja fizyczna – wielu dobrze odżywionych i sprawnych więźniów umierało, ponieważ poddali się rezygnacji<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> H. Langbein, *Ludzie w Auschwitz*, tłum. J. Parcer, H. Jastrzębska, Oświęcim 1994, s. 124.

<sup>18</sup> A. Gawalewicz, *Refleksje z poczekalni do gazu. Ze wspomnień muzułmana*, Oświęcim 2000, s. 85–86.

## Wolfgang Sofsky: muzułman jako produkt władzy absolutnej

Socjologiczne studium muzułmaństwa podejmuje w swojej pracy niemiecki badacz W. Sofsky<sup>19</sup>. Traktuje on tę kategorię więźnia jako wytwór określonych okoliczności, na jakie składała się specyfika obozu: jego struktura społeczna (rozumiana w kategoriach ukształtowanych i konkretnych kast więźniarskich i hierarchii) oraz aparat zinstytucjonalizowanej przemocy. Muzułman ucieleśnia triumf władzy absolutnej nad jednostką ludzką, jest wyraźnym przykładem skuteczności destrukcyjnych możliwości systemu opresji. Władza, za pomocą działań zmierzających do dehumanizacji człowieka, a w ostateczności do jego fizycznego unicestwienia, dopuszcza się ingerencji na tkance społecznej, inicjując tym samym nową, ludobójczą inżynierię społeczną. Sofsky uważa, że to nie głód i wywołane nim choroby miały decydujący wpływ na przeistoczenie się człowieka w muzułmana, lecz całkowity zanik kompetencji społecznych, dezintegracja osobowości, tożsamości, odebranie możliwości sprawczych. Autor mówi w tym miejscu o wynędznieniu, które charakteryzuje się brakiem sił witalnych i społecznej solidarności: *vita activa i vita mentalis*<sup>20</sup>.

Podejście W. Sofsky'ego traktuje muzułmana jako figurę – nazwijmy to – *podwójnego wykluczenia*. Pierwszy jego rodzaj dotyczy wspomnianego wyżej zaniku osobowości na mocy ustanowionych przez nazistów zasad. Drugi wynika z odrzucenia muzułmana przez współwięźniów. Wolfgang Sofsky pisze: *Jego umysł i ciało umarły, a zarazem umarł śmiercią społeczną. Los muzułmana był faktem społecznym. Muzułman podlegał procesowi dezintegracji, w którym uczestniczyli współwięźniowie*<sup>21</sup>. Był ignorowany, pogardzany, mentalnie odseparowany od więźniarskiego kolektywu. Wzbudzał złość, również w SS-manach, ponieważ jego bierność, jak pisze W. Sofsky, *była obrazą dla władzy*<sup>22</sup>. Według badacza były dwa powody takiej postawy: pierwszy brał się z przekonania, że stan muzułmana antycypuje przyszły los większości więźniów. Tezę tę potwierdzi później G. Agamben w „Co zostaje z Auschwitz”, próbując odpowiedzieć na pytanie, dlaczego *nikt nie chce oglądać muzułmana na własne oczy*. Jako drugi powód niemiecki badacz wskazuje na śmierć muzułmana, która przeczyła dotychczasowym wyobrażeniom o umieraniu. Była to śmierć masowa i anonimowa, pozbawiona rytuałów – w tym prawa do godnego pochówku. Decydującym czynnikiem była tzw. *masa podwójna*, która dzieliła więźniarską społeczność na masę martwych i masę żywych. Ciągły widok i świadomość masowej śmierci zubożał człowieka, zmuszał do funkcjonowania w obecności martwych ciał.

<sup>19</sup> Zob. W. Sofsky, *Ustrój terroru. Obóz koncentracyjny*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2016.

<sup>20</sup> Tamże, s. 261–263.

<sup>21</sup> Tamże, s. 266.

<sup>22</sup> Tamże, s. 267.

Tylko zobojeźnienie pozwoliło przetrwać w obozowych warunkach. Kolejna granica zostaje przekroczona, śmierć nie jest już tabu, a kondycja muzułmana wyznacza nową linię demarkacyjną między żywymi i martwymi. Jako *żywy trup* muzułman uosabiał pewien rodzaj śmierci za życia<sup>23</sup>.

### **Giorgio Agamben: muzułman jako paradygmat niehumanicznego**

Głośna i szeroko komentowana praca włoskiego filozofa G. Agambena pt. „Co zostaje z Auschwitz” wprowadziła do refleksji nad Holocaustem i obozami nowy paradygmat w postaci muzułmana<sup>24</sup>. Giorgio Agamben, czerpiąc z literackich świadectw (Primo Levi, Robert Antelme, Aldo Carpi), próbuje rozwikłać aporię człowieczeństwa w warunkach obozu koncentracyjnego, traktując figurę muzułmana jako przykład i studium wewnętrznych podziałów w ramach gatunku ludzkiego<sup>25</sup>. Muzułman jest, podobnie jak u W. Sofsky’ego, wytworem systemu, ale rozumianego w kategoriach biowładzy, która wytwarza nagie ciała (*homo sacer*) w wyniku operacji podejmowanej na podziałach wewnątrz człowieczeństwa. Naturę tego podziału G. Agamben przybliży w pracy pt. „Otwarte”, objaśniając go za pomocą tzw. *maszyny antropologicznej*. Funkcjonuje ona – pisze G. Agamben – przez wykluczenie jeszcze nie całkiem ludzkiej istoty z człowieka za pomocą jego animalizacji i wyizolowania niehumanicznego w ludzkim. Współczesnym przykładem działania tego mechanizmu jest Żyd: nie-człowiek (*no-man*) wytwarzany wewnątrz człowieka, nieumarły (*neomort*), podtrzymywany przy życiu za pomocą aparatury oddzielenia wewnętrznego zwierzęcia w ludzkim ciele. Maszyna antropologiczna funkcjonuje zatem na nieustannych podziałach między człowiekiem a zwierzęciem, ludzkim i niehumanicznym. Przypadek muzułmana jest rezultatem jej działania za pomocą uruchomienia tych podziałów, wyłonienia się niehumanicznego w ludzkim<sup>26</sup>.

W agambenowskiej etyce i ontologii muzułman nie może być tym, który zostaje wyłączony z gatunku ludzkiego. Jest istotą, która manifestuje niehumaniczne w człowieku w wyniku destrukcyjnych praktyk biowładzy ucieleśnionej przez nazistowski system opresji i genocydu. W podsumowującym fragmencie „Co zostaje z Auschwitz” Agamben stwierdza: *To on [muzułman – przyp. A.J.] jest prawdziwym nieumarłym, którego nasza pamięć nie jest w stanie pogrzebać, zjawą, której nie sposób przegnać, a z którą musimy uregulować swoje rachunki. W jednym przypadku jawi się jako istota nie-żywa, istota, której życie nie jest tak naprawdę*

<sup>23</sup> G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 268–269.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Zob. E. Domańska, *Homo necros: fenomen obozowego muzułmana*, [w:] *taż, Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017, s. 81–104.

<sup>26</sup> G. Agamben, *The Open*, tłum. K. Attell, Stanford 2004, s. 32–38.



życiem; z drugiej zaś, jako ten, czyjej śmierci niepodobna nazywać śmiercią, a jedynie fabrykowaniem trupów, innymi słowy wpisaniem w życie pewnej martwej strefy, a w śmierć – strefy żywej. W obu przypadkach [...] podane w wątpliwość zostaje samo człowieczeństwo człowieka. Muzułman jest zaprzeczeniem człowieka, istotą nieludzką, która z uporem jawi się pod ludzką postacią, której nie sposób odróżnić ani oddzielić od tego, co nieludzkie<sup>27</sup>.

Zasadniczą kwestią refleksji nad Auschwitz i Holokaustem nie jest jedynie rozstrzygnięcie postaw w kategoriach wolności/zniewolenia, konformizmu/oporu, ale rozpoznanie możliwości biowładzy dopuszczającej się praktyk na „nagim ciele” ofiar przez tworzenie podziałów w obrębie gatunku ludzkiego. Biorąc to pod uwagę, jesteśmy w stanie poznać genezę wykluczenia muzułmana: zarówno przez więźniów, jak i ustanowione systemy wartości. Podobne stanowisko wyraża Slavoj Žižek, który pisze, że *każde stanowisko etyczne, które nie stawia czoła przerażającemu paradoksowi muzułmana, z definicji jest nieetyczne, jest obrzydliwą parodią etyki – gdy faktycznie stajemy w obliczu muzułmana, pojęcia takie jak godność jakoś pozbawione zostają swojej treści*<sup>28</sup>. Žižek posługuje się terminem *etycznej arogancji*, próbując scharakteryzować tendencję ocalonych świadków obozów i Holokaustu wobec muzułmana. Zostaje on potraktowany jako ten, który porzuca definitywnie moralne zasady, poddaje się rezygnacji i woli przetrwania. Primo Levi pisał, że z muzułmanami – ludźmi bliskimi upadku nie warto rozmawiać (choć jednocześnie uznawał ich za esencję narodowego socjalizmu, „jądro obozu”). Inspirując się słowami P. Leviego, G. Agamben przyjmuje perspektywę etycznego upadku jako granice między człowiekiem a istotą nieludzką: *Etyka w Auschwitz rozpoczynała się zatem, na co wskazuje sam przepojony ironią retoryczny tytuł książki „Czy to jest człowiek”, w tym właśnie punkcie, w którym muzułman, świadek całkowity, odebrał nam na zawsze wszelką możliwość odróżnienia człowieka od istoty nieludzkiej*<sup>29</sup>. Tymczasem, ich moralny upadek w całości sprowadza się do fizjologii: głodny muzułman szuka jedzenia nawet na śmietniku, czasem dopuszcza się kanibalizmu, nie kontroluje reakcji swojego organizmu, przez co załatwia swoje potrzeby w każdym miejscu i o każdej porze. Jednak relacje między więźniami i ustalona przez oprawców hierarchia, oparta m.in. na rozbudowanym systemie funkcji (kapo, blokowi itp.), zmuszała do przetrwania i zachowania określonej pozycji w obozie, często kosztem wypracowanych wzorów zachowań i wartości. Tę szczególną cechę obozowej struktury więźniów badał W. Sofsky, pisząc, że: *Spółczesność obozu*

<sup>27</sup> Tenże, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 82–83.

<sup>28</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006, s. 206–207. Cyt. za: M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 300.

<sup>29</sup> G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 47.

koncentracyjnego było systemem jaskrawych różnic i skrajnej nierówności. Podczas gdy bezmierna rzesza więźniów cierpiała głód i nędzę, nieliczni wiedli życie bez mała luksusowe. Podczas gdy wielu konało wskutek harówki, inni wcale nie musieli pracować. [...] Pozycja społeczna nie zależała bynajmniej tylko od woli przeżycia, siły oporu i braku skrupułów. Obóz nie był otwartym polem społecznym. [...] Struktura społeczna decydowała o repartycji dóbr, władzy i prestiżu, ustanawiała i niszczyła więzi społeczne, rządziła życiem i śmiercią<sup>30</sup>.

Narzucony przez SS system klasyfikacji więźniów, ich hierarchizacja i podział podobny do rozwarstwienia klasowego, tworzył strukturę dezintegracji i zerwania więzi społecznych. Ci, którzy chcieli utrzymać się u szczytu hierarchii, musieli przyswoić sobie zasady przeżycia oparte bardzo często na demoralizacji i zachowaniach przeczących wartościom moralnym.

### **Marii Janion: obrona muzułmana**

W książce „Bohater, spisek, śmierć” literaturoznawczyni podejmuje zagadnienie podmiotowości i praktyk od-podmiotawiania muzułmana na podstawie wybranych przykładów piśmiennictwa lagrowego. Maria Janion formułuje swoje uwagi z pozycji krytyka konkretnych figuracji muzułmana, forsowanych m.in. przez pisma P. Leviego czy tekst G. Agambena i które wynikają – zdaniem autorki – z relatywizmu, głęboko zakorzonego w humanistycznym (antropocentrycznym i esencjalistycznym) myśleniu. W odniesieniu do innych, klasycznych literackich przedstawień muzułmana w „Odpowiednim trupie” Jorge Sempruna<sup>31</sup> i „Losie utraconym” Imre Kertésza<sup>32</sup>. Maria Janion pisze o swoiście pojmowanej ludzkiej wspólnotce więźniów, z których muzułman nie zostaje wykluczony. Jest to, zdaniem autorki, forma nowego humanizmu, który rodzi się na fundamentach obozowego, *muzułmańskiego przewrotu*<sup>33</sup>.

W powieści J. Sempruna główny bohater, więzień Buchenwaldu, nawiązuje niecodzienną, bliską relację z pewnym muzułmanem, którego ten ma zastąpić, aby przeżyć. Muzułman jest tutaj więc tytułowym odpowiednim trupem. Pewnego dnia, kiedy narrator odnajduje swojego muzułmana (jest nim młody Francuz, o numerze zbliżonym do numeru naszego bohatera), zaczyna odczuwać z nim więź. Narrator wyznaje: *Okazało się, że ta istota miała nie tylko numer, ale i twarz*<sup>34</sup>. To twarz zniszczona, prawie bez wyrazu, przypominająca maskę, ale –

<sup>30</sup> W. Sofsky, *Ustrój terroru...*, s. 153.

<sup>31</sup> J. Semprun, *Odpowiedni trup*, tłum. M. Ochab, Warszawa 2002.

<sup>32</sup> I. Kertész, *Los utracony*, tłum. K. Pisarska, Warszawa 2002.

<sup>33</sup> M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć...*, s. 300.

<sup>34</sup> J. Semprun, *Odpowiedni...*, s. 32.

jak czytamy – w tej masce *błyszcząły dziwnie młode oczy*<sup>35</sup>. Świadomość, że mużulman niebawem umrze, wzbudza w głównym bohaterze poczucie solidarności i żalu. Dalej mówi on o braterstwie, współczuciu, bliskości, bezinteresownym zaangażowaniu. W pewnym momencie mużulman zaczyna mówić, a nawet recytować wiersz Rimbaud. U I. Kertésza z kolei mużulmanem staje się sam główny bohater. Jest to więc świadectwo z pierwszej ręki. Określają go, zdaniem M. Janion, dwie podstawowe cechy: wyłączenie z systemu przymusowej pracy oraz odzyskanie własnej śmierci. Mużulman węgierskiego prozaika znajduje się w odmiennym stanie świadomości, lekkości, spokoju i zadowolenia. Podejmuje też minimalne strategie przetrwania: podczas rekonwalescencji w obozowym szpitalu ukrywa śmierć towarzysza, aby pobierać jego porcję jedzenia<sup>36</sup>.

W podejściu M. Janion dochodzi zatem do zerwania po pierwsze: z redukującym spojrzeniem na mużulmana z zewnątrz, co dokonuje się w świadectwach ocalonych; po drugie wreszcie – z zaproponowanym przez G. Agambena paradygmatycznym modelem, który w swej istocie jest także strategią ujęcia mużulmana w ramy przyjętej odgórnie koncepcji filozoficznej. Bohater J. Sempruna staje się tym, który oddaje głos mużulmanowi, choć ten, skrajnie wycieńczony i na progu śmierci, stawia opór próbom komunikacji (*mówienie mężczy*). U I. Kertésza były mużulman, narrator, jest głosem z wewnątrz, głosem *świadka całkowitego*. Te literackie przykłady nie rozstrzygają ostatecznej prawdy o tym, kim lub czym był w obozie mużulman, wprowadzają jednak nową perspektywę dyskursu wokół problemu człowieczeństwa, moralności, ludzkich wyborów w obliczu sytuacji liminalnej. Podobnie jak w relacji Adolfa Gawalewicza, historie te udowadniają, że – jak pisze Ewa Domańska – nie wszyscy więźniowie ulegali procesowi odczłowieczenia, a sam proces dehumanizacji w obozie prowadził w wielu przypadkach do *ukazania człowieka w jego nagości*<sup>37</sup>.

## Mużulman: zniewolenie czy „inna forma wolności”?

### Próba podsumowania

Kondycja mużulmana, często rozpatrywana w kontekście upadku człowieczeństwa i podziałów w obrębie gatunku (ludzkie/nieludzkie), może stanowić dobry przykład mechanizmów działania systemu, również we współczesnych społeczeństwach, produkujących *życie na przemiał* czy *ludzi-odpady*<sup>38</sup>. Może być ostrzeżeniem, ale i intelektualnym wyzwaniem dla współczesnych badaczy.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> M. Janion, *Bohater, spisak, śmierć...*, s. 304–505.

<sup>37</sup> E. Domańska, *Nekros...*, s. 95.

<sup>38</sup> Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004.

Próbując odpowiedzieć na pytanie postawione w podtytule, trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie. Muzułman jest bez wątpienia największą ofiarą systemu opresji: głodu, chorób, nadludzkiej pracy, zerwania więzi społecznych i międzyludzkiej solidarności. Pozostaje osamotniony w swoim życiu i śmierci, które w warunkach obozu mają wymiar liminalny i podlegają redefinicji. W takim wymiarze, w którym muzulman pozostaje produktem obozu koncentracyjnego, możemy mówić o zniewoleniu – więzień ulega w pełni reżimowi i nie podejmuje żadnych strategii przetrwania, przez co wyklucza siebie ze społeczności więziarskiej opartej na walce o przeżycie. Ci z kolei pozbawiają go nie tylko więzi społecznych, lecz także gatunkowych, widząc w nim pozbawioną człowieczeństwa istotę, Innego, zagrożenie.

Jednocześnie, wszystko, co wiemy na temat muzulmana, to zredukowany i subiektywny obraz tych, którzy przeżyli. Jest też muzulman, co widzieliśmy, ofiarą moralnych uogólnień i wartościowań. Tymczasem, niektóre zachowane świadectwa: zarówno archiwalne, jak i literackie, próbują przełamać ten dominujący paradygmat. Ujawnia się w nich wewnętrzne doświadczenie muzulmana: stanu postępującej choroby, odmiennego stanu świadomości (jak u Kertésza), dominującego głodu i pragnienia jego zaspokojenia za wszelką cenę, ale równocześnie przebijają się w nich także głosy o próbach zachowania człowieczeństwa przy użyciu minimalnych strategii i wykonaniu podstawowych czynności (jak mycie, czyszczenie ubrań czy obuwia, podejmowanie lekkich prac). Jeżeli chcielibyśmy zatem widzieć w muzulmanie figurę oporu lub *inną formę wolności*, to należałoby zwrócić się w stronę nie wielkich projektów i walki, lecz działań podejmowanych tu i teraz, aby nie poddać się poczuciu beznadziejności i rezygnacji. Ale opór tkwi również w samej kondycji muzulmana: niezdolny do pracy, wykluczony ze społeczności, która aby przetrwać, musi dokonywać wyborów lub sprzeniewierzyć się zasadom, stawia go w paradoksalnie uprzywilejowanej pozycji.

Postać muzulmana przypomina, że człowiek w obliczu sytuacji zagrożenia i terroru może się zwyczajnie poddać, a jego człowieczeństwo (rozumiane w kategoriach humanizmu i etyki) może być wystawione na najbardziej destrukcyjne i niszczycielskie działania systemu opresji i przemocy. Niemniej, muzulman wciąż pozostaje nierozwiązanym dylematem historycznym, moralnym i filozoficznym. Prowadzone w ostatnim czasie badania nad tym zagadnieniem pokazują, że kategoria muzulmana i muzulmaństwa w obozach przechodzi swoisty zwrot, który polega na ich redefinicji i rewizji dotychczasowych figuracji (literackich, filozoficznych, moralnych itp.)<sup>39</sup>. Nowe perspektywy badawcze biorą pod uwagę

---

<sup>39</sup> M. Becher, D. Bock, *Rethinking the Muselmann in Nazi concentration camps and ghettos. History, social life, and representation*, „The Journal of Holocaust Research” 2020, R. 34, z. 3, s. 155–157.

takie czynniki, jak konfiguracje społecznego życia w obozach i normy moralne ustanawiane przez więźniów czy płęć muzułmanów/muzułmanek w kontekście krytyki feministycznej. Prowadzone są studia porównawcze nad muzułmanami z innych obozów oraz gett, jak również studia nad współczesnymi przedstawieniami muzułmana (np. w komiksie)<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Por. I. Hansen, *Morality and the Muselmann. Mapping virtues and norms in prisoners' societies of Mauthausen and Auschwitz-Birkenau*, „The Journal of Holocaust Research” 2020, R. 34, z. 3, s. 175–197; B. Shallcross, *The Muselmann and the Necrotopography of a Ghetto*, „The Journal of Holocaust Research” 2020, R. 34, z. 3, s. 220–240.