

Mesjasz na kozetce

**Rec.: Paweł Dybel, Mesjasz, który odszedł.
Bruno Schulz i psychoanaliza. Kraków
2017.**

Wojciech Śmieja

DOI:10.18318/pl.2018.3.17

WOJCIECH ŚMIEJA Uniwersytet Śląski, Katowice

MESJASZ NA KOZETCE

Paweł Dybel, *MESJASZ, KTÓRY ODSZEDŁ. BRUNO SCHULZ I PSYCHOANALIZA*. (Recenzent: Andrzej Zieniewicz). Kraków 2017. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, ss. 506, 2 nlb.

1

„Dzisiaj naturalnie możemy już tylko intuicyjnie wyobrazić sobie, na czym polegał dla Józefa niezwykle »metafizyczny« czas jazdy powozem przez równiny wokół Drohobycza” (s. 456) – pisze Paweł Dybel w swojej obszernej monografii twórczości Brunona Schulza. Nie jest to zdanie prawdziwe, jest to zdanie życzeniowe, które projektuje wyobrażenie na rzeczywistość. Drohobycz leży u stóp Karpat, w mieście i okolicy poziomice może nie są gęste, ale są – trudno tam o równiny opisywane przez Dybla. Złapanie autora na tej drobnej, jakby nie powiedzieć, nieścisłości pozwala mi w syntetyczny sposób ująć moje wątpliwości związane z jego pracą o Schulzu: autor *Mesjasza, który odszedł* rzutuje trójwymiarową rzeczywistość na dwuwymiarowy arkusz mapy, a następnie traktuje ową mapę jak rzeczywistość geograficzną. Plany świata pozatekstowego, tekstu i interpretacji nachodzą na siebie, wybór zaś interpretacyjnego języka psychoanalizy – mimo że sam wiele ujawnia – skrzętnie zakrywa własne ograniczenia.

Czy chcę przez to powiedzieć, że monografia Dybla jest zła, interpretacyjnie chybiona, niepotrzebna? Bynajmniej – przy wszystkich zastrzeżeniach, które tu sygnalizuję, a dalej rozwijam, przy wszystkich uzupełnieniach, które postaram się w tej polemicznej recenzji poczynić, uważam książkę za wybitną i wieńczącą pewną – niezwykle istotną – tradycję interpretacyjną schulzologii. Potraktowana jako odwzorowanie kartograficzne, może nas zaprowadzić w wiele ustronnych miejsc schulzowskiego uniwersum, uznana jednak za tożsamą ze wspomnianym terytorium, skaże nas na podróż imaginacyjną, podróż palcem po mapie.

Pisząc o *Mesjaszu*, nie powinno się zapominać, że stanowi on kolejny tom imponującego przedsięwzięcia badawczego, jakim są „Dzieje Psychoanalizy w Polsce”. Po wieloautorskich monografiach historycznych¹, po diagnozach „polskiej pozycji depresyjnej” autorstwa Szymona Wróbla otrzymujemy następną pracę, w której dokonuje się nobilitacja artysty z Drohobycza jako klasyka w dziedzinie psychoanalizy. Schulz jednak, mimo że psychoanalizą głęboko zainteresowany (dowód stanowi choćby wymiana listów ze Stefanem Szumanem), psychoanalitykiem nie był i nie może za takiego uchodzić. Tym, co – jak sądzę – umożliwia

¹ Zob. np. *Od Jekelsa do Witkacego. Psychoanaliza na ziemiach polskich pod zaborami 1900–1918. Wybór tekstów*. Wstęp, biogramy B. Dobroczyński. Wybór, układ, biogramy P. Dybel. Przel. J. Górny [i in.]. Kraków 2016.

Dyblowi włączenie go w historię psychoanalizy na ziemiach polskich, jest generyczny charakter jego dzieł, które – od czasów Henry’ego Węgrockiego² – kusily badaczy zainspirowanych psychoanalizą i przyczynily się do powstania niezwykle produktywnych serii tekstów czerpiących z niej lub wprost w niej osadzonych. Inna sprawa, że nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że pisarska wyobraźnia Schulza nie była tworem samorodnym, lecz ukształtowanym pod wpływem swego rodzaju świadomości psychoanalitycznej (w Wiedniu Schulz przebywał, mieszkając o kilka minut od gabinetu Freuda!³, łącznie prawie 3 lata i pobyt ten w znacznym stopniu ukształtował jego wrażliwość⁴). Nieco podobną sytuację w odniesieniu do Schulzowskiego masochizmu opisał Piotr Jakub Wąsowski, przypominając, że pod koniec XIX stulecia masochista stał się – po foucaultowski – „gatunkiem” odmienca⁵. Jako taki był zachęcany do eksplorowania swojej tożsamości: „Masochiści dziewiętnastowiecznicy zaczęli konstruować swoje tożsamości za pomocą pojęć stworzonych przez Krafft-Ebinga”⁶. Innymi słowy: nie da się oddzielić perwersji od wiedzy o perwersji⁷, tak jak nie można oddzielić wyobraźni od wiedzy o wyobraźni...

Status psychoanalizy w Polsce jest bardzo wątpliwy. Z jednej strony, ma ona bogatą tradycję, której redagowana przez Dybla seria stanowi dowód i ukoronowanie; z drugiej strony wszakże, jej istnienie ciągle okazuje się dezawuowane, wartość negowana, użyteczność wyśmiewana, moc eksplikacyjna odrzucana. Mówiąc o Schulzu tak, jak mówi, Dybel wydaje się podwójnie związany: po pierwsze, zamknięty jest w zasadniczo konserwatywnym obrębie myślenia Freuda i (w mniejszym stopniu) Lacana; po drugie, to konserwatywne zamknięcie, wybór języka interpretacji i idąca w ślad za nimi koncepcja podmiotu pisarskiego jako zdecydowanie utożsamianego z instancją autorską (stykamy się tu ze „zdegradowanym substytutem samego siebie” (s. 31)) są problematyczne, co badacz sam sobie uświadamia: „Wiem, że głosząc podobne herezje na temat twórczości Schulza, narażam się na to, iż przez wielu zostanie wyklety, niektórzy zaś zapewne będą chcieli spalić mnie na stosie. Ponieważ w tej sytuacji nie mam nic do stracenia, powiem jeszcze jedną herezję. Najgorszą z możliwych” (s. 32). Najgorszą herezję Dybla stanowi zanegowanie wartości *Mityzacji rzeczywistości* i wywodzonej z niej Schulzowskiej filozofii słowa jako nieciekawej i wtórnej (wierzę wszakoż, że ekskomunika, stos ani więzienie mu za to nie grożą). Według badacza „mamy tu do czynienia jedynie z bezwiedną kopią [...]”, która „Sytuuje się między innymi w ramach zapoczątkowanej już w XIX wieku w niemieckim romantyzmie i idealizmie tradycji »filozofii języka«, reprezentowanej przez twórców takich, jak Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt czy Johann Georg Hamann” (s. 32). W związku z tym „Krytycy [...], którzy piszą z taką atencją o Schulza koncepcji poetyckiego słowa i mitu oraz wyciągają z tego dalekosieźne konse-

² H. J. Węgrocki, *Motywy masochistyczne w prozie i rysunkach Brunona Schulza*. Przeł. K. Kaszorek. „Schulz/Forum” nr 7 (2016).

³ Informację tę podają za: S. Rosiek, *Odcięcie. Siedem fragmentów*. Jw., s. 47.

⁴ O związkach Schulza z Wiedniem pisze P. Caneppele w szkicu *Bruno Schulz w Wiedniu* (w zb.: *W utamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*. Red. M. Kitowska-Lysiak, W. Panas. Lublin 2003 (przeł. K. Sobczyński)).

⁵ P. J. Wąsowski, *Powrotne przyjemności psiogłowców. Masochizm w twórczości Brunona Schulza*. W zb.: *Schulz. Między mitem a filozofią*. Red. J. Michalik, P. Bursztyka. Gdańsk 2014, s. 237. Znakomita analiza tego dyskursywnego wynalezienia nowej tożsamości przynosi szkic R. Tobina *Masochism and Identity* (w zb.: *One Hundred Years of Masochism: Literary Texts, Social and Cultural Contexts*. Ed. M. C. Finke, C. Niekerk. Amsterdam-Atlanta, Ga., 2000). Autor przypomina, że słynnym seksuologom epoki (Richardowi von Krafft-Ebingowi czy Havellockowi Ellisowi) zarzucano, iż pacjenci masochiści nie tyle opowiadają swoje przeżycia, ile fabrykują je, by wypełnić treścią założony przez badaczy model. Zob. Tobin, *op. cit.*, s. 47.

⁶ Wąsowski, *op. cit.*, s. 239.

⁷ Zob. *ibidem*, s. 240.

kwencje w swoich interpretacjach tej twórczości, wychodzą od bodaj najmniej oryginalnego jej fragmentu” (s. 33). Właściwym źródłem twórczości jest „mitologia wyprowadzana z wnętrza ciała, która będzie się rodzić w jego kipiącej krwi” (s. 35). Postać Dybla określona zostaje zatem jasno – przeciw Władysławowi Panasowi, Michałowi Pawłowi Markowskiemu, Włodzimierzowi Boleckiemu. Autorowi *Mesjasza* bliżej natomiast do Jana Gondowicza, a nawet do Artura Sandauera.

Przyznam, że propozycja Dybla jest dla mnie kusząca, zgodna z moim sposobem myślenia i, co tu dużo mówić, ożywcza, kiedy np. Dybel konstatuje w jej strukturze fundamentalną rolę fetyszyzmu: „W świecie Schulza, inaczej niż u Freuda, herezja nie emancypuje i nie uzdrawia, ale wymaga ofiary. [...] Jedynym środkiem obrony przed bankrutującą rzeczywistością jawy pozostaje ironia i parodia, w której wszystko staje się kopią samego siebie, fetyszem” (s. 42–43). To prawda, iż Schulz, jakże sensualny, niepomiernie zdziwiłby się, czytając wiele spośród uczonych rozpraw sobie poświęconych, toteż przywrócenie proporcji, jakie zaleca Dybel, z pewnością jest wartościowe. Mam wrażenie jednak, że metodologiczna propozycja – przy całej swojej słuszności – w kilku przynajmniej miejscach powinna wzbudzić nasze wątpliwości. Pisząc tę polemiczną recenzję, skupię się na nich, uprzedzwszy czytelnika: w moim wywodzie koncentruję się na tym, co dla mnie wątpliwe. Znakomite stronicie omawianej książki bronią się same i z pewnością mnogość odwołań oraz debat schulzologicznych potwierdzi wartość pracy Dybla i jego ustaleń.

Mimo że przestrzega on przed popadaniem interpretacji psychoanalitycznej w „prosty schemat »zastosowywania« tej teorii do literatury, czyli interpretowania jej wyłącznie w oparciu o poszczególne twierdzenia i wglądy tej teorii” („Prowadzi to [...] do interpretacyjnych schematyzmów i uproszczeń”) (s. 13), to sam jest na nie narażony. W realizacji przypomina to münchhausenowskie wyciąganie się za włosy z bagna. Widać to wyraźnie w kluczowym dla kompozycji rozprawy rozdziale poświęconym masochizmowi. Badacz wiedzę o Schulzu czerpie z jego dzieła, a potem „preparat z autora” służy mu do objaśniania owego dzieła. W myśl tej interpretacji, kiedy Schulz wytwarza sobie karzące go kobiety zastępujące ojca w jego kulturowej roli, w opowiadaniach odbija to relacje rodzinne w domu artysty. Tak musiało być w rzeczywistości, twierdzi Dybel, bo tak to zostało opisane, a skoro tak zostało opisane, to tak musiało być w rzeczywistości. Inny przykład interpretacyjnego nadużycia stanowi analiza słynnych listów wymienianych przez Schulza i Gombrowicza. Dybel dokonuje parafrazy każdego niemal akapitu owych listów, wprowadzając kategorie, którymi sam się posługuje i, traktując je jako manifest twórczy, „wyrównuje horyzont” tej korespondencji, podobnie jak wyrównał pejzaż drohobycki. Odbywa się to przez utożsamienie ról Schulza – autora listu, Schulza – pisarza i Schulza – człowieka. Adekwatnego głosu o mocy ostatecznej eksplikacji udziela im sam badacz, gdy mówi jako *quasi*-Schulz: „W istocie bowiem w moim pisarstwie stawiam nie na masochizm, lecz na wyższy, znacznie lepiej rozwinięty system intelektu, pragnąc »zhumanizować« wszystko to, co we mnie i w innych biologiczno-plciowe. Pragnę w ten sposób osiągnąć jedność mojej tożsamości, przewyżczając wszelkie pęknięcia i konflikty w jej obrębie” (s. 182). Tak powstaje dwustopniowa interpretacja: wpiერw parafraza będąca sama w sobie interpretacją, a potem właściwa interpretacja, której obiekt stanowi nie tyle sama korespondencja pisarzy, ile jej parafraza: retorycznie to bardzo skuteczne, interpretacyjnie – co najmniej ryzykowne.

Skutkiem założonej metody wydaje się to, że badacz nie jest jednak nigdy pewien relacji między tekstem a rzeczywistością, nie wie, gdzie przebiega między nimi granica, i raz potrafi stwierdzić, iż „Mityzacja rzeczywistości dokonuje się tu wyłącznie w wyobraźni artysty i nie ma żadnego przełożenia na świat realny. Oba te światy dzieli od siebie przepaść” (s. 18), by dalej orzec, iż „studiując wnikliwie rysunki Schulza i wczytując się [...] w jego prozę, możemy dowiedzieć się wiele o jego indywidualnych skłonnościach masochistycznych, jak też w ogóle o nim samym” (s. 105).

Źródłowa niemożność ustanowienia granic między biografią, tekstem a interpretacją

skutkuje kolejnymi aporiami. Oto w rzeczywistości otaczającej Schulza kobiety są falliczne, takie są także bohaterki jego tekstów, które „Z kobietami sadystkami z rysunków dziela [...] bosko-władczą posturę i »falliczną« samowystarczalność. Tyle że każda z nich reprezentuje jakby odmienną wersję owej »falliczności«” (s. 205). A jednak w interpretacji ta falliczność staje się wielce problematyczna: „Kobiece prawo, które zjawia się w miejsce Prawa Ojca, jest prawem pozornym. To Prawo, które tylko udaje Prawo. Ale nie dlatego, że jest ono stanowione przez kobiety, lecz dlatego, że zostało im nadane, ba – wręcz narzucone siłą, przez masochistyczny podmiot męski” (s. 150). Czy zatem kobiety są falliczne niejako esencjonalnie, czy takimi czyni je spojrzenie męskie mające moc nadawania fallicznej władzy wedle własnego uznania?

Wszystkie wątpliwości tu sformułowane tkwią w pierwotnej negacji roli języka, a co za tym idzie: negacji autonomiczności i specyfiki dzieła literackiego jako tworu językowego. Zapomnienie o nim (trudno mi orzec, czy istnieje tu związek z deprecjacją „filozofii języka” Schulza – intuicja mówi mi, że tak) lub właściwie zanegowanie jego znaczenia sprawia, że badaczowi zdarza się popadanie w solipsyzm interpretacyjny i uleganie swoistemu myśleniu życzeniowemu, w którym okolica Drohobycza, choć pagórkowata, staje się równiną. Inną konsekwencją tej linii myślenia jest usytuowanie Freuda w roli Ojca ustanawiającego Prawo, ale także Ojca kastrującego. Język, którego Dyblowi dostarczył, ustanowił nieprzekraczalne prawa interpretacji. Jeśli „syn” Dybel poszerza je, to tylko o tyle, o ile jest to możliwe w intuicyjnie przezeń wyczuwanej przestrzeni. Nie wolno mu jednak w żaden sposób wyjść poza nie. Da się to też ująć mniej metaforycznie: rozprawa Dybla uwięziona jest w ramach wydawniczych serii, w której się ukazała. Mam wrażenie, że uwolnienie jej z tych ram pozwoliłoby autorowi podjąć próbę rozpoznania ograniczeń własnego języka interpretacyjnego. Nie po to, oczywiście, by go zanegować, lecz po to, by posługiwać się nim z większą precyzją.

2

Autor *Mesjasza* upiera się przy wyjątkowości doświadczenia Schulza, równocześnie neguje wyjątkowość jego filozofii języka. Przystępując do pozytywnego aspektu polemiki, zechcę dowieść czegoś odwrotnego: że doświadczenie Schulza wcale nie było szczególne, natomiast jego filozofia języka była. Jej wyjątkowość wszak leży nie tam, gdzie się ją zazwyczaj lokuje (tu zgadzam się z Dyblem, iż nie o mityzację rzeczywistości chodzi), lecz w zupełnie innym miejscu – w masochizmie⁸.

Dybel przywołuje pracę *The Idea of Galicia. History and Fantasy in Habsburg Political Culture* Larry’ego Wolffa. W jednym z rozdziałów tej pracy amerykański badacz rekonstruuje galicyjskie dzieciństwo Leopolda von Sachera-Masocha. Stawia przy tym tezę, że obrazy przemocy feudalnej, przemocy rewolucyjnej i kontrprzemocy policyjnej uformowały wyobraźnię przyszłego autora *Wenus w futrze*. Śledztwo Wolffa historyzuje tożsamość masochisty i uzupełnia eksplikacje freudyzmu o ważny, lokalny – a jako że ojciec Masocha był szefem lwowskiej policji – również kontekst rodzinny. Nadaje masochiście i jego tekstowi sygnaturę, w (pozornie przynajmniej) podobny sposób do Dybla uznającego, iż „wbrew Barthes’owi i jego następcom nigdy nie jest tak, że autor umiera całkowicie w tekście. A jeśli nawet tak nam się wydaje, jest to śmierć nie do końca. Coś z niego jako »żywego« indywiduum o określonej osobowości zawsze w tekście się zapisuje, jest w nim namacalnie wyczuwalne” (s. 111).

W pełni zgadzam się tu z Dyblem, który szuka tego życia w masochizmie, a ściślej mówiąc: w marginalnej formie męskości: męskości masochistycznej. Podkreślam tę męskości nieprzypadkowo – wszak „»żywe« indywiduum [...] namacalnie wyczuwalne” ma pleć, ma,

⁸ W tym wywodzie powtarzam niektóre z tez zawartych w mojej książce *Hegemonia i trauma. Literatura wobec dominujących fikcji męskości* (Warszawa 2017).

excusez le mot: „gender”. W całej pracy Dybła natykamy się często na uwagi o męskości masochistycznej: dowiadujemy się, że świat dominacji Jahwe i Jego reprezentantów rozpadł się (s. 20). Czytamy o: dążeniu do „zanegowania własnej męskości” (s. 46–47), symbolicznym akcie wyrzeczenia się własnej męskości, który przybiera postać aktu samokastracji (s. 48), problemach z odnalezieniem się w męskiej roli (s. 51), melancholii po utracie męskości (s. 79), „Męskim masochizmie jako akcie konwulsji kultury” (s. 155), męskim świecie w stanie regresu i zaniku (s. 219), kryzysie tradycyjnej męskiej tożsamości (s. 224). Psychoanalityczne zaplecze teoretyczne pozwala Dybłowi dostrzec wszystkie te zjawiska kryzysu, rozpadu, melancholii, samoponiżenia, negacji, ale autor nie dokonuje przekroczenia owego horyzontu wyobrażeń i nie pyta o kształt *gender* Schulza, a przecież odpowiedź dotycząca *gender* jest kluczowa, gdy szukamy „żywego» indywiduum o określonej osobowości”.

Kaja Silverman na marginesach swojej pracy o podmiotowości męskiej zwraca uwagę, że identyfikacja męskości z władzą bywa osłabiana wśród grup „upośledzonych” w związku z dostępem do symbolicznego uniwersum dominacji męskiej: „Identyfikacja męskiego podmiotu z władzą i uprzywilejowaniem zagrożona jest z wielu stron. Zagraża jej przede wszystkim Prawo Języka, na które żaden w pełni ukonstytuowany podmiot nie jest odporny. Projekcja stanowi słabą barierę przeciw temu prawu, gdyż to, co zostało gwałtownie odrzucone, wciąż będzie zagrażało z zewnątrz. Doświadczenia opresji w odniesieniu do klasy, rasy, kategorii etnicznych, wieku i innych ideologicznie określonych »upośledzeń« mogą stanowić główną przeszkodę na drodze identyfikacji fallicznej lub też ujawniać męskosc jako maskaradę”⁹.

Schulz jako Żyd należał do takiej właśnie – „upośledzonej” – grupy („Antysemityzm [...] musiał i jemu już przed wojną dać się we znaki”¹⁰).

Daniel Boyarin w pracy *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, która jest poświęcona męskości żydowskiej, uważa, że „miękką” jej forma nie jest wynalazkiem XIX-wiecznego antysemityzmu, ale inherentną, choć na pierwszy rzut oka niewidoczną, częścią kultury judaizmu. Według badacza źródeł „miękkiej” męskości żydowskiej trzeba szukać w czasach, gdy zderzyła się ona z imperialnym projektem męskości rzymskiej: „Żydowska społeczność potrzebowała wyobrażenia, przeciw któremu mogłaby się definiować. Wynaleziono – hiper-męskiego – »goja« jako taki przeciwwzrost, jako odwrócenie jego społecznych norm [...]. Taka forma żydowskiego stereotypizowania nieżydowskiego Innego miała ogromną trwałość historyczną. Być może, emblematyczny dla tej relacji jest fakt, że we wczesnonowożytnej Europie mały palec nazywano »żydem«, podczas gdy w jidysz kciuk nazywano »gojem«.

Innymi słowy, miast myśleć o stereotypie jako jednokierunkowym procesie dominacji, powinniśmy rozważać złożoność wzajemnych relacji. Przednowoczesna kultura żydowska przedstawiała żydowski męski ideał jako postać sfeminizowaną za pomocą różnych środków dyskursywnych. Nie było jednak w tej reprezentacji żadnego śladu zinternalizowanej pogardy albo niechęci. Przeciwnie, taki sposób tworzenia płci kulturowej pozwalał kulturze żydowskiej zachować swą tożsamość w obcym otoczeniu. Jeśli cokolwiek wywoływało problem

⁹ K. Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*. New York – London 1992, s. 47.

¹⁰ *Słownik schulzowski*. Oprac., red. W. Bolecki, J. Jarzębski, S. Rosiek. Wyd. 2. Gdańsk 2006, s. 23. Takie samo źródło zapewnia, że Drohobycz był miastem względnie spokojnym i wielokulturowym, lecz nie oznacza to bynajmniej, że i w nim samym nie zdarzały się antysemityczne incydenty. Jeden z nich przypomina J. Gondowicz w rozdziale swojej książki zatytułowanym *Tuwiniowskie cynanony* (w: *Trans-Autentyk. Nie-czyste formy Brunona Schulza*. Warszawa 2014). Ponadto należy zauważyć, iż Schulz musiał zetknąć się z bardzo żywiołowym antysemityzmem austriackim. Wiedeń przełomu wieków był miastem, gdzie nastawienie antysemityczne było niezwykle silne, a pełniący urząd burmistrza w latach 1897–1910 K. Lueger niejako jeszcze je legitymizował, sprawiając, że na stale zagościł w politycznej przestrzeni Wiednia i CK Monarchii.

i przysparzało bólu żydowskiej (męskiej) tożsamości, to był to późnodziewiętnastowieczny proces emancypacji”¹¹.

Fallus, którego uniwersalność panowania głosi Freudowska i Lacanowska psychoanaliza, w istocie wcale nie jest uniwersalny, ale stanowi specyficzną kulturową reprezentację różnicy płci¹². Judaizm i kultura żydowska to taki archimedesowy punkt oparcia dla pokazania ograniczeń fallusa.

Talmud jako kanoniczny tekst Aszkenazyjczyków „dostarczał kulturowych modeli i zasobów, wokół których krystalizowała się autoreprezentacja męskości łagodnej, wycofanej, nieagresywnej [...]”¹³, a w kulturze europejskiej owa wycofana „antyfalliczna męskość” jest niejako automatycznie sytuowana na pozycji masochistycznej, takiej jak klasyfikowali ją Freud i Krafft-Ebing¹⁴. Ambiwalencja męskości polega na tym, że utwierdza binaryzm płciowy, ale podważa zasadę dominacji męskiej: „masochizm zarazem podważa i potwierdza dominujący porządek”¹⁵. Masochizm chrześcijański zasadza się – według Boyarina – na ekskluzywności seksualności (św. Franciszek z Asyżu, św. Tekla), natomiast masochizm żydowski nie wyłącza pola seksualności, masochistyczna męskość zaś nie stoi w sprzeczności np. z wypełnianiem funkcji ojcowskiej (Abraham)¹⁶, toteż „żydowski masochizm” był narzucającą się perspektywą dla uwieczonych między sprzecznymi wymogami falliczności-antyfalliczności i nowoczesności-tradycji, asymilacji-różnicy europejskich Żydów¹⁷. „Miękkosć” żydowskiej męskości, twierdzi Boyarin, stała się niebezpieczna, niewygodna i – mówiąc wprost – stygmatyzująca w momencie, gdy tendencja do heteroseksualizacji kultury zbiegła się z nasiloną asymilacją Żydów w społeczeństwach europejskich – a więc w drugiej połowie XIX wieku¹⁸.

Tak bliski Schulzowi Leopold von Sacher-Masoch był filosemitą. Żydówki z jego opowiadań to dominujące i silne kobiety, których mężowie, podobnie jak w opowiadaniach Schulza, ewidentnie odznaczają się słabością. David Biale w artykule *Masochism and Philosemitism: The Strange Case of Leopold von Sacher-Masoch* sugeruje, że pisarz „wykorzystywał opowieści żydowskie jako wehikuł dla swoich fantazji erotycznych, ale również jako przykrywkę dla zaprezentowania własnych poglądów na temat kwestii żydowskiej”¹⁹. Inwersyjne przedsta-

¹¹ D. E. Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley, Calif. – London 1997 s. 4-5.

¹² Zob. *ibidem*, s. 10.

¹³ *Ibidem*, s. 82.

¹⁴ Męskość w dalszym odniesieniu konotuje „homoseksualizm”. Ukucie tego terminu w roku 1870 zbiega się z datą publikacji *Wenus w futrze*, a – jak dowodzi Tobin (*op. cit.*, s. 43-44) w cytowanym już przeze mnie szkicu – seksuolodzy i psychoanalitycy używają niemal identycznych określeń dla scharakteryzowania obu „perwersji” (tj. masochizmu i homoseksualizmu), które ma m.in. cechować skłonność do teatralizacji, marginalizacja-generalizacja (w znaczeniu, jakie tym pojęciom w odniesieniu do homoseksualizmu nadała E. Kosofsky Sedgwick), powiązanie z kulturowym wyrefinowaniem.

¹⁵ Boyarin, *op. cit.*, s. 83.

¹⁶ *Ibidem*, s. 120.

¹⁷ Trafnie wyczuła to M. Konarzewska, która w szkicu *On tylko udaje tak? Schulz i Gombrowicz zabawa w doktorową* (w zb.: Schulz. *Przewodnik Krytyki Politycznej*. Red., wstęp J. Majmurek. Warszawa 2012) interpretuje korespondencję między Schulzem a Gombrowiczem jako sado-masochistyczną zabawę polskiego Pana (Gombrowicz) i pokornego Żyda (Schulz).

¹⁸ Warto jednak pamiętać, że w tradycyjnym judaizmie utrzymywał się i nadal się utrzymuje bardzo ściśle przestrzegany patriarchalny model binaryzmu płci. Jego użyteczną charakterystykę przedstawia B. Umińska w rozdziale *Specyfika żydowskiego patriarchyatu* książki *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939 roku* (Warszawa 2001).

¹⁹ D. Biale. *Masochism and Philosemitism. The Strange Case of Leopold von Sacher-Masoch*. „Journal of Contemporary History” 1982, z. 2.

wienia erotyzmu u Sachera-Masocha – wywodzi inna badaczka jego twórczości – poprzez wizję seksualności masochistycznej syca najgorsze sny, do jakich mogła doprowadzić antysemityzm i tradycjonalistów przywiązanych do dawnych hierarchii społecznych emancypacja kobiet i Żydów²⁰.

Niemczyzna Sachera-Masocha nie jest, co wydaje się zaskakujące, jego pierwszym językiem. Była nim, o czym rzadko się pamięta, gwara ukraińska, mowa ukochana przekazana mu przez mamkę-nianię²¹. Powróćmy do myśli o kluczowej roli języka, jaką znajdujemy u Silverman: „Identyfikacja męskiego podmiotu z władzą i uprzywilejowaniem zagrożona jest z wielu stron. Zagroza jej przede wszystkim Prawo Języka, na które żaden w pełni ukonstytuowany podmiot nie jest odporny”. Problem języka – tak ryczałtowo potraktowany przez Dybla – wraca w rozważaniach o podmiotowości męskiej. W odniesieniu do samego siebie i swojej „niekompletności”, „nieharmonijności” i „niezgody na siebie” Schulz w rozmowie z Józefą Szelińską posłużył się zwierzęcym porównaniem:

„– A jakie zwierze ja przypominam?

– Pani? Antylope.

– A pan?

– Psa”²².

A psy u Schulza używają języka dalece nieautentycznego – przypomnijmy tylko „falszywe dźwięki” („sens tego szczekania zmienił się niepostrzeżenie, stało się ono swoją własną parodią [...]”²³) wydawane przez Nemroda czy załamujący się głos Człowieka-psa, który mimo „bezdennej wściekłości” „zanosi się w cichej konwulsji całkiem niskim żarliwym, z głębi nienawiści wydobytym wyciem, w którym brzmi żal i rozpacz bezsilności”²⁴. Zrozumienie związku między figurą psa, podmiotowością a językiem nie jest możliwe na gruncie psychoanalizy. Znakomite rozwiązania natomiast proponują nam autorzy zdecydowanie antypsychoaanalityczni, Gilles Deleuze i Félix Guattari mówiący o „stawianiu się zwierzęciem”, „literaturze mniejszej” i „deterytorializacji języka”. Hasłowo tu przywołani mogą dostarczyć zupełnie nowych perspektyw schulzologii. W poplątaniu języków, ich de-, re- i terytorializacji należy „Pisać niczym pies, który kopie swoją dziurę, szczur, który wydrapuje swoją norę. A wszystko po to, by odnaleźć swój własny niedorozwój, własną gwara, swój własny Trzeci Świat, swoją norę”²⁵. Trzeba przy tym pamiętać, o czym przypomina Joanna Bednarek: „koncepcja literatury mniejszej stanowi element szerszej teorii tego, co mniejsze i mniejszościowe (*mineur, minoritaire*), wprowadzonej w *Mille plateaux*. Zgodnie z nią «mniejsze» są podmioty nie wpisujące się w dominujący, wielki lub większościowy (*majeur, majoritaire*) wzorzec, ucieleśniany przez przysłowiowego białego mężczyznę z burżuazji. Stanowią one nie tylko mniejszości pojmowane jako w miarę statyczne kategorie tożsamościowe, ale i, na bardziej abstrakcyjnym poziomie, w wymiarze tego, co molekularne, odpowiadają za destabilizację, deterytorializację całego systemu, zdolną zniszczyć jego centrum (to, co większościowe) i hierarchię odpowiedzialną za dystrybucję tożsamościowych pozycji. To, co mniejsze,

²⁰ Zob. B. Hyams, *Casual Connections: the Case of Sacher-Masoch*. W zb.: *One Hundred Years of Masochism*, s. 138.

²¹ Pamiętnikowe zwierzenie pisarza cytuje L. Wolff (*The Idea of Galicia. History and Fantasy in Habsburg Political Fiction*. Stanford, Calif., 2010, s. 114).

²² Cyt. za: Konarzewska, *op. cit.*, s. 90.

²³ B. Schulz, *Nemrod*. W: *Opowiadania, eseje, listy*. Wybór, układ, posł. W. Bolecki. Warszawa 2000, s. 50.

²⁴ B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*. W: *iw.*, s. 247.

²⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*. Przeł. A. Z. Jaksender, K. M. Jaksender. Wstęp, red. nauk., sprawdzenie zgodności z oryginałem C. Rudnicki. Posł. K. M. Jaksender. Kraków 2016, s. 94.

jest więc siłą polityczną *par excellence*²⁶. Przyjmijmy kontrintuicyjne założenie, że Schulz uprawia „literaturę mniejszą”, której wyznacznikami są „deterytorializacja języka, umieszczenie indywiduum w aktualności politycznej oraz kolektywne układy wypowiedzenia”²⁷.

Oczywiście, twórczość Schulza „umieszcza indywiduum w aktualności politycznej” nie-bezpośrednio i nie na modłę realistyczną (pisał już zresztą o tym Sandauer w *Rzeczywistości zdegradowanej*, diagnozując wyczerpanie formuły realistycznej). Jeszcze trudniej do owej prozy odnieść „kolektywność układów wypowiedzenia”, możliwych dzięki „ustanowieniu praktyki mniejszości od wewnątrz – w języku oficjalnym [...]”²⁸. Cała „mniejszościowość”/ „mniejszość” ześrodkowuje się w ten sposób na zagadnieniu języka, który zawsze już jest zagadnieniem politycznym, a czytany w tym, deleuzjańskim, trybie Schulz stanie się niemal takim samym materialistycznym, dialektycznym, bez mała że proletariackim Schulzem Sandauera. Nie da się tu jednak nie zauważyć istnienia „niewypowiedzianej” tendencji/potencji sadystycznej mieszczącej się w nawiedzającym Schulza fantazmacie psa. Fantazmat ten pozwala pokusić się o próbę interpretacji kwestii pozycji sadystycznej nie jako pożądanego (i nieosiągalnego) stanu podmiotu/twórcy wobec materii/tworzywa (jak to czynią np. autorzy *Słownika schulzowskiego*), ale dynamicznego procesu, któremu podmiot podlega. Podmiot podejmuje pracę wypierania (niewypowiedzianej/zakazanej) tendencji sadystycznej, przez szereg transmutacji przeradzającej się w (wypowiadalny) masochizm, a ujawnia się w swojej pierwotnej postaci jedynie w momentach osłabienia kontroli świadomości²⁹. Wypowiedzenie masochizmu jest dopuszczalne. Stanowiący efekt swoistej tresury masochizm ma swój „mniejszy” język i gramatykę, o czym najlepiej przekonał nas Deleuze, natomiast to, co – w najszerszym sensie – sadystyczne, wypowiedziane być nie może, nie ma języka i rozsada każdą gramatykę, choć nie da się wykluczyć, że to, co sadystyczne, kryje się w samej modulacji wypowiedzi, w tym, co za Kristewą można nazwać „semiotycznym”. Tak zarysowana ambiwalencja staje się: „centralną ideą, [której istotą] jest werbalna niemożność artykulacji zjawisk określanych jako wymykające się określeniu, jako mieszczące się poza słowem. Towarzyszy jej jednak teza zaprzeczająca, wedle której istnieje jedynie to, co nazwane”³⁰.

Choć Deleuze z Guattarim nie znają Schulza, to, jak już wcześniej zauważyłem, jego proza wydaje się znakomitym terenem dla deleuzjańskich eksperymentów lekturowych. Dowodem tego może być praca Jeana-Jacques’a Lecercle’a *Deleuze and Language*, w której ten badacz języka czyni schulzowską wycieczkę – omawiając ewokatywną (nie zaś reprezentacyjną) funkcję literatury jako „kolektywnego układu wypowiedzenia”, sięga on po obraz jazdy pociągami stanowiący kłamrę tytułowego opowiadania z *Sanatorium pod Klepsydrą* jako „antycypującego straszniejsze i odbywane w tłoku podróże kolejowe”. „To właśnie jest to, czym jest i co potrafi zdziałać kolektywny układ wypowiedzenia. Opowiadanie Schulza napisane jest przed wojną. W żaden sposób nie może ono »reprezentować« nazistowskich obozów koncentracyjnych, ale antycypuje je, uprzedzająco miesza się z nimi [*mingles with them in advance*], stanowi literackie wtargnięcie w układ wypowiedzeń, który wówczas nie zdążył się jeszcze zmaterializować [...]”³¹.

Szukając sposobów nazywania męskości u Schulza, odkrywamy „psią jakość”, a wspólnie z nią wychodzimy z pola, na którym zwykle umieszcza się tę twórczość: prywatnej mito-

²⁶ J. Bednarek, *Linie kobiecości. Jak różnica płciowa przekształciła literaturę i filozofię*. Warszawa 2015, s. 43.

²⁷ Deleuze, Guattari, *op. cit.*, s. 93.

²⁸ *Ibidem*, s. 94.

²⁹ O masochizmie jako o wypowiedzianej perwersji pisze Wąsowski w cytowanym tu już szkicu.

³⁰ W. Bolecki, *Poetycki model prozy w Dwudziestoleciu międzywojennym. Witkacy, Gombrowicz, Schulz i inni. Studium z poetyki historycznej*. Kraków 1996, s. 269.

³¹ J.-J. Lecercle, *Deleuze and Language*. London 2012, s. 61.

logii, psychoanalitycznej inspiracji, solipsyzmu, eskapizmu, idiomatyczności, odkrywamy zaś nie tyle „narratora bądź jakąś postać, co raczej jakiś coraz bardziej maszynowy układ czy też jakiegoś coraz bardziej skolektywizowanego – nad jakąkolwiek określoną w swej samotności jednostkę – agensa [...]”³².

Paweł Dybel na tak radykalną interpretację się nie poważył, bo w zakreślonych ramach nie mógł tego zrobić. Wierzę wszakże, że domykając pewien sposób pisania o Schulzu, wytworzył napięcie, które przyniesie ujęcia polemiczne, otwierające schulzologię na inne (antypsychoanalityczne? materialistyczne?) przedsięwzięcia interpretacyjne.

Abstract

WOJCIECH ŚMIEJA University of Silesia, Katowice

MESSIAH ON THE COACH

The author of the polemical review of Paweł Dybel's book indicates exhaustion of psychoanalytical key in interpreting the work of the Drohobych writer. Dybel's treatise is by no means the height of psychoanalytical interpretive tradition and offers a number of stimulating remarks (*e.g.* placing Schulz's word philosophy in the framework of German idealism). Simultaneously, the impassable horizon of psychoanalytical interpretation blocks the perception of historicity and politicality written into Schultz project.

³² Deleuze, Guattari, *op. cit.*, s. 93.