

W poszukiwaniu straconego Kafki

Łukasz Musiał

Łukasz MUSIAŁ

W poszukiwaniu straconego Kafki

Czyj Kafka?

Codziennie czytam mojemu synowi przed snem. Książka, po którą obaj chętnie i często sięgamy, to krótka historia dwojga wnucząt zazdrosnych o względy ukochanej babci. Początkowo rywalizujące dzieci traktują się z widoczną niechęcią, chwilami wrogo, przekonane, że babcię można mieć na wyłączność i że trzeba sobie tę wyłączność wywalczyć. Jednak stopniowo nabierają przekonania, że kwestia „czyja babcia?” – taki też tytuł nosi szczupła książeczek szwedzkiej autorki i ilustratorki Steny Wirstén – została postawiona nie całkiem właściwie. Babcia to nie przedmiot, którym można dowolnie rozporządzać. Lecz właśnie dlatego, że taka jest – niczyja – potrafi ogrzewać swym ciepłem dwoje wnucząt równocześnie.

Franza Kafki z pewnością nie można nazwać pisarzem, który kogokolwiek swoją prozą „ogrzewa” – za mało w jego prozie pokrzepienia, za wiele wątpliwości, wahań, kwestii „otchłannych” i ciemnych, wciąż nierozstrzygniętych. Lecz samo pytanie, do kogo ten twórca „należy”, nie jest bezzasadne. Z pewnych szczególnych powodów dzieło Kafki bardzo wcześnie, bo już w latach 30. ubiegłego wieku, przyciągało do siebie interpretacje „zawłaszczające”. Czyli takie, których autorzy wyraźnie wykazywali tendencję do utożsamiania się z pisarzem, hiperbolizowania wyników swych dociekań i w konsekwencji do udzielania jednoznacznej odpowiedzi na pytanie „czyj Kafka?” – mianowicie „ich własny”. Autorzy ci, czy to psychoanalitycy, czy to egzystencjaliści, czy to biografisci, czy dekonstrukcyjniści, czy wreszcie zwolennicy wykładni judaizujących, traktowali Kafkę – i nadal często traktują! – jak autora, na którego twórczość mają interpretacyjny „copyright”, i gdyby tylko mogli, wprowadziliby zakaz rozpowszechniania odczytań konkurencyjnych. Samo w sobie nie jest to oczywiście niczym złym, przeciwnie, świadczy o żywym, wręcz obsesyjnym zainteresowaniu Procesem, Przemianą, Wyrokiem i tylo-

ma innymi utworami, które wrosły w świadomość XX-wiecznych czytelników – jakież pisarz nie marzyłby o sukcesie na tak wielką skalę!

Dlatego twórczość Kafki stosunkowo wcześniej przestała być tylko literaturą. Powędrowała w sferę mitologii czy nawet wiary, przeobrażając się w jedną z najpotężniejszych i najbardziej wpływowych świeckich religii ubiegłego stulecia. Skutek był łatwy do przewidzenia: żaden inny XX-wieczny pisarz (i, po prawdzie, żaden inny w historii literatury oprócz Szekspira) nie odcisnął tak wyraźnego piętna na kulturze zachodniej, włączając w to kulturę popularną, lecz i żaden inny nie stał się przedmiotem tak ogromnej i niepohamowanej „konsumpcji” interpretacyjnej. Żaden inny nie doczekał się w związku z tym tak wielu toczonej w jego imię sporów, czasem przyjacielskich (np. między Walterem Benjaminem i Gershomem Scholemem), a czasem zamieniających się w brutalne wojny interpretacyjne (między Derridą a ostro go atakującym Giorgio Agambenem), tak zaciekle, jak gdyby od ich wyniku miało zależeć życie samych walczących, a nawet – i w tych słowach nie ma bynajmniej ironii – losy całego świata. Bitwy te pozostały oczywiście nierozstrzygnięte, ponieważ w twórczości Kafki można znaleźć słowa na poparcie właściwie każdej, choćby najbardziej zaskakującej tezy. Zresztą być może z pewnych względów tylko tak „zajadła” lektura – będąca świadectwem swoistej „walki o oddech” czy też po prostu, tak by przynajmniej powiedział Benjamin, próbująca zamienić pismo w życie – jest zgodna z intencją pisarstwa Kafki. Przecież „robi” ono coś więcej niż większość tekstów literatury, nawet tych pierwszorzędnych: dosłownie wrasta w tożsamościowy kościec czytelnika, stając się dla niego bez mała „paliwem egzystencjalnym”, niezbywalną częstką osobowości, charakteru, życia. Było takim paliwem i dla powojennych egzystencjalistów szukających w dziele Kafki potwierdzenia tezy o absurdalności ludzkiej egzystencji; i dla czytelników ze wschodniej Europy, którzy widzieli w Kafce proroka XX-wiecznych totalitaryzmów; i dla psychoanalityków, dla których neurotyczna osobowość pisarza okazała się wymarzoną polem do spekulacji; i dla tropicieli „żydowskości” widzących w Kafce nieledwie rewelatora europejskiej tradycji judaistycznej; było tym paliwem wreszcie dla wszystkich, którzy w domowym zaciszu toczyli zmagania z własnymi ojcami (kto ich nie toczył!) – im z kolei *List do ojca* dawał perwersyjną nadzieję zwycięstwa nad ojcowskim despotyzmem, jeśli nie w rzeczywistości, to z pewnością w wymiarze symbolicznym.

Owa interpretacyjna „zachłanność” w stosunku do pisarstwa i biografii Kafki cechowała wszystkich czytelników, zarówno tych, których określa się nic niemówiącym mianem „przeciętnych”, jak i, po drugiej stronie, krytyków literackich, badaczy literatury, malarzy, rzeźbiarzy, reżyserów teatralnych, filmowców czy filozofów. Szczególnie ci ostatni (choćby Walter Benjamin, Albert Camus, Günther Anders, Hannah Arendt, Theodor W. Adorno czy wspomniani Derrida i Agamben) wywarli niebagatelny wpływ na recepcję twórczości Kafki, sprawiając, że szybko zaczęto ją rozpatrywać w kategoriach filozoficznych. Tym samym stała się ona symbolem nowoczesnego pisarstwa znoszącego akademickie i nierzadko po prostu głęboko jałowe rozróżnienia na literaturę i filozofię; takiego, które pokazuje,

że literatura może być bardziej filozoficzna od... niejednej filozofii, a filozof bardziej literacki od tuzina pisarzy¹. Nie oznacza to, że filozofowi – jako rzekomo bardziej obiektywnemu, bo dysponującemu filozoficznym krytycyzmem – zawsze udawało się uniknąć mielizn interpretacyjnego sekciarstwa. Przeciwnie, w obrębie religii kafkologicznej filozofowie też zakładali odrębne sekty, utrzymujące żywotność po dzień dzisiejszy, wystarczy wspomnieć Benjamina, Camusa czy Deleuze’a/Guattariego. W ostatnich latach najbardziej aktywnym przykładem takiego nurtu recepcji pisarstwa Kafki jest zapewne Giorgio Agamben, który otwarcie lub skrycie sięga po swojego ulubionego autora niemal we wszystkich artykułach i książkach – już dla zwykłej przyjemności cytowania, już to żeby dokonać egzegezy jakiegoś fragmentu Kafkowskich tekstów, już to żeby odnaleźć w nich poparcie dla stawianych przez siebie tez, już to żeby uwiarygodnić własną narrację filozoficzną. Jednym słowem, Kafka pełni rolę jęczyczka uwagi, nieomylnego autorytetu w kwestii o znaczeniu dla Agambena zawsze zasadniczym, mianowicie istoty współczesnego świata we wszystkich jego aspektach, (bio)politycznym, ekonomicznym, oczywiście także kulturowym. Mogłoby się здаwać, że tego rodzaju zabiegi otwierają twórczość Kafki na nowe zakresy interpretacyjne. Otóż nie zawsze. Przy całej swojej, ogromnej przecież, intelektualnej pomysłowości i erudycji Agamben zwykle dokonuje bezpardonowego „przykrojenia” Kafki do własnych, bardzo radykalnych tez. Jest to świadomy zabieg, włoski filozof ma przecież ambicję „przewartościowania wszystkich wartości”, tzn. opisanie globalnych struktur współczesności, a następnie – ponieważ to myśliciel opanowany demonem mesjanizmu – stworzenia radykalnego projektu „zbawienia” świata. Kafka pełni w tym wszystkim rolę „koronnego świadka” i oczywiście dostarczyciela argumentów.

W swym mesjańskim impecie Agamben nie jest bynajmniej odosobniony. Odkład triumfalnie obwieszczono zgon dekonstrukcji (czego symbolicznym wyrazem stała się śmierć Derridy w roku 2004), w filozoficznym światku uaktywnili się ci, którzy w miejsce, jak czasami mawiano z przekąsem, dekonstrukcyjnej ekwilibrystyki pojęciowej proponują własne „słuszne poglądy na wszystko” (np. Slavoj Žižek, Alain Badiou). Wartość owych precyzyjnie ukierunkowanych projektów filozoficznych, często o charakterze wyraźnie systemowym (co w zamierzeniu ich autorów ma stanowić jeszcze jeden policzek dla ostentacyjnie antysystemowej dekonstrukcji), jest oczywiście sprawą dyskusyjną, nie o nią tutaj jednak chodzi. Rzecz idzie raczej o pewien rozpowszechniony ostatnio tryb refleksji filozoficznej, który do złudzenia przypomina sytuację opisaną w... *Dociekaniami psa* Kafki. Tytułowy pies, a raczej psi filozof, chcąc dostać się do życiodajnego szpiku, czyli dostąpić najwyższego poznania (zdobyć „słuszny pogląd na wszystko”), zmusza pozostałe psy, by zgromadziły się wokół niego, pomogły rozłupać twardą kość (czego sam nie jest w stanie zrobić), po czym, gdy już do tego dojdzie i gdy oczom zwierząt ukaże się wreszcie szpik, wszyscy pomocnicy zostają przepędzeni – ponieważ ów

¹ Więcej na ten temat we wstępie do antologii *Nienasyconie. Filozofowie o Kafce*, red. Ł. Musiał, A. Żychliński, Korporacja Ha!art, Kraków 2011, s. 5-19.

pierwszy pies, jako najbardziej głodny prawdy, ma zamiar zjeść wszystko sam. W ten tryb „otwierania kości”, czyli ogłaszania kolejnych, wyjaśniających wszystko prawd o świecie, bywa wciągany i Kafka, ów „użyteczny pies”, który zrobiwszy swoje, tj. dostarczywszy koronnego argumentu na rzecz jakiejś tezy filozoficznej, ma sobie posłusznie odejść. A więc czyj Kafka? „Mój!”, wołają Deleuze/Guattari. „Bynajmniej, jest mój!”, uśmiecha się z wyższością Agamben. „Nie, mój!”, krzyczy Harold Bloom. „Oczywiście, że mój!”, przekonuje Agata Bielik-Robson². „Wszyscy się mylicie, jest mój!”, twierdzi stanowczo... – *toutes proportions gardées* – Łukasz Musiał³.

○ jeden Kafka za daleko

Agata Bielik-Robson należy do szczupłego grona polskich filozofów, którzy dla literatury czynili więcej niż niejeden jej badacz. Dotyczy to także twórczości Franza Kafki. Oprócz Michała Pawła Markowskiego, Adama Lipszyca, Grzegorza Jankowicza i kilku innych autorów Bielik-Robson zrobiła naprawdę wiele, by wydobyć polską recepcję prozy Kafki – recepcję, której dokonania intelektualne były, przynajmniej od lat 70., znacznie skromniejsze, niż się powszechnie sądzi – z interpretacyjnego dołka. Wspólnie ze swoim uczniem i współpracownikiem Adamem Lipszycem zwróciła uwagę przede wszystkim na inspirujące odczytania Benjaminina, które w ostatnich trzydziestu latach stały się wręcz obowiązkową lekturą każdego szanującego się „kafkologa”, najpierw w krajach zachodnich, potem, od mniej więcej dekady, w Polsce. Odczytywanie Kafki, tak jak to czynił Benjamin, przez pryzmat zmodernizowanej tradycji judaistycznej to jedna z najbardziej ekscytujących przygód intelektualnych, jakie może sobie zafundować czytelnik zafascynowany *Zaginionym* (taki tytuł powinna nosić powieść *Ameryka*), *Procesem* czy *Zamkiem*. Ta fascynacja stała się i moim udziałem – obszerne partie monografii *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości* poświęciłem analizom interpretacyjnych pomysłów Benjaminina, traktując go poniekąd – czasem z rozmysłem, czasem mimowolnie – jako „użytecznego psa” w procesie dotarcia do „szpiku” twórczości Kafki.

Dostrzega to Agata Bielik-Robson. Omawiając moje propozycje interpretacyjne, daje do zrozumienia, że są one wyrazem niezdrowej chęci „ubezwłasnowolnienia” pisarza. Ma całkowitą rację: z perspektywy trzech lat, które upłynęły od napisania tej książki, bardzo wyraźnie widzę u siebie tendencję do interpretacyjnego glajchszaltowania twórczości Kafki, i to mimo że od samego początku próbowałem temu na różne sposoby przeciwdziałać (po pierwsze, omawiając głów-

² Zob. A. Bielik-Robson *Czego szukał Franz Kafka?*, „Teksty Drugie” 2012 nr 4, s. 91-101. Jest to recenzja mojej książki pt. *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*.

³ Ł. Musiał *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2011.

ne trendy recepcyjne odnoszące się do twórczości Kafki od lat 30. po dzień dzisiejszy, po drugie – rekonstruując poetykę Kafki z punktu widzenia najnowszych ustaleń badaczy literatury, po trzecie – ukazując najważniejsze filozoficzne nurty interpretacyjne – nurty, podkreślam, współczesne). Toteż nie zawsze potrafiłem uniknąć głównej pokusy, z którą muszą walczyć badacze dzieł Kafki, czyli tendencji do tworzenia daleko idących uogólnień w ramach zaproponowanej przez siebie opcji interpretacyjnej. Co nie znaczy, że biję się w pierś. Przeciwnie, ta książka w pewnym sensie musiała – i nie obligowało mnie do tego tylko nazwisko! – przybrać taki kształt, jaki przybrała, stanowiła bowiem propozycję ujęcia prozy Kafki na tyle, jak mi się zdawało, odmienną od dotychczas istniejących, że warta reklamy. Krótko mówiąc, moim celem było napisanie monografii nowoczesnej pod względem metodologicznym, która proponuje częściowo nowy tryb lektury Kafki i tym samym odcina się od interpretatorskich stereotypów od dziesięcioleci systematycznie narastających wokół tej twórczości, zwłaszcza w Polsce. Mam wrażenie, że w pewnej mierze mi się to udało, choć nie ukrywam, że dziś to etap dla mnie zamknięty. Nie dlatego, że straciłem zainteresowanie samym Kafką, lecz dlatego, że nie interesuje mnie, tak jak dawniej, kwestia „czyj Kafka?”. Nie wydaje mi się bowiem, żeby Kafka musiał być koniecznie „czyjs”, a tym bardziej „mój”.

Jedno z przykazań religii kafkologicznej brzmi: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Co prawda mam wrażenie, że we wnikliwej a równocześnie, mimo wielu słów uznania, w wielu punktach dość krytycznej recenzji Agaty Bielik-Robson bogów jest przynajmniej dwóch (Kafka i Benjamin, a może raczej Benjamin i Kafka – uznajmy, że jest to rodzaj „świętej dwójcy” współczesnej kafkologii), ale właśnie dzięki temu dostajemy do ręki wszystko, co najlepsze i równocześnie najbardziej problematyczne w „zawłaszczających” odczytaniach Kafki, także tych, które były dawniej i moim udziałem. O „konfesyjnym” charakterze tych odczytań – a taki odnajduję zarówno w pewnych partiach mojej monografii, jak i w artykule Agaty Bielik-Robson – decyduje głównie rozmyślnie pomijanie literackiego i historycznoliterackiego kontekstu twórczości Kafki, przy równoczesnym ograniczeniu jej przesłania do wziętych z „benjaminologii”, niekiedy bardzo wyostrzonych tez filozoficznych. Oczywiście nie mam zamiaru radykalnie oddzielać od siebie, kiedy to mi wygodne, filozofii i literatury, tym bardziej że i w mojej własnej książce tego rodzaju podziałów zasadniczo nie stosuję. Rzecz jest innego rodzaju: Agata Bielik-Robson przeprowadza swoje analizy tak, jak gdyby twórczość Kafki powstawała w beczasowym laboratorium idei, w którym dowolnie można ze sobą mieszać wszystkie dostępne składniki, nie bacząc, że wywodzą się one z jakichś konkretnych miejsc, z jakichś konkretnych czasów, z jakiegoś konkretnego *milieu*, słowem, z jakiegoś konkretnego kontekstu. W przypadku Kafki oznacza to, że nie można lekceważyć wpływu, jaki wywarło na niego zjawisko tzw. kryzysu języka, czyli rozpowszechniające się wśród niemieckojęzycznych pisarzy i filozofów przełomu wieków przekonanie – uzasadnione czy nie, rzecz to drugorzędna – o rozpadzie związku między językiem a rzeczywistością; że nie można pomijać literac-

kich wpływów, na jakie przez całe życie był Kafka podatny (z jednej strony „chłodny” język Kleista i Flauberta, z drugiej, stojąca w opozycji do tego pierwszego, predylekcja do ekspresjonistycznego stylu obrazowania, nie mówiąc o fascynacji Goethem i Dostojewskim); że nie sposób pominąć poszczególnych (przynajmniej trzech), różniących się od siebie etapów jego twórczości, po części mających bezpośredni związek ze zmianami w osobistej sytuacji pisarza. Można by wymieniać długo, bo długa jest lista czynników, które sprawiły, że Kafka stał się „tym” Kafką. Był to – warto czasami przypominać takie truizmy – żywy autor, mający konkretne pochodzenie, konkretne przeżycia, konkretny styl pisania, słowem: konkretne (co piszę wbrew Bloomowi) miejsce zamieszkania. Nie chcę przez to powiedzieć, że interpretując jego twórczość, musimy kurczowo trzymać się wszystkich tych kontekstów – gdyby tak było, odciełlibyśmy sobie możliwość przeżywania wielu fascynujących przygód czy nawet „profanacji” intelektualnych. Rzecz w tym, by pamiętać, że obcujemy z realnym autorem i jego twórczością, nie zaś z nagimi filozofemami, które dopasowujemy do końcowego równania. W literaturze, inaczej niż w filozofii – i to jest być może podstawowa różnica między tymi oboma składiną bardzo podobnymi trybami refleksji o świecie i człowieku – nie ma żadnych równań. Wszystko, co mamy, to sprzeczności i niewiadome, z którymi, tak jak w życiu, musimy sobie jakoś radzić. Dlatego opinię Agaty Bielik-Robson, jakoby moje wywody szwankowały w warstwie filozoficznej, biorę za mimowolny komplement. Oznacza to bowiem, że nie do końca zdołałem „zawłaszczyć” Kafkę i dopasować go do końcowego równania. Przyjmuję to z ulgą.

Jeśli miałbym najkrócej ująć mój problem z tak radykalnie benjaminowskim odczytaniem Kafki, jakie proponuje Bielik-Robson, powiedziałbym, że jest ono w moim przekonaniu filozoficznie zbyt... precyzyjne. Koncepty przechodzą płynnie jeden w drugi, idee obłapiają się bez żadnych zahamowań, płodząc hybrydyczne potomstwo, intrygujące i inspirujące, bardzo *sexy*, ale sprawiające wrażenie, jak gdyby bez końca przeglądało się w lustrze, niepewne, czy dla obserwatorów jest wystarczająco atrakcyjne. Kafka krzyżuje się z Benjaminem, Benjamin puszcza oko do Blooma, Bloom łąduje w ramionach Lacana, Lacan flirtuje z Taubemsem, którego kochankiem jest Nietzsche – na tego zaś łakomie spogląda z powrotem Benjamin. Nie potrafię oczywiście przedstawić dowodu na błędność takich trybów lektury, tym bardziej że sam byłem dawniej ich gorącym zwolennikiem, jednak intuicja podpowiada mi, że jest coś ryzykownego w traktowaniu cudzych myśli tak, jak gdyby były pionkami, które można przestawiać na szachownicy idei, byle tylko doprowadzić do końcowego „mata”, czyli uzasadnienia własnej tezy. Ten zarzut nadmiernej precyzji odnoszę również, co jeszcze raz podkreślam, do swojej własnej książki, choć zdaję sobie sprawę, że w kręgu tzw. ludzi nauki może on zabrzmieć cokolwiek humorystycznie. Jednak wydaje mi się, że właśnie w tym tkwi błąd: twórczość Kafki umiejscawiamy w ściśle wyznaczonym obszarze refleksji filozoficznej (w tym wypadku ograniczającym się głównie do koncepcji Benjamina), izolujemy od kontekstu, rozkładamy na czynniki pierwsze, po czym tworzymy – z tych rozłożonych, odseparowanych teraz od siebie czynników – nową

całość doskonale dopasowaną do wcześniej zakreślonego obszaru. To trochę tak, jakby pociąć człowieka na kawałki, po czym jeszcze raz wszystkie je ze sobą zszyć wedle z góry przyjętego planu, w przekonaniu, że w ten sposób usuwamy psujące nam obraz niedoskonałości. Oczywiście można tak zrobić, lecz istota, która wtedy powstanie, nie będzie człowiekiem.

W ten sposób poczynam sobie w swojej książce z tytułowym konceptem „utra-ty rzeczywistości” i w ten sposób, choć oczywiście na swoją modłę, poczynam sobie Agata Bielik-Robson we własnych odczytaniach Kafki. Przykładem niech będzie idea mesjanizmu, o której Bielik-Robson stwierdza, że w wydaniu Benjamina nie ma on nic wspólnego ze „szczęśliwym zakończeniem”. Cóż, zawsze naiwnie wyda- wało mi się, że w każdej idei mesjańskiej chodzi zwyczajnie o *happy end* – i tyle. W przeciwnym razie, po co zwracać sobie w ogóle głowę kwestią zbawienia? Je- stem przekonany, że coś podobnego – poszukiwanie, mimo wielu dróg okrężnych, banalnego szczęścia – przyświecało także Benjaminowi i Kafce, co ukazują ich filozoficzne i literackie peregrynacje w poszukiwaniu rzeczywistości, która oka- załaby się czymś więcej niż zwyczajną pułapką. Kafka takiego *happy endu* dopisać nie potrafił. Lecz czy to znaczy, że automatycznie należy, a tak właśnie czyni w swo- im omówieniu Agata Bielik-Robson, na siłę ratować jego pisarstwo od owej „ciem- ności”, redukując przesłanie Kafki do przesłania Benjamina (zresztą też interpre- towanego w przewrotny sposób), a następnie wywracać ideę mesjańską na nice, twierdząc, że w mesjanizmie nie chodzi wcale, w przeciwieństwie do tego, co utrzy- muję w swojej książce, o żaden *happy end* ani też o odzyskanie utraconej rzeczywi- stości? Można by na to żartem odpowiedzieć, że o co w mesjanizmie ostatecznie chodzi, dowiemy się dopiero wtedy, kiedy już zostaniemy zbawieni – o ile w ogóle do tego dojdzie. Na razie – i kieruję te słowa także do siebie – skupmy się na tym, co mamy pod ręką, czyli na bohaterach Kafki. Ich pragnienia są przecież proste: chcą oni zwyczajnie, jak każdy z nas, „szczęśliwego zakończenia” tej niemożliwej opowieści zwanej potocznie życiem.

Benjaminowskie koncepty interpretacyjne wydają się ożywcze przede wszyst- kim wtedy, gdy próbują umiejscowić twórczość Kafki w obszarze unowocześnio- nej tradycji judaistycznej. Jako takie stanowią remedium zarówno na stereotypo- we (egzystencjalistyczne czy psychoanalityczne) odczytania tej prozy, jak i na wy- kładnie, które – przykładem będzie choćby Karl Erich Grözinger, autor wpływo- wej książki *Kafka a kabata*⁴ – topornie redukują pisarstwo Kafki do zbioru „opo- wiastek żydowskich” stanowiących w prostej linii kontynuację dawnej tradycji judaistycznej. Jednak lekturą Benjamina nie wolno zastępować lektury Kafki, a z pewnością nie można jej uznawać za uniwersalny wytrych interpretacyjny – zwłaszcza w odniesieniu do twórczości pisarza, który wbrew współczesnej opinii nie miał osobiście tak wiele do czynienia z tradycją żydowską, unowocześnioną czy nie. Stąd wykładnia Agaty Bielik-Robson, choć niebywale erudycyjna i bly-

⁴ K.E. Grözinger *Kafka a Kabata. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*, przeł. J. Güntner, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006.

skotliwa, a ponadto słusznie punktująca wiele słabości mojego rozumowania, to w moim przekonaniu „o jeden Kafka za daleko”.

Gdzie szukać Kafki bliższego?

Kafkę Steinerem

Historia odbioru twórczości każdego wybitnego pisarza uczy, że co pewien czas dochodzi do czegoś, co można by nazwać impasem recepcyjnym, czyli zastojem spowodowanym wyczerpaniem się dotychczasowych trybów lektury. Taki był, już wielokrotnie zresztą, *casus* Szekspira, Goethego, Jamesa, Tomasza Manna, tak było, i z pewnością będzie jeszcze wielokrotnie, z Kafką. Być może się mylę, jestem jednak przekonany, że nastał czas, kiedy wszyscy osiągnęliśmy pewien stopień „nasylenia” Benjaminem – i równocześnie tak bardzo oddaliliśmy się od terytorium Kafki, że warto zapytać, czy nie czas odtrąbić odwrót i po ekscytujących wyprawach na odległe kontynenty filozofii Benjaminina (czy ogólnie tradycji judaistycznej) wrócić poniekąd do punktu wyjścia. Odpowiedź na pytanie, gdzie ten punkt się znajduje, jest wbrew pozorom dość prosta, jakkolwiek nieoczywista. Przykrywa go, czyniąc prawie niewidzialnym, cała XX-wieczna recepcja Kafki. Mowa o antropozofii Rudolfa Steinera.

Już widzę te uśmieшки. Steiner? Ten okultysta? Ten kiczowaty mistyk? Ten naiwny prorok „duchowego odrodzenia”? Co on ma, za przeproszeniem, do Kafki, który („jak powszechnie wiadomo!”) rozczytywał się wyłącznie w Goethem, Kleiście, Flaubercie, Dostojewskim, a z filozofów oczywiście w Kierkegaardzie, może jeszcze w Schopenhauerze i Nietzschem. W głowie badaczy Kafki, tak często osobieście utożsamiającym się z przedmiotem swych dociekań, nie powstaje myśl, że „ich” pisarz, ten „największy z wielkich”, miałby sięgać po intelektualnych tandeciaryz w rodzaju Steinera, a już nie daj Bóg czerpać od nich jakąś inspirację. W literaturze przedmiotu poświęconej Kafce (gwoździ ścisłości przypomnę, że ta liczy sobie już ponad czterdzieści tysięcy tytułów!) próżno szukać obszernych odniesień do antropozofii. Spośród dwóch wydanych ostatnio niemieckich leksykonów kafkologicznych, czyli pozycji w zamierzeniu podsumowujących dokonania współczesnej i dawnej kafkologii (*Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*⁵ pod red. Bettiny von Jagow i Oliviera Jahrausa oraz identycznie zatytułowany tom pod red. Manfreda Engla i Bernda Auerochsa⁶) pierwszy nie wspomina o Steinerze wcale, drugi jedynie zdawkowo. Także biografowie Kafki ograniczają się zazwyczaj do stwierdzenia, że pisarz poświęca antropozofii kilka krótkich fragmentów *Dziennika* w związku z wizytą, którą przywódca ruchu antropozoficznego złożył w Pradze w roku 1911. Przy tej okazji początkujący wtedy jeszcze autor udał się do Steinera

⁵ *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Hrsg. B. von Jagow, O. Jahraus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

⁶ *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Hrsg. M. Engel, B. Auerochs, Metzler, Stuttgart 2010.

na osobistą rozmowę. Jej szczegółów Kafka podaje dość dużo, lecz miejscami pozwala sobie na ironiczny ton wobec Steinera i jego poglądów – dla większości badaczy wystarczający powód, aby całą kwestię zamknąć raz na zawsze.

Z dzisiejszego punktu widzenia twórca antropozofii istotnie wydaje się postacią niewartą uwagi, toteż skłonni jesteśmy – mocą ekstrapolacji – takie samo nastawienie przypisywać „naszemu” Kafce. Rzecz jest jednak dużo bardziej złożona. W pierwszych dwóch dekadach XX wieku ruch antropozoficzny cieszył się ogromnym zainteresowaniem wykształconego mieszczaństwa europejskiego. Matecznikiem antropozofii była teozofia Heleny Bławatskiej (1831-1891), eklektyczny nurt okultystyczny i spirytualistyczny, łączący elementy chrześcijaństwa, zachodniej wiedzy ezoterycznej, wschodniej mistyki i nauk przyrodniczych. W przeciwieństwie do swej słynnej poprzedniczki Steiner (1861-1925) – w przeszłości student matematyki i nauk przyrodniczych, do tego wnikliwy czytelnik klasycznych dzieł filozofii niemieckiej (Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla) – kładł większy nacisk na precyzję i jasność wyводу, co szybko przysporzyło jego ideom wielu zwolenników. W swoich rozważaniach dotyczących człowieka jako istoty duchowej pozostawał, podobnie jak Bławatska, eklektykiem, lecz dzięki rzetelnemu wykształceniu i nieprzeciętnym, o czym mówią naoczne świadectwa, umiejętnościom wykładowym, a ponadto za sprawą „solidnego” mieszczańskiego trybu życia, był dużo bardziej wiarygodny niż zdecydowana większość samozwańczych „mędrców”, rozpowszechniających swoje nauki w tych intelektualnie niespokojnych czasach. Spośród klasyków niemieckiej filozofii szczególnie upodobał sobie Fichtego, którego teoria poznania pozwalała, jak twierdził, przewyciężyć wywodzącą się od Kanta dychotomię podmiotu i przedmiotu. Podstawę ludzkiego poznania Fichte, a za nim Steiner, upatrywał w Ja (*das Ich*), którego aktywność zasypuje przepaść między światem zjawisk i rzeczami w sobie. Zainteresowanie tak rozumianą teorią wiedzy doszło do głosu w rozprawie doktorskiej Steinera pt. *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie*, obronionej w roku 1891.

Steiner, mimo że miał stopień doktora filozofii, nie był akademikiem, już raczej przywódcą duchowym dla ludzi poszukujących prawdy o człowieku i świecie poza sztywno wytyczonymi ścieżkami XIX-wiecznej edukacji mieszczańskiej. Stąd też prezentowane przez niego poglądy miały swoich zwolenników nie tylko, jak dziś skłonni jesteśmy przypuszczać, wśród „naiwniaków” poszukujących wiedzy „lekkiej, łatwej i przyjemnej”, lecz także wśród wykształconych i odznaczających się wysoką kulturą umysłową przedstawicieli wielu „twardych” dziedzin nauki i sztuki, począwszy od pedagogiki, przez medycynę leczniczą, a skończywszy na architekturze czy... agronomii. Obecnie wydaje się, że antropozofia stanowiła przede wszystkim – ze swoim skupieniem na Ja jako twardym fundamencie poznania gwarantującym udane, szczęśliwe i harmonijne życie – formę psychoterapii, alternatywną zarówno wobec tradycyjnej religijności, jak i XIX-wiecznej psychiatrii, niemal bez wyjątku biologistycznej. Dodajmy na marginesie, że podobną alternatywą – i dla XIX-wiecznej religijności, i dla psychiatrii, psychologii czy pedagogiki – była dokładnie w tym samym czasie psychoanaliza Zygmunta Freu-

da, wobec której kręgi medyczne i akademickie długo formułowały podobne zarzuty co wobec Steinera: oba nurty uznawano na przejaw niepoważnej „fantastyki naukowej”, bliższej „bajkopisarstwu” aniżeli profesjonalnej nauce. Jednak o ile Freudowi udało się w końcu przebić do akademickiego establishmentu, a potem i dalej, deklasując wszystkich pozostałych kandydatów do tytułu najbardziej wpływowego myśliciela XX wieku, o tyle Steiner, po okresie niebywalej popularności, jaką się cieszył za życia, szybko został zmarginalizowany⁷. Jego idee, w przeciwieństwie do koncepcji psychoanalitycznych, nie zostały uznane za wystarczająco naukowe, mimo że pod niejednym względem „duchowe” zalecenia Steinera mogą do złudzenia przypominać metody terapii psychoanalitycznej. Obie koncepcje różni przede wszystkim język, w jakim zostały sformułowane, u Steinera zdecydowanie chętniej odwołujący się do szeroko pojętej sfery okultyzmu („ciało astralne”, „karma”, „wyższe światy” itp.), u Freuda zaś sprawiający wrażenie znacznie nowocześniejszego pod względem naukowym i profesjonalnego pod względem metodologicznym. Czy jednak i Freud nie był krytykowany za swoje obrazowe (czyli „niepoważne”) metafory procesów psychicznych? Czy takie pojęcia jak „libido”, „wyparcie”, „Eros”, „Tanatos” i „kompleks Edypa” faktycznie nie wykazują żadnej tendencji do poetyckiej, ba, wręcz mistycznej symboliki? Czy struktura jego rozpraw naukowych nie przypomina najczęściej struktury... utworów literackich, których bohaterowie – właśnie „libido”, „wyparcie”, „Eros”, „Tanatos” czy „kompleks Edypa” – przeżywają liczne przygody w niebezpiecznym świecie przedstawionym zwanym ludzką nieświadomością? Nieprzypadkowo Freud otrzymał najbardziej prestiżowe wyróżnienie literackie w Niemczech, Nagrodę im. Goethego (1930), a przez pewien czas poważnie rozważano nawet jego kandydaturę do literackiej Nagrody Nobla. Był to przecież jeden z najzdolniejszych ówczesnych „fikcjonarzy”⁸, który swoim „psychoanalitycznym eposem” zdołał uwieść praktycznie cały wiek XX.

Z pewnością różnice między antropozofią a psychoanalizą nie były tak jaskrawe, jak można wnosić z ich późniejszej recepcji. Przeciwnie, w punkcie wyjścia podobieństwo między obiema koncepcjami było uderzające, toteż zainteresowanie nimi wykazywali często ci sami ludzie, poszukujący sposobu przezwyciężenia problemów duchowych, osobowościowych czy po prostu psychicznych. Był to bez wątplenia także *casus* Kafki, który początkowo zwrócił się w stronę antropozofii,

⁷ Co nie znaczy, że o nim całkowicie zapomniano. Wręcz przeciwnie, teksty Rudolfa Steinera są wciąż czytane i tłumaczone. Biblioteczka ich polskich przekładów jest – co dla postronnego obserwatora może być niemalym zaskoczeniem – doprawdy imponująca i obejmuje ponad trzydzieści pozycji książkowych. Świadczy to o żywotności antropozofii, funkcjonującej co prawda w niszach obiegu kulturalnego, niemniej w wielu kręgach bardzo wpływowej.

⁸ Zapożyczam to określenie od Arkadiusza Żychlińskiego, który przez pojęcie „fikcjonarza” rozumie zawodowego (choć nie zawsze intencjonalnego) twórcę fikcyjnych fabuł, niezależnie od medium narracji. Por. na ten temat artykuł *Nieobecnie. Historie (o) śmierci*, „Przestrzenie Teorii” 2011 nr 15, s. 128 i n.

by niewiele później sięgnąć po publikacje Freuda, właśnie dlatego, że psychoanaliza mogła się wydawać nowocześniejszą wersją tej pierwszej, lecz na pewno nie jej zaprzeczeniem. Intelktualnie Steiner był w większej mierze – o czym świadczy zarówno okultystyczny wymiar jego poglądów, jak i „mistyczna” pojęciowość – wciąż dzieckiem poprzedniego stulecia, tymczasem twórca psychoanalizy zdawał się śmiało wychylać w przyszłość, oferując „nauki duchowe” na miarę nadchodzących czasów, czyli neurotycznego wieku XX.

Przez badaczy twórczości Kafki kwestia ta została jednak, o czym już była mowa, całkowicie zmarginalizowana. Stanowi to z pewnością osobliwy przyczynek do psychologii krytyków, filologów, filozofów i literaturoznawców, od dziesięcioleci tak biegłych w deszyfrowaniu najsubtelniejszych strategii narracyjnych Kafki, tymczasem tutaj – czego przyczyn należy upatrywać chyba przede wszystkim w resentymentach – zaskakująco szybko przechodzących do porządku dziennego nad wszystkimi fragmentami *Dziennika*, które zostały poświęcone spotkaniu z Rudolfem Steinere. Owszem, ustępy te brzmią miejscami cokolwiek ironicznie, jak gdyby młody pisarz chciał przekonać siebie samego i hipotetycznych czytelników do bezcelowości metod antropozofii. Jednak biorąc pod uwagę psychiczną kondycję Kafki w tym okresie, jak i cały kontekst odnośnych zapisków, można założyć, że ironia stanowiła w istocie objaw dojmującego lęku przed wpływem. Hipoteza ta ma mocne uzasadnienie: oto neurotyczny młody człowiek, targany ustawicznymi wątpliwościami, niepewny swojej drogi życiowej, do tego chorobliwie skryty i nieśmiały wyrusza po poradę duchową do kogoś, kogo w ogóle nie zna, lecz którego publiczne wykłady wywarły na nim ogromne wrażenie⁹. Swoją wrodzoną introwertyzm jest w stanie przełamać tylko dlatego, że osobę, do której się udaje – jest nią Rudolf Steiner – niezwykle ceni. Co więcej, bezgranicznie jej ufa, i to w sprawie wyboru właściwej drogi życiowej, kwestii, która od wielu lat spędza mu sen z powiek. Mówiąc wprost: pisarz nie zdobyłby się na wysiłek tak wielkiej otwartości, gdyby nie miał nadziei, że twórca antropozofii pomoże mu odpowiedzieć na zasadnicze pytanie, „jak żyć”, które dla Kafki wiązało się przede wszystkim z fundamentalną kwestią, czy poświęcić się bez reszty pisarstwu. Początkujący autor traktuje Steinera po trosze jak myśliciela, po trosze jak mądrego ojca (którego sam, jak sądził, nie miał), po trosze jak psychoterapeutę, po trosze jak wyrocznię, od której opinii niedwuznacznie uzależnia swoje dalsze kroki życiowe. Do teozofii przekonuje pisarza głównie przeświadczenie o istnieniu „sekretniej substancji” życia, dostępnej jedynie w momentach jasnowidztwa. Wyraźnie mówi o tym zamieszczona w *Dzienniku* relacja ze spotkania. Jeśli dodamy do tego rozmaite eksperymenty, które Kafka prowadził wcześniej i później z wegetarianizmem, wychowaniem fizycznym, nudyzmem i tym podobnymi formami „alternatywnego” ży-

⁹ Opis tych wykładów jest co prawda lakoniczny i okraszony delikatną ironią, lecz naoczni świadkowie zapamiętali Kafkę zupełnie innego, słuchającego prelekcji Steinera z nieskrywanym entuzjazmem. Pisze o tym, powołując się na świadectwa współczesnych, Ronald Heyman w swojej biografii Kafki (*Kafka. A biography*, Oxford University Press, New York 1982).

cia, w wielu wypadkach zachwalanymi również przez antropozofię, stanie się jasne, że fascynacja naukami Steinera nie była kwestią jednorazowego „wybryku”. Wydaje się, że Kafka – mówi o tym zresztą wspomniany fragment *Dziennika* – po prostu nieustannie poszukiwał lekarstwa na poczucie duchowego „zamętu” wynikającego zarówno z sytuacji osobistej, w ciągłym zawieszeniu, jak i kwestii światopoglądowych, i przez chwilę brał poważnie pod uwagę, że owym lekarstwem będzie antropozofia opisująca metody dotarcia do wspomnianej „sekretniej substancji” życia, a tym samym oferująca wyzwolenie od życiowego chaosu.

W dalszych zapiskach brak wzmianek o Steinerze, co sugeruje, że Kafka odszedł od jego nauk. Nie całkiem odpowiada to prawdzie. Pisarz rzeczywiście nie zdradza później zainteresowania antropozofią, niemniej ślady dawnej fascynacji są w jego prozie na tyle wyraziste – choć oczywiście to ten rodzaj wyrazistości, który zazwyczaj umyka uwadze, podobnie jak często najtrudniej dostrzec to, co znajduje się w zasięgu ręki – że trudno mówić o przypadkowych zbieżnościach. Głównym źródłem informacji o antropozofii była dla Kafki, oprócz publicznych wykładów, najpopularniejsza ówczesnie książka Steinera *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów* (*Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*) – uporządkowany zbiór artykułów publikowanych przez antropozofa w latach 1904-1905 w czasopiśmie *Lucifer-Gnosis*. Zawierała ona to, co zapowiadała tytułem, mianowicie opis drogi wiodącej do poznania „wyższej rzeczywistości duchowej”, przy czym zgodnie z epistemologią, której Steiner pozostawał wierny od czasów studiów nad Fichtem, droga ta ściśle wiązała się z poznaniem własnego Ja. Dlatego książka ta była w istocie rodzajem „instruktażu szkoleniowego” dla osób chcących pokonać swoje ograniczenia charakterologiczne i osobowościowe, a następnie nadać własnemu życiu wyższy sens. Z dzisiejszej perspektywy można ją określić mianem poradnika duchowego (psychologicznego) na miarę swoich czasów i tak też musiął ją przez pewien czas widzieć Kafka.

„W każdym człowieku drzemia zdolności, dzięki którym może osiągnąć poznanie wyższych światów”¹⁰ – tak brzmi pierwsze zdanie książki i... jako żywo przywodzi ono na myśl znakomitą większość kwestii, którymi zajmował się w swej twórczości Franz Kafka. *Wyrok, Przemiana, Kolonia karna, Jama, Śpiewaczka Józefina, Dociekania psa, Zamek*, wszystkie te utwory ukazują bohaterów niepewnych własnej drogi życiowej, przed którymi otwiera się ścieżka poznania „wyższych światów”, choć jak się okazuje – i to jest podstawowa różnica między „jasnym” gnostycyzmem Steinera a zdecydowanie mroczniejszym Franza Kafki – z żadnego z nich nie bije na końcu wyzwalający blask prawdy. Na odwrót, jeśli cokolwiek zostaje poznane, to tylko całkowita niemożliwość poznania (*Zamek*), a nawet więcej: mityczne „wyższe światy” to po prostu piekło, jeszcze silniej niż nasz świat naznaczone winą, przemocą, mrocznymi pragnieniami, które prowadzą do ostatecznej zguby (*Wyrok, Przemiana, Kolonia karna*). Najciekawszy jest pod tym wzglę-

¹⁰ R. Steiner *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów?*, przeł. M. Waśniewski, Wydawnictwo Genesis, Gdynia 2012, s. 15.

dem *Proces*, powieść, która w wielu miejscach nieomal „cytuje” antropozofię Steinera, czy to w zakresie ogólnej problematyki, czy to symboliki, czy wreszcie samej pojęciowości. Już zasadniczy problem *Procesu* wydaje się na wskroś antropozoficzny: postawiony w stan oskarżenia Józef K. ma rok na poznanie samego siebie, zadanie, które do tej pory, przez trzydzieści lat życia, beztrzesko zaniedbywał. Toteż samo oskarżenie i ogólnie wciąż powracający problem winy, pełni tylko funkcję katalizatora wydarzeń – podstawowym celem jest bowiem uruchomienie w K. odpowiedniego, owszem, procesu, tyle że poznawczego, dzięki któremu bohater zdobędzie pełną wiedzę o swoim Ja i otaczającym go świecie. Czytelnicy Kafki od początku zwracali uwagę, że proces ów jest osobliwy o tyle, że nie powoduje żadnych praktycznych zmian w codziennym życiu K. Bohater zostaje postawiony w stan oskarżenia, mimo to może żyć tak jak dotychczas, jego swoboda pozostaje nieograniczona. Paradoks ten stanie się zrozumiały, jeśli sięgniemy po początkowe fragmenty książki Steinera, gdzie mowa o człowieku wkraczającym na ścieżkę poznania, który „[...] spełnia swoje obowiązki tak jak przedtem, troszczy się o swoje sprawy tak jak dotychczas. Przemiana następuje jedynie w wewnętrznej stronie jego duszy, niedostrzegalnie dla oczu zewnętrznych”¹¹. Podobnie rzecz się ma z Józefem K.: pewnego dnia zostaje niespodziewanie „przebudzony” oskarżeniem, tzn. dostaje szansę poznania swojego człowieka „wewnętrznego”, który nie mógł się w nim rozwinąć, jednak nie ma to żadną miarą wpłynąć na zakres jego codziennych obowiązków. Niestety wszystko wskazuje, że K. nie potrafi należycie wykorzystać tej szansy: powiela dawne błędy, czyli skupia uwagę na błahostkach, nie zaś na świecie, jak by powiedział Steiner, wyższym, duchowym, do którego powinien zmierzać. Świat ów znajduje się bardzo blisko, dlatego Józef K. powinien go szukać w tym życiu, które prowadził do tej pory, żadnym innym, tyle że swoim uczuciom i myślom musi nadać odmienny kierunek niż zazwyczaj¹². Żeby go do tego skłonić, zostaje wystawiony na przeróżne próby. Odpowiadają one z grubsza fabule poszczególnych rozdziałów powieści i pojawiają się jako następstwa dotychczasowego życia K.¹³, jednak równie dobrze za próbę można uznać ogólnie cały przebieg procesu. Zwiedziony prawniczą nomenklaturą Kafki czytelnik często skłonny jest dosłownie rozumieć takie pojęcia jak „oskarżenie”, „sąd”, „uniewinnienie” czy właśnie „proces”, tymczasem wszystko to są najwyraźniej metafory życiowych wyzwań, które od pewnego momentu stają przed bohaterem powieści. Godne uwagi jest to, że przebieg procesu zależy wyłącznie od postępowania oskarżonego, aczkolwiek Józef K. zupełnie tego nie dostrzega. Chce uzyskać szyb-

11 Tamże, s. 22. A nieco dalej, co wymownie świadczy o wadze, jaką przywiązywał do tego zagadnienia Steiner: „Ojciec rodziny tak samo pozostaje dobrym ojcem rodziny, matka pozostaje dobrą matką, urzędnik czy żołnierz, czy ktokolwiek inny, nie będzie w niczym wstrzymywany, zostając uczniem nauki duchowej”, tamże, s. 70.

12 Por. tamże, s. 53.

13 Por. tamże, s. 65.

ką pomoc u obcych ludzi, nie rozumiejąc, że musi, podobnie jak każdy, kto pragnie osiągnąć poznanie „wyższych światów”, wykazać się cierpliwością i opierać wyłącznie na sobie. „Nie ma żadnych innych przeszkód – pisze Steiner – jak tylko te, które każdy sam sobie po drodze gromadzi i których każdy może uniknąć, gdy będzie tego rzeczywiście pragnął”¹⁴ – trzeba przyznać, że to stwierdzenie brzmi zupełnie jak słynne zdanie kończące rozdział *W katedrze*: „Sąd nic od ciebie nie chce. Przyjmuje cię, gdy przychodzisz, wypuszcza, gdy odchodzisz”¹⁵.

Proces Kafki niemal dosłownie ilustruje jedną z podstawowych idei antropozofii: można wstąpić na ścieżkę poznania, nie rezygnując ze swojego dotychczasowego życia, a jedynie nadając mu stosowną głębię wyrazu. Innymi słowy, mimo że (wewnątrz) wszystko się zmienia, (na zewnątrz) nie zmienia się (prawie) nic. Kłopoty K. biorą się stąd, że nie korzysta z tej lekcji. Narzeka na swoje warunki życiowe, zawodowe, rodzinne, ale to nie one są przeszkodą w poznaniu, tylko on sam i jego postawa wobec oskarżenia wyrażająca się w niepohamowanym egocentryzmie, niefrasobliwości, interesowności, niesamodzielnosci, powierzchowności, cechach, które za sprawą procesu zamiast zniknąć, ulegają spotęgowaniu. Czy zatem cały proces nie spełnia swojego celu? I nie, i tak. Nie, bo nie prowadzi do oczyszczenia, a w rezultacie do duchowego wyzwolenia i szczęścia. Tak, bo dzięki niemu objawia się – jak by powiedział Steiner, i określenie to pada wprost w jego książce – prawo życia Józefa K. (*Gesetz seines Lebens*)¹⁶. Tym samym łądujemy w epicentrum Kafkowskiej i, jak się teraz okazuje, także Steinerowskiej pojęciowości. „Prawo”, które czytelnik siłą rozpędu najczęściej utożsamia ze zbiorem przepisów prawnych, zniecałacka osaczających swoją niejasnością bogu ducha winnego K., jest co prawda prawem, ale innego rzędu, czymś w rodzaju głębokiej struktury naszego losu, jego sekretnym „wzorem”.

O próbie dotarcia do prawa życia, tak rozumianego, mówi bodaj najsłynniejszy, a przynajmniej najczęściej interpretowany, odczytywany bowiem jako niesłychanie hermetyczny, tekst Kafki, *Przed Prawem* (*Vor dem Gesetz*), stanowiący integralną część powieści, a równocześnie skupiający w sobie jak w soczewce wszystkie jej najważniejsze kwestie. Co nie znaczy, że je wyjaśniający, wręcz przeciwnie. Jeśli Kafkowskie aporie gdziekolwiek silniej dochodzą do głosu, to właśnie, jak do tej pory sądzono, w zwięzłej paraboli o człowieku ze wsi, który próbuje się dostać przed oblicze prawa, zostaje mu to jednak uniemożliwione przez strażnika. Czegoż to w tej przypowieści się nie doszukiwano! Jej wykładnie od lat stanowią niemal odrębną dziedzinę kafkologii, tymczasem wydaje się rzeczą pewną, że pisząc *Przed Prawem* Kafka w znacznej mierze inspirował się – lub przynajmniej miał je wyraźnie w pamięci – dwoma dość prostymi w wymowie rozdziałami książki Steinera, zatytułowanymi odpowiednio *Stróż progu* (*Der Hüter der Schwelle*) i *Życie*

14 Tamże, s. 85.

15 F. Kafka *Proces*, przeł. B. Schulz, PIW, Warszawa 1991, s. 206.

16 Por. R. Steiner *Jak osiągnąć...*, s. 134.

i śmierć. Wielki stróż progu (Leben und Tod – der große Hüter der Schwelle). Rozdziały te opisują ostatnie etapy ścieżki duchowego poznania. Dochodzi wtedy do spotkania adepta z tytułowym „stróżem progu”, a w istocie z dwoma, mniejszym i większym, broniącymi dostępu do prawdy o sobie samym. Uderza już sama zbieżność określeń i symboliki – i u Kafki, i u Steinera mamy bowiem do czynienia zarówno z symbolem przejścia (odpowiednio „Tür”/”drzwi” i „Schwelle”/”próg”), jak i tym samym słowem „Hüter” („strażnik”/”stróż”). Funkcja „stróża” też jest w obu przypadkach identyczna: ta potworna istota, budząca lęk swoją siłą, pełni funkcję odstrasżającą, jej zadanie to nie dopuścić adepta do poznania prawa jego własnego życia. Jednak w rzeczywistości to tylko kolejna próba, tym razem ostateczna, strażnik nie jest bowiem istotą wobec adepta zewnętrzną, lecz upostaciowaniem jego własnego strachu przed prawdą. Słowem, stanowi projekcję własnych obaw przed dostąpieniem najwyższej formy poznania, czyli, jak czytamy u Steinera, przed w pełni samodzielnym kierowaniem swoim losem. W swojej przypowieści Kafka zwielokrotnia praktycznie w nieskończoność liczbę potencjalnych strażników, stojących na drodze do Prawa, jednak niczego to nie zmienia, sens opowieści pozostaje ten sam co u niemieckiego antropozofa, u którego stróż progu wypowiada do adepta następujące słowa: „Nie przekraczaj mojego progu, dopóki nie jesteś pewien, że rozjaśnisz ciemność samym sobą”¹⁷. Jak wiemy, człowiekowi ze wsi, a także Józefowi K., nie starcza ani siły, ani odwagi, ani umiejętności, by zdobyć uzdolnienia potrzebne do przekroczenia progu prawdy, czyli poznania prawa swojego życia. Pozostaje głuchy na wymowę wszystkich prób, którym został poddany, łącznie z ostatnią, najważniejszą. Nie pozbywa się złudzeń, nie wyrzeka się małostkowości, interesowności, egocentryzmu. Goni za wrażeniami, nie sięgając istoty rzeczy. Ma sposobność przejrzeć się w lustrze procesu, lecz nie potrafi dostrzec niczego prócz pozorów. Słowem, cała nauka idzie na marne, K. pozostaje taki, jaki był, i dlatego (duchowo) umiera. W tym świetle przesłanie przypowieści *Przed Prawem* okazuje się zaskakująco proste, toteż niejednen czytelnik, przyzwyczajony do złożonych wykładni choćby takiego Derridy, może je uznać wręcz za banalne. Ale wydaje się, że jest to po prostu ów rodzaj banału, który mimo swojej powszechności pozostaje zawsze aktualny, jak powszechnie i aktualne pozostają wszystkie te proste i dlatego tak bardzo skomplikowane problemy, które w codziennym życiu aż po śmierć stanowią wyzwanie dla każdego z nas. Takim wyzwaniem jest również poznanie samego siebie.

Byłoby naiwnością sądzić, że pisząc *Proces*, Kafka traktował książki i wykłady Steinera jako niezawodne źródło informacji o „wyższych światach”. Jednak z całą pewnością ich treść stanowiła dla niego przedmiot ogromnej fascynacji, w przeciwnym razie nie nawiązywałby do antropozofii tak często. Podejmuje z nią grę, której wynikiem jest coś, co za Benjaminem (nie sposób się od niego całkowicie uwolnić!) moglibyśmy nazwać zniekształconym podobieństwem. Nie, to być może nawet coś więcej niż gra: to przejście cudzych poglądów, pojęciowości, symboliki,

zintegrowanie ich z własnym światem wewnętrznym, a następnie „zapomnienie”, skąd one się wzięły. Przecież niejednokrotnie tak bywa: z ludźmi, którzy inspirowały nas w przełomowych momentach naszego życia, utożsamiamy się tak dalece, że niezauważalnie dla siebie samych czynimy ich idee, choć nieraz zniekształcone, swoją własnością duchową, nie zastanawiając się nad ich pochodzeniem, kwestią „praw autorskich” czy potrzebą przypisów wskazujących na odpowiednie „źródła”¹⁸. Podobny kształt mógł przybrać, a przynajmniej wiele na to wskazuje, stosunek Kafki do Steinera.

Kwestia ta, o czym już była mowa, nie została w wystarczający sposób podjęta przez badaczy literatury. Wedle mojej wiedzy jedynie kilku poświęciło jej uwagę. W roku 1990 Erik Moonen opublikował artykuł *Kafka und Steiner. Der Schneefall und das Schnapsglas*¹⁹, w którym poważnie zastanawiał się nad hipotezą „antropozoficznego” Kafki, bodaj jako pierwszy dostrzegając łudzące podobieństwo Kafkowskiego „strażnika” do „stróża progę” Steinera. Szczegółową analizę tych zależności przeprowadza następnie, dwadzieścia lat później, Patrice Djoufack, jednak najwyraźniej nie docenia wagi swych odkryć, ponieważ dokonawszy ich, porzuca cały wątek i ponownie lokuje twórczość Kafki w interpretacyjnie bezpiecz-

¹⁸ A jednak pojawi się w tym miejscu przypis, rzecz jest bowiem zbyt interesująca, by pominąć ją milczeniem. Jak pamiętamy, pierwsze zdanie *Procesu* (które w najprostszym i jak sądzę najtrafniejszym przekładzie powinno brzmieć następująco: „Ktoś musiał oczernić Józefa K., bo mimo że nic złego nie zrobił, został pewnego ranka aresztowany”) następcza interpretatorom niemal tyle samo trudności, co parabola *Przed Prawem*. Hipoteza, która przychodzi do głowy, tym razem w związku z antropozoficznymi inklinacjami Kafki, brzmi następująco: pisarz w swobodny sposób nawiązuje do przejętej przez Steinera idei... reinkarnacji, a konkretnie do „prawa karmy” (czyli prawa życia). Steiner pisze o tym wyraźnie w rozdziale *O niektórych skutkach wtajemniczenia (Über einige Wirkungen der Geheimschulung)*, zwracając uwagę, że człowiek, który zrozumie, na czym polega prawo karmy, będzie mógł rozpocząć pracę nad sobą, proces, który doprowadzi go do „wtajemniczenia”. Czy pod pewnym względem nie można by tak właśnie interpretować sytuacji Józefa K., człowieka, który kiedyś, w „innym” życiu (a jednak wciąż swym własnym), dopuścił się przewinienia, za które teraz musi odpowiedzieć, o którym jednak nic nie wie („Spadał dotychczas na ciebie niejeden ciężki cios – notuje Steiner. – Nie wiedziałeś dlaczego? Był to skutek szkodliwego czynu, który popełniłeś w jednym z twoich poprzednich żywotów”, R. Steiner *Jak osiągnąć...*, s. 165)? Nie rozpoznawszy podczas całego procesu prawa swojej „karmy” (czyli prawa życia), K. zostaje, zgodnie z zasadami reinkarnacji, skazany na życie w kolejnym wcieleniu, obciążony teraz nie tylko winą, lecz i wstydem („jak gdyby wstyd miał go przeżyć”, tak brzmi przecież ostatnie zdanie powieści (F. Kafka *Proces*, s. 183). Oczywiście trudno przypuszczać, by Kafka na serio traktował ideę reinkarnacji, nie jest jednak wykluczone, że być może ironicznie, być może w formie dalekiej i gruntownie przetworzonej reminiscencji nawiązywał tutaj do tej koncepcji.

¹⁹ L. Lambrechts, J. Nowé (Hrsg.) *Bild-Sprache. Texte zwischen Dichten und Denken*, Universitaire Pers Leuven, Louvain 1990.

nym i, dodajmy, całkowicie już zbanalizowanym obszarze tradycji judaistycznej²⁰. Najnowsza pozycja podejmująca temat antropozoficznych zainteresowań Kafki to książka June O. Leavitt *The mystical life of Franz Kafka. Theosophy, cabala, and the modern spiritual revival*²¹ ciekawie opisująca ten dotychczas niezbadany dotąd obszar życia pisarza, nie zawierająca jednak wystarczająco szczegółowych analiz utworów literackich.

Gnoza Kafki

Wydaje się, że błąd wielu tradycyjnych interpretacji – niestety wciąż dominujących zarówno w ujęciach szkolnych, jak i krytycznych, a sprowadzających wymowę powieści do ukazania bezdusznego świata biurokracji i totalitaryzmu, który niesłusznie stawia przed sądem niewinnego Józefa K. – wynikał z mylnego założenia, jakoby „sąd” był wobec bohatera instancją opresyjną. Tymczasem biorąc pod uwagę i fabułę *Procesu*, i jego, czytelny teraz, kontekst antropozoficzny, „sąd” okazuje się upostaciowieniem wewnętrznego świata Józefa K., jego lęków, grzechów, pomyłek, wad, zaniechań. Innymi słowy, w postaci „sądu” i jego współpracowników Józef K. napotyka tylko siebie samego, w zwielokrotnieniu, niczym owych strażników, którzy kolejno odgradzają go od „Prawa”. Nie potrafi tego dostrzec, do końca nie pojmuje, że jest swym własnym prokuratorem, obrońcą i sędzią, wreszcie strażnikiem, który wzbrania sobie wstępu do miejsca prawdziwej wiedzy o sobie. „To miejsce było przeznaczone tylko dla ciebie”²², mówi strażnik do człowieka ze wsi i wcale to nie jest paradoks: oczywiście, że to miejsce było przeznaczone jedynie dla człowieka ze wsi, bo tylko tutaj, nigdzie indziej, została zgromadzona cała o nim wiedza. Tylko tutaj zapisano prawo jego życia. Niestety człowiek ów okazuje się zbyt słaby, by udźwignąć prawdę. Sam zagradza sobie drogę do siebie, następnie sam nasyła na siebie dwóch „tłustych i bładych” panów, sam prowadzi siebie na miejsce kaźni, po czym, rękami owych mężczyzn, „wpycha sobie nóż w serce”, dostrzegłszy – a może i nie, ale to już teraz nie ma znaczenia – otchłań własnego samozakłamania. Gnoza Kafki nie przewiduje tutaj happy endu.

W konsekwencji nie jest to, mimo wszystkich zapożyczeń, gnoza antropozoficzna. Idee Rudolfa Steinera służą pisarzowi jako istotny punkt odniesienia, podczas pisania *Procesu* zapewne najważniejszy, nie wyznaczają jednak jego stosunku do życia i świata. Wręcz przeciwnie, Kafka, opisując antropozoficzną epistemologię, sugeruje, że prowadzi ona do zatracenia. Nie traktuje antropozofii z ironią, w pewnym sensie uważa jej cele za wyraz tęsknot głęboko ludzkich. Po prostu

²⁰ Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung. Zur Erfindung von Sprache und Identität bei Franz Kafka, Elias Canetti und Paul Celan, Patrice Djoufack, V & R Unipress, Göttingen 2010.

²¹ J.O. Leavitt *The mystical life of Franz Kafka. Theosophy, cabala, and the modern spiritual revival*, Oxford University Press, New York 2011.

²² F. Kafka *Proces*, s. 173.

sądzi, że dla jego bohaterów ta ścieżka pozostaje zamknięta, mimo że jest przeznaczona tylko dla nich. Osobliwe, w dokładnie tym samym miejscu zdawaliśmy się umieszczać siebie my, interpretatorzy *Procesu*, *Przed Prawem*, *Zamku* i tylu innych enigmatycznych utworów Kafki: baliśmy się „wejść” w ich znaczenie, mimo że w pewnym sensie było ono oczywiste i... przeznaczone tylko dla nas. Wystarczyło zwyczajnie wejść. My jednak wybieraliśmy, podobnie jak człowiek ze wsi i Józef K., metodę nieskończonego interpretacyjnego wyczekiwania, jak gdyby wartość Kafkowskich opowieści leżała właśnie w odwlekananiu znaczenia, niczym innym.

Dlatego jestem przekonany, że wbrew powszechnym opiniom, także wbrew mojej wcześniejszej, wymowa pisarstwa Kafki jest w gruncie rzeczy niezwykle jasna. Oczywiście tym szczególnym rodzajem jasności, która sprowadzona do słów brzmi jak banał rodem z XIX-wiecznego podręcznika dla wiejskich parafian. „Poznaj samego siebie!”, „Nie bój się prawdy o sobie!”, „Porzuć samolubstwo!”, „Wyzbądź się egoizmu!”, „Naucz się cierpliwości!” – w porównaniu z ekwilibrystycznymi wczynami Benjamina, Adorna, Andersa, Blanchota, Deleuze’a/Guattariego, Blooma, Derridy czy Agambena takie stwierdzenia wydają się w swej banalności, by nie rzec śmieszności, prowadzić donikąd. Mimo to mają wymiar głębooko ludzki – należy go szukać gdzieś między słowami – banalny tylko dlatego, że obejmuje wszystkich nas, każdego dnia, w związku z czym zdaje się, że doskonale go znamy. Tak nie jest. Nie znamy prawa naszego życia, toteż każdego ranka możemy się spodziewać, że zostaniemy „aresztowani” – i wystawieni na próbę. Banalne? Banalne. Ludzkie? Ludzkie.

Rozwinięciem i równocześnie wyraźną próbą podsumowania tych wątków jest późne opowiadanie Kafki *Dociekanie psa*. Pisane w czasie narastania objawów gruźlicy stanowi rodzaj duchowego testamentu, jak również, pod wieloma względami, autobiografii, znacznie szerszej i, dodajmy, mniej pretensjonalnej od uznawanego za *stricte* autobiograficzny *Listu do ojca*. Utwór ten, jak i inne powstałe w ostatnim okresie twórczości Kafki (*Mistrz głodowania*, *Jama*) można w istocie uznać za jeszcze jedną wersję... *Procesu*, z innymi bohaterami, w odmiennym entourage’u, mimo to podejmującą w gruncie rzeczy identyczne kwestie. Badacze zwykli wprawdzie powtarzać, że zasadniczym tematem ostatnich utworów pisarza są sprzeczności, między którymi porusza się dzieło artysty i jego życie, uważam jednak, że tego rodzaju tematyczne rozróżnienia, mimo że nie pozbawione słuszności, niepotrzebnie komplikują dość czytelne intencje Kafki. Tytułowy czworonóg, a równocześnie narrator opowieści, to istota poszukująca prawdy o sobie i świecie. Słuchamy historii tych poszukiwań, jak gdybyśmy słuchali sprawozdania z życia, sprawozdania przejmującego i w miarę możliwości szczerego. Dlatego nie ma znaczenia, że narratorem jest pies: jego opowieść odczytujemy przecież jako głęboko ludzką, sięgającą samego jądra tego, co można nazwać potrzebą poznania prawdy, a w konsekwencji – własnego miejsca w świecie. Światem tym rządzą prawa tak nieprzeniknione i zasady tak mętne, że jakiegokolwiek życie wydaje się w nim niemożliwe, a jednak to życie istnieje, trwa, rozwija się, wydaje owoce, potem co prawda umiera, lecz jego miejsce zajmuje już jakieś nowe, które toczy się wedle podobnie nie-

zrozumiałych praw co tamto pierwsze, trwa, rozwija się, wydaje owoce, potem co prawda... itd. Kafka, kilka lat starszy niż podczas pisania *Procesu*, i całą epokę mądrzejszy, tworzy opowiadanie literacko bardzo niedopracowane, miejscami chaotyczne, strukturalnie kulejące, chciałoby się rzec, grunge'owe, pisarsko „brudne”, mimo to wzruszające jak bodaj żadne inne. Dlaczego? Bo porwana, z trudem tylko fastrygowana linia fabularna do złudzenia oddaje linię... samego życia, z jego niekonsekwencjami, urwanymi wątkami, niedokończonymi projektami, zazwyczaj wyzbyte eleganckich „równań”, a jednak bardzo – tak mawiają żeglarze o jachtach, które, choć niepozorne, śmiało opierają się żywiołowi wody – dzielne. Dzielne w poszukiwaniu prawdy o życiu, w ukazywaniu głodu poznania, nawet jeśli ów głód miałby pozostać, i najczęściej pozostaje, niezaspokojony. Przecież nie życia nam najbardziej brakuje, tego mamy aż w nadmiarze. Czego jesteśmy głodni, to prawdy o życiu, choćby ziarenka „wyższej” wiedzy.

Ten rodzaj gnozy wymyka się, przynajmniej w *Dociekaniah psa*, kategoriom „optymizmu” i „pesymizmu”. To raczej wiedza między słowami, nieokreślone uczucie, które – tak to sobie wyobrażam, słuchając relacji narratora – pojawia się na przykład wtedy, gdy z punktu widzenia ludzi dorosłych, mających już za sobą kawałek życia, obserwujemy swoje dorastające dzieci: dostrzegamy ich nieporadność, częstą nieskuteczność w działaniu, brak doświadczenia, nie mówiąc o dziurawej wiedzy, a jednak jest w tym wszystkim jakaś nieuświadomiona woła walki o każdy kolejny dzień, jakaś – tak czytamy w ostatnich zdaniach opowiadania, wolność – wolność, taka, jaka jest „dzisiaj możliwa – mizerna roślinka. Zawsze jednak wolność, zawsze jednak coś”²³.

Zdaję sobie sprawę, że taki sposób odczytywania *Dociekań psa*, i w ogóle twórczości Kafki, wygląda dzisiaj, po kilkudziesięciu latach niebywałego rozwoju światowej kafeologii, i w porównaniu z jej zapierającymi dech w piersiach osiągnięciami, cokolwiek – no właśnie – mizernie. Że wydaje się znaczącym krokiem w tył. Że Benjamin, Adorno, Derrida, Hamacher i Agamben, nie mówiąc o innych, tak wysoko podnieśli interpretacyjną poprzeczkę, że albo powinniśmy po prostu się z nimi zgadzać, nie proponując nic więcej, albo wierząc we własne siły, budować jeszcze bardziej karkołomne wykładnie. Nie chcę dać do zrozumienia, że uważam je za niewłaściwe. Byłoby to aroganckie, a poza tym „właściwość” nie jest przecież żadną miarą prawdziwości, bo ta jest zmienna. Każde pokolenie wypracowuje własny styl odbioru literatury, zgodny z „duchem czasów”, zapotrzebowaniem intelektualnym, nierzadko po prostu modą. Nie lekceważę tego, przeciwnie, sądzę, że tylko to zapewnia literaturze żywotność i tylko to sprawia, że możemy ją czytać jako wciąż aktualną, współczesną nam, choćby tworzono ją przed stu i więcej laty. Dlatego jest czas na Benjamina, ale także na Broda. Na Agambena, ale także na Derridę. Na Lacana, ale i na Camusa. Na wykładnie dopracowane, precyzyjne niczym dłoń chirurga, ale i takie, które ledwo, ledwo składają się w sensowną całość.

Musiał W poszukiwaniu straconego Kafki

Na podniebną akrobatykę, ale i na spokojne przypatrywanie się najprostszym ludzkim gestom. Na najadanie się do syta, ale także na oddawanie się trudnej sztuce głodowania. Na oryginalność, ale także na banał.

A gdzie w tym wszystkim będzie Kafka? Wszędzie. Bo na Kafkę zawsze jest czas.

Abstract

Lukasz MUSIAL

Adam Mickiewicz University (Poznan)

In Search of Lost Kafka

The article offers a new perspective on the work of Franz Kafka. In the first part, the author surveys most important examples of the 20th century reception in order to provide the background for the presentation of the readings by Polish scholars and critics, such as Agata Bielik-Robson. It is at the same time a response to Bielik-Robson's review entitled "What Did Franz Kafka Look for" ("Teksty Drugie", 4/2012). In the last two parts the author sketches new field of interpretation of Kafka's prose, inspired by and associated with Rudolf Steiner's anthroposophy, quasi-philosophical trend from the beginning of the 20th century, which was of great influence for Kafka. This influence however was not adequately addressed and discussed by the scholars of Kafka in spite of the fact that it can be traced in such books as "Trial." The last fragments of the article are devoted to the reading of this novel from anthroposophical perspective.