

Czego szukał Franz Kafka?

Agata Bielik-Robson

Roztrząsania i rozbiory

Czego szukał Franz Kafka?¹

Trzeba niemałej odwagi, żeby dziś zabrać się za pisanie książki o Franzu Kafce. Każdy świadomy pisarz i krytyk, a takim Łukasz Musiał bez wątpienia jest, musi czuć się wprost obezwładniony gigantycznym „lękiem przed wpływem”, który to lęk towarzyszy każdemu zamiarowi pisania o twórcy *Procesu*; po pierwsze dlatego, że Kafka sam zrobił wszystko, by uniemożliwić interpretowanie swojego dzieła (pragnienie, by je spalić, było w istocie pragnieniem, by nikt przy nim nigdy nie majstrował, jak przekonująco dowodzi Harold Bloom); po drugie zaś biblioteka krytycznych „porażek” (by z kolei użyć terminu Wernera Hamachera) jest tak ogromna, że dodanie do niej kolejnej, własnej, jest jak dolewanie kropli do oceanu. Nic więc dziwnego, że Łukasz Musiał obwarowuje swój projekt tak licznymi zastrzeżeniami: już z przedmowy dowiadujemy się, że wszystkie teksty o Kafce są niejako z konieczności skazane na fiasko, ale że to niepowodzenie jest w pewnym sensie kontynuacją porażki, którą Benjamin przypisał już samemu dziełu Kafki. Do Kafki, a za nim do wszystkich jego krytyków, znakomicie zatem stosuje się aforyzm Samuela Becketta, w którym streszcza się istota najbardziej ambitnych przedsięwzięć literatury modernistycznej: „To be an artist is to fail, as no other dare fail”² („Być artystą znaczy ponieść klęskę na sposób, w jaki nikt jeszcze nie považył się jej ponieść”).

Na czym polega ta klęska wpisana w sam literacki projekt nowoczesny? Zdaniem Łukasza Musiała polega ona na niemożliwości odzyskania utraconej rzeczywistości, której jednocześnie nie sposób nie poszukiwać. „Czy człowiek już na za-

¹ Recenzja książki Łukasza Musiała pt. *Franz Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2011.

² S. Beckett *Three Dialogues*, w: *Disjecta*, ed. R. Cohn, J. Calder, London 1983, s. 145.

Roztrząsania i rozbiory

wsze utracił bezpośredni związek z rzeczywistością? Czy dostęp do niej ma odtąd jedynie pośredni – dzięki językowi, na którym ani nie może polegać, ani też nie potrafi się od niego całkowicie uwolnić?”³. Sytuację nowoczesną określa więc „zerwany kontrakt” (by użyć formuły George’a Steinera), czyli stan rozpadu słowa i rzeczy opisany paradygmatycznie przez słynny *List Lorda Chandosa*, wysłany do nas wszystkich – jak to ładnie ujmuje autor – przez jednego z założycieli niemieckiej moderny, Hugo von Hofmannstahla. Łukasz Musiał wpisuje Franza Kafkę w kontekst tych skazanych na porażkę poszukiwań, w których każdy kolejny pisarz modernistyczny podejmuje się zadania absolutnie nie na swoje siły: sklejenia języka i świata, a tym samym przywrócenia poczucia obecności.

I choć pozostają pod urokiem erudycji autora, który pięknie opowiada o nowoczesnym kryzysie utraty i wiecznego poszukiwania, pragnącego przywrócić kontakt z obecnością, to jednocześnie nie mogą oprzeć się wrażeniu, że nie jest to bajka Franza Kafki; że jest on pisarzem z nieco innego porządku (jakiego, o tym za chwilę). Sam autor wydaje się zresztą w tym względzie rozdarty, bo w tym samym czasie, kiedy pieczołowicie wpisuje Kafkę w kontekst modernistycznego „zerwanego kontraktu”, czyni gest niejako przeciwny: ustawia Kafkę z boku, jako postać p a r a d y g m a t y c z n ą, co sam wyklada jako „stojąca-obok”, wskazująca na coś jeszcze innego, co nie wpadło w główny nurt, oparło mu się i tkwi na brzegu jako osobna alternatywa. „Wzorzec, którego nie sposób... odwzorować? A jednak wszystko wskazuje, że tak właśnie jest i że, co więcej, inaczej być nie może: greckie *paradeigma* wywodzi się wszak z *para* (obok) i *deiknymi* (pokazywać). Co oznacza również: stać na osobności i wskazywać na coś istotnego” (s. 20).

Od samego początku Kafka jest więc „kimś więcej niż tylko pisarzem” (s. 46). Kim – nie wiadomo, ale jak o wszystkich bytach wzorcowych, osobliwych a ukrytych, *abscondita*, można o nim mówić albo apofatycznie, albo superlatywnie: nie-pisarz i więcej-niż-pisarz; nie-filozof, ale więcej-niż-filozof. Jednocześnie jednak Łukasz Musiał usiłuje włączyć Kafkę w modernistyczną narrację głównego nurtu, zanurzyć go we fluksie utraty i językowego eksperymentu.

Podstawowym kontekstem interpretacyjnym, w jakim analizuje autora *Procesu*, jest debata między Derridą a Agambenem (następnie niejako powtórzona w debacie Agamben – Benjamin). W kategoriach abstrakcyjnych, jest to wybór albo dekonstrukcji, albo profanacji. Łukasz Musiał widzi to następująco. W swojej lekturze kafkowskiej legendy *Przed prawem*, Derrida opowiada się po stronie uświadomionego odroczenia i wiecznej gry *differance*, w której człowiek nowoczesny, na zawsze oddzielony od obecności, zaznaje jednocześnie swobody wynikającej z nierozstrzygalnego statusu bycia ani tu, ani tam: ani w prawie, ani w bezprawiu; ani w jednostkowości, ani w ogólności; ani całkiem w języku, ani poza nim. Agamben tymczasem pragnie rozwiązania na miarę mesjańskiej obietnicy, kreślącej wizję życia odzyskanego i „szczęśliwie bezprawnego”. *Amhorec*, prosty człowiek z wio-

³ Ł. Musiał *Franz Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, s. 94. Dalej cytaty lokalizują w tekście.

ski, którego życie stłamsili „uczeni w Piśmie” (ci, którzy posiadli klucz poznania, z nikiem się nim nie dzieląc), umiera przed Prawem, ponosząc tym samym ofiarę, która nie jest nadaremna. Zamyka on bowiem tym samym wrota do Prawa, które odtąd przestaje już mesmeryzować i dręczyć swoją pustą tajemnicą, a otwiera drogę wyzwolonemu życiu, które może stać się tym, czym jest: życiem nagim, ale już nie ryzykownie obnażonym, wydanym na niebezpieczeństwa *homo sacer*; życiem prostym, cieszącym się anarchicznie samym sobą, bez lęku przed własną niewystarczalnością i wybrakowaniem (czyli nagim na sposób *gelassen*, jak to się marzy Agambenowi w kodzie do *Przestworu*, gdzie opisuje spokojnie bezwstydną nagość na obrazach Tycjana). Lęk ten jest bowiem wtórnym efektem obowiązywania Prawa i wszelkich opartych na nim „maszyn antropologicznych”, które z istoty rzekomo wybrakowanej dopiero czynią pełnego człowieka: istotę sztuczną, przesuniętą wobec rzeczywistości, widmową i w istocie niezdolną do życia – jak ofiara *Kolonii karnej*, gdzie Prawo zapisuje się w ludzkim ciele, tworząc „hybrydalną istotę, powstałą z połączenia człowieka i pisma” (s. 14), upiorne koto-jagnię, dla którego „nóż rzeźnika byłby zbawieniem”, czyli, innymi jeszcze słowy, lacanowski podmiot żyjący (bądź właśnie nieżyjący) na styku Realnego i Symbolicznego, między ciałem a prawem. Celem Agambena jest dezaktywacja tych wszystkich maszyn, jakie Kafka opisuje w *Kolonii karnej*, i odsłonięcie człowieka jako istoty żywej, obecnej, zdolnej do życia i stworzonej do życia: wolnej od lęku przed nieczłowieczeństwem, wolnej od mesmeryzującej zależności od wyższego obowiązywania rzekomo antropogennych praw, dogłębnie i pozytywnie „sprofanowanej”, czyli nieznającej żadnych świętości.

To zatem, co dla Derridy jest koniec końców pozytywnym gwarantem ludzkiej wolności: hybrydalność, nierozstrzygalność, ani/ani, oscylacja w sferze pomiędzy; to, co dla Derridy jest przestrzenią swobodnej gry i życia jako wciąż ponawiającego się w strumieniu znaków *living on* – dla Agambena okazuje się wyrokiem śmierci: ingerencją „maszyny antropologicznej”, której mechaniczność neguje żywą obecność poddanego jej ciała. To, co dekonstrukcji odsłania się jako dialektyczna przestrzeń życia właściwego człowiekowi, tworząca się niejako „po stykach” (jakby powiedział Piotr Sommer) – profanacji widzi się wyłącznie jako fałszywa obietnica i ideologicznie zafalszowana alienacja, w której wszystkie rzekomo antropogenne „instytucje” (prawo i język) jedynie odzielają człowieka od jego własnego życia, nie dając mu w zamian nic równie cennego. Tam zatem, gdzie Derrida, zwłaszcza z późnego, mesjańskiego okresu, widziałaby szansę na i n n e życie, jakie Kafka w *Dziennikach* nazywa „życiem w sensie żywotnym”: życie osobliwie ludzkie, może nawet intensywniejsze od zabranej człowiekowi bezpośredniej egzystencji cielesnej – Agamben widzi tylko przedłużającą się agonię ofiary poddanej manipulacjom maszyny z *Kolonii karnej*. Łukasz Musiał komentuje:

Derrida powiada: nie ma nic już dalej, doszliśmy do kresu wyznaczonego nieskończonym ruchem różnicowania, ożywczą *differance*. Cieszymy się z tego, nie dajmy się ponownie zakuć w dyby „obecności” (czyli metafizyki). Agamben zaś mówi: musi być coś dalej,

Roztrząsania i rozbiory

musi istnieć droga, która z powrotem zaprowadzi nas do utraconej rzeczywistości i może zerwać zasłonę między nią a człowiekiem. (s. 95-96)

Ale czy to faktycznie dobre podsumowanie dyskusji między Derridą a Agambenem? Derrida jawi się tu jako faryzejski pies ogrodnika, który połknął klucz do poznania. Agamben zaś bohatersko wysuwa się na czoło jako odważny rzecznik prawdziwego mesjanizmu. A ja bym ujęła to raczej tak. Derrida powiada: jesteśmy wprawdzie skazani na *differance*, ale nie martwmy się, porzucmy wszelką nostalgicę za utraconą obecnością; dzięki jej ożywczym możliwościom zyskujemy bowiem inne życie, życie wpisane w język, swobodne dzięki odstąpieniu od wszystkiego, co dosłowne, obecne, niewołące nas swoją pozorną oczywistością. Agamben zaś mówi: nie ma innego życia od tego, które odebrały nam okrutne maszyny prawa, wmawiając nam, że bez ich obowiązywania nie staniemy się ludźmi i nie będziemy zdolni do przeżycia; odrzucmy je zatem i powróćmy bez lęku do naszej nagiej cielesnej egzystencji. Tylko bowiem w takiej parafrazie ujawnia się mesjańska stawka w istocie obecna u obu adwersarzy: u Derridy rozwiązywana na sposób „progresywny” (ucieczki w język do przodu), u Agambena zaś na sposób „regresywny” (ucieczki z języka wstecz)⁴.

Gdzie na tej mapie lokuje się Kafka? Łukasz Musiał nie tai, że bliższy jest mu biegun Agambena niż Derridy, choć stosunek Musiała do autora *Homo sacer* jest mocno ambiwalentny. Paradoks tej relacji polega na tym, że choć *explicite* Łukasz Musiał rekonstruuje Agambena jako zajadłego mesjanistę, który żarem swych eschatologicznych żądań przebija nawet Benjamina, nie mówiąc już o Derridzie, to w całej swojej pracy ulega wpływowi Agambena jako – ujmijmy to neologizmem – p r o f a n i s t y. Przy czym sądzę, że ten Agamben implicytny, ale silniejszy swą obecnością, jest prawdziwszym Agambenem od tego jawnego, któremu Łukasz Musiał, moim zdaniem nie całkiem trafnie, imputuje mesjańskie roszczenia („Jakże stąd blisko do Benjamina!” – wykrzykuje *à propos* wyjątkowo niebenjaminowskiego momentu u Agambena, gdy ten oddaje się heideggerowskim spekulacjom na temat powrotu obecności w doświadczeniu Bycia, s. 243). Agamben profanista – w przeciwieństwie do Agambena mesjanisty – także mówi o wybawieniu, ale w zupełnie innym kontekście, odwołując się do „wygaszeniowych” strategii *Gelassenheit*, dezaktywacji mesjańskich oczekiwań i „ocalonej nocy” (który to termin, choć ukuty przez Benjamina, akurat oznacza *Rettung* w sensie niemesjańskim, a więc ocalenie natury pozostawionej samej sobie, już więcej niegnębionej przez roszczenia Ducha). Mamy tu więc dość skomplikowaną grę między Derridą (dekonstrukcja w sensie wiecznie odwleczonej obecności), Agambenem (pragnienie powrotu do obecności, tyle że raczej drogą profanacji niż mesjańskiego zrywu) oraz Benjaminem, któremu Łukasz Musiał także będzie wmawiał próbę odzyskania świata, chyba myśląc ją cokolwiek z ambicją mesjańską. Bo czy rzeczywiście w mesjanizmie

⁴ Za chwilę spróbuję dowiedzieć, że opcja Agambena nie jest w istocie mesjańska. Tu przyjmuję to określenie wyłącznie na użytek dyskusji z Łukaszem Musiałem.

chodzi o odzyskanie utraconego świata z jego namacalną obecnością? Jego celem, tak przynajmniej zdefiniowanym przez Benjamina, jest raczej dotarcie do większego życia: życia błogosławionego (*seeliges Leben*) i radośnie bezprawnego, cieszącego się szczęściem odzyskanej niewinności stawania się. Tym, co utracone i odzyskane, nie jest więc świat, lecz życie, które, jak się okazuje w Benjaminowskim czytaniu Kafki, można osiągnąć, zamieszkując nie tyle w świecie, ile w języku. Więcej jeszcze, rozpad świata z jego trwałą materialną strukturą może okazać się warunkiem koniecznym tak pojmowanego mesjańskiego wyzwolenia; żeby umocnić się w języku, ja musi porzucić iluzję zakorzenienia w byciu.

Sposób, w jaki Łukasz Musiał trianguluje swą wiodącą tezę filozoficzną – niemiesjański Derrida, prawie-mesjański Benjamin, hiper-mesjański Agamben – od początku nastęrcza trudności. O ile bowiem dekonstrukcja ma wiele do powiedzenia w kwestii języka, a już zwłaszcza „instytucji zwanej literaturą”, gdzie rozstrzygają się kwestie pisarskiego „być albo nie być”, czyli owego *living on*, jakie umożliwia życie-w-języku, o tyle profanacja wydaje się wręcz wroga idei języka, a przynajmniej takiego języka, jaki znamy dotychczas (czyli opartego na prawie). Zamiast tego pojawia się nader mglista wizja „wspólnoty języka i rzeczy, myślenia i poezji, życia i prawa; wspólnoty, która nadchodzi” (s. 243), opartej na późnośredniowiecznej koncepcji pneumatologicznej – rzecz sama w sobie ciekawa, ale Łukasz Musiał nie tłumaczy nam, jak można by ją odnieść do twórczości Franza Kafki.

Etapem pośrednim na tej drodze przemierzanej razem z Agambenem jest Waltera Benjamina słynne czytanie Kafki z roku 1934, które stało się pretekstem do równie słynnej wymiany listów między Benjaminem a Gershomem Scholemem (gdzie padają kluczowe dla Agambena frazy: „nicość objawienia” oraz „obowiązanie pozbawione znaczenia”). Wybór Benjamina na przewodnika dla błądzących po Kafce może się wydawać z pozoru zabiegiem typu „niósł ślepy kulawego” (zwłaszcza, że Łukasz Musiał sam podkreśla, iż refleksja Benjamina bywa „niezwykle mglista”, s. 131), ale w istocie jest to manewr bardzo udany. Nikt bowiem tak jak Benjamin nie orientuje się w teologicznych zawiłościach Franza Kafki, a zwłaszcza w jego stosunku do tradycji żydowskiej, pokrewnym samemu Benjaminowi. Łukasz Musiał całkiem słusznie odrzuca zbyt łatwe „judaizujące” wykładanie Kafki (np. tę daną przez Grözingera, według której wszystko w Kafce okazuje się po prostu kabałą, i to w niewielkim stopniu przetworzoną), które chcąc nie chcąc robią z autora *Procesu* pobożnego Żyda, głęboko zanurzonego w dziedzictwie judaizmu. Benjamin widzi rzecz inaczej: podczas gdy dzieło Kafki jest dla niego świadectwem zmierzchu tradycji postrzeganej w perspektywie rabinicznej halachy (czyli prawa dostarczającego drobiazgowych regulacji życia codziennego), to jest ono jednocześnie wyjątkowo żywym przejawem żydowskiego mesjanizmu, od zawsze rozwijającego się w cieniu halachicznego legalizmu, w gąszczu hagadycznych opowieści, które – jako czysta forma narracji – emancypują się od halachy i zwracają przeciw niej. Dla Benjamina Kafka jest zatem żydowskim mesjańskim antynomistą, podobnie jak Szabtaj Cwi i Jakub Frank, dogłębnie sku-

Roztrząsania i rozbiory

pionym na kwestii zbawienia, czyli obietnicy życia błogosławionego, a to znaczy przede wszystkim: wolnego od jarzma prawa.

Modernistyczna rozsyпка świata nabiera więc u Kafki szczególnego teologicznego sensu: nie jest to świat czystego absurdu (jak chciałby widzieć to Camus i cała egzystencjalistyczna wykładnia Kafki), lecz świat niezawiony: świat deformacji, *Entstellung*, która jednocześnie ukrywa w sobie tajemnicę „drobnej poprawki” (*ein geringes Zurechtstellen*), jakiej w końcu dokona kiedyś Mesjasz, by ten świat naprawić. Jak to znakomicie ujmuje cytowany przez Musiała Adorno: „rzeczywistość Kafki to fotografia ziemskiego życia z perspektywy życia zbawionego” (s. 143); to antynomiczna wizja świata, który pod wpływem zewnętrznej perspektywy ostatecznej, gdzie obowiązują już inne reguły, ulega odkształceniu. Z punktu widzenia tej wyższej, intensywniejszej realności, świat tutejszy wydaje się pogrążony w ponurym śnie, mechanicznym i monotonnym jak sennaść Zamkowych urzędników, archontów tego padole – a jedynymi oznakami przebudzenia, antycypującymi możliwość bycia inaczej, są jego wewnętrzne zaburzenia-osobliwości: Odradek, przemieniony Georg Samsa, Pomocnicy. „Trzeba stworzyć perspektywę, w których świat się przemieści, wyobcuje, objawi rysy i pęknięcia, gdy biedny i zniekształcony będzie leżał w mesjanicznym świetle” – pisze Adorno. Taka właśnie jest rzeczywistość przedstawiona Kafki: jeśli odnaleziona, to tylko w swojej nędzy, biedzie i rozpadzie.

Łukasz Musiał nazywa tę kondycję „w kleszczach przedświata”. I tu mam kolejny problem z interpretacją, bo nie wydaje mi się ona dostatecznie antynomiczna (tak jakby jednak Camus mimo wszystko zaciążył nad Benjaminem). W rozumieniu Łukasza Musiała *Vorwelt*, czyli „przedświat” (ten goetheański termin przejął w *Gwieździe zbawienia* Franz Rosenzweig na oznaczenie świata sprzed objawienia i tak funkcjonuje on u Benjaminina) to rzeczywistość oddolna, zamieszkała przez kafkowskie potworki, która co rusz wydostaje się na powierzchnię z pozoru normalnej i uładowanej rzeczywistości, by ją niepokoić, tak jak Odradek niepokoi tytułowego ojca rodziny. Tymczasem w interpretacji Benjaminina przedświat to właśnie nasz świat, który zapomniał o perspektywie zbawienia: pozostawiony sam sobie, pogrążony we śnie, zapadnięty w siebie, beznadziejny („przedświatowe moce”, o jakich pisze Benjamin w eseju o Kafce, nie należą do raz na zawsze przewyżnionej epoki mitu, lecz są także „światowymi siłami naszych czasów”, czyli w istocie prahistorii, która tylko z pozoru jest historią ludzką). Paradoksalnie jedyna nadzieja dla tego świata tkwi właśnie w jego potworkowatych deformacjach, w zbawczym potencjale zaburzeń; to w nich bowiem odzwierciedla się w „zniekształconym podobieństwie” wyższa rzeczywistość⁵.

⁵ Nie czas i nie miejsce tutaj na analizę pojęć *Entstellung*, *entstellte Ähnlichkeit* oraz *mimetisches Vermögen*, które pojawiają się w twórczości Benjaminina w jej różnych fazach. Mam jednak wrażenie, że autor – być może idąc tu za sugestią Siegfried Weigel i jej pracy o Benjaminie (*Die entstellte Ähnlichkeit*) – zbyt łatwo zlewa ze sobą te skądinąd odmienne kategorie, podczas gdy pojęcie deformacji, które występuje w eseju o Kafce, niewiele ma wspólnego ze „zniekształconym podobieństwem”

Bielik-Robson Czego szukał Franz Kafka?

Paweł, ten wybitny żydowski antynomista, mówił o ziemskich reprezentacjach królestwa niebieskiego jako ukazujących się *in speculum et enigmatē*: jakby w ciemnym zwierciadle i zagadkowo. Tak właśnie wyglądają projekcje istot z wyższego *olam ha-jecira*, kabalistycznego świata formacji, rzutowane na płaski plan najniższej sfery stworzenia, czyli *olam ha-aszia*. Każda z nich jest zagadką, która niesie w sobie enigmę możliwego zbawienia: owej nadziei, której w bożym uniwersum kreacji jest nieskończenie wiele, choć – jak powiada Kafka – niekoniecznie dla nas. A to dlatego, że kleszcze przedświata istotnie więżą nas bezwzględnie. Kabała luriańska, której echa były Kafce znane choćby z jego lektur Nachmana z Braclawia, nazywa kleszcze spinające najniższą sferę bytu, *olam ha-aszia*, „pokrywami” (*kelipot*): te z kolei mogły skojarzyć się Kafce z chitynowym pancerzem tęgopokrywych, kiedy przemienił w jednego z nich Gregora Samsę, dając mu tym samym znak, że żyje w świecie niezbawionym, który zapomniał o objawieniu. Przemiana nie jest więc wówczas ruchem w dół, w kierunku mrocznego przedświata podsiąkającego naszą rzeczywistość od dołu, ale antynomicznym ruchem w górę, odpominającym kondycję owego *Vorwelt*, w jakim żyjemy, na co dzień skuci pokrywami, których nawet nie zauważamy. (Zapewne przypadkiem, w tym samym mniej więcej czasie, Max Weber zdefiniuje kondycję człowieka nowoczesnego w podobnych terminach, mówiąc, że nosi on na sobie niewidzialny „żelazny pancerz”, co Jacob Taubes w eseju *Ucieczka z żelaznej klatki* natychmiast zinterpretuje w gnostryckich kategoriach, całkiem już bliskich Kafce i Benjaminowi). Łukasz Musiał pisze: „Zniekształcenie... upodabnia człowieka do świata, o którym zapomniał i który teraz domaga się przywrócenia pamięci” (s. 152). Ale pamięci o czym? Mityczna wina przedświata, który jego zdaniem ulega u Kafki odpomnieniu, sama jest deformacją pamięci o czymś zupełnie innym, czego nie sposób wyrazić w kategoriach tej rzeczywistości: pamięci o zbawieniu. Tej antynomicznej intuicji jednak Łukaszowi Musiałowi brakuje. Pyta: „Czy można zatem, jak mimo wszystko utrzymywał Benjamin, doszukać się w dziele Kafki myśli o zbawieniu, o odszukaniu utraconej rzeczywistości, w której wszystko byłoby tak samo, tylko «trochę inaczej?»” (s. 162). I konkluduje: „Właściwie nic za tym nie przemawia. Świat tej literatury wydaje się nieodwołalnie «złamany» w środku... Pąk nie rozwija się w kwiat” (s. 162-163).

Analizując utwory Kafki – *Kolonię karną*, *Proces*, *Amerykę* – Łukasz Musiał zbiera kolejne dowody przeciw zbyt teologicznie ufnej, jak sądzi, interpretacji Benjamin, na rzecz bardziej nihilizującej wykładni Rainera Stacha. *À propos* tego ostat-

z Berlińskiego dzieciństwa czy esejów o Prouście i języku mimetycznym. Podczas gdy istotnie można by sądzić, że Benjaminowi chodzi tam o „powrót do raju utraconego jako przestrzeni, w której rzecz i język stają się ze sobą tożsame” (s. 291), to w eseju o Kafce kategoria deformacji służy podobnym celom, co kategoria alegorii w *Trauerspiel*: tak jak piękno symbolu ma odsłonić w sobie rzeczywistą pustkę alegorii, tak nasza z pozoru uładzona rzeczywistość rozumu ma ukazać swoje grząskie, mityczne dno.

Roztrząsania i rozbiory

niego dzieła, *Ameryki*, którą Benjamin uznał za najbardziej „radosne” w twórczości Kafki, Musiał pyta: „Czyż słuszności nie należy przyznać Rainerowi Stachowi, który twierdzi, że mroczna sfera mitu wdziera się nawet i w to, pozornie optymistyczne zakończenie?” (s. 190). Nie miałabym nic przeciw takiemu wyborowi, pod warunkiem jednak, że Łukasz Musiał oddałby pełną sprawiedliwość myśli Benjaminu, przedstawiając ją z właściwymi jej antynomicznymi paradoksami i przewrotami. Zbawienie, o jakim mówi Benjamin, nie ma bowiem nic wspólnego ze „szczęśliwym zakończeniem” (s. 191), ani nawet jego nieśmiałą sugestią (jak w przypadku tajemniczego zniknięcia Karla Rossmanna). Podobnie jak w Benjaminowskim eseju o niemieckim *Trauerspielu*, zbawienie jest elementem dialektyki, której trwałą podstawą okazuje się dogłębnie uświadomione nieszczęście; to ono bowiem, podobnie jak „stwory przedświata” (s. 191), niesie w sobie na sposób zdeformowany i niejasny przecucie innego, szczęśliwszego bytu. Świat mitu zatem wdziera się w nasz świat nieustannie, ale – jeśli dokonać pewnego myślowego zwrotu, *der Umkehr*, który zdaniem Benjaminu zachodzi u Kafki – wtargnięcia te znaczą, bądź mogą znaczyć, coś innego niż tylko kolejne potwierdzenie beznadziejnego upadku. Trzeba upaść tak nisko, jak się tylko da, by sięgnąć twardej skały i liczyć na odskok w górę; w ujęciu Benjaminu narracja Kafki, choć z pozoru równie grząska jak świat, który opisuje, w istocie służy takiemu utwardzeniu ostatecznego gruntu. W tym ujęciu Kafka byłby jak mierniczy z *Zamku*, który przychodzi, by położyć kres płynnej grząskości życia u stóp góry zamkowej.

Czytając tę część, znów miałam wrażenie, że cała wykładnia Kafki, jaką daje nam Łukasz Musiał, pozostaje pod wpływem Agambena-profanisty i że szereg niemieckich badaczy, jak Stach czy Elm, zostają włączeni w pochod, który prowadzi autor *Homo sacer*. Preferencja ta nie ujawnia się nigdzie silniej, jak w Łukasza Musiała interpretacji *Kolonii karnej*:

Męka skazańca ma jeden nadrzędny cel: przemienić ciało w pismo prawdy warunkującej całe ludzkie istnienie. Kafka opisuje w istocie rodzaj czarnej mszy, tyle że przemianie chleba w ciało zbawiciela odpowiada w jego opowieści przemiana ciała w pismo, czyli *physis* w metafizykę, która przewartościowuje wszelką „nieczystą” materialność świata, odkupując w rezultacie również przed chwilą zadane cierpienie. (s. 159)

To bardzo błyskotliwe ujęcie; istotnie, mamy tu do czynienia z przemianą natury i jej nagiego życia w metafizykę i jej ideę życia wyższego, poddanego bez reszty prawu, które, jak zakon u Izajasza, musi wpisać się w ciało, poddając je tym samym gruntownej przemianie. Nie chodzi tu jednak o parodię mszalnego rytuału transsubstancjacji, lecz o krytykę żydowskiej metafizyki, w której prawo, dane bezpośrednio od Boga, służy absolutnej transformacji ludzkiego ciała, wyjmującej je spod reguł panujących w naturze. Na czym jednak polega ta krytyka? Czy przemawia przez nią niechęć do wszelkich „maszyn antropologicznych”, przemieniających ciało w obce naturze pismo, jakby sugerował Agamben – czy też raczej, jakby z kolei podpowiadał Benjamin, subtelniejsze podejście wobec prawa, które zamiast, jak obiecało, wyciągać człowieka ze świata mitu i natury, samo popada

Bielik-Robson Czego szukał Franz Kafka?

w mityczne kleszcze przedświata? To bardzo ważna kwestia, której Łukasz Musiał nie podejmuje, a od niej zależy w s y s t k o w interpretacji Kafki (filozoficznie rzecz ujmując, a o to przecież autorowi chodzi). Stawką jest tu bowiem fundamentalna nadzieja, która przekłada się na następujące pytanie: czy człowiek ma szansę na „w-pismo-wstąpienie” (jak to kiedyś ładnie ujął Tadeusz Komendant) i odnalezienie w nim innego, szczęśliwszego życia – czy też pismo pozostanie dlań na zawsze torturą makabrycznej alienacji, zgodnie z lacanowską parafrazą św. Pawła, mówiącą, że „litera zabija”? Czy skazaniec jest wersją owego „chińskiego malarza, który wstąpił w swój obraz” i „pod koniec się uśmiecha” (s. 161) – czy też raczej jest on wzorcowym *homo sacer*, zabijanym w imię nieludzkiej prawdy, tym silnie obowiązującej, im bardziej pozbawiona jest ona sensu?

Pytanie to jest tym istotniejsze, że Kafka sam, w chwili euforii po napisaniu *Wyroku*, tak oto opisał swój stan egzystencjalny jako nowo narodzonego pisarza: „Tylko tak wolno pisać, tylko w takich okolicznościach, przy tak całkowitym roztwarceniu ciała i duszy”⁶. Czy to jest świadectwo istoty, którą „litera zabija”? Czy też wprost przeciwnie, świadectwo istoty, która przekroczyła swoje życie naturalne, by otworzyć nowe wymiary życia oferowane przez język i dzięki niemu zacząć żyć „życiem w sensie żywotnym”? Język z jego prawem i metafizyką, która przekreśla *physis*, może być torturą, jak w *Kolonii karnej*, ale może być także „roztwarceniem” i wyzwoleniem – pod warunkiem jednak, że się go dosiada i pędzi, jak kubał albo jak indiańskiego konia, na co właśnie wskazuje Benjamin w swojej zbawczej wizji narracji jako formy, która oderwała się od treści (albo hagady, która jako forma wyzwoliła się od treści halachy). Niewykluczone zatem, że Kafka, pisząc *Kolonie karną*, przejmująco odmalowując męki ofiary poddanej halasze, doznawał całkowitego „roztwarcia ciała i duszy” jako pisarz, używając do tego hagadycznej formy opowieści, która, jak pisał Benjamin, u Kafki podniosła przeciw prawu swą „potężną łapę” (to ważne: nie „rękę”, lecz „łapę”, czyli organ zwierzęcy, przynależny tym kafkowskim kreaturom, w których pokazuje się potencjalnie zbawcze zniekształcenie człowieczeństwa).

Być może więc nie ma nieskończenie wiele nadziei dla bohaterów kafkowskich opowieści, którym nigdy nie przysługuje „szczęśliwe zakończenie” – ale jest jej całkiem sporo dla pisarza, który staje „obok”, nie będąc już jednym z „nas”. Pisarza, czyli tego, który dokonał zwrotu i żyje odtąd studiowaniem i opowiadaniem. Rzecz jasna, takie chwile zbawczego triumfu są rzadkie – o czym z kolei opowiada *Most*, krótki tekst, w którym ja dostrzegam nieco inną wymowę niż tę, którą sugeruje Łukasz Musiał, po raz kolejny dopatrując się tu ilustracji niezabawialnej rozpacz. W moim odczuciu opowiadanie to nawiązuje do Nietzscheańskiego Zaratustry, który definiuje człowieka jako most rzucony nad przepaścią wiodący ku nadczłowiekowi, co mogą potwierdzać wyobrażane przez „most” postaci, które go łamią i zrywają (gimnastyk jako zaratustrański linoścoczek). Pisarz jest istotnie

⁶ F. Kafka o pisaniu *Wyroku* por. tegoż *Dzienniki*, t. 1, przeł. J. Werter, Puls, Londyn 1993, s. 298.

Roztrząsania i rozbiory

takim właśnie „mostem” – między życiem naturalnym a życiem wpisany w język – który w każdej chwili może się załamać; zginąć na ostrych skałach przepaści i ponieść porażkę.

Czy zatem faktycznie Kafka to pisarz, którego życiowe zadanie polegało na poszukiwaniu i odnajdywaniu utraconej rzeczywistości? I czy nadzieja na odzyskanie rzeczywistości istotnie jest nadzieją mesjańską? A także – czy przekreślenie tej nadziei, rzeczywiście chyba nieobecnej w dziełach Kafki, oznacza, że jest on pisarzem niemiesjańskim? Pytania te trapiły mnie od samego początku lektury tej książki, pod wieloma względami wspaniałej, erudycyjnej, świetnie napisanej, pełnej błyskotliwych pomysłów, ale jednak szwankującej w warstwie filozoficznej, która wedle deklaracji autora miała być najważniejsza. Autor nie przekonał mnie swoimi rekonstrukcjami Derridy, Benjamina i Agambena, źle, jak sądzę, lokując mesjańską stawkę – czyli myśląc ją z tak zwanym wiodącym problemem modernizmu, jakim była (i jest nadal) utrata rzeczywistości. Nie przekonał mnie w związku z tym swoją interpretacją Kafki jako pisarza dogłębnie niemiesjańskiego, który odbiera nam nadzieję na złatanie umykającej obecności. To prawda, że Kafka nie daje nam nowego świata, ale zupełnie nie o to chodziło w mesjanizującej wykładni Kafki u Benjamina, gdzie nadzieja mesjańska – bardziej w duchu późnego Derridy – wiąże się z możliwością życia-dalej (benjaminowskie *Nachleben*, derridiańskie *living-on*) w języku; nie w świecie opisywanym, lecz w narracji, która ten świat, bądź jego wymykające się resztki, opisuje. Jeśli Kafka czegoś szukał, to nie świata, lecz języka, w którym mógłby zamieszkać.

Jednocześnie jednak jest to książka bardzo ciekawa i nowatorska na tle światowej i polskiej kafkologii, otwierająca zupełnie nowe pole dyskusji. Wszystkie moje uwagi krytyczne są już kontynuacją debaty rozpoczętej przez Łukasza Musiała, która nie byłaby możliwa, gdyby nie jego śmiała próba interpretatorska. Dlatego nie należy ich traktować jako zarzutów p r z e c i w książce, a jedynie jako kolejny, partnerski głos w rozmowie, którą Łukasz Musiał odważnie rozpoczął, podejmując się tego obłądnego zadania, jakim jest pisanie o Franzu Kafce.

Agata BIELIK-ROBSON

Bielik-Robson Czego szukał Franz Kafka?

Abstract

Agata BIELIK-ROBSON

University of Nottingham

**The Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences
(Warszawa)**

What did Franz Kafka look for

Review: Łukasz Musiał *Franz Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości* [‘Franz Kafka. In search of lost reality’], Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2011.