

Do Blooma i dalej, czyli w drodze do Wyjścia.

Agata Bielik-Robson

Agata BIELIK-ROBSON

Do Blooma i dalej, czyli w drodze do Wyjścia

Został na nas nałożony jedynie obowiązek negacji; to, co pozytywne, zostało nam już dane.

Franz Kafka *Rozważania o grzechu, nadziei, cierpieniu i słusznej drodze*

Opamiętajmy się jednak, przecież tak nie może być!

Zygmunt Freud *Poza zasadą przyjemności*

Czy istnieje coś takiego jak subiektywność żydowska? Kiedy zadaję to pytanie, nie chodzi mi jedynie o specyficznie żydowskie pojęcie duszy, którym posługuje się teologiczny judaizm. Chodzi mi o kategorię filozoficzną, wykraczającą poza ramy religijnej ortodoksji: o żydowski podmiot, który jest (albo też właśnie nie jest) czymś innym niż podmiot grecki, augustyński, kartezjański czy transcendentálny. Innymi słowy: czy istnieje osobny wkład Jerozolimy do myśli, którą dziś nazywamy filozofią subiektywności? Zdaniem Harolda Blooma wkład ten jest wcale pokaźny; więcej jeszcze, fundamentalny, absolutnie założycielski, bez którego podmiot, jakim znaliśmy go do tej pory, w ogóle by się nie narodził.

Tę odważną tezę stawia Bloom w eseju *Do Freuda i dalej*, będącym bodaj jego najtrudniejszym tekstem. Umieszczony w zbiorze *Ruin the Sacred Truths*, stanowi skrót trzech oddzielnych esejów, składających się na *The Strong Light of the Canonical* – dzieło, które analizuje wątek żydowski u trzech autorów: Freuda, Scholema i Kafki¹. Pełen ukrytej erudycji, czerpiącej *implicite* z Biblii, Talmudu, Szekspira, psychoanalizy i Becketta, esej ten próbuje odpowiedzieć na jedno palące pytanie: czy obok żydowskości normatywnej, tradycyjnej, zanurzonej w swej skostniałej or-

^{1/} Esej ten dostępny jest w polskim przekładzie w numerze Bloomowskim „Literatury na Świecie” 2003 nr 9-10. Wszystkie kolejne cytaty odnoszą się do tego wydania. Podstawa przekładu to *Freud and Beyond, w Ruin the Sacred Truths! Poetry and Belief from the Bible to the Present*, Cambridge Mass. & London 1989.

ortodoksji istnieje także żydowskość nienormatywna, żywa, rozwijająca się zgodnie z logiką zachodniej nowoczesności? W swym późniejszym skrócie esej skupia się w rezultacie tylko na dwóch z trzech wymienionych pisarzy: Freudzie i Kafce (Scholem pojawia się tu w cieniu Kafki jako jego żydowski interpretator i jako współczesny autorytet w wykładni Kabały)^{2/}.

Freud i Kafka są ultranowocześni – posługując się znanym rozróżnieniem Roland Barthes'a, można powiedzieć, że nie tylko piszą oni językiem z gruntu nowoczesnym, ale tworzą językowy kanon *modernitas* – i jednocześnie ultrażydowsy. Z początku wydaje się, że oba te określenia pozostają ze sobą w sprzeczności bądź są zupełnie osobne. W miarę jednak, jak rozwija się rapsodyczna analiza Blooma, schodzą się one coraz wyraźniej, ujawniając wspólny rdzeń. Tym wspólnym rdzeniem okazuje się negacja: z jednej strony negacja jako nowoczesna praca negatywności, wielka *via negativa* epoki, która podała w wątpliwość wszelką istniejącą pozytywność, by uczynić miejsce dla dzieła wolności – z drugiej zaś strony negacja jako tradycyjny żydowski Zakaz Przedstawienia, nakładający na każdego Żyda obowiązek nieufności wobec wszystkiego, co dane, już istniejące, zewnętrzne. Negacja jest więc tym, co stanowi o specyfice religii żydowskiej – a zarazem tym, co stanowi o specyfice ery nowoczesnej. Kombinacja obu specyfik daje efekt dystynkcji podwójnie silnej: nowoczesny Żyd jest jednocześnie i ultrażydowski, i ultranowoczesny. Nowoczesność wydobywa to, co najbardziej żydowskie w jego żydowskości; żydowskość z kolei wydobywa to, co najbardziej nowoczesne w jego nowoczesności.

Bloom decyduje się zatem na otwartą kontrowersję: żydowskość nie polega na nieustannym upamiętnianiu tradycji, pozytywnym podtrzymywaniu w istnieniu

^{2/} Problem ten należy do najczęściej przez Blooma poruszanych. Pojawia się on *explicite* w ostatnim rozdziale *Agonu*, *The Cultural Prospects of American Jewry*, gdzie kryterium żydowskości w sensie nowoczesnym okazuje się dlań „obsesja tekstualności”: „Jeśli jest coś nieprzemijającego w żydowskim zainteresowaniu dla tekstu, to być może powinniśmy dostrzec w nim pewną zbawczą, elitarną pozostałość, która w osobliwie mesjańskim sensie uczyni «żydami» tych wszystkich – i pogan i Żydów – którzy oddają się namiętnym studiom” (H. Bloom *Agon. Towards a Theory of Revisionism*, Oxford 1982, s. 329, 322). Z kolei rozdział z *The Strong Light of the Canonical* poświęcony Scholemowi, *Scholem: Unhistorical or Jewish Gnosticism*, kończy się dramatycznie zgłoszonym *désinterressement* wobec żydowskiej ortodoksji: „To, co podsuwa się nam jako judaizm normatywny nie przemawia ani do moich studentów, ani do mnie. Kafka, Freud i Scholem, ta nieprawdopodobna, a jednak nieunikniona trójca, przemawiają tak do moich studentów, jak i do mnie. Żydowska kultura wysoka jest obecnie, intelektualnie rzecz biorąc, amalgamatem złożonym z literatury fikcji, psychoanalizy oraz pewnej wersji kabały. Jest ciekawą kwestią pytanie, jak żydowska kultura wysoka może przetrwać bez judaizmu, jeśli jednak judaizm rozwinie się na tyle, by się z tą kwestią skonfrontować, nie wydaje się prawdopodobne, by tego typu duchowość zachowała wiele ciągłości z tradycją normatywną. Już bardziej prawdopodobne jest, że uformuje się ona na podstawie pism Kafki, Freuda i Scholema”. Por. H. Bloom *The Strong Light of the Canonical. Kafka, Freud, and Scholem as Revisionists of Jewish Culture and Thought*, New York 1987, s. 77.

kanonu narosłego z komentarzy do Tory, lecz na konsekwentnej, rygorystycznej negacji, której skrajną formą okazuje się zerwanie nawet z tą wątlą formą pozytywności, którą stanowi pilnie strzeżone dziedzictwo. W efekcie otrzymujemy paradoks, stanowiący główną tezę eseju: najwyższą formą ciągłości staje się zerwanie, ponieważ to zerwanie właśnie stanowi najpełniejszą realizację – a zarazem k o n t y n u a c j ę – wątku Drugiego Przykazania, które nakłada na Żydów obowiązek negacji. Ciągłość staje się tu zatem formą zerwania, zerwanie formą ciągłości; zerwanie, w którym nowoczesny Żyd odważa się na radykalny *clinamen* wobec własnej tradycji, okazuje się jednocześnie wyrazem wierności najważniejszemu żydowskiemu przesłaniu, które nakazuje wyparcie i okiełznanie funkcji przedstawiającej. Paradoks ten kulminuje w analizie dzieła Kafki, który, jak pisze Bloom, nie znał Pisma, ale też n i e m i a ł p o t r z e b y g o znać: całkowita n i e z n a j o m o ś ć (czy raczej powinniśmy powiedzieć: n i e ś w i a d o m o ś ć Prawa) staje się tu, podniesioną do ostatecznej potęgi, zasadą interpretacji rabinicznej, zgodnie z którą rolą interpretacji jest nie tyle dostarczyć wykładni pozytywnej, co „zbudować ogrodzenie wokół Tory”.

Paradoks ten w pełni opiera się na schemacie dostarczonym przez Blooma w jego *Lęku przed wpływem*: wielki agon życia i tradycji, żywej jednostki i martwych prekursorów, przebiega kolejne etapy starć i negocjacji, by zakończyć się nie tyle kompromisem, co paradoksem. Kompromis nie jest tu zresztą możliwy: nie ma wyjścia pośredniego między życiem a śmiercią. Możliwy jest tylko paradoks, paradoks w stylu Blake’a, który pozwala istnieć przeciwieństwom obok siebie, w permanentnym napięciu. Błogosławieństwo, które po hebrajsku znaczy przede wszystkim w i ę c e j ż y c i a, i Zakaz Przedstawienia łączą się tu subtelnie, lecz nierozzerwalnie: życie karmi się negacją, jaką zakaz ten podsuwa, wchodząc w nieustanny agon z tym, co martwe; wypierając prekursorów, odmawiając identyfikacji z tradycją, zrywając z dziedzictwem, życie jednocześnie potwierdza ich nieusualną obecność i ustanawia się na nowo. Prawdziwy agon hebrajski w przeciwieństwie do greckiego zawsze rozgrywa się w czasie i jako taki – nigdy nieukończony, wciąż trwający – utrzymuje się w napięciu nierozstrzygalności. *The Contraries*, jak by powiedział Blake, współistnieją dzięki przestrzeni zawieszenia, którą tworzy czas: przeciwieństwa nie znoszą się tu w beczasie chwili logicznej, lecz trwają obok siebie w ciągłym zwarciu agonicznym. Dlatego też, powie Bloom, nowoczesnym jest każdy, kto wchodzi w tego rodzaju temporalny agon z własną tradycją; każdy, dla kogo jego własne jednostkowe życie uzyskuje wartość chwili terażniejszej, owej *modo*, która tworzy rdzeń słowa *modernitas* – czy będzie nim aleksandryjski gnastyk, hiszpański kabalista, czy też Freud, ojciec założyciel psychoanalizy, zwarty w agonie z ojcem paradygmatycznym, czyli Mojżeszem³.

³ W eseju tym Bloom usiłuje zdystansować się do własnej fascynacji romantyzmem, która od czasów *Shelley's Mythmaking* jednostajnie u niego maleje. Wydaje się jednak, że niesłusznie: to przewartościowanie ma więcej do czynienia z emocjonalnym kaprysem samego Blooma, szukającym wyrazistych identyfikacji – wczoraj byłem rewizjonistą romantycznym, dziś jestem żydowskim gnastykiem, jutro będę amerykańskim orfikiem

Bielik-Robson Do Blooma i dalej ...

Sukcesem jest błogosławieństwo, czyli „więcej życia”, które przybiera postać równie paradoksalną, co cały proces: życie nie znajduje tu innego wyrazu, jak tylko pośredni, pokrętny, podstępny i obronny; tropy, w jakich się urzeczywistnia, to, gdyby chcieć rzecz ująć po nietzscheańsku, istny arsenal zabiegów reaktywnych, nie mający nic wspólnego z witalnością aktywną, eksplozywną i bezpośrednio. Choć zatem Nietzsche stanowi ważny punkt odniesienia dla Blooma jeszcze w *Lęku przed wpływem*, to tutaj, w jego pracy o żydowskiej negacji, w końcu precyzuje się różnica w ujmowaniu witalizmu, która wcześniej przejawiała się tylko *implicite*:

Jeżeli filozofia istotnie jest medytacją nad śmiercią – pisze Bloom – to judaizm, który nigdy specjalnie śmiercią się nie interesował, nie może uchodzić za religię filozoficzną. Jakub, który zdobył dla siebie imię Izraela, jest w mojej ocenie najbardziej żydowską postacią w Biblii, a to dlatego, że nigdy nie zaprzestał walki o błogosławieństwo. To zaś w swym najbardziej źródłowym sensie znaczy: w i ę c e j ż y c i a. (s. 240)

Witalizm żydowski umieszcza się na antypodach pogańskiego witalizmu Nietzschego: jego patronem jest kulejący Jakub, przeciwieństwo paramitycznej blond bestii; jego najwyższym osiągnięciem okazuje się cierpliwa sztuka przeżycia, przeciwieństwo dionizyjskiej ekstazy.

– niż z uzasadnieniem teoretycznym. Romantyzm bowiem, jak żadna inna formacja nowoczesna, niezwykle sprzyjał zbliżeniu z myślą żydowską a zwłaszcza w tym aspekcie, który obiecywał wyzwolenie z oków zachodniej filozofii spekulatywnej i jej konceptualnej systemowości: rajskie zielone drzewo życia pragnął przeciwstawić szarej teorii. Popularne skojarzenie romantyzmu z reaktywną próbą powrotu do przednowożytnej mityczności (w dużej mierze podyktowane retrospektywnie naszą dzisiejszą lekturą Heideggera) nie znajduje potwierdzenia w rewizjonistycznej prawdzie na temat romantyzmu, odkrytej między innymi przez samego Blooma. Wczesny romantyk, Herder, głoszący wbrew Heglowi wielkość poezji hebrajskiej jako tej, która opiewa negatywną wzniosłość, oraz późny romantyk, Kierkegaard, który za cel wziął filozoficzne uwznioślenie Abrahama i Hioba, stanowią tu postaci daleko bardziej wzorcowe niż, powiedzmy, Novalis z okresu swej paramitycznej utopii „Chrześcijaństwo albo Europa”. Zresztą, samo pojęcie mitologii nowoczesnej, świadomie fragmentarycznej i arabeskowej, ukute przez Fryderyka Schlegla, było *explicite* wymierzone przeciw tego rodzaju właśnie, Novalisowym retroutopiom wychwalającym mityczną totalność. Zamiast więc poddawać się rytmowi autorewizji, jakiej Bloom nieustannie dokonuje na własnym dziele, możemy raczej podkreślić ciągłość i konsekwencję jego linii rozwojowej. To, co w *Lęku przed wpływem* pojawiło się jako nowoczesny schemat agonu życia i tradycji, wcielony przede wszystkim w pisarzy romantycznych, w eseju *Do Freuda i dalej* wylania się jako starożytny wzorzec negacji żydowskiej. Romantyzm, będąc stanowiskiem ultranowoczesnym, partycypowałby zatem w ogólniejszym schemacie modernistycznym, którego korzenie tkwią właśnie nie w czym innym, jak tylko w hebrajskim modelu negatywności. Spełnieniem (jeśli nazwa ta jest tu w ogóle adekwatna) okazuje się wówczas nie tyle mitologiczne pojednanie, statyczna harmonia w ramach totalności, lecz paradoks: stan utrzymującego się napięcia między przeciwieństwami, z których żadne nie ulega ani eliminacji, ani zniesieniu w wyższej syntezie. Przy czym paradoks ten okazuje się również charakterystyczny dla Jeremiasza i Freuda, jak dla Blake’a i Schlegla.

Szkice

Zobaczmy tymczasem – ciągnie ironicznie Bloom, świadom tego, że musi przebić się przez nietzscheańskie uwarunkowanie swego czytelnika – co stanowi o najwyższym osiągnięciu duchowym współczesnego żydostwa: spekulacje Freuda, opowiadania i przypowieści Kafki, ponowne odkrycie gnozy żydowskiej dokonane przez Gershoma Scholema. Freud kończy swe dzieło wizją pierwotnej ambiwalencji; Kafka z tendencji do dwuznaczności czyni wręcz rodzaj nieodpartego popędu; Scholem przeciwstawia bezsilnemu rytuałowi judaizmu rabinicznego rytuał Kabały Luriańskiej, który jest czystą teurgią – nie sposób chyba dopatrzeć się tu celebracji życia wzmożonego.

Nie sposób? W kategoriach negacji żydowskiej, jaką następnie Bloom rozpracowuje, dzieła te okazują się niemal entelechiami jakubowego błogosławieństwa. Ale czy tak jest rzeczywiście? Wydaje się, że ironia, z jaką Bloom opisuje ów trwający przez tysiąclecia agon w łonie żydowskiej tradycji, jest więcej niż usprawiedliwiona. W istocie bowiem nie można nie zadać sobie pytania, czy obie te tendencje – w stronę negacji żydowskiej i (albo?) w stronę życia wzmożonego – nie pozostają ze sobą w pewnej sprzeczności. I to jest właśnie temat tego eseju.

Dwie negacje

Powiedzieliśmy, że nowoczesność wzmaga żydowską komponentę negatywną i na odwrót: w żydowskiej negatywności już zawiera się załączek *modernitas*. Nie każda jednak negacja, nawet negacja nowoczesna, jest natury hebrajskiej. Gdyby tak było, moglibyśmy poprzestać na mądrości Hegla: dla niego również nowoczesność to nic innego, jak tylko praca negatywności, która niszczy tradycyjną formę życia religijnego, by w końcu ustanowić własną, przepartą przez negację, wyższą postać prawdziwie nowoczesnej duchowości. *Die Wunde schliesst nur der Speer, der sie schlug*, powiada Hegel za Parsifalem, wierząc, że w jego systemie nowoczesna *via negativa* przełamuje się w nową odporną formułę pozytywności krytycznej. Totalna negacja, owa rozpasana, „puszczona wolno” moc ducha subiektywnego, która rozpuściła już wszelki pozytywny byt świata faktów, zwraca się przeciw samej sobie, by na powrót ustanowić – tym razem już w pełni racjonalne i samowiedne – istnienie. Sama zamyka ranę, jaką wcześniej rozdarła: rozumną rzeczywistość ducha absolutnego ustanawia na ruinach uprzednio zdestruowanej rzeczywistości empirycznej i irracjonalnej. Kolejne wielkie kroki ducha w dziejach możliwe są więc tylko dzięki temu, że każdy z nich ma charakter totalny, a więc całkowicie znosi swe przeciwieństwo: ostateczna synteza dochodzi do skutku tylko dlatego, że wcześniej duch zdołał całkowicie unieważnić byt faktyczny, symbolizowany dla Hegla przez „skandal rzeczy samej w sobie”. Gdyby przenieść schemat negacji heglowskiej na schemat agonu opisanego w *Lęku przed wpływem* otrzymalibyśmy następujący scenariusz: adeptowi, reprezentującemu jednostkowe życie i chwilę terażniejszą, udaje się na drodze zabiegów rewizyjnych zanegować wpływ prekursora, reprezentującego pozytywność bytu ustalonego w tradycji, a następnie pojednać się z nim w ostatecznym akcie „przypomnienia”, będącym jednocześnie „internalizacją” (*Er-innerung*).

Bielik-Robson Do Blooma i dalej ...

Tak jednak nie jest: bloomowski schemat zabiegów rewizyjnych nie chce mieć nic wspólnego z heglowską dialektyką, co jego autor nieustannie podkreśla. Jednak rozbieżność nie pojawia się dopiero na samym końcu procesu, jak mogłoby się wydawać niektórym mniej uważnym interpretatorom, czyli tam, gdzie ma rzekomo dojść do pojednania z prekursorem: nie chodzi tu jedynie o to, że *apophrades* nie przynosi żadnego stabilnego rozwiązania. Rozbieżność jest tu fundamentalna, manifestuje się już w pierwszym stadium rewizji, czyli tam, gdzie dochodzi do pierwszej negacji wpływu: zewnętrżność wpływu nigdy nie ulega pełnemu zawieszeniu, w rezultacie więc nie ma mowy o możliwości ponownego odkrycia – przypomnienia prekursora przez adepta w jego własnym wnętrzu. Zewnętrżność, przeciwstawność, nieusuwalna groźna odrębność źródła wpływu od samego początku jest i pozostaje warunkiem określającym przebieg całego agonu. Negacja, o jakiej mówi Bloom, nie posiada władzy zdolnej przekreślić, choćby na chwilę, suwerenności instancji wpływu: w konsekwencji także zamyka się przed nią droga do heglowskiej syntezy, w całości opartej na grze uwewnętrżnienia.

Wszyscy jesteśmy szczególnie uwrażliwieni na rolę tego, co negatywne w myśli żydowskiej: właśnie o tej wrażliwości chciałbym mówić – pisze Bloom. – Czy u Freuda i Kafki obecna jest żydowska wersja negacji, wersja całkowicie różna od heglowskiego modelu myśli negatywnej? Negacja heglowska stanowi kulminację europejskiego racjonalizmu, a jednocześnie rozpoczyna niezwykle agresywny zwrot przeciw empiryzmowi brytyjskiemu i jego pogardzie dla powszechników. Herbert Marcuse zauważył kiedyś, że heglowski optymizm intelektualny opiera się na destrukcyjnym pojęciu tego, co dane, za sprawą którego unieważniony zostaje empiryczny nacisk, odwołujący się do ostatecznego autorytetu faktyczności. Otóż negacja freudowska, *die Verneinung*, nie ma w sobie nic z dialektycznej negacji heglowskiej, która jest Freudowi obca ze względu tak na swój optymizm, jak transcendowanie faktów. Negatywność freudowska jest dualistyczna: zawiera w sobie ambivalentną mieszaninę, na którą składa się powrót tego, co wyparte w sferze poznania i kontynuacja represji w sferze emocji, ucieczka od zakazanych obrazów i wspomnień, a jednocześnie ich pragnienie. Możemy więc uznać negację heglowską za najgłębszą idealizację pogańską po Platonie, podczas gdy freudowska (a także kafkowska) negacja uwydatniałaby dwuznaczność zawartą w Drugim Przykazaniu. (s. 235-236)

Ujmując rzecz najprościej: negacja w sensie heglowskim to zabieg triumfalistyczny, podczas gdy negacja w sensie żydowskim jest zabiegiem zaledwie obronnym. Różnicę tę doskonale wydobywa opozycja między filozofią a retoryką, ukuta przez Hansa Blumenberga: podczas gdy język prawdy filozoficznej nastawiony jest na pełne przejście władzy nad rzeczywistością, dyskurs retoryczny zadawala się wyłącznie taktyką defensywną, pragnie co najwyżej umniejszyć „absolutną władzę rzeczywistości” nad nami⁴. Umniejszyć, ale nie zniwelować w całości; odeprzeć, osłabić, ale nie unicestwić. Heglowska negacja jest w tym sensie optymistyczna, że, istotnie, u n i e w a ż n i a, a nie tylko umniejsza, autorytet, czyli

^{4/} Por. H. Blumenberg *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997.

Szkice

władzę, faktyczności. Negatywność freudowska tymczasem – dla Blooma paradygmatyczny przejaw negacji żydowskiej – ma charakter nieusuwalnie dualistyczny, a wobec tego niedialektyczny: *die Verneinung* określa stan wyparcia, w którym treści wyparte, pomimo że świadomość zaprzecza ich istnieniu, dalekie są od unieważnienia. Powracają więc w formie projekcji zewnętrznych, które świadomość wprawdzie postrzega – jak pamiętamy, u Freuda świadomość to system odpowiedzialny za percepcję – ale nie bierze do siebie, emocjonalnie bowiem nadal odmawia utożsamienia się z nimi. W rezultacie to, co wyparte powraca w postaci *das Unheimliche*, zjawisk z pozorów codziennych, w istocie jednak otoczonych dla nas aurą niesamowitości: naraz coś w otoczeniu zewnętrznym opatrzone zostaje przez naszą nieświadomość tajnym znaczeniem, które niejasno rozpoznajemy, broniąc się przed jego akceptacją. Freudowski schemat wyparcia stanowi dla Blooma najlepsze nowoczesne wcielenie Drugiego Przykazania: zakaz obrazowania, przedstawienia sobie własnego pragnienia, pociąga za sobą głębokie uwewnętrznienie popędu, aż do kresu wewnętrzności, którą stanowi to, co nieświadome, a w konsekwencji wywołuje cały ciąg powtórzeń, w którym to, co wyparte powraca, osiągając poziom reprezentacji kompromisowej. Wprawdzie pragnienie zostaje jakoś zobrazowane – choćby w serii projekcji, tworzących krąg *das Unheimliche* – jednak to zobrazowanie, jakkolwiek ułomne, nieuchronnie budzi poczucie winy i odmowę uznania go za swoje.

Skrajna wewnętrzność

Dla Blooma najdoskonalszym opisem mechanizmu negacji freudowskiej (żydowskiej) jest malutka przypowieść Kafki na temat tajemniczego stworka zwanego Odradkiem. Już samo imię „Odradek” stanowi dziwną mieszaninę tego, co swojskie i obce: brzmi trochę słowiańsko, trochę niemiecko, nie sytuując się jasno w żadnym z tych języków, co dla Kafki, wielkiego purysty słowa, od razu staje się synonimem nazwy nieprawej, nieczystej, *unheimlich*. Odradek to w istocie sprzęt domowego użytku: szpulka, do nawijania nici, która jednak ożyła, obdarzona osobliwym rodzajem energii, pochodzącym z tajemniczego źródła spoza życia i śmierci (Lacan z pewnością nie powstrzymałby się przed spekulacją na temat klasycznego znaczenia szpulki, jakie uzyskała ona dzięki słynnej zabawie wnuka Freuda, *fort-da*, opisanej w *Poza zasadą przyjemności*). Eric Santner natomiast, do którego wywodów jeszcze tu powrócimy, powiedziałaby, że Odradek nie jest ani martwy, ani żywy, a jedynie, że jest *undead*, nie-martwy, a tym samym, że symbolizuje ten rodzaj energii, który charakteryzuje tylko człowieka, zwłaszcza w antropologii hebrajskiej. Bloom także podkreśla „niesamowite” pokrewieństwo Odradka z Adamem, pierwszym człowiekiem: tak jak Odradka powołała do bytu wyobraźnia dziecka, które tchnęło szczyptę duszy w kawałek drewna, tak też i Adama uczynił Jahwe, lepiąc go z garści czerwonej gliny.

Trudno jest nie dostrzec w kreacji Odradka rozmyślnej parodii, kiedy czytamy, że „można go ustawić niejako na dwóch nóżkach”, a zwłaszcza, gdy pojawia się sugestia, że Odradek,

Bielik-Robson Do Blooma i dalej ...

podobnie jak Adam, posiadał „strukturę, która w swoim czasie musiała być przystosowana do jakichś funkcji, tyle że teraz jest popsuta”.

Człowiek, który ogląda siebie, swą najmroczniejszą tajemnicę istnienia, w ruchliwym kawałku drewna, jest w istocie podobnie „nie-martwy”: jego życie, choć sobie tego nie uświadamia, jest niczym innym, jak tylko meandrycznym zmierzaniem ku śmierci. Jedynym, co go odróżnia od Odradka, choć to jednocześnie niezwykle bolesna różnica, jest tylko to, że ma cel w swym istnieniu, czyli że, jak to określa Freud, pragnie umrzeć na swój własny sposób i to właśnie, a więc ową indywidualną, meandryczną wariację, nazywa własną egzystencją⁵. W istocie jednak jest to różnica w niczym nieugruntowana, arbitralna, egzystencjalnie heroiczna: tak naprawdę bowiem, ontologicznie i fundamentalnie, jest dokładnie taki jak Odradek: jest kawałkiem gliny/drewna w stanie nie-śmierci. Dlatego też „ojciec rodziny” (*Hausvater*), będący podmiotem lirycznym tej opowiadki, czuje się nieswojo (*unheimlich*), kiedy uświadamia sobie, że stworek nie mający żadnego celu w swym istnieniu – celu, czyli śmierci – nie umrze i przeżyje ich wszystkich, łącznie z dziećmi, którym dziś radośnie i beztrzesko „rozsnuwa sznurki pod nogami”⁶.

Bloom pisze, „że najlepiej zrozumiemy fenomen Odradka, jeśli potraktujemy go jako synekdochę procesu *Verneinung*, a więc jako kafkowską (i nie taką znow odległą od Freuda) wersję negacji żydowskiej” (s. 263). To prawda, zwłaszcza że opowiadka o Odradku jest nie tylko parodią freudowskiej *Poza zasadą przyjemności*, ale także osobliwym pastiszem przypowieści o Hiobie, przede wszystkim zaś tego jej fragmentu, w którym Hiob domaga się od Boga jasnej odpowiedzi na pytanie o wszystkie jego niewinne cierpienia. W istocie Hiob pyta o to, na co Bóg nie może udzielić jasnej odpowiedzi, nie gwałcąc tym samym swego przykazania: nie może klarownie unaocznic Hiobowi misterium stworzenia. Przywołuje go więc do porządku, odpowiadając pytaniem na pytanie: „Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię?”⁷, a następnie poddaje go upokarzającej torturze tajemnicy, każąc oglądać osłupiałemu Hiobowi największe dziwy tego świata: zebry, strusie, hipopotamy i krokodyle. Paradują one przed Hiobem jako na wpół zakazane przedstawienia, projekcje nieodgadnionej tajemnicy, na którą nie stanowią odpowiedzi: nie sposób poszukiwać w nich samych żadnego rozwiązania⁸. Tę samą funkcję kilka milleniów później spełni w tożsamo-

^{5/} Por. Z. Freud *Poza zasadą przyjemności*, w: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 35.

^{6/} F. Kafka *Odradek*, przekład polski w: J.L. Borges *Zoologia fantastyczna*, przeł. Z. Chądzyńska, Warszawa 1983, s. 121. Posługuję się tu także wersją niemiecką z: F. Kafka *Gesammelte Werke*, Eurobuch, European Union 1998.

^{7/} Księga Hioba: 38, 4.

^{8/} Są figurami wzniosłości, którą potęguje niezwykle styl opisowy: jeśli wierzyć Bloomowi, który twierdzi, że w Biblii nic nie jest opisane ze względu na wygląd, a tylko ze względu na to, „jak zostało zrobione”, to postaci zwierząt w Księdze Hioba muszą chyba stanowić wyjątek w ogólnym zakazie obrazowania. Zarazem jednak wyjątek ten jest tu całkiem usprawiedliwiony, w końcu to sam Bóg je opisuje, mówiąc Hiobowi, jak zostały zrobione:

ści żydowskiej Odradek: w jego nagłym pojawieniu się w dobrze uporządkowanym, mieszczańskim domostwie zatroskanego *pater familiae* jest tyle samo komizmu podzytego napięciem niesamowitości, co w starotestamentowej paradzie monstrów, w której Jahwe urządza Hiobowi pokaz własnej siły.

Odradek jest więc dzisiejszą synekdochą negacji żydowskiej, tak jak przedtem był nią hipopotam z wizji Hioba. Jak należy to rozumieć, zwłaszcza w świetle zapewnienia Blooma, że mamy tu do czynienia z negacją w najściślejszym sensie tego słowa nie-hegłowską? Zakaz przedstawienia sytuuje się bardzo blisko zakazu pytania: to nie przypadek, że Żydom nie wolno było dociekać biegu przyszłości, czas przyszły bowiem stanowi najbardziej oczywistą figurę tajemnicy. Jednocześnie jednak samo pojęcie zakazu obarczone jest ogromną ambiwalencją: gdyby człowiek tak bardzo nie pragnął dociekać i przedstawiać, gdyby nie garnął się sam z siebie do Drzewa Wiadomości, obwieszzonego owocami reprezentacji, Zakaz nie byłby potrzebny. Dwuznaczność zakazu jest więc tą samą dwuznacznością, która towarzyszy żydowskiej (freudowskiej, kałkowskiej) negacji: to n i e powiedziane temu, co i tak nieuchronne; to opór, którego jedynym rezultatem może być tylko świadomość grzechu i winy. W przerażeniu, jakie ogarnia Hioba na widok morskiego potwora, jest w istocie grzeszna śmiałość wielkiego pytania-jęku, które skierował on był do Boga. W nieswoim zakłopotaniu, które staje się udziałem ojca rodziny z opowiadki Kafki, *pater familiae* doświadcza w istocie poczucia winy, że wie, czym jest naprawdę, że przejrzał się w zwierciadło zewnętrznosci, podsuniętym mu przez Odradka. Tymczasem to właśnie – ta wiedza, ten nagły błysk pewności – jest tym, co zakazane. „Nie czyn sobie podobizny rzeźbionej czegokolwiek, co jest na niebie w górze, i na ziemi w dole, i tego, co jest w wodzie, pod ziemią. Nie będziesz się im kłaniał i nie będziesz im służył, gdyż Ja, Pan, Bóg twój, jestem Bogiem zazdrosnym”. Zazdrosnym o wiedzę i jej wszelkie, nawet najbardziej ułomne, przedstawienia⁹.

„Oto hipopotama – jak ciebie go stworzyłem – jak wół on trawą się żywi, siłą swoją ma w biodrach, a moc swą ma w mięśniach brzucha. Ogonem zawija jak cedrem, ścięgni bioder ma silnie związane, jego kości jak rury miedziane, jego nogi jak sztaby żelazne. Wyborne to dzieło Boże, Stwórca dał mu twardy miecz” (40, 15-19).

⁹ W *Rozważaniach o teologii żydowskiej w naszych czasach* Gershom Scholem w ten oto sposób filozoficznie komentuje treść Drugiego Przykazania: „To samo tyczy się innego, nie mniej zasadniczego elementu żydowskiej teologii, a mianowicie zakazu tworzenia obrazów, którego fundamentalnego znaczenia przecenić nie sposób. Jedyność Boga – przeciwstawiona politeizmowi mitu – pociągała za sobą myśl, że wymyka się on wszelkiej naocności. Był to jeden z najbardziej rewolucyjnych kroków w dziejach ludzkiej myśli. Stroniąca od wszelkich obrazów część oddawana Bogu stawiała także pod znakiem zapytania naoczny charakter, jaki zdawał się przysługiwać wszystkiemu, co stworzone. Żadna z rzeczy stworzonych nie była godna reprezentowania tego, czego oglądać nie sposób. W idei tej krył się też potencjalnie inny wniosek, który wykraczał daleko poza biblijne czy średniowieczne pojmowanie świata. Czy naoczny wymiar świata nie jest pozorem czy przybliżeniem, który nigdy nie jest w stanie wyrazić Stworzenia? Czy i Stworzenie na swój sposób tak samo nie wymyka się naocności, co Stwórca?” (niepublikowany przekład Adama Lipszyca).

„Jasne jest, że treść Drugiego Przykazania wtłacza nas w skrajną wewnętrzność” (s. 234), pisze Bloom i ta właśnie skrajna wewnętrzność stanowi najbardziej fascynujący produkt uboczny żydowskiej negacji¹⁰. Skrajna wewnętrzność, stworzona w procesie wypierania przedstawień zewnętrznych, blokowania ekspresji, nie jest tym samym, co, powiedzmy po fichteańsku, *die Ichheit*, głębokie sedno podmiotu transcendentального; nie wylania się ona jako rzeczywista podstawa bytu, odsłonięta po unieważnieniu pozorów zewnętrznych, lecz jako pole obronne napięcia, które wytwarza się między dwoma rodzajami parcia: popędu z wewnątrz na zewnątrz oraz przedstawień z zewnątrz do wewnątrz. Pojawienie się zakazu i wywołanej nim negacji niezwykle ten obraz komplikuje: *a priori* uniemożliwia harmonię między wnętrzem pragnienia a zewnętrzem jego ekspresji, wprowadza przepaść opartą na braku zaufania. Przedstawienia, jakie podsuwa świat, okazują się *a priori* bezużyteczne, zdewaluowane: nie można wyrazić tego, czego pragnie dusza, ponieważ duszy nie wolno w nich wyrażać swoich pragnień. Gdyby nie zakaz, psyche mogłaby złąć się ze swym światem, wyrzucić siebie w pełni na zewnątrz, wejść w całkowite uczestnictwo bycia-w-świecie, otoczyć się symbolami ciasno przylegającymi do jej wewnętrznych żywiołów – a nawet *chciałoby* tego dokonać (*id*, które, jak podkreśla Bloom, to nie *Yid*, lecz samo ucieleśnienie pogaństwa, wciąż się ku temu wyrwa), ale zakaz ją powstrzymuje, zmuszając do radykalnej odmowy partycypacji w zewnętrzności, będącej zniewagą i skandalem. Ta radykalna, skrajna wewnętrzność ma więc nie tyle dobrze ugruntowany status ontologiczny, co raczej chwiejny status moralny: pragnieniu nie wolno wyrazić się w pełni w niczym, co podsuwa mu świat; musi pozostać w stanie niespełnienia, nadmiaru, niewyraźnego ekscesu, któremu w rzeczywistości zewnętrznej nic nie odpowiada. Nic, co naprawdę istotne, nie może zostać wyrażone za pomocą tego, co zewnętrzne; wszystko, co istotne, musi pozostać wewnątrz, zachować niewyobrażalną postać jeremiaszowego „wewnętrznego ognia”. U Kafki pojawia się w tym kontekście ognista figura „silnego spojrzenia”: słabe, uległe spojrzenie dopasowuje się do świata, silne natomiast przeszywa go na wylot, odbierając sens jego minom i pozom¹¹.

^{10/} Sprzyja temu w sposób oczywisty psychoanalityczna wykładnia Zakazu Przedstawienia, który działa wówczas przede wszystkim jako *zakaz projekcji i substytucji*: nie będziesz przedstawiał sobie traumy objawienia w łatwej postaci zewnętrznej, nie będziesz miał demonów i duchów opiekuńczych; stworzysz w sobie sferę wewnętrzności, gdzie musisz ów przekaz przepracować całkiem sam, w głębokiej pozycji depresyjnej. To nie przypadek, że terminy Melanie Klein pasują tu tak doskonale: w istocie bowiem przejście od pozycji schizoidalno-paranoidalnej, otaczającej się zewnętrznymi reprezentacjami obiektów dobrych i złych, do pozycji depresyjnej, wycofującej owe przedstawienia do wewnątrz, wyznacza ten kluczowy moment w życiu psyche, w którym po raz pierwszy ingeruje zakaz.

^{11/} „Świat można rozbić najsilniejszym światłem. Pod słabym spojrzeniem świat krzepnie, pod słabszym zaciska pięści, pod jeszcze słabszym zaczyna się wstydić i druzgocze tego, kto odważy się nań spojrzeć”, F. Kafka *Nowele i aforyzmy*, Gdańsk 1993, s. 305; aforyzm nr 54).

Korelatem tego najbardziej wewnętrzznego pragnienia nie jest więc świat jako spójna całość bytu, lecz „świat rozbity”, rozproszony, ujawniający luki i braki: świat jako niedokończone dzieło stworzenia. Tym, co w tej rozbitej rzeczywistości nawiązuje więź z pragnieniem nie jest to, co pozytywnie istniejące, a jedynie to, co j e s z c z e nie istnieje: możliwość przeżywana dzięki nadziei. To moment, w którym, jak twierdzi Kierkegaard w *Pojęciu lęku*, rodzi się pojęcie nadziei jako kategorii ontologicznej, wykraczająca poza wątplą nadzieję subiektywną, którą znali Grecy. Nadzieja w sensie silnym pojawia się bowiem dopiero wtedy, kiedy udaje się rozbić świat, naruszyć masyw cyklicznie domykającego się bytu, wyrwać jego bieg spod równającego wszystko prawa losu. Nadzieja w sensie silnym wyłania się razem z kategorią możliwości jako horyzontu, ku któremu może zmierzać niedokonane jeszcze dzieło stworzenia. Zakaz Przedstawienia wymusza wyparcie bezpośredniej ekspresji pragnienia, to zaś rodzi jedyne w swoim rodzaju, pełne nadziei napięcie: świat może zacząć s t a w a ć s i ę naprawdę tylko dzięki pojawieniu się owej skrajnej wewnętrzności, która gorączkowo szuka dla siebie właściwego wyrazu, nie znajdując go w niczym, co pozytywnie istniejące. Kierkegaard, nazywając Greków „melancholijnymi”, nie zauważa jednak, że rewersem owej żydowskiej nadziei w sensie ontologicznym jest równie skrajna rozpacz. Mówiąc, że „jest pełno nadziei – a l e n i e d l a n a s”¹², Kafka nie narusza więc w niczym odkrycia nadziei ontologicznej, obecnej w bycie, tyle że przewrotnie neguje jej sens subiektywny, ten jedyne, jaki właśnie znali Grecy. Wyrzekając się nadziei w sensie subiektywnym, wybiera życie w *kenomie*, gnostyckiej pustce świata, który równie dobrze mógłby nie istnieć. Silna nadzieja zatem to stawka w grze, która, jak słusznie zauważa Kierkegaard, daleka jest od niewinności: przegrana oznacza bowiem skrajną rozpacz¹³.

Tak zatem jak negacja żydowska nie jest negacją heglowską, tak też wewnętrzność żydowskiej duszy nie ma charakteru kartezjańskiej monady ani pewności ontycznej transcendentального podmiotu: jej granica jest płynna i „etyczna”, czyli właśnie ufundowana na mocy Prawa. Co więcej, z tak zdefiniowanej wewnętrzności wynika, że jej natura jest w istocie c i e l e s n a: jest areną walki mojego ciała tak z atakami zewnątrz, jak i z atakami cielesnego wnętrza, prącego bezpośrednio na zewnątrz. Istnieje wszak tylko ciało, jego pragnienia i jego zmysły, jego popędy i jego receptory – pomiędzy nie wciska się jednak tnąca linia zakazu, która stopniowo rozszerza się, tworząc zonę buforową. Skrajna wewnętrzność nie jest więc, jak by sugerował sam termin, obszarem głębi niedostępnej turbulencjom powierzchniowym. Jest raczej tak, jak widział to Freud w *Ego i id*: psychiczność wytwarza się nie w bezpiecznej głębi duchowej, lecz na samej powierzchni „ego cie-

¹² Por. M. Brod *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1982, s. 103.

¹³ Por. S. Kierkegaard *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierwotnego*. Przez Vigiliusa Haufniensis, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s. 108.

lesnego”; wylania się jako „duch powierzchni”, pełne wewnętrznych napięć pole podwójnej obrony, która opiera się na założycielskim zakazie bezpośredniego uczestnictwa.

Konsekwentna wewnętrzność żydowska musiałaby być głucha, niema, całkowicie niewyraźna; dobrze określałaby ją metafora grobowca pragnienia. Psyche, czyli zona buforowa między wnętrzem popędowym a zewnętrzem zmysłów, w pełni swej realizacji uniemożliwiałaby jakąkolwiek komunikację między tymi dwiema sferami, wprowadzając w ich zamierzoną przez naturę harmonię przedstawną całą sieć drobnych zaburzeń, przesunięć i subwersji. Niewykluczone, że jednym z możliwych sensów kafkowskiej przypowieści *Przed prawem* jest właśnie przewrotne wyobrażenie bramy jako grobowca: żydowska psyche, powołana do bytu głosem Prawa, nie tylko nie jest „oknem na świat”, bramą otwierającą wejście do bytu, ale całkiem przeciwnie – tym, co wejścia tego zakazuje, co zabrania pragnieniu bezpośredniego uczestnictwa w świecie, a tym samym jego spełnienia. Człowiek, który całe swoje życie spędza u bramy Prawa – który zatem nie żyje, ale też jeszcze nie umarł, jest więc, jak mawia Santner, nie-martwy – jest w istocie w pełni Prawu posłuszny: jego nieuczestnictwo, które wyraża się w tym, iż nie jest on w stanie przejść przez żadną bramę, w pełni realizuje postulat skrajnej wewnętrzności, osiąga wszystko, czego chce od niego Zakaz. W końcu okazuje się, że brama ta została postawiona tylko dla niego: jego nie-wejście staje się więc tym samym, co „mierzenie na swój własny sposób”, formułą życia polegającą na antycypacji śmierci czyli radykalnego nieuczestnictwa¹⁴.

Wewnętrzność, ów paradoksalny duch powierzchni, nie tylko zatem nie ułatwia przewodnictwa między ciałem a światem: odwrotnie, została powołana do tego, by mediację tę utrudnić aż do granic całkowitej niemożliwości. Jak twierdzi Bloom, kontemplacja tej niemożliwości stanowi stały motyw w dziele Kafki, a także Becketta, zwłaszcza późnego. Freud zatrzymuje się w swej analizie negacji żydowskiej, badając wyłącznie stan kompromisowy, kiedy to psyche omija barierę skrajnej wewnętrzności, otaczając się mimo wszystko przedstawieniami, które wówczas nabierają cech grzesznych, budzących poczucie winy projekcji. Kafka i Beckett natomiast docierają w swych medytacjach do stanu, w którym wewnętrzność staje się głuchym grobowcem pragnienia, skrzydła bramy zamieniają się raz na zawsze

^{14/} To Scholem twierdził, że Kafka stworzył swoją własną kabałę, której wielkość miała wkrótce przyćmić blask *Zoharu*. Przypowieść *Przed prawem* w oczywisty sposób łączy się z wątkiem kabalistycznym, co potwierdza ten choćby fragment z scholemowskich *Rozważań o teologii żydowskiej w naszych czasach*: „Jeśli przyjęło się, że każde słowo Tory jest przepelnione znaczeniem, choć nie jest jednoznacznie przypisane do żadnego pojedynczego sensu – pisze Scholem – było się już o krok od radykalnej tezy, że sześćset tysięcy Żydów, którzy otrzymali Torę, odpowiada sześciuset tysiącom warstw, które kryją się w każdym słowie i z których każde rozbłyśnie tylko dla tego, dla kogo jest przeznaczone. Zasadniczo więc każdy Żyd miał swoją własną bramę do Objawienia, którą tylko on mógł odkryć i przestąpić”. Albo też, zgodnie z kabalistyczną przewrotnością Kafki: każdy Żyd ma swoją własną bramę do Objawienia, w którą może n i e wejść.

w wieko trumny. To stan prawdy poza wszelką zdolnością do ekspresji, poza możliwością kreacji jakiegokolwiek znaczenia¹⁵. Wewnętrzność jest tu pusta, ale nie na sposób lekki, przeciwnie, jest to pustka ciężka i potężna; jako taka przeciwstawia się ona *kenomie*, gnostyckiej pustce świata zewnętrznego, która nie może dla tamtej stanowić żadnego zwierciadła. Bloom opisuje to radykalne przejście na pozycję głuchej wewnętrzności na przykładzie *Myśliwego Grakchusa* Kafki i *Malone Becketta*. Wielki łowca Grakchus (pseudonim samego Kafki, jako że po łacinie *gracchus* znaczy „wrona”) to człowiek naturalny, który chętnie żył i chętnie zmarł, poddając się przedustawnej harmonii pragnień i spełnień. Jednak naturalność ta okazała się tylko iluzją: śmierć, która zabiera Grakchusa, nie jest bowiem śmiercią zwierzęcą, jego dusza nie zostaje zwrócona żywiołom. Śmierć staje się dlań przejściem do stanu prawdy, stanu przeciwnaturalnej nie-martwoty, w którym myśliwy dowiaduje się, kim był i kim jest. Prawda ta jest tak nieubłagana w swej oczywistości, że nie sposób traktować jej jako patologii: to raczej myśl o udzieleniu mu pomocy staje się patologią, chorobliwym zrywem dobrej woli, który „należy leczyć w łóżku”¹⁶.

Kafkowski Myśliwy Grakchus, który chętnie żył i chętnie zmarł, mówi: „Wśliznąłem się w całun jak dziewczyna w ślubną suknię. Potem stało się nieszczęście”. Nieszczęście, chwilowy błąd żeglarza nawigującego statkiem śmierci, przesuwają Grakchusa z bohaterskiego świata romansu w świat Kafki i Becketta, gdzie nikt nie jest ani żywy, ani umarły. Jest wielkim i osobliwym triumfem Becketta, że rywalizuje on z Kafką o mroczny przywilej stania się Dantem tego świata. Tylko bowiem Kafka, albo Beckett, mógł napisać zdanie, w którym Grakchus podsumowuje straszność swego położenia: „Myśl o udzieleniu mi pomocy jest chorobą i trzeba ją leczyć w łóżku”. To mógłby jeszcze powiedzieć Murphy; Malone natomiast jest już poza zdolnością wypowiedzenia się na sposób czysto ekspresyjny. Ta sfera „poza” to miejsce, w jakim rozgrywają się późne utwory Becketta. Może jest ona milczeniem, otchłanią, a może rzeczywistością poza zasadą przyjemności, tą ostateczną metafizyczną i duchową realnością, w której w pełni odsłania się nasza egzystencja, na koniec wolna od wszelkich iluzji. Beckett nie może i nie chce jej nazwać, jego

^{15/} Ekspresja budzi poczucie winy: wypowiedzenie jest bowiem tym samym, co wygnanie myśli w upadłą naturę. Bez wątpienia, sam Bloom jest wyraźnie rozdarty między bezkompromisowość Kafki i Becketta a skłonność do kompromisu Freuda i całej linii romantycznej, która usiłuje przekuć ów kompromis w śmiałą strategię paradoksu. Dlatego teoria rewizji poetyckiej Blooma eksploatuje ideę poezji nowoczesnej jako sztuki obchodzenia zakazu przedstawienia: wyraz okazuje się tu jednocześnie manewrem obronnym przed bezpośrednią pełnią wyrazu; jest tyleż świadectwem wypierania pragnienia, tak by pozostało ono w całości wewnątrz, jak zarazem ujawnianiem go jako tego, co wyparte. Ten trop ambiwalentnej ekspresji-nieekspresji ma swoje wyraźne źródło teologiczne w motywie *hester panim*: paradoksalnym ujawnianiu się Boga „z zakrytym obliczem”, czyli pokazywaniu się poprzez niepokazywanie, albo przedstawianiu się jako nieprzedstawialne.

^{16/} F. Kafka *Myśliwy Grakchus*, w: *Nowele i miniatury...*, s. 75.

Bielik-Robson Do Blooma i dalej ...

dzieło jednak ukazuje ją bardziej przekonująco niż jakiegokolwiek inne. On także ma przed oczami, jak Wallace Stevens, „drogę prawdy”, inną niż droga znaczenia... (s. 285-286)

W istocie jest to ta sama narracja, którą snuje Nietzsche w *Genealogii moralności*, tyle że doprowadzona do ostatecznej skrajności – tej właśnie granicy, której obawiał się Nietzsche. Życie wewnętrzne okazuje się wszak „chorobą bytu”, człowiek zaś „chorym zwierzęciem”, a wszystko to za sprawą opętanych żydowskich proroków. Zarazem jednak Nietzsche, wbrew sobie, nie może oprzeć się doznaniu wzniosłości, jakie budzi tak konsekwentna, tak doskonała negacja hebrajska, nawet jeśli usiłuje zamaskować je sporą dozą szyderczej ironii.

Dodajmy od razu – pisze – że, z drugiej strony, wraz ze zwróconą przeciw sobie samej, wstępującą przeciwko sobie samej duszą zwierzęcą pojawiło się na Ziemi coś tak nowego, głębokiego, niesłuchanego, zagadkowego, sprzecznego i przyszłościowego, że oblicze Ziemi doznało istotnego przeobrażenia... Odtąd człowiek współzalicza się do najbardziej nieoczekiwanych i najbardziej intrygujących rzutów szczęścia, którym bawi się Heraklitowe duże dziecko, niechby się zwało Zeusem czy przypadkiem – budzi sam w sobie zainteresowanie, napięcie, nadzieję, niemal pewność, tak jakby coś zwiastował, coś przygotowywał, jakby człowiek nie był celem, lecz tylko drogą, epizodem, mostem, wielką obietnicą...¹⁷

Smutek niespełnionego Wyjścia

Mysliwy Grakchus, podobnie jak *Odradek*, także zatem stanowi pastisz motywu biblijnego: tym razem chodzi o motyw Wyjścia. Grakchus zostaje wyrwany z egzystencji naturalnej, by wejść na drogę „czegoś całkiem innego”, co nie jest ani po prostu życiem, ani po prostu śmiercią, a zatem nie ma żadnego odpowiednika w naturze. Lud Izraela opuszcza Egipt, dom niewoli, by wyjść na pustynię, gdzie odtąd jego jedynym i zazdrosnym przewodnikiem staje się Jahwe; odtąd tylko jego Prawo, a nie prawo natury, ma stanowić o bycie Izraela. Egipt symbolizuje prawo naturalne, wyrażające się w cyklu mitycznym: krążeniu życia i śmierci, nad którym czuwa ambiwalentne bóstwo losu. Człowiek naturalny chętnie żyje i chętnie umiera, otoczony ciasno przylegającymi do jego ciała symbolami mitologicznymi, w których znajduje bezpośredni wyraz swych doznań i pragnień. Magiczne uniwersum jest więc dłoń pełne znaczenia, istnieje doskonała harmonia między nim – mikrokosmosem, a światem – makrokosmosem. Tymczasem wyjście całkowicie zaburza tę harmonię. Odtąd świat zewnętrzny staje się obrazą, zniewagą i skandalem, w którym nic nie ma prawa odzwierciedlać tego, co naprawdę istotne, a co tli się żarem wiary we wnętrzu duszy „wyprowadzonej”; świat nie jest już wypełniony żywymi symbolami, a jedynie pustymi, zdegradowanymi łupinami projekcji, które mają dłoń wyłącznie charakter martwych alegorii.

Najbardziej wstrząsającej, ultranowoczesnej narracji Wyjścia dostarcza słynna *Dialektyka oświecenia* Horkheimera i Adorno. Z tych samych powodów, dla których

^{17/} F. Nietzsche *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 91.

Freud woli odwoływać się *explicite* do Empedoklesa, mając w istocie na myśli Jeremiasza, frankfurcka spółka autorska wybiera mit o Odyseuszu, by odnaleźć w nim oczywiste tropy biblijnego Exodusu. I podobnie jak kafkowska przypowieść o Myśliwym Grakchusie, z oddalenia późnej rewizji dobitnie ukazuje ona jego nieosiągalność. Pesymizm obu autorów jest bowiem tak wielki, że mogliby bez trudu powtórzyć za Grakchusem: myśl o udzieleniu pomocy nam, ludziom nowoczesnym, jest chorobą, którą należałoby leczyć w łóżku. Wyjście, obiecując wyprowadzenie z cyklicznej krainy mitu, samo powoli staje się nowym opresyjnym mitem, który zastyga w sztywnym pojęciowym kanonie oświecenia. Oświecony język, w jakim definiuje się nowoczesna jaźń – język panowania, samoujarzmenia, kontroli i władzy – przyjmuje w końcu tę samą kolistą postać, która cechuje stare mity. Mit jest tymczasem odstręczający, ponieważ koło narodzin i śmierci, pychy i mściwego losu stanowi domknięty cykl, w którym nie tli się choćby jedna iskra nadziei: „Mitologia – piszą Horkheimer i Adorno – w swoich figurach odzwierciedlała esencję tego, co trwale istnieje – wiecznie nawracający cykl, los, panowanie – jako prawdę i w y r z e k a ł a s i ę n a d z i e i”¹⁸. Los współczesnego Odyseusza, opisywany przez Horkheimera i Adorno, a także przez Joyce’a w *Ulyssesie*, jest więc nie do pozazdroszczenia: podobnie jak Grakchus, opuścił on mityczną krainę naturalnego cyklu, by samemu rozpocząć bezcelowe krążenie po wodach wolności. Dlatego też na pytanie Maxa Broda o to, czy jest jeszcze jakaś nadzieja, Kafka mógł udzielić tylko jednej odpowiedzi, całkowicie zresztą poprawnej teologicznie: „tak, jest pełno nadziei – ale nie dla nas”¹⁹.

W ujęciu Horkheimera i Adorno to wprawdzie Odyseusz zakłada jako pierwszy zręby podmiotowości nowoczesnej, w istocie jednak jest on wyobrażony *implicitie* jako heros żydowski: jak piszą autorzy, ma on semickie cechy „orientalnego kupca”, które odróżniają go wyraźnie od Achillesa, stanowiącego wzór męskiej kalokagatii (skorzarzenie to zostanie w pełni ujawnione przez Joyce’a, którego nowoczesny Odyseusz, Leopold Bloom, jest już pełnokrwistym Żydem). Teza, zgodnie z którą Wyjście to moment założycielski podmiotowości w sensie zachodnim, nie jest więc nowa: *Dialektyka oświecenia* potwierdza ją wyraziście, choć okrężnie. Jednakże sposób, w jaki spółka autorska interpretuje motyw Wyjścia, ujawnia tylko jeden, mocno zredukowany aspekt „nowoczesnej jaźni”: mówiąc o Wyjściu z mitu, uwypukla nowy stosunek Ja do siebie polegający na samoopanowaniu i samokontroli. U podstaw paradoksalnej przemiany antymitu oświecenia w nowy represyjny mit tkwi zatem mechanizm, który natychmiast odtwarza porzucone relacje poddaństwa i zniewolenia. Tym razem to człowiek, odmawiając składania ofiar bogom, sam siebie składa w ofierze, decydując się na drogę pracy, wysiłku i samoopanowania:

Wszystkie zbędne ofiary są potrzebne przeciwko ofierze. Odyseusz także jest ofiarą, jest jaźnią, która wciąż się poskramia i w ten sposób marnuje życie, które ocala i które zachowuje.

^{18/} M. Horkheimer, T.W. Adorno *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1997, s. 43.

^{19/} Por. przypis nr 11.

Bielik-Robson Do Blooma i dalej ...

wuje w pamięci jedynie jako błędzenie. Z tym wszystkim Odyseusz jest zarazem ofiarą zniesienia ofiary.²⁰

Odyseusz, archetyp podmiotu nowoczesnego, jest sprytny, ale jest to spryt jałowy: „odczarowując zewnętrzne potęgi, odczarowuje sam siebie”²¹. Przeciwwstawiając się tajemnicy, mityczności, *sacrum* i wszystkiemu, co niepojęte, sam siebie wydaje na pastwę demistyfikacji, która czyni zeń maszynę, ani żywą, ani martwą, zdolną jedynie do elementarnych funkcji przeżycia. W portrecie tym bez trudu odnajdujemy dysfunkcyjną „strukturę” (*das Gebilde*) Odradka, w którym nieswojo przegląda się współczesny mieszczański ojciec rodziny, a także los Myśliwego Grakchusa, człowieka naturalnego, który unosi się, nie-martwy i bezradny po mętnych wodach między życiem a śmiercią: „Jestem tutaj, nic więcej nie wiem, nic więcej nie mogę uczynić. Moja łódź jest bez steru, płynie z wiatrem, który wieje w najgłębszych regionach śmierci”²².

Ale gdyby istotnie Wyjście polegało t y l k o na tym, Bloom nie musiałby pisać swego eseju: smutek nieudanego eksperymentu, który Kafka nazywa wprost losowym i niezrozumiałym „nieszczęciem” (*Dann geschah das Unglück*²³), przebija dostatecznie wyraźnie już przez *Dialektykę oświecenia*. Tak naprawdę jednak interwencja Blooma służy cichej polemice z diagnozą postawioną przez Horkheimera i Adorno: Wyjście od samego początku miało polegać na czymś zupełnie innym, nie chodziło bynajmniej o stworzenie formuły, w której podmiot okiełzna swe wewnętrzne żywioły za cenę negacji własnego życia. Nie chodziło tu bowiem wyłącznie o internalizację procesu ofiarniczego, dzięki której możliwe stało się przeniesienie instancji władzy z natury na samego człowieka, odtąd będącego już praniem swego losu. I choć odczarowanie (oświecenie) odgrywa tu znaczną rolę – natura musiała jednak zostać wyzuta z czarującej Tajemnicy, by odsłonić właściwą jej monotonię i nudę – to nie jest ono autotelicznym celem całego procesu.

^{20/} M. Horkheimer, T.W. Adorno *Dialektyka...*, s. 72.

^{21/} Tamże, s. 74.

^{22/} F. Kafka *Nowele i miniatury*, s. 75. Na potwierdzenie tezy o związku Wyjścia z osobliwym stanem nie-martwoty weźmy choćby ten fragment z *Dzienników* Kafki: „Istota drogi przez pustynię. Człowiek, który jako wódz swego organizmu przebywa tę drogę resztką (ze czymś więcej – trudno byłoby wyobrazić sobie) świadomości tego, co się dzieje. Ziemię Kanaan czuje węchem przez całe swe życie. Niewiarygodne, aby ujrzał tę krainę jeszcze przed śmiercią... Mojżesz nie dociera do Kanaan nie dlatego, że jego życie było za krótkie, lecz dlatego, że było życiem ludzkim”. I dalej: „Człowiekowi, który za życia nie upora się z życiem, trzeba jednej ręki do choćby częściowego odpędzenia rozpaczony nad własną dolą – udaje się to bardzo niedoskonale – drugą ręką może zapisywać to, co dostrzeże pod gruzami, widzi bowiem inaczej i więcej niż inni, j e s t p r z e c i e ż trupem za życia oraz tym, kto właściwie pozostaje przy życiu”. (*Dzienniki 1910-1923*, przeł. Z. Bieńkowski, Kraków 1961, 19 października 1921, s. 418-419; wyróżnienie moje).

^{23/} F. Kafka *Der Jäger Gracchus*, w: *Franz Kafka. Gesammelte...*, s. 197.

Szkice

Czym zatem jest, miało być, Wyjście? Na czym miała polegać żydowska negacja mitu i natury? Błędem Horkheimera i Adorno jest, że choć myślą oni *implicitie* o hebrajskim Wyjściu, to jednak myślą o nim na sposób grecki. W tle narracji o Odyseuszu pobrzmiewa klasyczny lament nietzscheański, oplakujący życie zamienione w odwlekanie życia i świat doczesny zamieniony w pozór, ustępujący swym istnieniem potędze „metafizycznych kulisów”. Powiedzieliśmy, że jeszcze w *Lęku przed wpływem* Bloom pozostaje pod niekwestionowanym urokiem Nietzschego: nie byłaby chyba daleką od prawdy teza, że *Freud and Beyond*, najbardziej żydowski z późnych tekstów Blooma, rozgrywa agon z nietzscheanizmem i jego mylącym wpływem na witalizm hebrajski. Życie żydowskie jest bowiem czymś innym niż życie pogańskie; jedynie z perspektywy tego drugiego Wyjście może okazać się „eksperymentem wymierzonym przeciwko życiu”, aktem antynaturalnym i antywitalnym.

Grecka kontaminacja Exodusu polega więc na wprowadzeniu wymiaru metafizycznego, którego pierwotna myśl hebrajska w ogóle nie zakłada. Heglowskie „odwleczenie życia” uzyskuje wówczas sens jako samookieźnianie, którego wyższym celem jest spełnienie w rejonie bytu prawdziwego, wolnego od iluzji doczesności. Wyjście nakłada się wówczas na klasycznie grecki topos, jakim jest platońskie wyjście z jaskini, ów, zdaniem Blooma, pierwowzór negacji w sensie pogańskim. Wychodzący odrzuca rzeczywistość empiryczną jako sferę pozoru i nicości, by osiągnąć wyższy poziom istnienia, dostępny albo w krótkich chwilach kontemplacji za życia, albo dopiero po śmierci. Wyjście staje się wówczas sztuką umiarkowania, sztuką metodycznego wycofywania się z życia, podczas gdy żydowska wariancja nakazuje filozofii pozostać w obrębie życia: „Filozofia, powiada Spinoza, jest medytacją nad życiem, nie śmiercią”. Błogosławieństwem natomiast nie jest coś innego niż życie samo, lecz, dokładnie odwrotnie, w i ę c e j ż y c i a. Błąd, jaki staje się udziałem Horkheimera i Adorno, jest więc typowym błędem diaspory, która zbłąkała się w duchowy świat obcej sobie kultury – i w tym też sensie przestaje być tylko błędem, staje się losową koniecznością żydowskiej transmisji kulturowej. Grecka kontaminacja jest tym „nieszczęściem”, które wydarzyło się (*geschah*), ponieważ nie mogło się nie wydarzyć. W wydaniu frankfurckiej spółki autorskiej (a także w wydaniu Kafki) daje ono efekt pośredni – Wyjście zostaje pomysłane na sposób platoński, ale bez tej jedynej rzeczy, która je u Platona czyni sensownym – czyli bez metafizyki. Ten, który wyszedł – Odyseusz, Grakchus, Ojciec Rodziny – utyka w jałowej strefie między życiem a śmiercią, skazany na wieczne przestępowanie po stopniach „schodów prowadzących w górę”, bez wiary, że prowadzą one dokądkolwiek, na zawsze, jak Odradek, uwięziony w swej nie-martwocie.

Exodus raz jeszcze

„Opamiętajmy się jednak; przecież tak nie może być!” Rozpaczliwy okrzyk Freuda uprzytomnia nam, że musimy poszukiwać nowych dróg wyjścia z Wyjścia, które utknęło w ślepej uliczce skrajnej negacji.

Bielik-Robson Do Blooma i dalej ...

Wyzwania tego podejmuje się Eric Santner w drobiazgowej lekturze eseju Blooma *Do Freuda i dalej*. Jednak Santner, który fragment tego eseju czyni mottem dla swej słusznie rozstawionej książki *Psychoteologia życia codziennego*, nie potrafi zacerpnąć zeń wiele więcej niż tylko ogólną atmosferę żarliwej, choć dalece nieortodoksyjnej żydowskości²⁴. Pisze, że eseju Blooma nie doceniono, sam jednak poddaje go interpretacji, która nawet na gruncie bloomowskiej teorii rewizjonizmu nie uszlaby za *strong misreading*. W istocie jego wnioski na temat żydowskiej negacji, która prowadzi do Wyjścia, rozchodzą się z Bloomem zupełnie. Tym jednak, co ich łączy – a zarazem, bez wątpienia dzieli na poziomie wykładni – jest fascynacja żydowskim witalizmem, który najpełniej znajduje wyraz w hebrajskiej nazwie błogosławieństwa znaczącej „święcej życia”.

Zdaniem Santnera, żydowski witalizm urzeczywistnia się w sferze dobrze pojętego Wyjścia. Exodus, pisze Santner, powinien wydarzyć się ponownie, na przekór wszelkim dziejowym „nieszczęściom”, by raz jeszcze wyprowadzić lud Izraela z klinczu nie-martwoty ku błogosławieństwu obiecującemu więcej życia (*from the reign of the undead to the blessings of more life*)²⁵. Tak jak Bloom posiłkuje się Freudem i Kafką, Santner za swój punkt odniesienia bierze Freuda i Rosenzweiga. Wyjście nie polega tu na negacji życia doczesnego i wyprowadzeniu w sferę transcendencji, lecz dokładnie odwrotnie: na negacji mitu, który fałszuje życie, i wyprowadzeniu „w sam środek życia” (*in the midst of life*) raz na zawsze uwolnionego od mitycznych tajemnic. Negacja uczestnictwa, jaką przynosi Drugie Przykazanie, jest tu więc nie tyle odmową partycypacji w życiu, lecz jedynie odmową partycypacji w życiu zmistyfikowanym przez mitologiczne fantazje. Mit, mówi Santner, jedynie stwarza pozór pełni życia, iluzję harmonii między żywiołami wnętrza i zewnątrz; w istocie jednak ludzka psyche obciążona jest konstytutywnie „nadmiarem energii”, który nie znajduje odzwierciedlenia w rzeczywistości zewnętrznej, dysharmonia jest tu faktem ontologicznym, a nie jedynie historycznym.

Podstawowa różnica między mitem a monoteizmem opartym na Wyjściu polegałaby więc na odmiennym podejściu do owego ekscesu: mit usiłuje zakryć fakt pierwotnej nierównowagi, obdarzając nadmierną, fantazyjną potęgą świat zewnętrzny, podczas gdy religia monoteistyczna ekspozuje tę prymarną dysharmonię, demaskując „cudowność” kosmosu magicznego jako jedynie „fałszywą podobiznę”. Santner dostrzega tę różnicę w szczególnie intensywnej żydowskiej niechęci wobec cudów, obecną tak u Spinozy, jak Rosenzweiga: cud to jedynie przypadek „hiperkateksji”, a więc przesadnego obsadzenia nadmiaru energii wewnętrznej w losowym zdarzeniu zewnętrznym, które wiąże i więzi tę z istoty wolną energię w polu magicznej fantazji. Ta sama nieufność wobec tego, co cudowne, towarzyszy także Freudowi, który gotów jest je natychmiast zdekonstruować do poziomu *das*

^{24/} E.L. Santner *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago and London 2001, s. 25-46.

^{25/} Tamże, s. 25.

Szkice

Unheimliche, gdzie już zdecydowanie przeważają emocje negatywne: nieswojość, niepokój, poczucie winy.

Czym jest ten nadmiar energii? Santner wiąże jego obecność z czymś, co nazywa „metafizycznym uwiedzeniem”²⁶: w istocie w naturze każdego pobudzenia, jakie rejestruje freudowskie „ego cielesne”, jest coś z interpelacji, z niejawnie osobowego powołania. Nie chodzi tu bynajmniej o jakąś wersję psychoanimizmu: animizm jest tu tylko późną mityczną fantazją, dokonującą wtórnej projekcji pierwotnego aktu uwiedzenia. Pobudzenie jest zawsze niewspółmierne z przyczyną pobudzenia; w naturze ludzkiej zmysłowości leży eksces, wyzwalający dysproporcjonalną ilość energii; innymi słowy, w każdym, z pozoru najbardziej banalnym doświadczeniu kryje się element traumy, czyli pobudzenia, które przerywa barierę ochronną zmysłów, wydostaje się poza ekonomię zasady przyjemności i wytwarza w psyche nieusuwalne napięcie. Napięcie to ulega następnie fiksacji: domagając się rozładowania, obsadza pewien zespół fantazmatów, w których szuka swego wyrazu, zewnętrznego ujścia. Metafizyka, projektująca sferę wykraczającą poza doczesność, jest więc dla Santnera fantazmatycznym odpowiednikiem owego ekscesu, który w ten sposób usiłuje wydostać się na zewnątrz, opuścić wnętrze psyche, gdzie powoduje on nieznośne napięcie; zarazem metafizyczny fantazmat jest także instancją, która uprawomocnia osobliwość ludzkiej egzystencji naznaczonej nadmiarem, dostarcza jej legitymacji, czyniąc ją czymś więcej niż tylko anomalią w świecie natury. Negacja żydowska jednak, jak już wiadomo z naszych rozważań, zakazuje tego rodzaju ujścia: żąda, by nadmiar energetyczny pozostał wewnątrz psyche, bez względu na koszty, jakie pociąga wytworzenie się tak skrajnej formuły wewnętrzności. Bloom pokazuje pierwszy etap hebrajskiego Wyjścia, jakim jest nakaz wycofania wszelkich fantazmatycznych kateksji, tworzących „cudowny” świat mityczny, i zamknięcie w radykalnej wewnętrzności. W rezultacie powstaje osobliwy stan pośredni charakterystyczny dla uniwersum kaskowskiego: między życiem a śmiercią, między doczesnością a metafizyką. Santner natomiast chce pójść krok dalej – *beyond Bloom* – i zgodnie z obietnicą hebrajskiego błogosławieństwa odnaleźć drogę powrotną do życia:

Chciałbym zająć się tu pytaniem – ciągnie Santner – czy jest możliwe ujęcie „błogosławieństwa obiecującego więcej życia”... jako *exodusu* z życia zafiksowanego na kwestii swego uprawomocnienia. Do fiksacji tej dochodzi między innymi za sprawą metafizycznego uwiedzenia. Zostać wrzuconym w tajemnicę prawomocności oznacza zostać uwiedzionym przez nadzieję na wyjątkowość, wyłączenie z codziennego wymiaru znaczenia; przez fantazję granicy i transcendencji, która byłaby ostateczną podstawą, czymś co już nie potrzebuje uprawomocnienia, ponieważ legitymizuje się samo przez się. Exodus, o jaki mi chodzi, nie jest więc wyjściem z codziennego życia w jakąś przestrzeń poza nim, ale w pewnym sensie czymś całkiem odwrotnym: wyzwoleniem z fantazji, które rzucają na nas urok transcendentnej wyjątkowości.²⁷

^{26/} Tamże, s. 30.

^{27/} Tamże, s. 30-31.

Bielik-Robson Do Blooma i dalej ...

Nie chodzi więc tylko o samo Wyjście z Egiptu, mówi Santner, ale o Wyjście z naszej małej codziennej egiptomanii, którą uprawiamy *volens nolens*, nie mogąc nie ulegać przemożnemu urokowi fantazji. Świętem nie jest więc stan metafizycznej odświętności, w którym zwykle życie na chwilę odzyskuje magię, jaką traci w codziennym kołowrocie rutyny, ale całkiem przeciwnie: jest stanem powrotu do życia samego, w którym użyteczne fantazje naszej małej paramitycznej stabilizacji ulegają świętecznemu zawieszaniu. Święto zatem to karnawał zwyczajności, to niemożliwość jakichkolwiek cudów. To dzień bez projekcji, fantazmatów i substytucji. To czysty blask prawdy.

Czym jest jednak to życie samo, wzmoczone przez akt uwolnienia go od mityczno-metafizycznych iluzji? Zauważmy, że odczarowanie nie oznacza tu dewaluacji, jak w greckiej metafizyce: przeciwnie, oznacza wolność życia do odsłonięcia się w swej najczystszej witalistycznej istocie, oznacza wolność od fantasmagorycznych projekcji. Negacja żydowska dostarcza wzorca odczarowania, który nie implikuje degradacji świata odczarowanego. Tymczasem, jak twierdzą Horkheimer i Adorno, to właśnie degradacja świata odczarowanego sprawia, że oświecenie, pierwotnie opierając się na figurze Wyjścia, ponownie obsuwa się w mit; tym razem jest to mityczny cykl pozytywistów opiewających nieubłagany determinizm faktów, który sprowadza życie do poziomu powtarzalnego mechanizmu. Świat wykreowany przez oświecenie nie jest więc upragnionym domem pojedynczej, żywej podmiotowości, która chce być sobą i tylko sobą, bytem niepowtarzalnym i „ewementalnym”, wydarzeniem samym w sobie, bez antecedensów i możliwości powtórzenia. „Mit tego, co jest”²⁸ – jak spółka autorów nazywa światopogląd pozytywistyczny – stanowi absurdalną mieszaninę tego, co najgorsze w samej istocie mitologii, a więc bezwzględnej akceptacji niezmiennej natury bytu, oraz ideologii postępowości, która odżegnuje się od naiwnej, archaicznej wiary w istnienie bytów wykraczających poza twarde fakty.

Odczarowanie nowożytne powstało zatem na bazie negacji pogańskiej. Doprowadził doń długotrwały proces postępującej dewaluacji bytu doczesnego, przy jednoczesnej inflacji rzeczywistości metafizycznej, zdiagnozowany niezwykle trafnie przez Nietzschego w jego *Zmierzchu bożyszcz*; oświecenie w swym ostatnim, neomitycznym kształcie, pojawia się u kresu drogi, która wiedzie przez kolejne „pięć błędów”; znika wprawdzie wiara w istnienie zaświatów, nie oznacza to jednak wtórnego dowartościowania „świata pozoru”. Czyżby zatem w Wyjściu hebrajskim, pomyślanym w sposób możliwie wolny od greckiej kontaminacji, chodziło o ten szósty krok, który wedle Nietzschego oddałby w końcu życiu to, co mu się pierwotnie należy, czyli immanentne *sacrum* życia samego? Hipoteza ta byłaby tyleż kusząca, co fałszywa: raz jeszcze należy powtórzyć, że nietzscheański witalizm ma niewiele wspólnego z witalizmem żydowskim. Nie w tym rzecz bowiem, by życiu zwrócić jego świętość, by zakończyć cykl krążenia i transcendentnej ewakuacji *sacrum* powrotem do pogańskiego punktu wyjścia. Resakralizacja życia równałaby

^{28/} M. Horkheimer, T.W. Adorno *Dialektyka...*, s. 10.

Szkice

się jego kolejnej, paramitycznej mistyfikacji – nawet jeśli miałyby być ona tak paradoksalna, jak ta, którą oferuje Nietzsche, fiksując swe fantazje na doświadczeniu odczarowania, przeżywanym przezeń jako „hiperkateksja” – tymczasem Wyjście żydowskie afirmuje odczarowanie jako takie, nie dążąc do jego egzaltacji.

Psyche żydowska pragnie żyć w świecie odczarowanym, nie traktując go przy tym jako sferę gorszą od innej, wyimaginowanej rzeczywistości; chce, by było ono wolne od iluzji i antymagiczne, by, słowami Leśmiana, „nie było w nim nic oprócz życia”.

Kto więc właściwie ma rację? Bloom czy Santner? Żydowski gnostyk, odmawiający wartości istnieniu w czasie i materii, czy żydowski witalista, gotowy rzucić się w świat czystego życia? Negacja żydowska stawia nas wobec paradoksu, który w zależności od perspektywy, z jakiej nań patrzymy, może nam się wydawać bądź aporią nie do przejścia, bądź rozmyślną i celową strategią. Jak to bowiem jest, że z jednej strony mamy Prawo, które zmusza nas do coraz głębszej, coraz bardziej wewnętrznej negatywności – z drugiej zaś Błogosławieństwo, które obiecuje nam *w i ę c e j ż y c i a*? Jak to jest, że z jednej strony mamy przykazanie, które wprost sugeruje zakaz partycypacji w świecie – z drugiej zaś obietnicę życia wzmoczonego, które nie może urzeczywistnić się poza sferą uczestnictwa? Jak to jest, że z jednej strony mówi się nam o „skandalu zewnątrz”, z drugiej zaś przypomina, że „to było dobre”? I czym w takim razie jest Wyjście: negatywnym odejściem od świata, czy też może złożonym ruchem powrotnym, dzięki któremu świat odślania się w blasku dotąd nieprzeczuwanej prawdy?

Jeśli rację ma Bloom, pytania te nie należą do samej wąsko pojętej tradycji żydowskiej, lecz krążą wokół istoty zachodniej podmiotowości i jej stosunku do świata. Negacja idealistyczna, która w istocie zaczyna się już od Platona, a kulminuje w Heglu, stanowi tylko część tej złożonej, historycznej konstrukcji, jaką jesteśmy; nie mniejszą, jeśli egzystencjalnie nie ważniejszą, określa negacja żydowska, od Jeremiasza po Freuda. Ta druga, odpowiedzialna za powstanie skrajnej wewnętrzności, dopiero domaga się opisanego: wyłoniwszy to, co nieświadome, sama niejako podzieliła jego los, kryjąc się w cieniu, jak to lapidarnie wyraził Fichte, „jasnej jak słońce” strategii racjonalistycznej. Ruch, jaki wyznacza negacja żydowska, nie jest liniowym posuwaniem się dialektyki: negatywność nie prowadzi tu do anihilacji tego, co pozytywne, a następnie do afirmacji na poziomie wyższej syntezy. W istocie mamy tu do czynienia z nieustanną oscylacją, która na pozór niczego nie zmienia: psyche pulsuje w rytmie wycofań i powrotów, kontrakcji i ekspansji, kryzysu i reparacji, to odmawiając uczestnictwa w świecie zewnętrznym, to próbując zanurzyć się w nim na nowo. Nie mówi „nie”, nie mówi „tak”: byt, czyli to, co pozytywne, stanowi dla niej nieusuwalny problem, wobec którego nie chce zająć jednoznacznego stanowiska: stanowisko wyzute z ambiwalencji oznaczałoby bowiem rozwiązanie, prawdziwą Wiedzę, wszechogarniające przedstawienie, które z wyroku zazdrosnego Boga zostało jej zakazane.

Oscylacja ta – kafkowskie „kilka schodków w górę, kilka w dół” – nie jest jednak całkiem jałowa. Psyche wciąż bowiem pobiera nowe lekcje od Zasady Rzeczywistości; uczy się uczestnictwa w świecie coraz bardziej o d c z a r o w a n y m, broniąc się jednocześnie przez r o z c z a r o w a n i e m, które mogłoby popchnąć ją ku ostatecznej rezygnacji i rozpacz. Za każdym razem usiłuje wrócić z wygnania negacji i ujrzeć świat wolny od wszelkich fantazmatów, którymi wymościła go Zasada Przyjemności, by wydawał się nam miejscem miłszym do zamieszkania. Jej „przywiązanie do tej ziemi” staje się coraz trzeźwiejsze, nie przestając być, mimo wszystko, przywiązaniem²⁹. Nigdy nie mówi, jak Hegel, „tym gorzej dla faktów”: zawsze powtarza, „tym gorzej dla fantazmatów”, które przeszkadzają jej widzieć. Przypomnijmy: nie chodzi tu przecież o zakaz widzenia, a jedynie o zakaz przedstawień fałszywych. Rozważania te, by użyć formuły Rosenzweiga, który bronił się przed zaszufładkowaniem *Gwiazdy zbawienia* jako „książki żydowskiej”, mają więc w istocie charakter uniwersalny: jedynie „korzystają ze starych żydowskich słów, aby powiedzieć to, co chcą powiedzieć, a szczególnie wyrazić to, co nowe. Sprawy żydowskie, jak w ogóle wszystkie sprawy, są zawsze przeszłe. Lecz żydowskie słowa, nawet stare, uczestniczą w wiecznej młodości Słowa i kiedy świat się przed nimi otwiera, one go odnawiają”³⁰.

Bloom and Beyond. Już samo przywołanie figury ruchu – „wychodzenia poza” – wskazywałoby na to, że pomimo licznych deklaracji skrajnej rozpacz, żaden z tych autorów, nawet sam Bloom, najsilniej wychylony w stronę gnozy negatywnej, nie wyrzekł się nadziei. Oscylacja między nadzieją a rozpaczą, światem życia wzmoczonego a gnostyczką *kenomą*, wyznacza stałe napięcie w grze, która jeszcze nie dobiegła końca. To właśnie za sprawą tego wciąż nieukojonego napięcia bloomowskie nihilizowanie może natychmiast znaleźć swój „odgromnik” w rozważaniach Santnera, głoszących program nowego Wyjścia, tym razem – tak zresztą, jak miało być na początku – w sam środek życia, *in the midst of life*. Skrajna wewnętrzność znów zatem toruje sobie drogę powrotną do świata, który odsłania się jej takim, jakim jest: witalnie zdemistyfikowany; odczarowany, ale nie zdewaluowany. Przynajmniej na chwilę, dopóki wahadło nie wychyli się znów w stronę przeciwną, żydowski witalizm, stanowiący o istocie hebrajskiego błogosławieństwa, uwalnia się od nihilizujących aporii, w jakie wślacza go gnoza apokaplityczna, i wydaje z siebie dojrzały owoc. Bloom sam zresztą ironicznie otwiera możliwość rozwijania jego uwag na sposób, który je nie tylko silnie dezinterpretuje, ale wręcz przekracza, cytując swój ulubiony wiersz Stevensa: *Our Bloom is gone. We are the fruit thereof*.

^{29/} Terminy te: „przywiązanie do tej ziemi” oraz „trzeźwość” pochodzą od Emmanuela Lévinasa, którego myśl doskonale mieści się w kręgu rozważań o wewnętrzności, zewnętrzności i Wyjściu. Por. E. Lévinas *Miejsce i utopia*, w: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 104.

^{30/} F. Rosenzweig *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 681.

Szkice

Ostatnie słowo należy się jednak Rosenzweigowi, a dokładnie ostatniemu słowu *Gwiazdy zbawienia*, które jest niczym owa brama z kafkowskiej przypowieści *Przed prawem*, teraz stając się naprawdę *bramą*:

Pokornie obcować z twoim Bogiem – słowa wypisane są na bramie, na bramie, która z tajemniczego i cudownego blasku Bożego przybytku, w którym żaden człowiek nie może pozostać żywy, prowadzi na zewnątrz. Lecz na co otwierają się skrzydła tej bramy? Nie wiesz? N a ż y c i e.³¹

^{31/} Tamże, s. 658.