

L. DEKADA Literacka

ISSN 0867-4094
Nr indeksu 356-875

Nr 8/9 (132/133) Rok VII
31 X 1997 Kraków
Cena 1,50 zł

D I A S P O R A | D I A S P O R Y Z M

Pragnę podziękować szwajcarskiej fundacji kulturalnej, Pro Helvetia, której pomoc umożliwiła wydanie tego numeru „Dekady”. Także Miriam Cahn, Ludwikowi Flaszenowi, Hermannowi Levinowi Goldschmidtowi, Felixowi Ingoldowi, którzy wsparli swymi pracami tę idiosynkratyczną kolekcję. Składając szczególne podziękowanie George Steinerowi (dał mi aż dwa swe klasyczne eseje), chcę go zarazem zapewnić, że świadom jestem, iż próba wyrwania się w przyszłość na skrzydłach globalnej diaspory oznacza także znaczne ułatwienie dla autora zbioru, eo ipso zwolnionego z zajmowania się szeregiem kwestii doraźnych, nad którymi inni siwieją.

Zamieszczone poniżej utwory składają się na niewielką kolekcję ilustrującą jedną z możliwości duchowych epoki. Wyrażając się tak ostrożnie, co mam na myśli? Skoro żyjemy w czasie dla Woli fatalnym, skoro kultura, którą ssiemy, pozbawia nas pewności co do tego, że Nasze to nie Cudze, że dyskurs nasz prawomocny, że autorytet nie musi oznaczać kastracji tego, który mu wierzył, że Nagości natychmiast nie ubiorą itd., być może polecać należy tymczasową, taktyczną rezygnację z roszczeń Podmiotu (który i tak pryśnie jak bańka mydlana lub ugrzęźnie w ogólnej paradyjności) i z jego projekcji — na rzecz naiwnego wysłuchiwanie głosów bliźnich naszych, w podobnej co my uwięzionych sytuacji („biednych ludzi” Miłosza)? Może to przynieść dobre skutki, pod warunkiem, że tym, co w nich będziemy chcieli zobaczyć, nie będzie doxa, „stanowisko”, „doktryna” itp., a tylko pewne „potencje”, czy też role możliwe współcześnie do odegrania, być może hipotetyczne, być może zrealizowane niezupełnie.

W stosunku do kogoś, kto zajmuje się „potencjami”, nie „faktami”, czy tendencjami sklasyfikowanymi i widocznymi w programach nauczania, łatwo stawiać oczywiste zarzuty, z których główny brzmi, że rzecz całą wymyślił. Czy wymyśliłem „diasporę” i „diasporyzm” w znaczeniu nie potocznym (tj. odpowiednio: mniejszości „obcej”, która odmawia zarówno rozplynięcia się w większości autochtonicznej zamieszkiwanego terytorium, jak i tego terytorium opuszczenia, zarówno asymilacji jak emigracji — oraz składu przeświadczeń, za pomocą których owa mniejszość siebie i swe położenie interpretuje, bądź żądając od większości uznania, bądź kwestię tę ignorując), ale w znaczeniu szczególnym — uniwersalnej możliwości duchowej właśnie?

Rzecz jest subtelna. O ile mogę sądzić, słowa „diasporyzm” w takim znaczeniu szczególnym, postawy uniwersalnej i uniwersalnego programu artystycznego, po raz pierwszy użył Żyd-Amerykanin R.B. Kitaj, malarz i rysownik — w książce Pierwszy manifest diasporyzmu (1987). Jest to tekst z natury rzeczy postulatyczny, więc więcej w nim „projekcji” niż „słuchania”; jeżeli dobrze odczytuję intencję autora, to los zagrażający ludzkości umieszczonej w ładzie technologiczno-biurokratycznym (o którym jest jak najgorszego mniemania) zapowiada się w jego oczach na ekstrapolację już doświadczonego losu żydowskiego. Ład ów bowiem nie odwołuje się do żadnego sensu nadrzędnego, z którego wynikałaby konieczność jego ustanowienia i, obywatel się bez aprobaty człowieka — przedmiotu obróbki — działa, czy też utrwała się, samoczynnie, usuwając z drogi wszelki element „obcy”, oporny wobec racjonalizacji. Po osiągnięciu ładu idealnego, kiedy zniknie wszelka różnica, zlikwidowany będzie człowiek pojedynczy. Jeżeli tak, powiada Kitaj, to kondycja diaspory żydowskiej, odmowa wypowiedziana względem Ładu, czyli sprzeciw i wobec opcji emigracji z kraju urodzenia, i wobec opcji asymilacji, konsekwencją którego jest wybór i obrona położenia Obcego w habitacie innej nacji, jest w sposób naturalny powszechną kondycją artysty nowoczesnego tout court, wybierającego identyczne położenie w habitacie globalnym. Z kolei ta „nowoczesność” diasporysty-Żyda umożliwia mu oderwanie się bez wyrzutów sumienia od tymczasem (po „odblokowaniu”, skutku zmienionego po upadku ZSRR stosunku sił politycznych na świecie) zinstytucjonalizowanego „tematu żydowskiego”, co jest warunkiem uniwersalności.

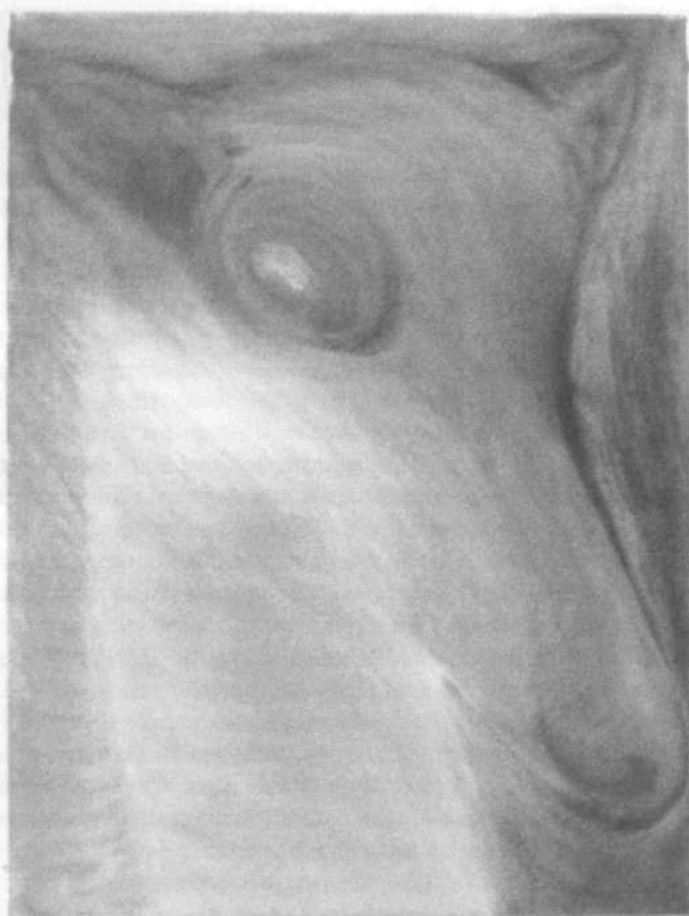
Powołuję się na Kitaj, choć nie do końca go rozumiem. Z jego manifestu zdaje się wynikać, że kultura żydowska, która rozpięta jest pomiędzy Odsłonięciem (Synaj) i Zasłonięciem Boga (Szoa), i której pewien odcinek przebiega w przestrzeni, w której zatriumfował człowiek naturalny, jako z natury rzeczy wysoce wyspecjalizowana w etiologii i leczeniu degradacji zagrażającej ludzkości, ma się przysposobić do walki o uznanie uniwersalne. Obawiam się, że program taki trudno byłoby urzeczywistnić, nie naruszając jej „twardego jądra”: „walka o uznanie” to dialektyka Pana i Niewolnika, kulturze tej (pace emancypatorzy) obca. (I Kitaj, dla którego postacią paradygmatyczną „diasporyzmu” jest Walter Benjamin*), jest niekonsekwentny. (Motyw ten pojawi się poniżej, tu wspominał o nim, by uwydatnić różnicę).

Pozostając przy „potencjach” i „wysłuchiwaniu”, źródeł owej uniwersalności „diasporyzmu” szukałbym gdzie indziej, choć i ja łączę ją ze sprzeciwem wobec regresu-Ładu. Zdaje mi się, że odznacza się on ogromną siłą subwersyjną w stosunku do Ładu i to — w możliwym tu zakresie — wybierając stosowne teksty, chcę pokazać, ale tak, by rzecz klarowała się stopniowo. Zaczynam od dwóch tekstów „wprowadzających”, pierwszy ma dać pojęcie o tym, jak w tym zbiorze rozumiane jest słowo „subwersja”, samo w sobie niezbyt jasne, drugi przedstawia „od wewnątrz” quid i metodę myślenia talmudycznego, niestycznego z dialektyką, z myśleniem „komputacyjnym” tworzącego — zagadkową — figurę. Nie silę się na jej interpretację (chyba nie umiałbym), ale intuicja mi powiada, że prześwieca ona z trybu, w jakim tekst Flussera został napisany. Jest on wysoce problematyczny, bo „model” przecina się tu z: „wizją”, co interpretacja musiałaby uwzględnić, zapewne nawet powtórzyć, pozostając w owej „szarej strefie”, którą miałaby objaśnić. Tu więc granica.

MIRIAM CAHN

Wybitna malarka szwajcarska średniego pokolenia, w Polsce znana z kompozycji przestrzennej w Galerii Sztuki Współczesnej „Zachęta” (wystawa *Gdzie jest brat twój, Abel?*). Cahn, żeby zastosować termin Mandelsztama, jest artystką „synkopy”; środkami malarskimi tworzy oryginalny, całkowicie współczesny, projekt antropologii ludzkiej, który otworzyć ma bramę pomiędzy duchem i cielesnością, na straży której stoi Superego zawiadywane przez potężne instytucje, mity, konwencje. Najbliższym znanym mi odpowiednikiem literackiej tej twórczości jest Mopsożelazny piecyk Wata: Gnoza, pieroma, androgyn...

Seria *umgebung*, olej, reprodukcje z fotografii wykonanych przez artystkę



ungeschicktes tier 14.8.95 23 X 31 cm

Niemniej, istnienie owej, jak chce Flusser, „szarej strefy” dostrzegam i po tym wprowadzeniu następują teksty literackie różnych autorów, żyjących i zmarłych, polskich i zagranicznych, świadczące o tym, że tak rozumiany „diasporyzm” jest rolą współcześnie wykonywaną. Wynika z tego, że wyróżniając rolę „diasporysty” mam na myśli możliwość uprawiania subwersji w stosunku do regresywnego Ładu, w oparciu o model myślenia talmudycznego — a także, że tej możliwości, idąc śladem Flussera, nie wiąże ani z „programem genetycznym”, ani z „programem kulturalnym” aktanta. Jakoż wszystkie wybrane teksty, bez względu na to, jak wielki dystans czasowy dzieli je od epoki zer i jedynek, orbitują wokół tematu Powołania, które polega na wysłuchaniu i wcieleniu Głosu powiadającego, że żyjemy w obecności Innego i że percepcja nasza (duchowa i cielesna, czy też, skoro rozdzielenie to jest symptomem Upadku, duchowo-cielesna**) dana została nam po to, by w Innym rozpoznać obecność Świętości. Uznałem też za stosowne zamieścić kilka tekstów teologicznych. Niektóre teksty opatruję komentarzem.

JAN GOŚLICKI

*) Benjamin *dicit*: cokolwiek zostało stworzone jest fenomenem lingwistycznym, bo istotą jego jest pra-nazwa (w pierwotnym języku Boga). Ta mówiona Księga Stworzenia domaga się od nas odczytania i zapisania. Odczytujemy w niej i zapisujemy także nasze własne imię. Tak zostajemy „zapisani”. (Ta myśl, w najrozmaitszych ujęciach, powtarza się w wielu tekstach tego wyboru: u Jabësa, u Flaszera, u Celana, u Steinera, u Flussera). Idzie o powrót do uniwersum języka, o uwolnienie się od przekleństwa *principium individuationis*, co zgola innym jest filozofem niż *praxis* prowadząca na wyższe piętro budowli Ducha Dziejów.

**) *For a tear is an intellectual thing* — powiada Blake. Zaś współczesny filozof Upadku, Ludwik Flaszen, w ekstatycznej Księdze, owo „orbitowanie” nazywa „czynieniem” i utożsamia z człowieczeństwem jako takim.

Vilém Flusser: Pilpul (1)

Przypadek: zasymilowany Żyd „zachodni”

Wiele dziedzin nauki, także życia potocznego, konfrontuje nas, i to coraz intensywniej, ze słowem „program”. Na przykład: jego użycia domaga się od nas bieżący stan biologii, cybernetyki czy informatyki, także gospodarka i scena społeczna czy polityczna. Co powoduje, że zaczynamy zapatrywać się na nasze życie jako na postępującą realizację pewnego programu. Więc: „żyć”, czyli urzeczywistniać zaprogramowany potencjał. Programy są dwa, całkowicie od siebie różne: pierwszy, genetyczny i drugi, kulturalny. Na przykład: zdolność płodzenia dzieci zapisana jest w naszym programie genetycznym, a zdolność pisania książek — w kulturalnym. Na pierwszy rzut oka sprawa zdaje się mieć tak, że przychodzimy na świat opatrzeni w (odziedziczony) program genetyczny i z zadaniem opanowania programu kulturalnego (którego mamy się nauczyć).

W rzeczywistości jednak rzecz jest bardziej złożona. Na przykład: zdolność mowy zapisana jest w programie genetycznym osobnika ludzkiego (wyposażonego w tym celu w konieczne narządy i centra nerwowe w korze mózgowej, których nie posiada szympan). Mimo to człowiek, żeby urzeczywistnić potencjalną zdolność mowy, musi nauczyć się języka, a ten należy do kultury. Program genetyczny i program kulturalny krzyżują się ze sobą na wielu poziomach, tak że rozdzielanie ich w analizie zachowań ludzkich praktycznie nie ma sensu: granica między „dziedziczeniem” i „uczeniem się” jest tu płynna.

W moim życiu realizuję możliwości, których nie nabyłem (nic nie zmusiło mnie do tego, by się ich uczyć), ale możliwości te znajdują się w moim programie kulturalnym, nie genetycznym. Mam tu na myśli ten ich rodzaj, który określiłbym jako „cechy żydowskie”, ale nie tylko właściwości bardzo ogólne (jak mój sposób gestykulowania, mój rodzaj humoru czy moja mniejsza odporność na określone choroby), ale też zupełnie określone „techniki” mego myślenia i działania. Na przykład przekonuję się ze zdumieniem, że moja argumentacja naukowa i filozoficzna stosuje się do reguł zbliżonych do myślenia talmudycznego — a przecież nigdy z Talmudem nie miałem do czynienia. Z nie mniejszym zdumieniem stwierdzam też, że to samo dotyczy bardzo wielu intelektualistów żydowskich, których obycie z Talmudem jest równie nikłe jak moje.

Skłonność do talmudyzowania odkryłem w sobie stosunkowo późno, kiedy, pracując naukowo, zetknąłem się z klasyczną literaturą żydowską. Była mi ona dotąd całkowicie obca, stąd zaskoczenie: odkryłem w niej mój własny sposób myślenia. Pomiedzy tematyką moich prac i tematyką myślicieli żydowskich nie było praktycznie nic wspólnego. Myśl Midraszu czytałem tak, jak czytałbym tybetańską *Księgę Umarłych*. Mimo to nie mogłbym zaprzeczyć, że jej „logika” jest moją logiką, czego nie zmienia fakt, że pewien jestem, iż wiedzę logiczną czerpałem z logiki greckiej. To niespodziewane odkrycie było kłopotliwe. Jest bowiem rzeczą kłopotliwą, kiedy chcąc nie chcąc odkrywa się, że nasza technika rozumowania okazuje się nie czymś, co wypracowaliśmy świadomie, ale czymś wyprowadzonym z programu, którego nie wybieraliśmy sami i którego działania nawet nie podejrzewaliśmy. Postępując z greckim (!) imperatywem „Poznaj samego siebie”, usiłuję tu więc zbliżyć się do Talmudu do myślenia talmudycznego, tego, które tak mi jest obce i w którym równocześnie rozpoznaję sam siebie. Ale mam z tym liczne trudności. Program kulturalny, ten, którego się nauczyłem, nie dostarcza mi tu żadnego klucza. Moja znajomość hebrajskiego i aramejskiego jest mniej niż uboga. Cały kontekst kulturalny Talmudu i komentarzy do niego odczuwam jako równie egzotyczny jak kultura brazylijskich Indian. Dyscyplina, której wymagają studia talmudystyczne, sprzeczna jest z moim trybem życia. Wartości wyznawane przez uczonych w Talmudzie, od których musiałbym pobierać nauki, kojarzą mi się ze średniowieczem i z perskimi ajatollahami. Więc pozostaje mi tylko próbować zbliżyć się do Talmudu w oparciu o moje nabyte „zachodnie” metody.

Na początek, zgodnie z wyuczonym zwyczajem, zaglądam do leksykonów. Encyclopaedia Britannica, Larousse, Brockhaus, Meyer. W tym ostatnim znajduję następującą informację: „PILPUL, rodzaj podejścia do Talmudu, metoda sofistyczna z elementami gry, według wszelkich danych pochodząca z XVI w., w czasach nowszych zaniechana. Wspomina się o P. uprawianym na modłę augsburską, norymberską, ratysbońską”. Nagle przychodzi mi do głowy dawno zapomniany wyraz: „Szeikerbilbel”, który, jeśli się nie mylę, znaczy tyle co „typowo żydowski bałamutny wymysł”. Wyraz ten pochodzi z dialektu, którego używali prascy Żydzi (mniej więcej do połowy XIX w. Moi dziadkowie sięgali czasem do jakichś jego szczątków, na ogół wtedy, kiedy sobie nie życzyli, żebym rozumiał, o czym mowa. Przyrostek „-bilbel” to z pewnością nic innego niż wspomniany w leksykonie Meyera „pilpul”).

Powiedzieć więc mogę, że „pilpul” przedostał się do mej świadomości dwoma zbieżnymi drogami, z leksykonu i z mglistych wspomnień dziecińczych. W ten sposób poddany jestem działaniu dwóch sprzecznych emocji. Wobec znaczenia podsuwanego przez owo „Szeikerbilbel” odczuwam niechęć, gdyż wynika z niego, że „talmudyzowanie” to oddawanie się bałamutnym wymysłom. Równocześnie doznaję poczucia winy. Kultura Żydów praskich, która osadzona była we wspomnianym języku czy dialekcie, już nie istnieje, zaś ja, który faktycznie nie miałem z nią nic wspólnego, jestem jednym z jej nielicznych zachowanych relikwów. Co stanowi jeden jeszcze, dodatkowy, motyw, bym postarał się na chwilę zagłębić w myślenie talmudyczne.

Nie będę szczegółowo opisywał, jak do tego doszedłem. uważam jednak, że definicja w leksykonie Meyera jest prawdziwa i fałszywa naraz. Prawdziwa, ponieważ (1) pilpul (podobnie jak metoda sofistów) zasadza się na redukcji *ad absurdum*, ponieważ (2) pilpul rzeczywiście zawiera elementy gry; celem argumentów, podobnie jak „ruchów” na szachownicy jest tu pokonanie przeciwnika i ponieważ (3) pilpul istotnie jest metodą stosowaną w Niemczech i w określonym okresie historycznym. Fałszywa zaś, gdyż (1) pilpul różni się od metody używanej przez sofistów (redukcji *ad absurdum* nie stawia sobie za cel, a tylko używa jej jako narzędzia), gdyż (2) istota jego nie wyczerpuje się w „grze”, ponieważ mie-

rzy on dalej, ku temu, czego nie podobna wypowiedzieć, gdyż (3) tylko słowo pilpul wiąże tę metodę myślenia z renesansowymi Niemcami: jako metoda refleksji nad Talmudem uprawiana była ona zawsze i wszędzie.

Prace Emila Fackenheim’a umożliwiły mi zapoznanie się z najistotniejszymi elementami pilpulu i w ogóle „talmudyzowania”. Otóż: kiedy usiłuję pomyśleć to, co nie do pomyślenia, wpadam w sprzeczność. Kiedy, na przykład, myślę „Bóg”, natychmiast poddany jestem sprzeczności pomiędzy wszechmocą Boską i ludzką wolnością. Czy też, kiedy myślę „historia” (w żydowskim sensie tego pojęcia), wpadam w sprzeczność pomiędzy Objawieniem (Synaj) i Nieobecnością (Oświęcim). Takie sprzeczności wskazują na to, że próbujemy pomyśleć coś, co pomyślane być nie może. Filozofia Zachodu to próba zniesienia sprzeczności, np. „wyjaśnienia” wolności ludzkiej, w obliczu Boskiej wszechmocy lub determinizmu, lub probabilizmu — czy też podobnego „wyjaśnienia” kwestii „skąd zło”, w obliczu dobroci Bożej, albo możliwości ludzkiego rozumu, albo postępu. Krótko mówiąc, filozofia Zachodu pozwala się opisać jako próba pomyślenia tego, co nie do pomyślenia. Przeciwnie myśl żydowska: ta zmierza do ujmowania takich sprzeczności jako nierozwiązywalnych, jako symptomów skończoności myślenia ludzkiego. Zmierzając więc ku granicy tego, co pozwala się pomyśleć, nie po to, by ją znieść, ale po to, by potwierdzić jej istnienie.

Na tym, jak mi się zdaje, polega pilpul. W tym też tkwi osobliwa dynamika myśli żydowskiej. Można ją określić jako taniec wokół jej każdorazowego przedmiotu, który usiłuje osiągnąć z najrozmaitszych stron i ze zmiennego dystansu, który z kolei znosi, by, znów w pobliżu swego przedmiotu, zderzyć się z innymi myślami, które odbyły podobną drogę powrotną z innych punktów widzenia. Dodaję, że ta dynamika myśli przemawia z każdej strony Talmudu, na której środku znajduje się przedmiot, zaś refleksja grupuje się dookoła niego, w formie szeregu kół o wspólnym środku. Horyzontem myśli żydowskiej (horyzontem strony Talmudu) jest to, co nie do pomyślenia — idzie zatem o horyzont, do którego można dotrzeć, ale którego nie sposób przekroczyć. Horyzont ten — bez względu na to, czy przedmiotem refleksji jest jaskółka zniesiona w sabat, czy prawidłowe strzyżenie brody, za każdym razem stanowi Bóg. Mamy tu do czynienia z „antyteologią”: podczas gdy teologia mówi nam o Bogu, myśl talmudyczna obiera sobie za zadanie wykazanie, że mówienie o Bogu jest niemożliwe.

Być może pojmuję pilpul nieortodoksyjnie, ale mniejsza o to. W moich oczach liczy się to, że rozpoznaję w nim właściwą mi technikę myślenia, mój własny sposób odniesienia się do dowolnego przedmiotu. I nie tylko mój: odnajduję w nim również technikę używaną przez Marksa, Freuda i Husserla — że ograniczę się do oczywistych przykładów.

Najogólniej biorąc, dostrzegam tu tendencję, by wychodząc od absurdu osiągnąć granicę, której myśl niezdolna jest przekroczyć, tak jak czynili to Hiob czy Kafka. Co pisząc, odczuwam wstrząs, o którym chciałbym dać pojęcie czytelnikowi: otóż to wszystko, więc Marks, Freud, Husserl, Hiob, Kafka, znajduje się w programie kulturalnym, którego nie muszę się uczyć i którego istnienia nie muszę sobie nawet uświadamiać, by go mimo to wykonywać. Powiada Goethe: masz przyswoić sobie schedę, którą zostawił ci ojciec, by stać się jej posiadaczem. Zasymilowany Żyd nie posiada narzędzi, za pomocą których mógłby przyswoić sobie tę schedę. Na tym polega jego tragedia.

Wykladał prawa grawitacji, przedstawiał dowód po dowodzie, ale to było, jakby mówił do głuchych. Wobec tego uniósł się w powietrze i zaczął nauczać tych praw z lotu. Wtedy mu uwierzono, ale nikt nie był zdziwiony, kiedy nie wrócił.

CELAN

Pilpul (2)

Zapis na papierze perforowanym płynącym nieskończoną wstęgą z komputera zapewne niesie z sobą szereg niewygód dla tego, kto go chce czytać. Jakby papieru nie składać, zawsze wymyka się z palców. Ma jednak jeden pożytek. Uprzątnie nam, czym w swej istocie jest książka: wielkim, pokrytym poziomymi rzędami liter zwojem, który pocięto na kartki. Pewne książki domagały się kiedyś rozcięcia stron nożem (zapewne i dzisiaj są takie). Kogoś, komu (jak mnie) brak doświadczenia w zakresie produkcji książki, dziwi to, że każda kartka ma aż dwie zadrukowane strony. Pozwala się to łatwo wyjaśnić, ale człowiek nie ma chęci na słuchanie wyjaśnień. Odwracanie kartek jest cudowną rzeczą, a cudów nie należy wyjaśniać. Cud ów polega na tym, że linijki tekstu, które płyną przez książkę, przesuwają się pomiędzy odwracającymi kartki palcami, które mogą bieg ów przetrwać albo zatrzymać — w dowolnie wybranym miejscu lub na chybił-trafił. Czyli, wyrażając się bardziej elegacko: kartkowanie jako metoda analizy dyskursu.

Wszelako nie każda książka nadaje się do takiego kartkowania. Na przykład albumy wymagają innego jego rodzaju, w którego szczegóły nie możemy się tu niestety zagłębić, wspominamy o nich, żeby przywołać iluminowane inicjały malowane przez mnichów. Jaka była przyczyna, dla której zdobiono litery początkowe pewnych linijek? Można na to pytanie udzielić odpowiedzi pobożnej lub fachowej (z zakresu historii sztuki). Pierwsza: czyniono tak, by uchronić spojrzenie czytającego przed zniemkowieniem w kontemplacji. Druga: po to, by wzbogacić cenne (w podwójnym sensie) słowa o wymiar estetyczny. Istnieje jednak trzecia jeszcze odpowiedź: w celu uniknięcia zaangażowania się w analizę dyskursu poprzez kartkowanie księgi. Pobożni mnisi-artycy byli mianowicie zdania, że myślenie w formie biegnącej linii odwołuje od kwestii głównej (czyli Boga i zbawienia duszy). Mnie-mali, że do tej kwestii ustawicznie należy powracać, przy czym zaczynać należy na zmianę to od afirmacji, to od negacji, inaczej nigdy się jej nie rozstrzygnie. To stanowi o metodzie scholastycznej — *sic et non*. Natomiast następstwo linii (dyskurs) uważali za rzecz nie

*) W swej klasycznej książce *The Joys of Yiddish* Leo Rosten podaje następującą definicję słowa „pilpul”, zgodnie z jego użyciem we współczesnym języku amerykańskim: „Hebr. „dyskusja”, „dialektyka” 1. trwające w nieskończoność roztrząsanie i debaty nad Talmudem, tj. dzielenie włosa na czworo, które zmierza nie tyle do wyjaśnienia tekstu i odkrycia jego nieznanych dotąd znaczeń, ile do udowodnienia wyjątkowej mądrości osoby, która pilpul uprawia. 2. (potocznie) wałkowanie kwestii tam i z powrotem, którego jedynym rezultatem jest znalezienie się dyskusji w ślepej uliczce. (Przyp. tłumacza)

wartą analizy. *Deum atque animam cognoscere cupisco. Nihil-ne plus? Nihil.* (Św. Augustyn). Jeśli pragnę poznać wyłącznie Boga i duszę, poświęcanie danego mi ograniczonego czasu analizie dyskursu jest bezsensowne.

To pragnienie ustawicznego powrotu do substancji nie odbija się jednak w układzie strony w tekstach pisanych przez mnichów. Wprawdzie autorzy usiłują myśleć według formuły *sic et non*, ale dyskusja mnichów zapisana zostaje jako ciąg następujących po sobie linii liter. I dopiero kiedy spojrzymy na stronę z Talmudu, będziemy mogli zorientować się w istocie myślenia dyskursywnego – na podstawie postaci tekstu. Na środku strony znajduje się jedno lub tylko kilka słów, a dokoła tej „osi” strony obracają się koncentrycznie koła z tekstów. Widać od razu, że „oś” tworzy to, co jest przedmiotem refleksji i jest problematyczne („monumentalne”) i że owe „koła” zawierają refleksje na temat „osi” (to „komentarze”). W istocie jednak cała ta struktura jest bardziej skomplikowana, jako że „koła” nie tylko komentują „oś”, ale także siebie wzajemnie. To właśnie określa się jako „pilpul”.

Na tę strukturę strony pragnę zwrócić uwagę czytelnika. Interesuje mnie tu nie tzw. „treść” tekstu, ale jego postać. To, że „oś” strony to cytaty z księgi nazywanej przez chrześcijan Starym Testamentem, nie ma w tym wypadku znaczenia. Nie posiada go również fakt, że komentarze napisane zostały w dwóch różnych (choć spokrewnionych) językach, po hebrajsku i po aramejsku i że powstawały prawdopodobnie w ciągu długich wieków. Nieistotne jest też pytanie, czy słowo „pilpul” pochodzi z Talmudu, czy ze znacznie późniejszych źródeł i co ono właściwie znaczy. Dla potrzeb tego artykułu „pilpul” to nazwa struktury strony Talmudu, czego wystarczającym uzasadnieniem jest to, że żadne inne stosowne słowo nie przychodzi mi do głowy.

Załóżmy, że zabieramy się do czytania strony z Talmudu. Inaczej niż skłonni byłibyśmy myśleć, trudność podstawowa nie polega tu ani na braku znajomości obu użytych na niej języków i alfabetu, który ma litery tylko na oznaczanie spółgłosek, ani na tym, że komentarze na skraju strony napisane są pismem tak drobnym, że prawie nie do odcyfrowania. Trudność podstawową tworzy to, że nie mamy pojęcia, jak powinniśmy zachowywać się przy lekturze. Gdzie mamy zacząć? Czy mamy obracać księgą, czy sami kręcić się dookoła księgi? I, kiedy już czytamy, jak zapamiętać to miejsce na stronie, od którego zaczęliśmy lekturę? Rzecz bynajmniej nie sprowadza się do obcej nam techniki czytania, bo generalnie idzie tu o obcą nam postawę egzystencjalną.

Ludzie, którzy czytają Talmud (i którym to zajmuje pokaźną część życia), istnieją w świecie inaczej niż my, którzy czytamy proste rzędy linijek. (Odkrycie to może wywołać wstrząs, jeśli sobie uzmyslić, że ów rodzaj człowieka nie tylko wywiera wpływ na politykę państwa Izrael i na wspólnoty żydowskiej Diaspory, ale także utrzymuje, że posiada monopol na autentyczne żydostwo).

Okoliczności te nie powinny nas jednak odstraszyć od lektury, a to z następującego powodu: w wielu niekiedy bardzo od siebie odległych dziedzinach mnożą się znaki, że „postęp” okazuje się ruchem w miejscu – i że postępowcy zmieniają się w okazy muzealne. Otóż w strukturze podstawowej pojęcia postępu założony jest punkt wyjścia (zero, początek absolutny), z którego wychodzą rozmaite linie (linie proste albo jednowymiarowe linie o różnych właściwościach). Owa struktura podstawowa występować może w różnych wariantach. Linie mogą się na przykład krzyżować albo oddalać od siebie; może być tak, że jedna z nich obraca się wokół pozostałych, które zaś od niej zbaczą lub ku niej zdążają. Można w niej widzieć albo ruch w dół (od dobrego ku złu – ogląd starożytności i średniowieczności), albo ruch wznoszący się (ku przybierającemu dobru – ogląd nowożytności). Bez względu na rodzaj oglądu owo pojęcie postępu jest linearne i to tak, że założona jest w nim niezmiennosc biegu linii. Jednym słowem, pojęcie postępu jako struktura jest

identyczne z linią złożoną z liter; być może zrodził ją gest linearnego pisania i czytania.*) W każdym razie pomiędzy czytaniem i pisaniem według modelu linii i tzw. myśleniem (i działaniem) postępowym, „progresywnym”, zachodzi wyraźne sprzężenie zwrotne. Wszystkie one są gestami dyskursywnymi.

Koncept postępu (dyskursywnego, pro-cesualnego) nigdy nie stanowił jedynej dostępnej metody interpretacji rzeczywistości. Zawsze istniały co najmniej dwa inne koncepty: „koła” i „kamyczków”. Innymi słowy, rzeczywistość pozwalała się interpretować jako stawanie się, czy fala („postęp”), albo jako powtórzenie („koło”), więc ciągły powrót, albo jako nagromadzenie rozproszonych kamyczków, więc komputacja cząsteczek (jak w liczydło). Mimo że u podstawy każdego z tych trzech konceptów leżą różne kategorie czasowe i przestrzenne i mimo że każdemu z nich odpowiada zupełnie różna postawa egzystencjalna, próbę połączenia ich w jednej konstrukcji można uzasadnić. Oto przykład: kodem konceptu postępu jest pismo alfabetyczne, podczas gdy w wypadku konceptu „kamyczków” rolę tę odgrywają liczby; kod alfanumeryczny natomiast jest wyrazem sukcesu wielowiekowego dążenia do syntezy jednego i drugiego, tj. do takiego pojmowania rzeczywistości, które byłoby jednocześnie dyskursywne i komputacyjne. *Rozprawa o metodzie Kartezjusza*, więc przekodowanie linii na liczby („geometria analityczna”) stanowi wczesny przykład próby jednoczesnego ujęcia fali jako aglomeracji kropli wody i kropli wody jako nieskończonej malej fali.

Dziś zapatrujemy się na całą tę dialektykę myśli dyskursywnej i komputacyjnej (czy też świadomości „historycznej” i „formalnej”) jako na coś przestarzałego. Stało się rzeczą niewątpliwą, że cokolwiek potrafimy pomyśleć, podlega formalizacji (i pozwala się wyrazić za pomocą algorytmu) i że w związku z tym rzeczywistość (bez względu na to, co przez to słowo rozumiemy) dogodniej wyrazić w liczbach niż w słowach. „Świat wykracza poza opis, ale nie poza rachunek”. Skutek jest ten, że to, co dyskursywne, wyprowadzone zostaje z rachunku (na przykład wspomniana na wstępie nieskończona wstęga papieru z zer i jedynek). Oczywiście „fala” nie przestaje zdawać się czymś bardziej pogładowym niż projekcja z kamyczków i w tzw. „nieruchomej fali prawdopodobieństwa” wolno dopatrywać się jądra wszelkiego dyskursu. Nie idzie nam już o „analizę dyskursu” (więc o rozkładanie fali na cząsteczki), ale raczej o jego syntezę (więc budowanie dyskursu z cząsteczek). Komputer okazał się nie tylko maszyną do liczenia, ale maszyną do konstruowania dyskursów, zatem „sztuczną inteligencją”.

Przy tym pobieżnym opisie żałostnego upadku konceptu postępu wpada w oko, że udział w nim konceptu „koła” jest praktycznie żaden. Wygląda na to, że myślenie i działanie „historyczne” zostały po prostu zastąpione przez myślenie i działanie „formalne” (np. prognoza polityczna przez futurologiczne scenariusze, czy wybory przez badania nad opinią publiczną) – wszystko to bez śladu świadomości „wiecznego powrotu”, innymi słowy świadomości mitologicznej. Wrażenie to wzmacnia się, kiedy posłużymy się modelem rozumowania, z którego wynika, że kiedyś (na początku historii, 2000 lat przed Chrystusem) „koło” wyprostowano w linię, zaś obecnie (poczynając od Kartezjusza i Pascala, kończąc na komputerze) linię rozkawałkowano na cząsteczki. Ale ten model jest nieprawdziwy, skoro prócz piszących rzędkie litery i tych, którzy je siekali na kawałki, zwolennicy myślenia w formie koncentrycznych kół istnieli zawsze i może się okazać, że nie tylko przeżyli oni pierwszych, ale że ponadto w przyszłości stworzą przeciwwagę drugim. Wyrażając się mniej metaforycznie: przyszłość należy nie tylko do technokratów, ale także i do fenomenologów.

Pora na krótki rekonesans w świat judaizmu. Księga nazywana przez chrześcijan Starym Testamentem nosi u Żydów skróconą nazwę *Tenach*, która rozwinięta znaczy: „Tora: nauka”, „Neviim: księgi prorocze” i „Ketuvim: hagiografie”. Wszystkie trzy mają formę „historii”: przedstawiają na przykład minione wydarzenia, przepowiadają przyszłość i zawierają anegdoty, które rzucają dodatkowe światło na historię (np. na historię Hioba). Oczywiście nie jest to wierne przedstawienie zawartości Starego Testamentu, ale idzie mi tylko o uchwycenie jego struktury. Występuje w niej dyskurs linearny i myślenie „progresywne”. Według wszelkiego prawdopodobieństwa ten właśnie dyskurs – obok pewnych dzieł greckich z tej samej epoki – stanowi główne źródło świadomości historycznej (w dziejach Zachodu). Talmud następuje po Starym Testamencie (od którego dzieli go pewien dystans czasowy).

Mówiąc „literatura talmudyczna”, mamy na myśli zbiór tekstów cokolwiek chaotyczny, rodzaj gąszczu, w którym na dobrą sprawę orientują się wyłącznie specjaliści, słowem „dzieło otwarte”. W średniowieczu i w czasach nowożytnych przechodzi ona w rodzaj wymiany listów, potem w nieprzerwany ciąg komentarzy. Komentarz Rasziego (Rabbiego Salomona ben Izaaka, 1040-1107), przypuszczalnie najważniejszy z nich, zawiera trzydzieści pojedynczych komentarzy do Talmudu, które z kolei doczekały się omówienia ze strony ponad setki dalszych komentatorów. Komentarze Rasziego widoczne są na wielu stronach Talmudu (takich jak przez nas wyżej opisana) w postaci zewnętrznych „kół”. Laikowi Talmud może wydawać się nieprzejrzysty, ale nawet laik nie będzie żywił wątpliwości co do tego, że istota tekstu, który ma przed sobą, zasadza się na (z natury) nieskończonym krążeniu wokół Starego Testamentu.

Niemniej, oczywisty wniosek – ten mianowicie, że Żydzi uczynili sobie z myślenia dyskursywnego, procesualnego i historycznego asumpt (*prae-text*) do myślenia „kołowego”, magicznego i mistycznego, do „talmudyzowania”, do pilpulu – zbyt jest pociągający, żeby nie odnieść się do niego ostrożnie. Rzecz cała staje się bowiem naprawdę pociągająca dopiero wtedy, kiedy uprzytomnimy sobie, że Nowy Testament łatwo może być uznany za część Talmudu (parabole Jezusa i listy Pawłowe stanowią przykłady typowego pilpulu). Niestety nie można uproszczyć sobie sprawy tak dalece, żeby dało się powiedzieć, że talmudyści żydowscy (wśród których nie brakuje fanatyków) po prostu oddają się dziełu re-mitologizacji myślenia linearnego, tj. przerabiają proste linijki tekstu biblijnego na kołowe linijki Talmudu. Wszelako w powyższym sensie *Talmud jest, ponad wątpliwość, po-historyczny, nie przed-historyczny; pilpul to metoda rozumowania „wokół” – wokół (wcześniejszego) „środku” – tj. koncentryczne koła widoczne na stronie Talmudu tworzą nie cykle, lecz ptolemejskie epicykle*.

Innymi słowy: bez Biblii (historia) nie byłoby Talmudu (suplement), tak więc nie sprawdza się model zakładający, że około roku 2000 przed Chrystusem miało miejsce przejście od myślenia „kołowego” do historycznego.



*) W swej teorii komunikacji Flusser posługuje się własnym pojęciem „gestu”, odnosząc to słowo – z grubsza – do zachowań ludzkich należących do klasy nie podlegającej wyjaśnieniom przyczynowym, i domagającej się interpretacji symbolicznej. Por. Vilém Flusser: *Gesten. Versuch einer Phänomenologie*. Mannheim 1995 (Przyp. tłumacza)

Wróćmy jednak do tematu. Otóż ów żalosny krach pojęcia postępu, który współcześnie przeżywamy (choć jego pełny zasięg umyka uwagi niektórych intelektualistów), otwiera możliwości nie tylko myśleniu komputacyjnemu (postępowi drogą syntezy), ale także — myśleniu „kołowemu” (ściślej: myśleniu w epicyklach wokół „rozkałkowanego” postępu). Z tego to powodu nic nie powinno nas odstraszać od lektury naszej strony Talmudu (czyli od uprawiania pilpulu).

Komentarze otaczające jądro strony nie odnoszą się wyłącznie do tego ostatniego, ale jednocześnie mierzą w siebie wzajemnie. Tworzą więc nie tylko pole z różnych odniesień w stosunku do jądra strony (jak pole elektryczne wokół jądra atomu), ale krążąc bądź przyciągają się, bądź odpychają. Zachowując model atomu: rzecz ma się tu tak, jakby istniały nie tylko ładunek dodatni i ujemny atomu, ale jakby także elektrony mogły być nosicielami różnych ładunków. W tym ostatnim uwidoczni się różnica pomiędzy pilpulem i scholastyczną metodą *sic-et-non*. W przypadku pilpulu nie idzie o to, by kwestia, do której nieustannie się powraca, stawała się przedmiotem to negacji, to afirmacji, ale o to, by ją rozpatrywać z największej możliwej ilości możliwie najbardziej konfliktowych punktów widzenia. Tak jakby pilpul wkraczał z obszaru logiki dwuwartościowej w obszar logiki wielowartościowej. Co w żadnym wypadku nie pozwala się odnieść do struktury przedhistorycznego myślenia mitologicznego (choć i tu mamy do czynienia z myśleniem „kołowym”).

Kiedy zagłębimy się w naszą stronę z Talmudu, ujawni się nam charakterystyczna dla pilpulu epistemologia i ontologia. Poznanie jest w nim sprawą uwzględnienia nieskończonej ilości stanowisk wobec jego przedmiotu. Pełne poznanie (prawda ostateczna) wykluczone jest tu z góry, bo ów zbiór stanowisk jest niewyczerpany. Co właśnie przesądza o antydogmatycznym charakterze myśli żydowskiej. Prawda jako koniec poszukiwań jest w niej nieosiągalna. Taka teoria poznania (ściślej *praxis* poznawcza) pociąga za sobą szczególną ontologię: wraz z przyrostem poznania jego przedmiot staje się coraz bardziej rzeczywisty. Oraz: im bardziej przedmiot poznania odsłania się poznającym, tym pełniej mogą się oni we wzajemnym kontakcie urzeczywistnić. Nad jednym i drugim będziemy się musieli głębiej zastanowić.

Pozbawiona komentarzy Talmudu Biblia to tylko pole możliwości, z których każda oczekuje urzeczywistnienia. Jest głosem, który domaga się słuchającego (*Szema Izrael, słuchaj Izraelu*), by się spełnić. Ten, kto usłyszy ów głos biblijny i za nim podaży, znajdzie zajęcie i powołanie. „Zajęcie” oznacza w tradycji żydowskiej „naukę”, przy czym nie idzie tylko o wyuczenie się tylu dawnych komentarzy do Biblii, ile to możliwe i dalszą nad nimi pracę, ale także o egzystencję na miarę zdobytej wiedzy. Zajęcie, zawód „talmudysty” (jeśli wolno tak nazwać kogoś, kogo wezwala do niego Biblia) oznacza więc przyjęcie odpowiedzialności za to, co się dotychczas z Biblii poznało i zobowiązanie do czynnego uczestnictwa w dziele dalszego jej poznania. Nadzwyczajna złożoność (czy też poplątanie) nauki i życia talmudysty bierze się stąd, że poznanie Biblii okazuje się nieustannie niekompletne i pełne sprzeczności wewnętrznych. Najdrobniejsza cząsteczka myśli (każdy bit) i elementarny czyn (każdy atom) skutecznie poddają się „wykładni”. Tym, co nas, ludzi Zachodu, od ludzi Talmudu odpycha, są owe fanatyczne i pełne sprzeczności „wykładnie” szczegółów w naszych oczach bez znaczenia.

Jeśli przezwyciężymy tę antypatię (co nie jest rzeczą łatwą), przekonamy się, że sens talmudystyki nie polega tylko na tym, by poznawać i urzeczywistniać niewyczerpany potencjał Biblii, ale także i w równym stopniu na tym, by, tak czyniąc, urzeczywistniać siebie i najbliższych. W każdym z nas ukryte są niewyczerpane możliwości (człowiek jest polem możliwości) i odpowiedzialny posłuch dany głosowi Biblii prowadzi do ich urzeczywistnienia. Ponieważ jednak wysłuchiwanie głosu Biblii jest tańcem wokół „jądra” i ponieważ każdy z nas-tańczących ustawicznie wpada na innych, uzasadnione będzie, jeśli powiemy, że ów „odpowiedzialny posłuch” dany temu głosowi jest urzeczywistnieniem wzajemnym (każdy urzeczywistnia każdego). Okazuje się przy tym, że „rzeczywistość” stanowi taką samą wartość graniczną jak „prawda”. Im większy jest stopień,

w którym czuję się odpowiedzialny wobec głosu Biblii, tym pełniej urzeczywistniam Biblię, siebie samego i mego bliźniego.*)

Kiedy zastanawiamy się, jaka epistemologia i jaka ontologia zarysowują się przy lekturze naszej strony Talmudu, doznajemy uczucia *déjà-vu*: to fenomenologia Husserla. Nie twierdząc, że Husserl kiedykolwiek sięgał świadomie do tradycji talmudycznej swych przodków, ani też, że jego metoda — *epoché* i redukcji fenomenologicznej — może zostać zakwalifikowana jako pilpul. Pragnę tylko wydatnić, że ruch myśli, która obiera dystans w stosunku do „jądra”-przedmiotu refleksji i ustawicznie do „jądra” powraca, od setek lat znany jest z Talmudu i z jego komentarzy. Talmudyści, rzecz prosta, powracają wciąż do pojedynczych zdań Biblii, Husserl zajmuje się czymś zupełnie innym. Co się tyczy materii, nie ma między nimi nic wspólnego. Niemniej ruch, jaki wykonuje myśl, jest w obu wypadkach ten sam. Z czego wynika, że i tam, i tu, ta sama jest podstawowa „wiera” w to, że każdy z nas odpowiedzialny jest za każdego i za rzeczywistość.

Nie tylko myślenie „komputacyjne”, ale także naszkicowane tu myślenie „za pilpulem”, przyczyniły się do współczesnego żalosnego upadku myślenia linearnego. Z „rachunkowego” punktu widzenia wszelki proces okazuje się komputacją elementów-cząsteczek, zatem realizacją czystych możliwości. Ze stanowiska pilpulu wszelki proces odsłania się jako ucieczka przed odpowiedzialnością, bo odpowiedzialność polega na gotowości natychmiastowego powrotu do początkowego powołania. Perspektywy: komputacyjna i pilpulu przecinają się i częściowo pokrywają, tworząc „szarą strefę”, w której nieuchronnie zamieszkamy wszyscy — lub która zostanie nam pozostawiona, byśmy się w niej urządzili — kiedy skończy się „proces”, „dyskurs” i „historia”.

Tymczasem jest jeszcze za wcześnie, żeby starać się uchwycić smak, jaki będzie miało życie w owej „szarej strefie”; prowizorycznie wolno tylko powiedzieć, że myślenie i działanie „komputacyjne” zamieni w pył i rzuci na kupę wszystko, co kiedyś uważane było za rzeczywiste (wszelki podmiot i przedmiot), ale że myślenie „za pilpulem” (ogłód fenomenologiczny) nada owej absurdalnej komputacji j a k i ś sens. W każdym razie taka wiara towarzyszyła mi przy pisaniu tego artykułu.

*) Ta antropologia różni się oparta na pojęciu świętości bliźniego, poprzez którego objawia się Bóg, którą Flusser przybliży z wielu stron, powinna nas powstrzymać przed ogólnikowym zaszeregowaniem jego projektu w dziedzinę „mitu” w znaczeniu potocznym, tj. legendy legitymującej dominację instytucji (biorąc szeroko, więc grupy, organizacje, użytku z języka itd.). [Przyp. tłumacza]

VILÉM FLUSSER (1920-1991) jest autorem sławnym dzięki wielu dziełom z zakresu teorii komunikacji i mediów, natomiast jego wizja życia duchowego w „szarej strefie”, o ile mogą sędzić, znana jest nielicznym. Co mnie cieszy, gdyż mogę sobie wyobrazić, że wejście jej w skład wyposażenia mentalnego *talking heads* miałyby złe skutki. Pisma Flussera wydaje Bollmann Verlag w Mannheimie — jest to działalność żmudna, bo głównie polega na zbieraniu pism rozproszonych i powstałych w różnych językach — zaś książeczka *Jude sein*, z której pochodzi tłumaczony tu tekst, powstała na marginesie tego wydania, z zamiarem uprzystępnienia tego właśnie aspektu myśli Flussera.

Rabbi Mosze z Kobrynia nauczał: „Kiedy wypowiadasz przed Bogiem jakieś słowo, wejdź w słowo całym swoim ciałem”. Jeden ze słuchaczy zapytał: „Jak może człowiek, który jest taki duży, wejść w małe słowo? „Kto myśli, że jest większy niż słowo” — powiedział cadyk — „o tym w ogóle nie mówimy”

Cytat wg. MARTIN BUBER: *Opowieści chasydów* Tłumaczył, uwagami i postłowiem opatrzył Paweł Hertz. Wyd. „W drodze” Poznań 1986, s.238



Jonathan Swift (1667-1745): Podróże Guliwera (z Podróży do Laputy)

Inny projekt opierał się na pomysł całkowitej likwidacji słów jako takich, które domagano się, gdyż miała wyjątkowo korzystnie wpływać na zdrowie, a też usprawniać wzajemne porozumienie. Jest bowiem oczywiste, że każde wypowiedziane przez nas słowo przynosi uszczerbek płucem, zmniejszając za każdym razem ich masę, co w efekcie skraca nam życie. Toteż wynaleziono na to sposób. Skoro słowa nie są niczym więcej niż nazwami r z e c z y, możemy wszak z wielką wygodą stale nosić przy sobie stosowne r z e c z y i za ich pomocą ustosunkowywać się do wszelkich kwestii wymagających rozpatrzenia. Pomysł ten niewątpliwie wprowadzony zostałby w czyn, a życie nasze stałoby się zdrowsze i lżejsze, gdyby nie to, że kobiety, a także ludzie ciemni i pospolici zagrozili otwartym buntem w razie, w którym odebrano by im przywilej wypowiadania się za pomocą języka, tak jak to czynili ich przodkowie. Plebs zawsze odnosi się z nieprzejednaną wrogością do nauki. Mimo to, w kręgach uczonych i wyrafinowanych znajduje się wiele osób wypowiadających się za ideą wyrażania się za pomocą r z e c z y, tę jedną tylko przynoszącą niedogodność, że, kto zajmuje się kwestiami bardzo poważnymi i skomplikowanymi, musi mieć przy sobie odpowiednią ilość r z e c z y, najlepiej w tobole na plecach — o ile, rzecz prosta, nie stać go na jednego lub dwóch krzepkich sług, którzy go w tym wyręczą. Niejeden raz przed oczyma moimi stawała para mędrców, których koiana — niczym domokrażców — ugięła się pod ciężarem tobołów. Spotkawszy się na ulicy, stawiali je na ziemi, otwierali i prowadzili godziwą wymianę poglądów, po czym każdy pakował swe argumenty z powrotem do toboła i, z pomocą drugiej strony, ładował go sobie na plecy. Po czym się rozstawali. I tak: jeżeli konwersacja nie zapowiada się na dłużej, wystarczy napelnić r z e c z a m i kieszenie lub wsadzić ich sobie trochę za pazuchę. Powinno to wystarczyć. A kiedy mamy rozprawić w czterech ścianach, kłopotów nie będzie wcale — w pomieszczeniu, w którym spotykają się dysputanci, powinno być pod ręką możliwie najwięcej r z e c z y — tyle, by ich wystarczyło dla zaspokojenia potrzeb każdego tak odbywającego się dyskursu.

Dodatkowa korzyść, jaką pomysł ten przynosi, jest ta, że ujrzelibyśmy się dzięki niemu w posiadaniu języka uniwersalnego, który dostępny będzie wszystkim cywilizowanym narodom tej ziemi; używane przez nie towary i narzędzia niczym istotnym wszak się od siebie nie różnią, toteż ich zastosowanie w konwersacji nie spowoduje żadnych niejasności. W ten sposób każdy ambasador będzie mógł z pełną kompetencją pertraktować z cudzoziemskimi dygnitarzami i głowami państw, mimo że ich języki są mu całkowicie obce. /.../

/.../ Odwiedziłem Szkołę Matematyki: jedyny preceptor posługiwał się tu metodą nie do pomyślenia w Europie. Twierdzenie i dowód zapisywano ostrym rylcem na cienkim wafli; używano przy tym atramentu z wyciągu cefalicznego. Uczeń musiał taki wafel połknąć na czczo, po czym trzy kolejne dni spędzał o chlebie i wodzie. W miarę rozpuszczania się wafli w żołądku płyn mózgowy z atramentu przenikał wzwyż do mózgu, w ten sposób przenosząc doń zapis. Opisana metoda nie przyniosła do tej chwili całkowitego sukcesu — po części dlatego, że najwidoczniej popełniono jakiś błąd przy dozowaniu lub przy określeniu właściwej gęstości atramentu, po części zaś dlatego, że zdeprawowani chłopcy, odczuwając mdłości, wymykali się na stronę, by wymiotować całą porcję, zanim w ogóle mogła zacząć działać. Nie udało się ich też dotąd nakłonić do przestrzegania zalecanej diety tak długo, jak tego wymaga procedura.

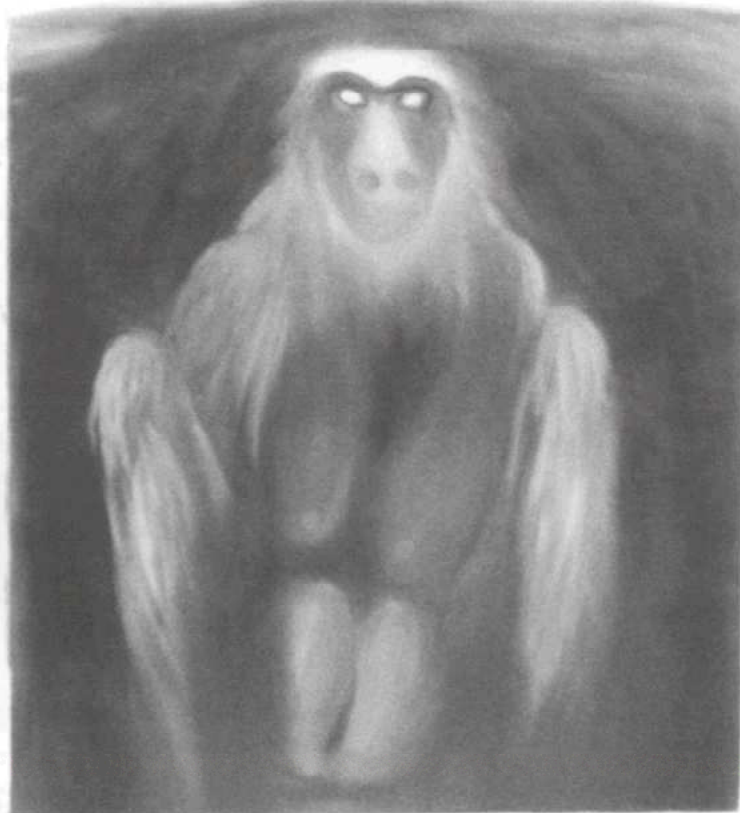
W pierwszym fragmencie Swift natrzęsa się z uczonych opinii Royal Society oznajmujących, że język znacznie znaczyć cokolwiek po wypłenieniu z niego wszystkich słów, które filozof uzna za zbędne, a i wtedy nie należy się po nim spodziewać za wiele. „Słowa wrażają w umysł postać konia i kazuara jedynie w sposób gruby i niedoskonały; zobaczenie tych zwierząt tysiąc razy lepiej spełnia to zadanie” (Locke: Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, tł. Bolesław Gawęcki). Czyli: koń, jaki jest, każdy widzi. Słowo, w tym ujęciu, w najlepszym razie odgrywa rolę momentalnego gestu wskazującego na jakąś rzecz: aby ta ukonstytuowała się jako przedmiot (spekulacji, działalności

praktycznej), musi ono natychmiast zniknąć. Otóż Swift, posługując się językiem intensywnie figuratywnym (parabola), dokonuje, jakbyśmy dziś powiedzieli, dekonstrukcji takiego zredukowania języka do roli czysto instrumentalnej, dając satyrę triumfującą i doskonałą. Inna sprawa, czy zwolennik Locke'a uznałby się za pokonanego. Gdyby używał instrumentarium lingwistyki naturalnej, mógłby powołać się na to, że Swift opowiada historię fikcyjną, w której modelowi języka Locke'a przeciwstawiony zostaje model języka kreującego rzeczywistość na własne podobieństwo, czy też finalnie ją pożerającego, bo czyniącego z niej przypadek skuteczności retorycznej figury. Albo, innymi słowy, że przyjęcie punktu widzenia Swifta oznacza, iż rzecz staje się wtedy przedmiotem, kiedy poddana zostanie obróbce retoryki języka, w stosunku do niej nieskończonego. Stanowiska obu stron dekonstruuje się tedy wzajemnie. (Ścisłej biorąc, dekonstruowały się tak do przewrotu kantowskiego, po którym nie przypisujemy już językowi roli instancji nadającej rzeczom przedmiotowość; jak sobie przypominamy, u Kanta to podmiot poznania; dodając do rzeczy naturalne formy zmysłowości, czas i przestrzeń, konstytuuje je jako przedmioty poznania. Zaś

język, z którego zdjęty został ciężar „reprezentacji”, ukazuje się nam odtąd jako rzeczywistość suwerenna).

Jeśli jednak czytamy te teksty naiwnie, tym, co przemawia z nich najsilniej, jest męczeństwo nieszczęsnych Laputian poddanych zwycięskiej doktrynie swych mędrców. Satyra Swifta demonstruje konsekwencje fizjologiczne postulowanego Ładu, po wpisaniu go w ciało (fragment drugi pozwala się porównać z Kolonią karną Kafki) i czyta się jak intuicja totalitarnego koszmaru, kojarząc się z obrazem więźniów padających w kamieniołomach pod ciężarem dźwiganych na plecach głazów. Tak czytał Swifta Orwell, który ponadto widział w nim trzeźwą skłonność do niejakiego odfilozoficznienia debaty i traktowania owych „rzeczy”, których słowa są chwilowym substytutem, jako po prostu wykoncypowanych w celu pomnożenia zysku gadżetów.

Mamy więc przed sobą tekst zamknięty w horyzoncie przedkantowskim, w pojmowaniu języka jeszcze arystotelesowskim, więc uwięziony w aporii „reprezentacji” — ale dokonujący swego własnego „przewrotu”, bo wnoszący w tę aporię instancje ciała i bólu. Wielki temat konsekwencji cielesnych triumfującego Ładu racjonalnego pojawi się w chwili historyczną później u Blake'a, w wymiarze kompletnego projektu antropologicznego, niemniej intuicja Swifta powinna nas tu obchodzić, choćby jako przykład wyjścia w kartę nieznanego koloru. Tekst jest „subwersyjny”, bo, po pierwsze, dokonuje przewrotu, czy katapultacji z horyzontu, który zdaje się oczywisty, ale bardzo uwiera. Dotyczy sytuacji aporetycznej (coś nas boli, ale zdajemy sobie sprawę, że to jest logiczne) i pyta: jeżeli nie To (aporia), to co? Po drugie, jeżeli trafnie go odczytujemy, „subwersja” Swifta polega po prostu na egzystencjalizacji myślenia, więc jest czynem „pokątnym”, anty-institucjonalnym.



weltäffin 27.1.97 106 x 122 cm

Kiedy Mistrz, wypędziwszy szatany z obląkanego, zaklął je w wieprze i nie zapobiegł, by potonęły w jeziorze, uchybił zasadzie miłości dla wszelkiego stworzenia. Zaufał mu przecież, prosząc, by nie odsyłał ich do piekiel, tylko pozwolił im egzystować w ciałach pogardzanych zwierząt. Być może - od orędownika miłości powszechnej można wszak oczekiwać uczuć nadludzkich — winien był ocalić te hybrydalne twory złożone z ciała świni i złego ducha. Tak nakazywałaby przynajmniej litość.

Ale ode mnie, tak odległego w czasie od przypowieści, nikt nie ma prawa wymagać boskich paradoksów uczuć. Nim wieprze pograżyłyby się w falach, przyjrzałbym się

im z chłodną uwagą. Chciałbym je sobie dobrze zapamiętać. Ta wiedza może mi się przydać. Trzeba, abym rozróżniał jasno. I rozkoszował się powietrzem ocalenia. Nigdy nie idą na dno sprawiedliwi.

Może wypadnie mi tropić złego i spychać skażonych w mętną toń. Nie pójdę za nimi. Nie będę sobie wyrzucać, jeżeli za nimi nie pójdę. Choć wiem, że tylko ów ciepły dotyk wody, miarowo ku górze ogarniający moje ciało, byłby w stanie sprawić, aby spróchniało w zbawieniu.

LUDWIK FLASZEN: Zakłute w wieprze (z tomu Cyrograf)

Osip Mandelsztam (1891-1938)

Ламарк

Был старик, застенчивый, как малчик,
Неуклюжий, робкий патриарх.
Кто за честь природы фехтовальщик?
Ну конечно, пламенный Ламарк.

Если всё живое лишь помарка
За короткий выморочный день,
На подвижной лестнице Ламарка
Я займу последнюю ступень.

К кольцецам спущусь и к усоногим,
Прошуршав среди ящериц и змей,
По упругим сходням, по излогам
Сокращусь, исчезну, как протей.

Роговую мантию надену,
От горячей крови откажусь,
Обрасту присосками и в пену
Океана завитком вопьюсь.

Мы прошли разряды насекомых
С наливными рюмочками глаз.
Он сказал: «Природа вся в разломах,
Зренья нет, — ты зришь в последний раз».

Он сказал: «Довольно полнозвучья,
Ты напрасно Моцарта любил,
Наступает глухота паучья,
Здесь провал сильнее наших сил».

И от нас природа отступила
Так, как будто мы ей не нужны,
И продольный мозг она вложила,
Словно шпагу, в темные ножны.

И подъемный мост она забыла,
Опоздала опустить для тех,
У кого зеленая могила,
Красное дыханье, гибкий смех.

7-9 мая 1932

Lamarck

Był sobie starzec, nieśmiały jak mały chłopczyk,
Nieporadny, płochliwy patriarcha.
Któż to kruszy kopię za cześć przyrody?
Oczywiście, płomienny Lamarck.

Jeżeli wszelka żywa istota to tylko plama,
Ślad krótkiego, bezpotomnego dnia,
to na zdradliwej drabinie Lamarcka
Ja stanę na najniższym szczeblu.

Opuszczę się między pierścienice i skorupiaki,
Przemknąwszy z sykiem wśród jaszczurek i gadów,
Po uginających się kładkach, nad rozpadlinami
Skurczę się i zniknę jak Proteusz.

Oblekę się w płaszcz rogowy,
Wyrzeknę się ciepłej krwi,
Obrosnę przyssawkami i w pianę
Oceanu zanurzę się wicią.

Zostały za nami rzędy owadów
Z oczami jak pełne kieliszki.
Powiedział: Przyroda jest dziurawa,
Nie ma wzroku - patrzysz po raz ostatni.

Powiedział: koniec z harmonią -
Na nic nie przydała się twoja miłość do Mozarta:
Nadchodzi czas pajęczej głuchoty,
Temu upadkowi już nie podolamy.

I przyroda odstąpiła od nas -
Tak jak gdyby już nas nie potrzebowała,
I wsadziła podłużny mózg
Jak szpadę w ciemną pochwę.

I zapomniała o zwodzonym moście,
Zaniechała spuścić go dla tych,
Czyj grób zielony,
czyj oddech czerwony, czyj śmiech jak sprężyna.

Osip Mandelsztam: O naturalistach*)

Lamarck walczył ze szpadą w rękach o honor żywej przyrody. Zdaje się wam, że godził się na ewolucję, jak prymitywni naukowcy XIX-go wieku? Ja uważam, że śniade policzki Lamarcka płonęły od wstydu za przyrodę. Nie mógł jej wybaczyć sztuczki, która się nazywa zmiennością gatunków.

/.../

To zstępowanie wraz z Lamarckiem z powrotem po drabinie stworzenia ma w sobie wielkość Dantego. Niższe formy organiczne bytu — to piekło dla człowieka.

Długie siwe wąsy tego motyla miały formę ości, dokładniej, przypominały gałązki na kołnierzu członka Akademii Francuskiej albo palmy, jakie kładzie się na trumnę. Mocna pierś, jak łódeczka. Główka maleńka, kocia.

Skrzydła w oczka, z przepięknego starego admirałskiego jedwabiu, który oglądał Czesmę i Trafalgar.

Nagle przytapałem się na dzikim pragnieniu ujrzenia przyrody narysowanymi oczyma tego dziwaczego stwora.

/.../

Lamarck wyczuwa nieciągłość pomiędzy rzędami [morfologicznymi].

Ma dobre ucho do pauz i synkop w ciągach ewolucyjnych.

Lamarck, który wypłakiwał sobie oczy w lupe, jest jedyną postacią szekspirowską w dziejach nauk przyrodniczych.

Spójrzcie jak zarumieniony, prawie już czcigodny starzec zbiega po schodach ewolucji, jakby był młodym człowiekiem, któremu sprzyja minister, którego uszczęśliwiła kochanka.

Nikt na świecie, nawet żaden najzagorzalszy zwolennik teorii mechanistycznych, nie zapałuje się na rozwój organizmu jak na rezultat zmian w jego środowisku. Taki pogląd byłby szczytem bezczelności. Środowisko tylko zachęca organizm do rozwoju. Jego funkcja streszcza się w stwierdzonej przychylności, jaką okazuje organizmom, która jednak stopniowo i nieubłagane zostaje unicestwiona przez okrucieństwo stanowiące nić łączącą żywe ciało z jego zbliżającą się śmiercią.

Środowisko ujmuje organizm jako coś w rodzaju wydarzenia prawdopodobnego, coś, czego sobie życzy, czego oczekuje. Stanowi wobec organizmu pewien autorytet, który zaprasza go do siebie. Jest wyzwaniem, nie kokonem.

Drygent, który używa pałeczki, by z orkiestry wywabić temat muzyczny, nie stanowi fizycznej przyczyny dźwięku. Dźwięk dany jest już z góry, w partyturze symfonii, w spontanicznej akceptacji wykonawców, w wypełnionej publicznością sali, we właściwościach instrumentów.

Zwierzęta Lamarcka są baśniowe. Przyzwyczajają się do wymagań życia. Jak u La Fontaine'a. Nogi czapli, szyja kacza i łabędzia, język mrówkojada, symetryczna i asymetryczna budowa oka u różnych ryb.

Można powiedzieć, że La Fontaine był mentorem Lamarcka. Rezonujące, wygłaszające rozumowane morały, zwierzęta La Fontaine'a stanowiły wspańiały, żywy materiał dla teorii ewolucji. Już porodziły między siebie jej patenty.

Parzystokopytny rozsałek ssaków nakazuje ich palcom u stóp, by zrogowaciały i kończyły się półokrągło.

Każdy skok kangura jest logiczny.

Zgodnie z opisem Lamarcka, ów torbaczk składa się z pary słabych, to jest pogodzonych z własną zbieżnością, nóg przednich i z pary silnie rozwiniętych, przekonanych o swej doniosłości, nóg tylnych. Oraz z trzeciego członu triady, którego imię jest ogon. I oto dzieci już się tłoczą u stóp teorii ewolucji ojczulka Kryłowa, przepraszam Lamarcka-La Fontaine'a i zaczynają bawić się w piasku. Ewolucja znalazła sobie schronienie w Jardin de Luxembourg i obrosły ją tam piłeczki — gumowe i z piórkami.

Co do mnie, to uwielbiam, kiedy Lamarck raczy się wściekać. Pryska wtedy cała szwajcarska nuda pedagogiczna. W pojęcie „przyroda” wdiera się Marsylianka.

Samce przeżuwaczy nacierają na siebie, czoło o czoło. Narazie są jeszcze przeżuwaczami bezrogimi.

Ale oto w ich wnętrzu złość rodzi emocje, te zaś wysyłają w nasady łbów „fluidy”, które umożliwiają wytworzenie się substancji z rogu i tkanki kostnej.

Tu zdejmuję kapelusz. I puszcza mego nauczyciela przodem. Oby nigdy nie zamilkł młodzieńczy grom jego elokwencji!

„Jeszcze” i „już”: dwa jarzące się świetlne myśli Lamarcka, dwie boje świetlne chwały ewolucji, fotografowie, sygnaliści i strzelcy wyborowi morfologii.

Był jak dawni stroiciele, którzy kościstymi palcami brzdąkali w obcych mieszkaniach na cudzych instrumentach. Dozwolony repertuar obejmował sztuczki chromatyczne i dziecinne arpeggia.

Zezwolenie na strojenie przyrody otrzymał z ręki Napoleona, który uważał ją za osobistą własność imperatora.

W opisach zoologicznych pióra Linneusza rzuca się w oczy tradycja i pewien wpływ jarmarcznych pokazów dzikich zwierząt. Właściciel wędrownego wozu albo wynajęty szarlatan usiłuje najlepiej jak potrafi skłonić ludzi do oglądania swego towaru. W swych najśmielszych marzeniach ci krzykacze nie przewidzieliby, że odegrają jakąś rolę w powstaniu klasycznego stylu nauk przyrodniczych. Opowiadali, co im ślina przyniosła na język, wynajdywali niestworzone rzeczy, własna biegłość wprawiała ich w zachwyt. Jak deski ratunku, chwytały się diabła z chromą nogą. Pomagała im też praktyka zawodowa, solidna tradycja rzemiosła.

Linneusz musiał dzieckiem oglądać jarmarki w Uppsali, słuchać objaśnień szarlatanów przed wozem ze zwierzętami. Jak wszyscy chłopcy na pewno topniał i rozplątywał się w zachwycie, spoglądając na uczonego draba w kawalerskich butach, który strzelał z

*) Fragmenty z *Podróży do Armenii* wg wydania: Osip Mandelsztam: *Soczinienija*, t.II, Moskwa 1990.

bata, na tego doktora bajkowej zoologii, sławiącego pumę i dziurawiącego powietrze potężnymi czerwonymi pięściami.

Nie mam zamiaru degradować Linneusza, kiedy tak porównuję ważne dzieła tego szwedzkiego przyrodnika do płodów wymowy jarmarcznego krzykacza. Chce tylko zwrócić uwagę na to, że badacz natury jest profesjonalnym narratorem, który demonstruje publicznie nowe, ciekawe gatunki zwierząt.

Kolorowe ryciny zwierząt, które znajdujemy w *Systema naturae* Linneusza, można by powiesić w sąsiedztwie obrazów z Wojny Siedmioletniej i oleodruku przedstawiającego Powrót Syna Marnotrawnego.

Linneusz używał do kolorowania swych małych najdelikatniejszych farb kolonialnych. Maczał pędzel w chińskim laku, dodawał do farby białego i czarnego pieprzu, szafranu, oliwy, soku z wiśni. Pracował zwinnie i radośnie jak cyrulik, kiedy goli burmistrza — albo jak holenderska gospodyni mieląca kawę w olbrzymim młynku, który ściska między kolanami.

Małpiarnia Linneusza jest porywająca. Jej różnorodność każe myśleć o darach Kolumba. Praojciec Adam rozdziela tu między ssaki dyplomy honorowe, obrawszy sobie na pomocników czarodzieja z Bagdadu i chińskiego mnicha.

*

„/.../ Jak dalece atoli Lamarck opanowany był przez ideę swoją „usiłowania” i — jak nie mógł on pozbyć się pewnego spekulatywnego sposobu zapatrywania się, dowodzi nader wymownie uwaga o genezie rogów przeżuwaczy. „Zwierzęta przeżuwające — powiada on — mogą używać nóg swoich jedynie do podtrzymywania ciała i mają mało sił w szczękach swoich, ponieważ te ostatnie wyćwiczone są tylko w zrywaniu i żuciu ziół; wskutek tego zwierzęta te mogą walczyć tylko przez uderzenia zadawane głową, kierując wierzchołkiem tejże ku przeciwnikowi. W przystępie zaś zaciekłości — co się często zdarza — zwłaszcza u samców — ich uczucie wewnętrzne (*sentiment intérieur*) wskutek owych usiłowań kieruje energiczniej soki ku tej części głowy, a powstaje tu przeto wydzielanie się (*secretion*) materii rogowej w jednych wypadkach, lub też rogowej zmieszanej z kostną, w innych, wywołując wyniosłości twarde, zawiązki rogów”. Widzimy zatem, że Lamarck przypisuje w pewnych przypadkach owym „usiłowaniom”, owym

Karl Kraus (1874-1936)

Zwei Läufer laufen zeitenlang,
der eine dreist, der andere bang:
Der von Nirgendher sein Ziel erwirbt;
der vom Ursprung kommt und am Wege stirbt.
Der von Nirgendher das Ziel erwarb,
macht Platz dem, der am Wege starb.
Und dieser, den es ewig bangt,
ist stets am Ursprung angelangt.

Obaj biegną po linii czasu,
jeden z tupetem, drugi ze strachem:
Jeden, ten z nikąd, dosięga celu,
Drugi, ze źródła, umiera po drodze.
Ten z nikąd, kiedy dotarł do celu,
ustępuje miejsca temu, który umarł po drodze.
a ten, który wiecznie się boi,
zawsze dociera do źródła.

*

Śniło mi się, że nikt nie wierzył, że mam rację. Twierdziłem, że jest ich razem dziesięciu. Nie, powiedzieli: dwunastu. Powiedziałem: tylu, ile palców obu rąk. Na to jeden z nich podniósł rękę i, proszę: miała sześć palców. Niech będzie, powiedziałem, w takim razie jest was jedenastu i popatrzyłem na drugą rękę. Proszę bardzo: sześć palców. Łkając, uciekłem do lasu.

*

Albo te konie są zawieszone w powietrzu, albo robią to, co fiakrzy: błogo zakładają nogę na nogę. Człowiek, który nosi starannie zakrecone wąsy, tarasuje sobą Ringstrasse. Nie można się precyzować, tak żeby o niego nie zawadzić. Zanim sobie pójdzie, minie całe życie. Ten mężczyzna jest wyższy niż dom, który ma za plecami. Zasłania sobą niebo. Dokola życia zamarło. Poszedłem swoją drogą, przez przedłużenie Kärntnerstrasse. Kłęb dymu wznosił się ku nocy. Potem powoli zarysowały się kontury. Przede mną zatrzymał się fiakier i załatwił się na samym środku ulicy. Zapytał, czy wsiadę. Zastrzeliłem się.

*

Was haben wir nur in all der Zeit getrieben?

Czym zajmowali się tak gorączkowo przez cały ten czas?

Wir sind mit dem Fortschritt vorausgeeilt
und hinter uns zurückgeblieben.

Gnaliśmy przed siebie wraz z postępem
i zostaliśmy w tyle za samymi sobą.

*

Przepojony jestem gorącą wiarą, że ludzkość dzisiejsza istotnie po to tylko dezertuje z rubryki ogłoszeń w gazecie, albo bierze stamtąd urlop, by służyć ideom tego miejsca na wolności; nie jestem w stanie skojarzyć tych twarzy z Kärntnerstrasse z żadną inną rubryką życia i przekonany jestem ponad wszelką wątpliwość, że znajdujemy się u końca czasu i że Najwyższy nie spogląda już na ziemskie stworzenie jak na otwartą księgę, ale jak na mocno podniszczoną, rojącą się od błędów drukarskich, poniedziałkową gazetę, w której czytelne są tylko zdjęcia reklamowe i której przeznaczeniem specjalnym jest zniknięcie w kosmosie; z tych powodów wszystkie kosmary, z którymi opisany stan rzeczy konfrontuje wrażliwość czytelnika, maleją wobec myśli o zbliżającym się końcu.

*

Istnieje okolica, w której przynajmniej zostawia się w spokoju ideały, kiedy eksport jest w niebezpieczeństwie i gdzie, kiedy mowa o interesie, nie nazywa się go ojczyzną, gdzie, gwoli przezorności, słowa „ojczyzna” nie ma nawet w słowniku. Idealiści od eksportu mówią słusznie, że tę okolicę zamieszkuje naród sklepikarzy.

*

Nawierzchnią ulic Wiednia jest kultura. Ulic innych miast — asfalt.

*

HERMANN BAHR. Jak na tytuł jednej z moich gloss, brzmi to trochę za ubogo; /.../ z drugiej strony gołe nazwisko w tytule nadaje mu skuteczność, ponieważ, kiedy brzmi on po prostu HERMANN BAHR, każdemu wiadomo, że właściwie powinien brzmieć WIARA I INTERES, podczas gdy, gdybym dał tytuł WIARA I INTERES, wielu uznałoby, że piję do nich — i dopiero, przeczytawszy gloskę, uspokoiłby się: szło tylko o Hermanna Bahra. /.../

popędem wewnętrznym, czyli czynnikiem psychicznym, wprost twórcze, organizujące właściwości, przyjmuje możność przekształceń morfologicznych pod wpływem niejako czynników woli. Myśl tedy przewodnia Lamarcka jest bardzo głęboka i najzupełniej zgodna z naszymi dzisiejszymi, mechanistycznymi poglądami ewolucyjnymi, błąd zaś tkwi niejako w sposobie przedstawienia myśli tej, we wprowadzeniu pewnych pomocniczych, niezupełnie jasnych pojęć, które gmatwając myśl główną...” itd. itd. wskazywał na aberracje Lamarcka ulubiony autor mego dzieciństwa, Józef Nusbaum-Hilarowicz (Szlakami wiedzy, Lwów 1921, s.40)

*

Z przypisu do Lamarcka w moskiewskim wydaniu dzieł Mandelsztama z 1990 r. dowiedziałem się, że niejaki — nomen omen — Bieskin (Literaturnaja gazeta (r.1933 r., nr 18-19) pokwitował ową „pajęczą głuchotę” wykrzyknikiem: „To my!” i na tym rozpoznaniu oparł donos o oczernianie rewolucji itd. Ale także Nadieżda Mandelsztam i Jurij Tynianow odczytują Lamarcka jako wstrząsającą oskarżenie pod adresem sowieckiego uniwersum, które swym poddanym odbiera Mozarta i skazuje ich na „głuchotę pająka”. Co jednak, przy takiej wykładni, począć z całą nadwyżką? Wszak słowa „Ty naprasno Mozarta ljubil” wypowiada Lamarck, ten sam, który „kruszy kopie za honor przyrody” i w regresywnej podróży w dół po drabinie stworzenia jest Wergiliuszem poety. Tekst Vokrug naturalistow, którego fragmenty podaję, rzuca na te kwestie snop światła. Jest on czymś w rodzaju antykomentarza do „naturalistów”, który odmawia prawa do nich kulturze oficjalnej (por. poczyty Nusbau-Hilarowicz), a z Lamarcka (którego przedsięwzięciu przypisuje wielkość dantejską) czyni szermierza „synkopy” (tj. nieciągłości), nielegalności, subwersji. Obaj badacze przyrody, Lamarck i Linneusz, działają w „dziurach” uznanego dyskursu — ale to właśnie „dziura” okazuje się miejscem uprzywilejowanym, produktywnym. Interpretacja Lamarcka, która chodzi mi po głowie — nie tu miejsce, by ją rozwijać — łączyłaby ten utwór z anty-dialektycznością pilpulu, z poetyką „dziury”, czy „synkopy”, z których możliwy jest natychmiastowy powrót do pierwotnego powołania. Akces do „harmonii” — wzej: asymilacja — byłby tu iluzją, gdyż autentyczną postawą poety-Żyda jest ruch wstecz, ku „niemocie”, na scenę Stworzenia.

*

Kto sławi czyny, okrywa hańbą i słowo i czyn. Powołanych tu nie brak. Ci, którzy nie mają teraz nic do powiedzenia, ponieważ to czynom oddane zostało słowo, nie przestają mówić. Kto ma coś do powiedzenia, niech wystąpi z szeregu i milczy!

*

Nauka empiryczna opiera się na pewności, że Cyklop ma jedno oko, ale Privatdozent ma dwoje.

*

„Paternoster” to nazwa pewnego typu windy. Betlejem to nazwa amerykańskiego miasta, w którym znajduje się olbrzymia fabryka amunicji.

*

Zmysłowość zapomina, czego doświadczyła. Histeria opętana jest tym, czego nie doświadczyła.

*

Metafora — powiada retoryka — to przypadek, w którym słowo nie zostało użyte w swym właściwym sensie. Zatem metafora jest dewiacją języka, zaś dewiacje seksualne są metaforami miłości.

Przewaga opracowań Krausa nad przekładami jego utworów jest we wszystkich językach miazdząca, a przekłady — tak jak większość tych cytatów (jeden wiersz, fabuły surrealistycznych snów, z których Kraus robił felietony — kilka fragmentów z zakresu tzw. Zeitkritik, parę aforyzmów) nie sięgają poza aforystykę, pointy z felietonów, fragmenty dramatyczne. W czym leży trudność, odgadnąć można z cytowanego na początku wiersza-paraboli (nie mówię, że przychylnego interpretacji wyczerpującej). Kluczowe słowo URSPRUNG znaczy nie tyle „pierwszy początek”, co „źródło” zawsze obecne i wysłuchiwanie w słowie — co gdzie indziej Kraus nazywa „Auskultation” (więc — lekarskim — osłuchiwanie) i wyznacza kierunek kontemplacji w postaci czystej. Z dwóch „biegaczy” w czaso-przestrzeni wyróżniony zostaje (błędny) ryker „źródła” (człowiek języka, poszukiwacz formy idealnej słowa, więc Wortgestalt, w której zawiera się i głos Wszechmocnego, i ból, fizyczny, jaki, wypowiadając słowo po raz pierwszy, cierpiał człowiek zmuszający swój aparat głosowy do artykulacji, i pierwszy ból piszącej ręki, i wiele innych jeszcze momentów, w tym pulsacje źródła u klasyków). Ten wygrywa („stets”, zawsze), ponieważ dzięki niemu „źródło” zostaje zachowane i powrót doń w każdym czasie możliwy. Wygrywa — w paraboli, bo w „życiu”, wygrywa jego współzawodnik (satyryk?, literat?), który ponosi w paraboli porażkę. Sprawa stosunku pomiędzy „człowiekiem języka” i „satyrykiem” w pismach Krausa jest skomplikowana (zajmuje się nią także Benjamin w zamieszczonym obok eseju); ponieważ „paraboli” (gdzie rządzi „ruch wstecz”, ku źródłu) od satyry (ruch ku celowi) nie podobna w nich rozdzielić. Skażenie języka ulicy, kawiarni, prasy, reklamy, propagandy, oceniał tedy stopniem oddalenia słowa od owego Ursprung, tak że w jego utworach mamy jedno i drugie, męty i źródło — i to w felietonach (gatunku wroga, bo była to forma uprzywilejowana w prasie, którą Kraus uważał za medium wytwarzające i ciągnące zyski ze zbiorowej hysterii — uwertury do pierwszej wojny światowej). Tłumacz Krausa musiałby zawiadywać repertuarem językowym zawierającym odpowiedniki tysiąca wulgaryzmów, idiotyzmów i klisz (na ogół lokalnych) i, do tego, swobodnie poruszać się na poziomie refleksji — poetologicznej — która (w czym tajemnica stylu Krausa) wnosi w to pandemonium porządek. Niemiecki jest językiem obu tych rejestrów (w czym niejeden raz dopatrywano się fatalizmu). Czy w innym języku porządkny przekład byłby możliwy? Fantazując na ten temat, wyobrażam sobie, że w polszczyźnie jedynym człowiekiem, któryby to potrafił, był Aleksander Wat. Tymczasem sława Krausa, wszędzie poza niemiecką jest fantomatyczna, a fundament jej stworzyli autorzy wybitnych o nim prób: Walter Benjamin, Erich Heller, George Steiner.



Walter Benjamin (1892-1940): Demon

Czy spałem?
Właśnie zasypiam.
Worte in Versen IV*)

Istotę zjawiska „Karl Kraus” i stygmat, którym naznaczona jest każda dotycząca Krausa debata, stanowi to, że wszystkie apologetyczne argumenty chybają. Wielkie dzieło Leopolda Lieglera wyrasta z postawy apologetycznej. Zamierza przede wszystkim uwiarygodnić Krausa jako „osobowość etyczną”. Nic z tego. Ciemne tło, na którym pojawia się jego wizerunek, to nie współczesność, lecz przedświat lub świat demona. Światło dnia stworzenia pada na niego, i oto wyłania się z mroku. Jednak nie w całości, i to, co pozostaje w mroku, jest, bardziej niż się przyjmuje, związane z nocą. Oko, które nie potrafi się do niej przystosować, nigdy nie zdoła uchwycić zarysów tej postaci. Zmarnuje wszystkie znaki, które Kraus, w swojej przemożnej potrzebie bycia zauważonym, nieznuzenie ustanawia. Gdyż, jak w baśni, demon w Krausie sprawił, że zadowolenie z siebie stało się wyrazem jego charakteru. A i samotność demona jest jego samotnością, samotnością kogoś, kto na tajemniczym wzgórzu wyczynia swoje szaleństwa: „Bogu niech będą dzięki: *niemand weiss, dass ich Rumpenstilzchen heiss*”. **) Niby ów tańczący, zawsze nienasycony demon, ekscentryczna refleksja podtrzymuje w Krausie nieustanne wzburzenie. Viertel nazwał go „pacjentem swoich talentów”. Jakoż jego uzdolnienia są jednocze nie cierpieniami, a — niezależnie od cierpień rzeczywistych — próżność uczyniła z niego hipochondryka.

Kiedy Kraus nie przegląda się sam w sobie, przegląda się w przeciwniku, którego ma u swych stóp. Jego polemika jest przeciw od dawna misternym spłotom — używa najbardziej zaawansowanych technik demaskatorskich i posługuje się archaicznymi środkami sztuki wyrażania siebie. Ale także w tej strefie objawia się, z powodu dwuznaczności, demon: wyrażanie siebie i demaskowanie zmienia się w autodemaskację. Kiedy Kraus oświadcza: „Antysemityzm nazywa się ten rodzaj myślenia, który serio traktuje dziesiątą część zarzutów, jakie dowcip giełdowy ma w zanadru przeciwko własnej krwi” — to tym samym ujawnia schemat, który kształtuje także stosunek jego przeciwników do niego samego. Nie ma takiego zarzutu przeciwko niemu, takiej obelgi pod jego adresem, których, w najbardziej prawowitej postaci, nie można by zaczerpnąć z jego własnych pism, z tych miejsc, gdzie przeglądanie się w lustrze własnej osobowości przeradza się w podziwianie samego siebie. Żadna cena nie jest dla niego zbyt wysoka, gdy chodzi o to, by o nim mówiono, i zawsze sukces takiej spekulacji przynajmniej mu rację. Jeśli styl jest umiejętnością poruszania się po wszystkich długościach i szerokościach myślenia językowego, nigdzie nie ześlizgując się w banał, to pozyskuje się go najczęściej przez pulsację wielkich myśli, jakie język-krew transportuje krwiobiegiem składni do najodleglejszych członków. U Krausa takie myśli rozpoznaje się w jednej chwili; bijącym sercem jego stylu jest wizerunek własny, jaki nosi w swoim wnętrzu po to, żeby go z całą bezwzględnością wyeksponować. Tak, Kraus jest próżny. Takim właśnie, gdy przemyka się niespokojnymi susami, pokonuje przestrzeń, żeby na jakimś odczynie wejść na podium, przedstawiła go Karin Michaelis. A jeśli potem składa ofiarę ze swojej próżności — cóż, musiałby nie być demonem, gdyby w końcu nie złożył ofiary z siebie samego, swego życia i swego cierpienia, wraz ze wszystkimi ranami, wszystkimi słabościami. W taki sposób urzeczywistnia się jego styl, a z nim tworzy się typowy czytelnik „Fackel”, który nawet w zdaniu podrzędnym, w partykule, ba, w przecinku, wyczuwa nieme drganie tkanek i włókien nerwowych, a w najodleglejszym i najbardziej suchym fakcie potrafi dostrzec fragment odartego ze skóry ciała. Idiosynkrazja jako najdoskonalszy organ krytyki — oto skrywany cel tego przeglądania się w lustrze własnej osobowości i piekło, znane tylko pisarzowi, dla którego każdy moment satysfakcji staje się natychmiast stacją męczeństwa. Jest to stan, który równie intensywnie przeżywał tylko Kierkegaard.

„Być może — powiada Kraus — jestem pierwszym autorem, który pisanie przeżywa jak aktor”. Mówiąc to, wyznacza własnej próżności ci należne jej miejsce: pośród mimów. Geniusz imitacji, który małpuje głosem i stroi miny w polemice, wyzwała się uroczystością w prelekcjach o utworach scenicznych, których twórcy nieprzypadkowo zajmują taką „pośrednią” pozycję: Szekspir i Nestor, poeci i aktorzy, Offenbach, kompozytor i dyrygent. Jest tak, jakby demon tego człowieka potrzebował wzburzonej, poprzecinanej wszystkimi błyskawicami improwizacji, atmosfery tych utworów, bo tylko ona oferuje mu tysiące szans, drażniąc, dręcząc, grożąc wybuchem. Własny głos udowadnia w niej bogactwo demonizmu stworzonej *persona* prelegenta, z której się wydobywa — a na opuszkach palców wyładowują się elektryczną ciążą gesty postaci, jakie mieszkają w jego głosie. Ale również w stosunku do przedmiotów polemiki żywił naśladowczy odgrywa decydującą rolę. Kraus naśladowuje przeciwnika, żeby w najmniejsze szczeliny jego postawy wetknąć łom nienawiści. Ten literat, wiecznie czepiając się literę, obnaża i niszczy maski, które tam znalazł. Maski ukrywające sprzedajność i gadulstwo, nikczemność i prostactwo, infantylizm i chciwość, żarłoczność i podstęp. Istotnie, kompromitowanie tego, co nieautentyczne — trudniejsze, niż kompromitowanie tego, co złe — urzeczywistnia się tutaj na sposób behawiorystyczny. Cytaty w „Fackel” są czymś więcej, niż tylko przytoczeniami: są rekwizytami naśladowczej demaskacji dokonywanej przez cytującego. Jest oczywiste, że właśnie w takim kontekście wychodzi na jaw, jak ściśle z okrucieństwem satyryka powiązana jest dwuznaczna pokora interpretującego, która w prelegencie wzrasta niewyobrażalnie. *In einen hineinkriechen****)) — tak określa się, nie bez kozery, najniższy stopień pochlebstwa. I Kraus to właśnie czyni — ale po to, żeby zniszczyć. Czy uprzejmość upodobiła się tutaj do nienawiści, a nienawiść przybrała postać uprzejmości? Jakkolwiek jest, obie osiągnęły perfekcję — chińską doskonałość. „Męka”, o której Kraus mówi tak często, w sposób nieprzejrzysty i aluzyjny, tutaj ma swoje źródło. Jego protesty przeciwko nadsyłanym listom, materiałom, dokumentom nie są niczym innym jak reakcją obronną człowieka, któremu

stale zagraża uwikłanie w skomplikowaną sytuację. Tym, co go w ten sposób wikła, są jednak nie tyle uczynki ile — język jego bliźnich. Jego pasja imitowania tego języka jest jednocześnie przystaniem na uwikłanie i walką przeciw niemu. Jest także przyczyną i skutkiem owej wciąż czujnej świadomości winy, ta zaś jest u Krausa domeną jego demona.

Jego gospodarowanie własnymi błędami i słabościami — fenomen jeszcze bardziej zadziwiający niż talent Krausa — opiera się na organizacji tak doskonałej i precyzyjnej, że wszelka aprobata z zewnątrz może ją tylko zwulgaryzować. A co dopiero, gdyby zaczęto się posługiwać tym człowiekiem jako „wzorem harmonijnym i doskonale wykształconej jednostki”, gdyby — by posłużyć się zwrotem stylistycznym i myślowo równie niedorzecznym — miałby się on pojawić jako filantrop, a zatem tak, by każdy, kto jego „twardej mowy uszami duszy” słucha, mógł ją sobie objaśnić jako wyraz współczucia. Nie! Ta nieprzekupna, skuteczna, opancerzona pewność stylu nie wywodzi się z rzekomo szlachetnego, poetyckiego czy filantropijnego usposobienia, które tak chętnie przypisują mu jego zwolennicy. Jakże w najwyższym stopniu banalne i jak z gruntu fałszywe zarazem jest to, że wyprowadzają jego nienawiść z miłości, podczas gdy widać jak na dłoni, że działają tu czynniki o wiele bardziej pierwotne: miłosierdzie, które jest tylko przejściem od złośliwości do sofistyki i z powrotem od sofistyki do złośliwości; natura, która jest wyższą szkołą nienawiści do ludzi; i współczucie, które żyje tylko w splocie z zemstą — „O, gdyby mi tylko zostawiono wybór / czy kroić psa czy rzeźnika / wiedziałbym, co wybrać”. Nic bardziej niedorzecznego, niż chcieć go sobie wyobrazić na podobieństwo tego, co kocha. Słusznie przeciwstawiano Krausa — „związanego ze swymi czasami burzyciela świata” Krausowi — „wiecznemu naprawiaczowi świata”, na którym od czasu do czasu z przyjemnością spoczywają przychylnie spojrzenia publiczności.

„Kiedy epoka podniosła na siebie rękę, to on był tą ręką” — powiedział Brecht. Oprócz tego rozpoznania, niewiele z tego, co powiedziano o Krausie się sprawdziło, z pewnością nie słowa przyjaciela, Adolfa Loosa: „Kraus stoi u progu nowego czasu.” Ależ nie. Stoi bowiem u progu Sądu Ostatecznego. Trochę tak, jak na wspaniałych barokowych malowidłach ołtarzowych, gdzie święci, których jakaś siła więzi w ramach, wyciągają ręce, broniąc się przed porażającą bliskością rąk i nóg unoszących się przed nimi w powietrzu aniołów i ludzi zbawionych i potępionych; tak właśnie napiera na Krausa cała historia świata, której ręce i nogi to jakaś notatka w prasie lokalnej, jakiś frazes, jakieś ogłoszenie. To jest spadek, dziedzictwo kazania Abrahama a Santa Clara. To stamtąd owa bliskość, która koziółkuje, owa ciętość, wcale nie kontemplacyjnej natury, i kombinacja, w której wola może wyrazić się jedynie w sposób teoretyczny, za wiedzą — jedynie w praktyczny. Kraus nie jest geniuszem historycznym. Nie stoi u progu nowego czasu. Jeśli czasem odwraca się plecami do stworzenia, jeśli przestaje utyskiwać, to tylko po to, żeby oskarżać przed Sądem Ostatecznym.

Nic się nie zrozumie z tego człowieka, dopóki się nie rozpozna, że wszystko, bez wyjątku wszystko, słowo i rzecz, rozgrywa się w jego oczach w sferze prawa. Cała jego filologia prasy — polykanie ognia, polykanie noży — bada przecież w takim samym stopniu język, co prawo. Nie zrozumie się jego „nauki o języku”, jeśli nie rozpozna się w niej działania na rzecz procesu porządkowania języka, jeśli przytoczone przez niego słowa drugiej osoby pojmować się będzie wyłącznie jako *corpus delicti*, a jego własne uzna się tylko za senten-



*) Tytuł wiersza *Halbschlaf*, „półsen” jest w utworze domeną „demonu”, czyli — w tekście Benjamin — po prostu siły, która stoi pomiędzy Krausem i ideałem przypisywanym mu przez entuzjastów jego pisma, „Die Fackel”, więc pisarza-autorytetu moralnego („ethische Persönlichkeit”). Karzeł *Rumpenstilzchen*, zaprzątnięty skrywaniem swego imienia, to postać archetypalna (próżność, egocentryzm). Benjamin odrzuca ową interpretację „etyczną”. Ciężar jego interpretacji spoczywa na języku, „poetologii” Krausa jako broni używanej przez tego ostatniego w „walce z demonem”, na koncepcie języka jako „obrazu sprawiedliwi ci Bożej” (co Benjamin nazywa „żydowskim salto mortale”).

**) „nikt nie wie, że nazywam się Rumpelstilzchen” (mówi karzeł z bajki, że złośliwą satysfakcją, ponieważ to, że imię jego jest nieznanie, daje mu władzę nad bohaterką).

***)) włożyć komuś do d...y

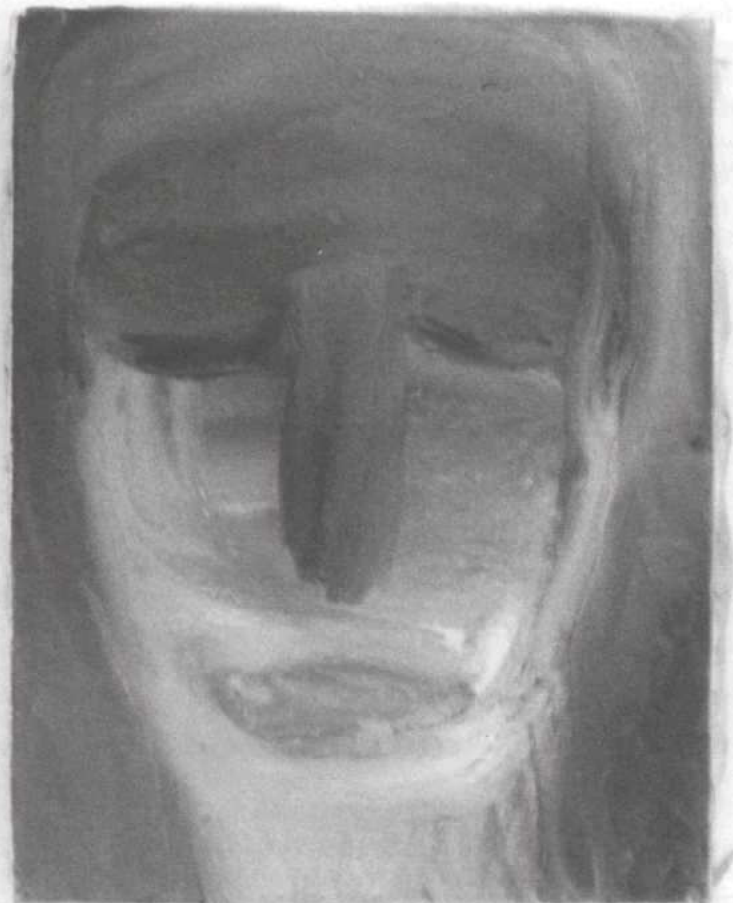
cję wyroku. Kraus nie zna żadnego systemu. Każda myśl ma swoją własną celę. Ale każda cela może w jednej chwili, i pozornie bez powodu, stać się izbą, salą sądową, w której przewodniczy język. Powiedziano o Krausie, że „musiał pokonać w sobie żydowstwo”, nawet „przejść drogę od żydowstwa do wolności” — nic nie przeczy temu bardziej, niż fakt, iż również dla niego sprawiedliwość i język wzajemnie się warunkują. Czci język — nawet niemiecki — jako obraz Boga sprawiedliwości, to iście żydowskie salto mortale, za pomocą którego Kraus stara się zniszczyć urok rzucony przez demona. To bowiem jest najwyższym powołaniem tego zapaleńca: postawić w stan oskarżenia sam porządek prawny. Ale bez drobnomieszczańskiego oburzenia się przeciw ciemieniu „wolnej jednostki” przez „martwe formuły”. Ani też — tym mniej — na sposób owych radykałów, którzy atakują paragrafy, nie zdając sobie ani przez chwilę sprawy z istoty wymiaru sprawiedliwości. Kraus wnosi oskarżenie przeciwko substancji prawa, nie przeciwko jego działaniu. Chodzi o zdradę stanu, jakiej prawo dopuściło się względem sprawiedliwości. Ścisłej, jakiej wykładnia dopuściła się względem głosu w słowie, które jest źródłem jego istnienia: o mord z premedytacją popełniony na wyobraźni, która umiera, gdy brakuje jej choćby jednej litery, i której w *Elegie auf den Tod eines Lautes* [Elegia na śmierć głosu] Kraus wyśpiewał najbardziej wzruszającą skargę. Albowiem ponad orzecznictwem sądowym stoją zasady pisowni, i biada pierwszemu, gdy szwankuje drugie. Także tutaj Kraus spotyka się z prasą, ba, w tej niszy urządza sobie najmiłą schadzkę z lemurami. Przejrzał prawo jak mało kto. Jeśli się pomimo to do niego odwołuje, to dzieje się tak właśnie dlatego, że jego własny, tkwiący w nim demon z całą mocą ciągnie go ku otchłani, jaką jest prawo. Ku owej otchłani, której przepastnych głębi — zwłaszcza tam, gdzie łączą się duch i płeć: w procesie o obrazę moralności — nie na próżno doświadczył i które zmierzyl w słynnym zdaniu: „Proces o obrazę moralności jest świadomym i celowym sprowadzeniem niemoralności indywidualnej do niemoralności powszechnej, by na jej mrocznym tle zajaśniała udowodniona wina oskarżonego”.

Duch i płeć poruszają się w tej sferze w dwuznacznej solidarności. Obsesją demonicznej płci jest «ja», które — mamione wyobrażeniem słodkich kobiet „jakich nie zna gorzka ziemia” rozkoszuje się sobą. I nie inaczej w przypadku złośliwej i samowystarczającej figury opętanego ducha: dowcipu. Iadne z nich nie dosięga więc tego, na czym mu zależy: ani «ja» — kobiety, ani dowcip — słowa. Destrukcja zajmuje miejsce twórczości, krzykliwość zastępuje tajemnicę; w dowcipnym powiedzeniu żądza, a w onanizmie pointa dostają gratyfikację, na jaką zasługują. Kraus przedstawiał sam siebie jako więźnia w szponach demona; w pandemonium czasu zastrzegł sobie najsmutniejsze, oświetlone refleksami płomieni, miejsce na lodowej pustyni. Tam właśnie stoi w *Die letzten Tage der Menschheit* [Ostatnie dni ludzkości] — jako Nörgler, „zrzęda”, który opisał dni bezpo rednio poprzedzające owe dni ostatnie. „Wziąłem się do tragedii, która w poszczególnych scenach prezentuje rozkładającą się ludzkość, po to, by usłyszał ją Duch, który lituje się nad ofiarami, nawet jeśli wyrzekł się związku z człowiekiem. Niech usłyszysz ton główny tego czasu, echo mojego krwawego szaleństwa, które mnie uczniło współwinnym tego zgiełku. Być może uzna to za formę odkupienia.”

„Współwiny...” — ponieważ brzmi to podobnie jak deklaracje inteligencji, która epoce, robiącej minę, jakby zamierzała się od niej odwrócić, chciała się przypomnieć nawet za cenę samooskarżeń, trzeba więc powiedzieć choć słowo o tym poczuciu winy, w którym najbardziej osobista świadomość w sposób tak spektakularny spotyka się ze świadomością historyczną. Co zawsze prowadzi do ekspresjonizmu, z którego, rozsadzając korzeniami podłoże, czerpało odżywcze soki dojrzałe dzieło Krausa. Hasła są znane — sam Kraus zapisywał je z szyderstwem — kondensując, spiętrzając, monumentalizując, komponowano scenografię teatralną, zdania, obrazy. Wpływ wczesnośredniowiecznych miniatur na wyobraźnię ekspresjonistów jest oczywisty (sami go obwieszczali). Kto jednak bacznie się przyjrzy ich malowanym postaciom — na przykład w «Wiedeńskiej Genesis» — ten zauważy, i to nie tylko w szeroko otwartych oczach, nie tylko w niezgłębionych fałdach szat, głównie w całej ekspresji, coś bardzo zagadkowego. Jakby dostały jakieś płasawicy: skłaniają się ku sobie w biegu zawsze zbyt szybkim. Taka „skłonność” może — co naturalne — jawić się jako wyraz głębokiej ludzkiej emocji, obecnej zarówno w świecie rzeczonych miniatur, jak i w manifestach tego pokolenia poetów. Ale to jest tylko jeden aspekt. widoczny, gdy spoglądamy na twarze tych postaci. Całkiem inaczej odbiera to zjawisko ktoś, kto spogląda na ich plecy. Te plecy — świętych podczas adoracji, sług ze sceny w ogrodach Getsemani, świadków wjazdu do Jerozolimy — tworzą tarasy ludzkich karków, ludzkich ramion, które, rzeczywiście stłoczone w strome stopnie, prowadzą nie tyle do nieba, co w bok, w ziemską przestrzeń, a nawet pod ziemię. Nie sposób dla ich patosu znaleźć wyrazu, który by tego nie uwzględniał: można po nich chodzić jak po skalnych blokach, które obsunęły się na siebie, lub jak po grubo wyciosanych stopniach. Niezależnie od tego, jakie moce mogłyby toczyć na tych ramionach walkę o ducha, jedna z nich pozwala nam nazwać po imieniu to, czego dowiedzieliśmy się po zakończeniu wojny o nastroju pobitych mas. Ekspresjonizmowi, w którym pierwotnie ludzkie instynkty niemal bez reszty przerodziły się w modę, ostatecznie pozostało tylko doświadczenie i imię owej bezimiennej potęgi, wobec której zginały się plecy ludzi: wina. „Posłuszna masa ludzka jest godna współczucia nie dlatego, że prowadzi ją w niebezpieczeństwo jakaś nieznana jej wola, lecz że dzieje się tak za sprawą nieznanej jej winy” — napisał Kraus już w 1912 roku. Jako „zrzęda” podejmuje swój w niej udział, żeby ją zadenuncjować, a denuncjuje ją, żeby mieć w niej udział. A ponieważ chciał się z nią spotkać poprzez ofiarę, rzucił się pewnego dnia w ramiona Kościoła katolickiego.

W owych żwawych menuetach, jakie Kraus wygryzował *chassez-croisez* sprawiedliwości i Wenus, motyw przewodni — to, że filister nic nie wie o miłości — jest wykonywany z zaciętością i wytrwałością, która znajduje swój odpowiednik jedynie w analogicznej postawie dekadencji, w hasle *l'art pour l'art*. Gdyż właśnie *l'art pour l'art*, którą dekadencja odnosi także do miłości, związała jak najściślej znawstwo z wiedzą rzemieślniczą, z techniką, a poezję, tę najlepszą, oddzieliła od literatury, jak miłość od nierządu. „Bieda potrafi z każdego mężczyzny zrobić dziennikarza, ale nie z każdej kobiety prostytutkę” W tym sformułowaniu zdradził Kraus podwójne dno swojej polemiki z dziennikarstwem. A rozpętał tę bezlitosną walkę nie tyle filantrop, oświecony przyjaciel ludzi i natury, co raczej wprawny literat, artysta, ba, dandys, którego antenatem jest Baudelaire. Tylko Baudelaire w taki sam sposób jak Kraus nienawidził satysfakcji, jaką przynosi zdrowy rozum i kompromisu, jaki z tym ostatnim zawarli pracownicy ducha po to, żeby ostatecznie znaleźć przytułek w dziennikarstwie. Dziennikarstwo jest zdradą względem literatury, względem ducha, względem demona. Jego prawdziwą substancją jest paplanina. Każdy felieton stawia na nowo nierozwiązywalną kwestię

stosunku sił między głupotą a złośliwością, których jest wyrazem. W gruncie rzeczy jest doskonałym odpowiednikiem obu tych form istnienia: życia pod znakiem ducha oderwanego od słowa lub czystej seksualności, uzasadniającego ową solidarność literata z dziwką, której najbardziej niezłomnym świadectwem jest życie Baudelaire’a. To pozwala Krausowi określić reguły własnego rzemiosła w pojęciach reguł seksu, jak uczynił to w *Die chinesische Mauer*. Mężczyzna „tysiąc razy walczy z kimś, kto być już nie żyje, ale kogo z całą pewnością zwycięży. Nie dzięki lepszym przymiotom, ale dlatego, że jest innym, tym, który przyszedł po nim, kto po po raz kolejny obdarowuje kobietę radością i kto będzie triumfował jako ostatni. Ale mężczyźni ścierają to z czoła jak zły sen i chcą być pierwszymi”. Skoro więc — uzupełniając na własną rękę — język jest kobietą, to w jakim stopniu nieomylny instynkt separuje tego autora od innych, tych, którzy się spieszą, by być pierwszymi? A ile razy podpowie myśl, która bardziej pobudza przecucia niż syci wiedzę, w jaki sposób uwikła go w nienawiść, pogardę, złość, jak spowolni jego krok i poszuka okrzężnej drogi w epigonizmie, by wreszcie zadać ostatni cios — i niczym Jack, który zabija Lulu — położyć kres dalszym kochankom. O ile uprawianie literatury jest życiem pod znakiem ducha, o tyle prostytutka jest życiem pod znakiem płci. Ale demon, który prostytutce wskazuje ulicę, literata zagania do sali sądowej. Jest ona dla Krausa forum, jakim dla wielkich dziennikarzy — Carrela, Paula-Louisa Couriera, Lassalle’a — była zawsze. Omijać takie forum, znaczy: być awanturnikiem prawdziwej i demonicznej funkcji obnażonego ducha; uchylać się przed czymś takim — to podstępnie atakować prostytutkę. Ta dwojakiego rodzaju odmowa definiuje, zdaniem Krausa, dziennikarza. Robert Scheu słusznie zauważył, że dla Krausa prostytutka nie jest przejawem społecznej patologii, lecz naturalną formą kobiecej płciowości. Jednak dopiero to, że stosunki



mit geschlossenen augen 9.9.95 21 x 29 cm

seksualne i stosunki wymiany splatają się, i to, jak się splatają, ujawnia charakter prostitucji. Jeśli jest zjawiskiem naturalnym, to równie dobrze jest naturalnym elementem ekonomiki — jako przejaw stosunków wymiany — jak i naturalnym elementem płci. „Pogardę masz dla prostytutki? / Dziewczynki gorsze od złodziei? / Wiedz: jeśli miłość pieniądze zabrała, / To i pieniądze miłość dała!” Ta dwuznaczność — ta podwójna natura dwojako naturalna — czyni prostytutkę demoniczną. Ale Kraus „opowiada się po stronie potęgi natury”. I to, że sfera socjologii nigdy nie jest dla niego przejrzysta — ani gdy atakuje prasę, ani gdy broni prostitucji — wynika z jego stosunku do natury. Dla niego to, co ludzkie nie jest celem i spełnieniem uwolnionej — rewolucyjnie zmienionej — natury, lecz po prostu elementem natury w jej niezłomnym, archaicznym i pozbawionym historii prabyciu, co przy okazji rzuca niepewne, zagadkowe refleksy także na jego ideę wolności i humanitaryzmu. Nie oddała go ona od obszaru winy, który przemierzył od bieguna do bieguna: od ducha do płci.

W porównaniu z rzeczywistością, którą Kraus przecierpiał bardziej krwawo niż ktokolwiek inny, ów „czysty duch”, którego wielbił w działalności mistrza jego zwolennicy, okazuje się więc bezwartościową chimerą. Toteż spośród wszystkich motywów jego rozwoju nie ma ważniejszego, niż jego nieustanne ograniczanie się i kontrola. Jego księga kontroli nosi tytuł: *Nachts* [Noc]. Gdyż noc jest zwrotnicą, która ducha kieruje w seksualność, a seksualność w ducha, i gdzie oba te nieprzyjazne życiu abstrakty, wzajemnie się rozpoznają i uspokajają. „Pracuję dniami i nocami. Mam więc dużo wolnego czasu. Żeby zapytać obraz w pokoju, jak podoba mu się praca, żeby zapytać zegar, czy nie jest zmęczony, i noc, czy się wyspała.” Dary ofiarne dla demona — to te pytania, które rzuca mu w trakcie pracy. Ale jego noc nie jest macierzyńska ani księżycowo romantyczna; to godzina między snem a czuwaniem, nocna warta, pośrednie ogniwo jego na trzy sposoby stopniowanej samotności: tej w kawiarni, gdzie jest sam ze swoim wrogiem; tej w pokoju nocą, gdzie jest sam ze swoim demonem; tej w sali wykładowej, gdzie jest sam ze swoim dziełem.

Przekład A. i A. Klubowie

Franz Kafka (1883-1924):

Śpiewaczka Józefina

!.../ Jak mówię, to, co Józefina z siebie daje, nie jest przecież tylko gwizdaniem. Jeśli staniemy od niej dostatecznie daleko i nadstawimy ucha — albo, jeszcze lepiej, jeśli zechcemy się przekonać, czy potrafimy pośród innych głosów rozpoznać głos Józefiny — na pewno nie usłyszymy nic innego niż nie odznaczający się niczym szczególnym gwizd — tyle że może trochę zrytuje nas jego wydelikacenie i mała nosność. Przybliżmy się jednak, a zauważymy, że w tym gwizdaniu jest coś więcej niż sam tylko gwizd. Żeby pojąć jej sztukę, nie wystarczy tylko słuchać śpiewaczki; musi się mieć ją przed oczami. Nawet gdyby to było gwizdanie zupełnie powszednie, mamy do czynienia z czymś osobliwym: ktoś, kto zabiera się do czegoś najzwyklejszego w świecie, przybiera przedtem uroczystą pozę. Tłuczenie orzechów nie wymaga żadnego kunsztu i nikt się nie ośmieli zwoływać do siebie publiczności, po to, by ją zabawić tłuczeniem na jej oczach orzechów. Ale gdyby ktoś zaryzykował i odniósł sukces, nie dowodziłoby to jeszcze, że zawdzięcza go samemu tylko tłuczeniu orzechów. A jeśli nawet, to rzecz sprowadzałaby się do tego, że to my nie zauważaliśmy dotąd, że ta jego działalność jest sztuką — nie zauważaliśmy tego, bo sami jesteśmy w niej biegli — i teraz, za pośrednictwem nowego artysty w rozbijaniu orzechów, dowiadujemy się o jej istocie. W gruncie rzeczy pokaz przemówiłby do nas najsilniej, gdyby artysta tłukł swoje orzechy z mniejszą wprawą niż większość z nas. !.../

Śpiewaczka Józefina albo Naród Myszy („mały naród”, por. *Kleine Gäste, kleines Haus Mörke’go, to jest Żydzi*) — znowu w tym zbiorze bajka zwierzęca — opowiada o otoczonej kultem Myszy primadonnie Myszy Józefinie, która nie śpiewa jednak, lecz gwizdże (por. *aus dem letzten Loch pfeifen: dmuchając w ostatnią dziurkę instrumentu dętego, wydobywa się z niego najwyższy możliwy ton, więc „dalej nie idzie”*) W dodatku gwizd jej jest pospolity, nawet pośledniejszy od tego, który potrafi wydać z siebie przeciętna Mysz, skądinąd z natury mało muzyczna. Gwizdanie Józefiny nie zawiera też żadnego szczególnego przesłania, chyba to, że żąda „jednoznacznego, odwiecznego holdu dla sztuki”, co czyni ją w oczach ludu czymś w rodzaju „małej pamiątki” po „dawnej, dziś bezpowrotnie utraconej szczęśliwości”. Toteż najchętniej koncentruje w czasach katastrofy narodowej, kiedy takie „małe pamiątki” bywają mobilizowane. Dodajmy, że Mysz Józefina wykorzystuje swe koncerty właściwie po to, by swoje starzejące się ciało wystawiać na ciepło promieniające ze zbiorowej aprobaty, by „wyciągnąć się na ciepłym łóżku ludu”, że wymusza na swych audytorach holdy, grożąc im strajkiem lub „obcięciem koloratury” i że w gruncie rzeczy jeszcze za jej życia publiczność pogodziła się z „epizodycznością” jej gwizdania porównana z dziejami Narodu Myszy. Wszystko to mówi o niewielkiej estymie, jaką żywił Kafka względem kondycji literata w marnym miejscu i czasie. (Ale przeciwwagą tego jest „ruch wstecz” — czy jak chce Mandelsztam, „synkopa” — słynny epizod trupy żydowskiej, o którym tyle napisał w Dziennikach. Co do siebie jednak nie miał złudzeń)

Gesprächsblätter (1924) fragmenty

W którejś z dzisiejszych gazet jest krótka wzmianka o pielęgnacji kwiatów ciętych, doskonała.

Są tak straszliwie spragnione. W którejś z tych gazet.

Pochylić je, mniej więcej tak to sobie wyobrażam, wtedy dostaną więcej wody, obciąć liście

Dajcie mi trochę wody, kawałki tych pigulek tkwią w słuźowce jak pokruszone szkło.

Przenieście bez na słońce.

Zapytaj się, tak z głupia frant, czy mają tu dobrą wodę mineralną.

Czy znajdzie pan chwilę czasu, żeby trochę skropić peonie?

W pokoju był ptak.

Woda mineralna tylko raz, dla żartu, mógłbym...

Znowu i znowu strach.

Jezioro ma to do siebie, że do nikąd nie wpada.

Proszę spojrzeć na bez — świeższy niż poranek.

To już szmat drogi od tego dnia, kiedy w restauracji w ogródku...

Nie do uwierzenia, prawda? Ten bez umiera i wciąż pije, zapija się.

Niesłychane, żeby umierający pił.

Miałem raz pojechać nad Morze Bałtyckie, z nią i z jej przyjaciółką, ale wstyd mi było mojego chudego ciała i moich lęków.

Położ mi na chwilę rękę na czoło, żeby mi dodać odwagi.

I znowu pomoc odchodzi nie zostawiawszy pomocy.

Każdy osobny kawałek ciała zmęczony jak człowiek.

Ponadto: umierający Kafka polecił zniszczenie wszystkiego ze swej spuścizny, co znaczyć się pozwalalo. Niemniej, w ostatnich dniach swego życia, porozumiewa się z przyjaciółmi za pomocą pisanych not. Wyobraźnia krąży tu wokół wody (gruźlica krani, udręka pragnienia, które nie może zostać zaspokojone), ale „komunikaty” układają się w figury, te generują zacząłki narracji (tautologia jeziora, która czyta się jak początek opowieści). Co z tego wynika? Ktoś*), wychodząc od tego tekstu, napisał zarys teorii literatury jako fizjologii pisma. Por. zamieszczony na stronie 15 Frankfurt September Paula Celana, w którym ten motyw pełni funkcję poetologiczną.

*)Gabriel Josipovici: Writing and the Body. The Northcliffe Lectures. London 1981.



tierhaft 29.5.95 20 x 27 cm

Alfred Döblin (1878-1957): Reise in Polen (1926) fragment

!.../ Z lewa wybucha płomieniem wielki witraż, samowolne, niepojęte arabeski. W oczach powoli zaczyna mi się rozjaśniać. Kościół ogromnieje. Szkło witrażu, wysokiego prawie jak cały budynek, szumi falami dźwięku, który za chwilę przechodzi w lament — a może tak mi się zdaje? Coraz wyższy, dosięga mnie i ogarnia. Odwracam się i widzę dwóch zakonników w białych habitach, jak wychodzą z płomieni witrażu, a potem znikają w przeciwległej ścianie. Niewidoczne organy odzywają się po kolei różnymi głosami: najpierw dwukrotna nawałnica, potem daleka kurtyna dźwięku, potem jakby skarga skrzypiec... Seksty i płaczliwe tercje spotykają się i rozchodzą... Zbliżam się do witrażu. Nie mam pojęcia, co mówią te kręte strugi koloru z lanego szkła, czerni obwarowana błękitem, przeszyta zielenią, w którą sączy się żółtość i złoto. Może to ludzkie postacie? Chwilami zdaje mi się, że patrzą na mnie oczy z baśni i że wiją się ku mnie długie włosy. Ta powierzchnia przede mną to okienko wypełnione kwiatami z ciemnej zieleni. Na prawo od niej — w życiu nie widziałem koloru tak intensywnego! — żółtość, a właściwie jej szatańska czerwono-brązowo-żółta odmiana, o jakości ognia, której nie zdołałaby oddać żadna czerwień. Ale ta jakość ognia rodzi się w momencie spojrzenia, z kombinacji żywego światła, ruchomych promieni słońca i drzemiącego kolorowego szkła. Robi się całkiem jasno. !.../ Występują z ciemności ściany i ukazuje się ład wnętrza. Pomalowane jest powściągliwie, na żółto-brązowo i zielonkawo-niebiesko, więc ciemniej i rozjaśnia się naprzemian. Przestrzeń rośnie i rozpyływa się zgodnie z tym rytmem. Kształty: żywe strzały, ogromne płaszczyzny zrodzone z gry ornamentów. Barwy i ornamenty. I te witraże. Wśród zielonych pnączy i kwiatów podnoszą głowę białe lilie, a z góry rozlewa się wewnętrzny, potężny swą wewnętrznością właśnie, błękit, z którego powoli wyłania się korona i zarys głowy. To chyba Matka Boska. Kościół jest szaroczerwony. Niepozorny. Obok szary korpus klasztoru. Wnętrze malował i ustroił w witraże Wyspiański.

Jeśli za „reprezentacyjną” formę powieści uznać „romans wychowawczy” (stawanie się bohatera, „doświadczenie”, „robienie siebie”), Döblin uznany być musi za klasyka „antypowieści” (bohater statyczny, „żyty”, „urabiany”). Jest to proza epoki freudyizmu (osoba-ofiara własnego dzieciństwa, potem popełdów), naukowego marksizmu (osoba-ofiara ekonomii), przede wszystkim zaś Heideggera (osoba-ofiara anonimowego „man”, „się”); bohater Berlin Alexanderplatz to coś w rodzaju Jedermann „zrzuconego w świat” (więc Heidegger). Stąd książka Döblina o podróży po Polsce, nie tyle zresztą Polsce poświęcona, ile polskiemu żydostwu, była dla mnie zaskoczeniem i trudno mi, bez zapuszczenia się w spekulacje, na tym miejscu niestosownie, ustalić stosunek Döblina-autora wzmiankowanej powieści i Döblina-autora Reise in Polen. W języku tej ostatniej słychać głos pisarza; w wielkiej powieści Döblina język składa się z mówiących obok siebie głosów ulicy. Wybrałem urywek, w którym mowa o wizycie autora w krakowskim kościele Franciszkanów i witrażach Wyspiańskiego.

Aleksander Wat (1900-1967): Mopsożelazny piecyk (fragmenty)

GINDRY. Różańcowe Nizze i nic. Z strun: jaspisowe struny — i nic. Słysz, Gindry, słysz! gdy śnią buruny strun — idę witać kręgosłup mojej Gindry. Gdy śnią buruny strun! gdy śnią buruny!

2. Rajmondo Lullo rzekł mi onego poranka: Gazowe światło dręczy kosmicznym niepokojem. Tak. Dusza męczy. Gazowe światło wpręgane w spienione godziny i popędzę do zamku Sorja Morja.

3. Płaz. Rozpacz wyjada serce. Krzyk nienawiści rzuca groźny uperlony wszystką oschłą krwią mych lat dziewiętnastu. Nienawiść z ołtarzyków świata wychlasczcę. Nienawiść i rozpacz. Wyklnę wściekłym fandango rozkonwulsjowanych członków. Płaz płci na rachitycznych pokracznych nóżkach. Balaçons. Przycisnę do łona owalny portret młodego Księcia w aksamitnym berecie.

4. Progi zielone. Czkawka rumiana i soczysta. Deszcz przejrzystych włosów. Wściekły lej prązkowanych eterów. Jedność — matnia. Progi zielone, zielone progi, zielone.

5. Kiedy z ametystowych dali rozsnujesz rąk baldachim kiedy róże trójlistne zwiędną i na dłoni swej ujrzę skrzącą bliznę twego czoła — wyjdę na twoje spotkanie, gdy drżąc i we łzach we łzach i bez czucia się oddasz, on (ona) się oddadzą.

6. O Gindry śniły pałace lekkie różane pełne peret kruz ciężkich, blade zwiędłe ręce księcia syberyjskich tundr i smutny pajac z wystawy z ulicy Trauguta. O Gindry śpiewali w nocy długie styczniowe, kiedy z zewnątrz ustawiła się rzędem rodzina psów Nocy i Stron, o Gindry śpiewali starcy o przepołowionych północą brodach i mauretańskie wzloty, głaszczące ślepe i wiotko różane łodygi księżycowych mórz. Gindry ma ślepe palce i Gindry nie wie gdzie w jakim kraju i w jakich regionach są stragany, gdzie rumiana przekupka sprzedaje cynober i złote wiosny.

O Gindry śniły boticelowsko grube wieże mojej rzęsy, a płaskorzeźby z zamku króla asyryjskiego. Tiglar-Pallasar myśląc o niej płakały.

7. Już dziesiątą noc darmo cię wzywam doktorze ciemności. Już dziesiątą noc trwam schylony nad dziwnym fosforycznym zaklęciem.

Przez ciszę powietrza narkotycznego czasu i grobowych okien, przez szepty zwijające się tyglów i inwokacji — donoszą się głuche, objane o oporne klawicymbały ulic — kroki.

Któż to samotny kroczy pośród nocy i mgieł? Któż to jakież spóźniony gość wchodzi w obcy dom wśród nocy i mgły?

To Gindry, to Gindry kołata do mych drzwi, do drzwi opływających Sezamem mahoniów. Minorowo. W obrębie wielkiego magicznego koła wyklełem wszelką obcą moc. Gindry niema się czego trwożyć. Gindry niema czego płakać. Niezdrowy puls odpędzonej zorzy nie zakłóci spokoju naszej pierwszej nocy, ani bałwan Goliat już powalony, a z pustych odstępów świecznika nie wysunie się grymas i mądrość praojca, królów szejtanów i elementów króla...

Już dziesiąta noc, a darmo cię wzywam doktorze ciemności.

8. Sto tysięcy przekleństw rzucę na twą pierś, która mi się majaczy z welonowych krużganów tylu niespanych nocy.

Z amfor żył otulę cię ciepłym płaszczem rannych dygotów i w konwulsjach dogorywającego brzasku rzucę ostatnie przekleństwo — przekleństwo znudzonych dorożkarzy — na bezmyślną twą twarz.

9. Słowiki śpiewają mi na śmierć. Ślepa Solveiga i także pawie. I złote sny, grotem potrząsając. Czy mam nad stawy iść.

Czy może miękką szyję obwinać ciepłym szalem łez?

Czy upojnym dzwonem włosów? Słowiki już śpiewają na śmierć

Pragmatyzm Wata brzydził, a do dialektyki nie żywił sympatii; jego żywiołem umysłowym była conjunctio oppositorum, czyli sprzeczność wiecznotrwała, do której mnożył komentarze, wskazując nie widoki na Czyn, ale granice, na których kończy się możliwość nasza. Poezja była dla niego sprawą wniesienia swego imienia - Chwata-Wata - w ciąg komentarzy, na który składały się nie teksty, lecz modele zaczerpnięte z całej bez przesady wielkiej kultury kosmopolitycznej jego czasu, z jej awangardy i z tradycji, którą wybierała. Cokolwiek dałoby się powiedzieć na temat jego epizodu komunistycznego, na czas jego trwania twórczość zawiesił, nie dając diabłu satysfakcji w postaci ukochanych przez tego ostatniego hybryd. Jego powrót do literatury był dokonaniem pierwszo-rzędym, bo to Wat właśnie w stroniącą od somy i antykarnawalową literaturę polską wniósł na serio temat wcielenia słowa (zapewnia mu to miejsce honorowe w tej kolekcji), a to, że jego dziedziną stał się ból wcielenia słowa w warunkach totalitarnych, zapewniło mu osobne i wysokie miejsce w literaturze światowej tego wieku. Daję tu fragment Mopsożelaznego piecyka (1919), zdumiewającego utworu warszawskiego Rimbauda, ujarzmiającego bestie, o istnieniu których mało kto wtedy wiedział, ignorującego okoliczności miejsca i czasu. Czytelnik, którego zainteresuje wyjaśnienie gnostycznych i androgynicznych motywów Piecyka, zechce sięgnąć do świeżo wydanej monografii Wata pióra Tomasza Venclovy (Aleksander Wat, Obrazoburca. Kraków 1997, Wydawnictwo Literackie, s. 107 i nast.), gdzie znajdzie m.in. znakomitą analizę utworu.

George Steiner (1929 -): Uporczywa metafora czyli o podejściu do Szoa

Pytanie, czy mowa ludzka dysponuje trybem, w którym możliwy byłby adekwatny dyskurs o Bogu, to klasyczny i permanentny motyw myśli chrześcijańskiej. Opiera się na nim cała lingwistyczno-filozoficzna warstwa teologii hermeneutycznej. Problemem nie jest modlitwa do Boga; to rozważania o Bogu stanowią kwestię niemal nierozwiązalną. Samo pojęcie Boga wydaje się przekraczać granice możliwości języka w zakresie poprawnego definiowania czy reprezentacji analogicznej przedmiotu konceptualizacji i dyskursu. Paradigm Wittgensteina o granicach naszego języka jako granicach naszego świata, jest po prostu innym ujęciem tej samej aporii. Język nie może wyjść poza ograniczenia narzucane przez intelekt i wyobraźnię. A tam, gdzie idzie o Boga, ograniczenia te, z definicji, musiałyby zostać zniesione.

Tego problemu — epistemologii lingwistycznej czy hermeneutycznej teologii — judaizm nie zwykł eksponować. W zasadzie samo pojęcie „teologii”, w sensie, w jakim znamy je z Pawła, Jana i Augustyna, nie posiada odpowiednika w żydowskiej myśli religijnej. To nie refleksja czy metafizyczne rozważania o naturze i przymiotach Boga stanowią dla tej ostatniej wartość prawdziwą i trwałą, ale ciągle życie w jego obecności. Od czasów Abrahama ustanowiony jest pomiędzy wierzącym Żydem a Bogiem nieprzerwany dialog. Język nie stanowi w tym dialogu przeszkody. Jak w żadnej najpewniej wierze, Bóg Abrahama i Mojżesza i przezeń wybrani słuchacze (jednostki lub społeczności) posługują się wspólną mową. Można powiedzieć, że w odniesieniu do Boga językowe uniwersum judaizmu zakłada pokrewieństwo idiomu.

Jedną z konsekwencji Szoa (Holocaustu) jest przeniesienie (w gwałtowny i nieodwracalny sposób) wspomnianego wyżej dylematu hermeneutycznego na grunt zarówno religijnego, jak i świeckiego judaizmu. Pytanie, czy istnieje forma języka, w której możliwa byłaby konceptualizacja i rozumienie Oświęcimia, podobnie jak to, czy granice języka nie są zbyt ciasne, by objąć doświadczenie Szoa, stało się dziś nieodłączną częścią egzystencji Żyda.

Na poziomie teologii pojawia się zatem problem, czy po Oświęcimiu pozwala się pomyśleć język, w którym Żyd mógłby się zwracać do Boga — a także, język, w którym mógłby mówić o Bogu.

Wyzwanie sięga głębiej i czyni daleko większe szkody niż to ma miejsce u hermeneutyków chrześcijańskich. W judaizmie po zagładzie Żydów kwestia modlitwy — czy modlitwa może być inna niż cyniczna, wymierzona przeciw Bogu, pełna rozpacz — zostaje postawiona z całą naciskiem. Wróć do tego później, posługując się tekstem Paula Celana, jedynym, jak sądzę, którego głębia i zasięg dorównują głębi i zasięgowi problemu. Co się zaś tyczy mówienia o Bogu, to, w epoce poobozowej, jaką formę może ono przybrać i na co się powołać?

Możliwość niestnienia formy wyrazu stosownej dla doświadczeń Szoa ma zarazem konsekwencje wykraczające daleko poza płaszczyznę religii i obrządku. Nawet najbardziej świecki Żyd jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, tworem swojej przeszłości, historii swojego narodu. Nawet ateista czy najzaciętszy zwolennik asymilacji musi określić swój stosunek do historycznej misji Izraela i zagadki jego przetrwania. Jakże zatem rozumiałe kategorie, jaka rozsądna

gramatyka, jakie słownictwo, w sensie najbardziej nawet podstawowym, mogą ogarnąć, wyrazić, zinterpretować, otchlań lat 1938-45? Jeśli jednak, z drugiej strony, nie uda nam się tu znaleźć czytelnych i sensownych środków wyrazu, co stanie się z żywym poczuciem ciągłości historii, z ontologiczną historycznością, które dotychczas stanowiły bezpośredni kontekst żydowskiego samookreślenia, tak jednostkowego, jak narodowego? Dla Żyda przemilczenie jakiegokolwiek znaczącej części własnej historii oznacza samookaleczenie.

Nie ma gotowych odpowiedzi na te podstawowe pytania. Wcale nie jest oczywiste, że może, a nawet że powinien istnieć jakiś dystynktywny i rozumiały dyskurs, którego forma, styl, kod przylegałyby do doświadczeń Szoa. Niemniej rozważmy ten problem bliżej, mając na uwadze tak ontologiczny (czy może?), jak i moralny (czy powinien?) jego aspekt.

Możliwe, że świat, czy uniwersum, Oświęcimia dokładnie określa obszar potencjalnego — po Oświęcimiu już rzeczywistego — bestialstwa człowieka, czy może raczej, obszar, na którym, po odrzuceniu człowieczeństwa, dokonuje się regres w zwierzęcość. Ta kondycja wyprzedza język, jak to widzimy u zwierząt, ale i po nim następuje, po śmierci. W zbiorowym i historycznym pojęciu Oświęcim oznaczałby zatem śmierć człowieka jako istoty rozumnej, marzącej o transcendencji i obdarzonej mową, śmierć znanego z filozofii greckiej *zoon phronanta*. O językach, którymi posługujemy się dziś na tej samobójczej i skażonej ziemi, dałoby się powiedzieć, że „przeżyły” ludzkość. Służą stworom niższego kalibru niż człowiek. Krzyczy w nich pustka, zaś siłę głosu i ich barbarzyństwo zwielokrotniają media i elektronika. Tam, gdzie język wciąż jeszcze pozostaje w zasadniczym sensie tego słowa ludzki, mówią nim ci, którzy przeżyli, ci, których wzrok zwrócony jest w przeszłość i snują się po świecie jak duchy. Jego obsesyjna melodia to trzask iskier z popiołów wystygłego ogniska. Po Oświęcimiu retoryka, sztuka wymowy, stała się czymś otwarcie nieprzyzwoitym (taki jest sens częstokroć źle pojmowanego T.W. Adorno: *żadnej poezji po Oświęcimiu*).

Pytam dalej: jeśli rzecz nie dotyczy środków wyrazu, to jaka racjonalność, jaka rozumiała logika ładu społecznego i psychologicznego rządzącego otoczeniem ludzkim, jakie metody racjonalnej analizy i jakie wyjaśnienia przyczynowe stoją do dyspozycji języka po dokonanym zrakowaceni rozumu i perwersji wszelkiego sensu, jakie przyniosła Szoa? Na wątpliwościach tego rodzaju opieram me (hipotetyczne) przeświadczenie, że milczenie jest jedynym, choć na swój sposób samobójczym, rozwiązaniem. Że każda próba powiedzenia czy napisania na ten temat czegoś spójnego, każde usiłowanie, by Oświęcim interpretować, oznacza całkowite niezrozumienie istoty zjawiska i zamach przeciw koniecznym w języku powściągom człowieczeństwa.

Co więcej: może być tak, że po Oświęcimiu nie są już nam dostępne metafory, przeniesienia i sublimacje, które umożliwiały słowom i składni mowy ludzkiej odniesienie do Boga (i może to właśnie ta niedostępność degeneruje, pozbawia substancji i odsyła na poziom agresywnej plotki podwórzowej gry językowe i akty mowy chrześcijan i chrześcijańskich teologów). Może po głodowej śmierci i zagazowaniu milionów kobiet, mężczyzn i dzieci, po tym,

jak miliony innych poddano torturom, żywcem spalono albo pochowano — w samym sercu tak zwanego cywilizowanego świata — nie mamy już ani powodu, ani potrzeby mówić o Bogu. O Bogu, którego najbardziej rzucającym się w oczy atrybutem stała się jego nieobecność, nicłość. Słowa zawodzą nas tak samo, jak my je zawiedliśmy. Ta dialektyka wzajemnego zawodu — *O Wort, du Wort das mir Fehlt!* — to krzyk rozpaczny Mojżesza, na którym urywa się *Mojżesz i Aron*, niedokończony dzieło Schönberga — praktycznie prowadzi do idei „śmierci Boga”, czy też — w moim odczuciu — *wycofania się Boga z języka*, a więc z przestrzeni ludzkiego doświadczenia.

Niewykluczone, że jedynym językiem, w którym można by podjąć próbę napisania czy powiedzenia o Szoa czegoś zrozumiałego i odpowiedzialnego, jest niemiecki. W tym właśnie języku, u samego początku jego nowoczesnego geniuszu, w pochodzących z czterdziestych lat XVI wieku pamfletach Lutra, mowa wyraźnie o eliminacji, *Ausrottung*, Żydów z Europy i o paleniu ich żywcem. To w *Mowach do narodu niemieckiego* Fichtego, w tym prototypowym apelu do niemieckiego nacjonalizmu, nienawiść do żydostwa zyskuje aprobatę ze strony przewodzącej duchowi dziejów filozofii. W tymże języku wyraża (już w 1820 roku) swoje ostrzeżenie Heine: gdzie pali się książki, będzie się palić ludzi. To Nietzsche, niemal z jasnością lunatyka, uznaje nienawiść do Żydów za ożywczą i sprawczą siłę ducha niemieckiego. To przypowieści Kafki, zwłaszcza *Przemiana* i *Kolonia karna*, niosą przeczuć Podczłowieka, do którego zastosowane zostaną środki leksykalne, inżynieria, polityka i psychologia — w uniwersum obozów koncentracyjnych. Wreszcie to Karl Kraus dokonuje ścisłej prognozy czasowej, dokładnie datuje „ostatnie dni ludzkości”, tworząc kalendarium urzeczywistnienia się Nieludzkiego. W istocie swojej nie pozwalające się wymówić słowa, których użyto, by Szoa zaplanować, wdrożyć, zaprotokołować, uzasadnić, słowa, które niosą w sobie i osadzają w biurokracji wymownych morderców palenie dzieci na oczach rodziców, powolne stopienie starców w ekskrementach, rzeź milionów — wszystkie te słowa są niemieckie. Halucynacyjne rojenia i faszystowski kicz-apoteoza śmierci wyposażyły je w energię i nadały im wagę, jakie niewiele słów miało w historii ludzkiej.

Być może, że jeśli w ogóle możliwe jest ponowne uczłowieczenie języka, przywrócenie mu utraconej zdolności przemawiania do/o Bogu, mówienia w jakimkolwiek znaczącym sensie do/o człowiekowi, musiałoby się to dokonać na gruncie języka śmierci. Zwłaszcza że to w kręgu języka niemieckiego odnajdujemy jedynego poetę — ważyć się powiedzieć, jedynego człowieka pióra — na poziomie Oświęcimia („na poziomie” należy tu rozumieć dosłownie).

Wydawałoby się, że w postawach, jakie względem Szoa ujawniały się w Izraelu, w pierwszych latach jego istnienia, także w jego nowej literaturze, powinien pojawić się wymiar zasadniczo przeciwny temu, który determinuje język niemiecki.

Przez długi czas Izrael, z powodów emocjonalnych, odwracał się od europejskiej i wschodnioeuropejskiej tragedii. Poeci i pisarze izraelscy koncentrowali się na innych tematach. Wiem, że to się zmieniło. Ale nawet dzisiaj stosunki pomiędzy nowohebrajskim i rzeczywistością oświęcimską są nader problematyczne (podobnie jak śladowa, marginalna obecność jidysz w Izraelu). Jak odrodzenie państwa, przestrojenie języka na czas przyszły (które to *futurum*, rzecz charakterystyczna, nie istnieje w Biblii; jej hebrajski jest ponadczasowym językiem obecności bezpośredniej), mogły uwzględnić Szoa, nie ryzykując samozniszczenia, nie odrzucając ożywczej gramatyki nadziei? Podobnie jak istnieje punkt widzenia, z którego Oświęcim stanowi problem nie żydowski, ale chrześcijański — ma on dla chrześcijan istotne znaczenie, bo dotyczy śmiertelnej choroby, trwającej tak oświeceniowy racjonalizm, jak i samą wiarę — tak też można w pewnym sensie powiedzieć, że konsekwencje Szoa względem języka są przede wszystkim problemem języka niemieckiego, nie zaś hebrajskiego. Osobiście daleko mi do takiej opinii, ale dostrzegam jej logikę i siłę.

Pytania, które zadałem, i sposób, w jaki je zadałem, zakładają wyjątkowość Szoa. Zakładają też, że masakra Żydów europejskich i wschodnioeuropejskich za czasów narodowego socjalizmu nie ma sobie równych w długiej historii krwawych pogromów i masowych mordów. Szoa jawi się w postaci tego, co współczesna fizyka nazywa *kaprysem*, jako zjawisko spoza reguł i wzorców otaczającego świata. Czy tak jest naprawdę? Pytanie wydaje mi się w najwyższym stopniu niepokojące, nawet odpychające. Tym niemniej trzeba je tu zadać. Ilościowo — a to, w rzeczy samej, dość obsceniczne kryterium — zdarzały się gorsze pogromy. Wiarygodni historycy szacują liczbę ludzi wymordowanych przez stalinowski reżim w okresie „odkułaczania” na dziesięć lub dwanaście milionów. W ostatnim tylko dwudziestowieciu byliśmy świadkami mordów w Indonezji i Afryce — zginęły w nich setki tysięcy, a może i miliony. Krwawy obłęd rządów Pol Pota i wojna w Kambodży spowodowały masakrę szacunkowo dwu, dwu i pół miliona ludzi różnej płci i wieku, i to w czasie znacznie krótszym, niż trwanie Szoa. Z wyjątkiem krótkiego, i kruchego przecięż zawieszenia broni, z którego korzystały europejskie klasy wyższe i średnie w okresie 1815-1914, masakry, tortury, deportacje, prześladowania mniejszości i wykorzystywanie nienawiści klasowej nie są niczym niezwyłym w historii. Człowiek to zwierzę skłonne do mordu i morderca. Dowodem *Księga Jozuego*.

Czy zatem Szoa wnosi jakąś nową jakość? Argument, że nazistowski pomysł wymordowania wszystkich Żydów dla czysto etnicznych przesłanek był czymś nowym, nie wytrzymuje krytyki. Dość spojrzeć na dzieje Ormian, Cyganów, na los mężczyzn, kobiet i dzieci z różnych plemion afrykańskich, metodycznie mordowanych w Ugandzie czy Burundi. W starożytności, w wyniku aktów rozmyślnego mordu, zemsty, czy w niewoli, wyginęły całe narody, cywilizacje i języki. Niektórzy myśliciele żydowscy skłonni są widzieć wyjątkowość Szoa w specjalnie w związku z nią obmyśloną biurokracją i technologią. Pogląd ten mnie nie przekonuje. Masakry spowodowane przez Wandalów, Hunów, muzułmańskich zdobywców Bizancjum, kiedy o nich myśleć w pojęciach wojskowości i polityki ich czasów, przedstawiają podobnie przerażające chwile zorganizowanego bestialstwa. Ogień i strzały zabijają z pewnością niemniej nieomylnie niż komory gazowe. Jeśli w ogóle zachodzi różnica jakościowa pomiędzy Szoa a niezliczonymi w historii masowymi mordami, przed i po Oświęcimiu, to musi ona tkwić znacznie głębiej: w świecie symbolu, metafizyki i teologii, świecie, na który chciałbym teraz zwrócić uwagę.

Jakkolwiek nie przedstawiałaby się *obiektywna* rzeczywistość (a *obiektywność* zdaje się nie do pomyślenia w tym akurat wypadku), domniemana wyjątkowość Szoa stała się istotnym elementem współczesnego judaizmu. To właśnie ta wyjątkowość, na wiele różnych i zawiłych sposobów, leży u podstaw i uwydatnia jednocześnie niektóre aspekty odrodzenia poczucia przynależności narodowej w państwie Izrael. Wyjątkowość tego odrodzenia, która nawet w kategoriach czysto świeckich wykracza poza granice zwykłego rachunku prawdopodobieństwa, niepostrzeżenie stworzyła przeciwwagę wyjątkowości świata Oświęcimia i Bergen Belsen. Shoah jest kulminacją wszelkich wcześniejszych prześladowań znanych z historii dyskryminacji i cierpienia Żydów, zarazem jednak nadaje owej historii szczególny sens, pozorną logikę, w której *przeżycie* staje się jedynym kategoriowym imperatywem.¹

Szoa, pamięć Oświęcimia, niepokojący lęk, że jakoś i gdzieś rzeź mogłaby zacząć się na nowo, stanowi dziś spajający czynnik żydowskiej tożsamości. To jedyna współczesna więź łącząca ortodoksyjnych Żydów z ateistami, Żydów praktykujących z radykalnymi sekularystami, mieszkańców Izraela z Diasporą, radykalnych konserwatystów tak dziś widocznych w Ameryce z żydowskimi trockistami czy komunistami. Ponad wszystko, być Żydem w drugiej połowie naszego wieku to *przeżyć*, i wiedzieć, że to przeżycie może okazać się krótkotrwałe.

Więź ta jest nieunikniona, a zarazem psychologicznie wieloznaczna. Z jej pomocą można ukryć głębokie różnice dzielące współczesne żydostwo. Izrael aż nadto często powołuje się na Szoa jako na usprawiedliwienie swoich bardziej radykalnych posunięć, tak w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej. Groza Szoa i jej pamięć, nawet to z niej, co dochodzi nas w książkach, w malarstwie, w filmach, zapewniło zachodnim, w szczególności amerykańskim Żydom, w większości niepraktykującym i niemal całkowicie zasymilowanym, szczególne, nader zaszczytne i dodające dramatyzmu poczucie *przynależności*. Wokół niektórych ocalałych, jak i wokół nazbyt wymownych, a niekiedy rozkochanych w teatralnych efektach świadków, narosła charakterystyczna, skomercjalizowana aura grozy i patosu. W innych wypadkach, pamięć o Shoa i zabójcze pytanie o brak czy nieadekwatność żydowskiego ruchu oporu, wiodły do nienawiści do samych siebie i fascynacji przemocą. W pewnym sensie jesteśmy okaleczonymi, szalonymi istotami. Jak mogłoby być inaczej? Zwłaszcza, że to właśnie kalektwo chroni nas przed ostatecznym rozproszeniem.

Idiom wyjątkowości, założenie, że myśleć o Szoa i badać ją można jedynie jako zjawisko spoza „normalnej” historii ludzkiej, nieuchronnie wkraść się i wymieszać z przyjętymi trybami dyskursu: historycznego, socjologicznego i ekonomicznego. Uważa się, że narzędzia badawcze i metody stosowane nawet w odniesieniu do, powiedzmy, apokaliptycznych rzezi, wyniszczenia milionów, polowania na ludzi i kłamstw epoki gulagów, czy też stosowane przy opisie grozy niedawnej historii Kambodży, są jednocześnie odpowiednie i — w ostatecznym rozrachunku zupełnie nieodpowiednie tam, gdzie idzie o interpretację Szoa. *Normalizacja* rozumienia Szoa oznaczałaby, w pełnym tego słowa znaczeniu, odrzucenie tajemnicy tożsamości żydowskiej; tajemnicy wstrząsającej, a jednak oferującej tak wiele zarówno *szlachectwa*, jak i usprawiedliwień. W moich własnych rozmyślaniach i dociekaniach na temat Oświęcimia (dotyczy to zarówno mej fikcji literackiej, jak i krytyki), w moich próbach powiedzenia czegoś o istocie języka po Szoa (staram się unikać obrzędowego, patetycznego i całkowicie niestosownego greckiego wyrażenia „Holocaust”) odbija się ów problem pomieszania ze sobą niejednorodnych i zapewne nie do uzgodnienia poziomów metody i analizy. Jedno wydaje się jasne, i jest to rzecz pierwszej wagi. Do dziś empiryczne, pozytywistyczne (*wissenschaftliche*) techniki i metodologie badawcze nie tylko nie potrafiły wyjaśnić kwestii źródeł Szoa, która miała miejsce w samym sercu rozwinętej cywilizacji europejskiej; ale i pewnych podstawowych elementów postępowania nazistów — ani też jego dalszych późniejszych skutków.

Nie odmawiam bynajmniej znaczenia ekonomicznym i socjologicznym studiom nad europejską niechęcią do żydostwa poczynając od narodzin nowoczesnego merkantylnizmu i konkurencji wolnorynkowej. Doceniam też wysiłki teoretyków i historyków myśli politycznej, zmie-



lachend 17.9.95 24 x 35 cm

¹ Jakaż zdumiewającą konsternację spowodowałby podręcznik historii nowoczesnego żydostwa, w której zaniechano by wszelkich odniesień do Szoa: byłaby to historia gigantycznych sukcesów, które odnieśli Żydzi na polu nauki, w marksizmie, w psychoanalizie, w nowoczesnej filozofii języka — od Mauthnera i Wittgensteina do Chomskiego i Saula Kripke. Odnotowałaby żydowski sukces w Ameryce i ogromną, niekiedy dominującą rolę odegraną przez Żydów i ich talenty w dwudziestowiecznym świecie finansowym, w mediach, w rozrywce, w niektórych rodzajach literackich. Ale taki podręcznik nie istnieje; gdyby istniał, byłby książką, której nie zdołalibyśmy wytrzymać.

rzających do kwantyfikacji, czy też obrócenia w cyfry konfliktów klasowych, zmian demograficznych, tendencji w łonie elektoratu u progu sprawy Dreyfusa, czy narodzin faszyzmu. Psychologia tak zwanej "osobowości totalitarnej", stosunków rasowych w okresach kryzysu ekonomicznego, również dostarczyła wielu cennych sugestii. Dzięki dokumentalnym publikacjom na temat obozów śmierci, masowych mordów jako takich, żydowskiego ruchu oporu historycy Szoa dokonali niezwykle istotnego aktu prawdziwego przypomnienia, przywołania z martwych. Odmówili tym samym kadysz przeciw wszystkim kłamstwom, z których największym jest zapomnienie. Pragmatyczne, systematyczne studia nad Szoa mają tu znaczenie zasadnicze. A jednak studia te, jak mi się wydaje, nie zdołały rzucić światła na samo jądro Nieludzkiego. Nie zdołały, widać to wyraźnie, wyjaśnić (w kategoriach innych niż dość trywialne odniesienie do patologii charakteru Hitlera) nazistowskiej decyzji kontynuowania Szoa nawet wtedy, kiedy krótkie zawieszenie transportów, łapanek i zatrzymanie maszyny zagłady mogło uwolnić tak potrzebne dla obrony i przetrwania Rzeszy środki. "Racjonalne" i immanentnie osadzone hipotezy nie tłumaczą też przetrwania nienawiści do żydostwa w krajach, w których dziś prawie nie ma już Żydów (np. w Polsce, Austrii czy na Ukrainie). A żniwo Oświęcimia — nazistowskie poczucie zwycięstwa nad żydostwem przewyższające nawet ból nad ruiną Niemiec; nienawiść do żydostwa nawet tam, gdzie po Żydach pozostały tylko duchy? Te właśnie pytania domagają się choćby próby odpowiedzi. W tym tekście pragnę w zastosowaniu do myśli i mowy spróbować innego układu współrzędnych.

„Bez względu na prywatne sądy czy opinie na Jego temat, Jezus z Nazaretu jest od prawie dwudziestu stuleci centralną postacią kultury Zachodu”. (Jarosław Pelikan) Zamknięci w getcie własnego wyczekiwania Żydzi, ryzykując własnym bezpieczeństwem, nie dostrzegali tego faktu. Nawet ci z nich, którzy poczynawszy od schyłku XVIII wieku odgrywali tak ogromną rolę w dziejach europejskiego Oświecenia i sekularyzacji (najpewniej bardzo powierzchownej) naszej świadomości. I niewielu Żydów czytało i rozważało ów najwcześniejszy i chyba najbardziej natchniony ze wszystkich dokumentów w długiej historii antysemityzmu świętego Pawła *List do Rzymian*, 9-12. To właśnie w tym pełnym wytworów fantazji, niejasnym, momentami nawet schizofrenicznym tekście, a także w niezliczonych tomach komentarzy, egzegez i interpretacji, do których powstania się on przyczynił, odnaleźć można źródło niekończącej się tragedii współżycia chrześcijaństwa z żydostwem, czy może raczej logicznego i wynikającego z porządku rzeczy usiłowania ze strony chrześcijan, by położyć kres tej koegzystencji.

Z Pawłowego źródła bierze się wiele trwałych, lub ledwie zarysowanych, wątków rozumowania. Chrystus był długo oczekiwany Mesjaszem, zapowiedzianym przez Dawida, i tak jasno przedstawionym w Psalmach i Izajaszowej wizji udręczonego sługi i wysłannika Pana wyzwolicielem i zbawicielem. To właśnie tego, przepowiedzianego przez Torę, modły i proroków, Mesjasza wydał na straszliwą mękę i śmierć naród żydowski. Tym samym, judaizm wyparł się nie tylko aktu Bożego wyróżnienia, przywileju "bycia wybranym" przez Boga dla jego wyjątkowych celów, ale również odebrał sobie, wyrwał z własnej duszy i ciała samo prawo do nadziei. Lud Izraela popadł w limbo teologicznej bezpłodności i rozpacz (trzeba zaznaczyć, że niektórzy klasycy myśli chrześcijańskiej uznają taką rozpacz za grzech śmiertelny).

Inny wątek niesie ze sobą nie mniejsze niebezpieczeństwo. Zaprzeczając mesjańskiemu naturze Jezusa z Nazaretu, Żydzi oddalili dzień zbawienia ludzkości, apokaliptycznego ogarnięcia cierpiącej ludzkości przez odwieczną sprawiedliwość i pokój, jakie towarzyszyć miały powtórnemu przyjściu. Odrzucenie Chrystusa przez lud Izraela dosłownie umieściło ludzkość pomiędzy żarnami historii. Żydzi, co za tym idzie, uczynili więc z Kościoła, szerzej z ludzkości, zakładników. Nie będzie, bo być nie może, wyzwolenia od krwi, rzezi, niesprawiedliwości dziejowej tak długo, aż judaizm uzna za prawdę mesjańskie wcielenie i cierpienie Chrystusa. To rozumowanie prowadzi w konsekwencji do dwu możliwych konkluzji: pierwsza to eliminacja Izraela z szeregów ludzkości (dopóki trwa Izrael, ludzkość znajduje się w niewoli). Program takiej eliminacji, czy to poprzez fizyczne wyniszczenie, czy przez wymuszoną konwersję, kreślą, jak wiadomo, aż zbyt jasno niektórzy ojcowie kościoła. Temat ten przewija się, niczym ciemna nić, przez całe Średniowiecze.

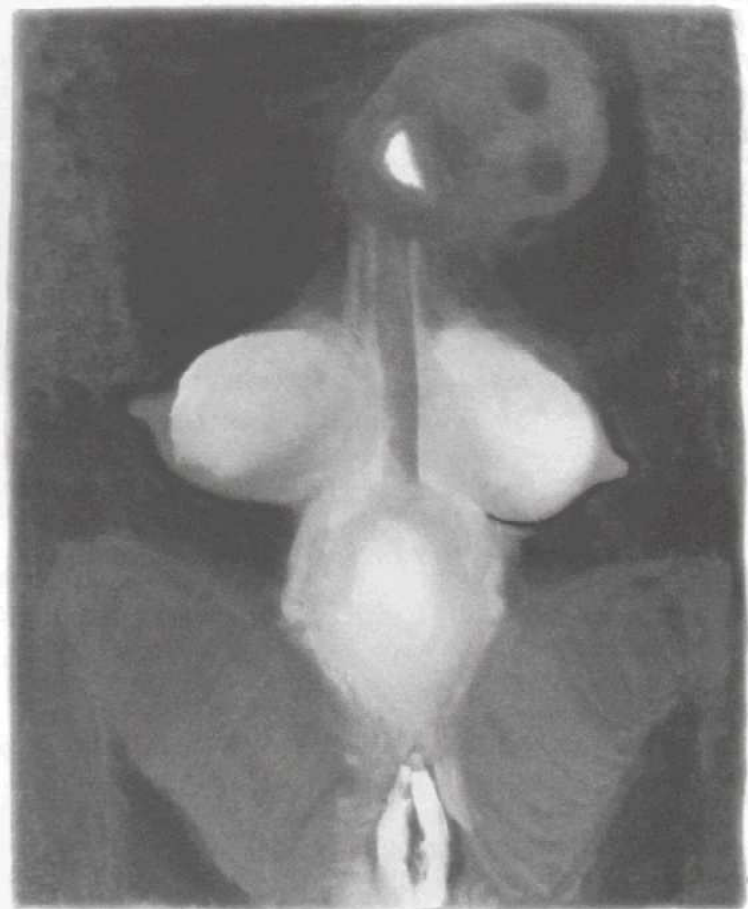
Konkluzja druga, modna po Oświeceni, to chrześcijańska cierpliwość i poszukiwanie rozwiązań we własnym wnętrzu. Mesjańskie powołanie Chrystusa jako Syna Bożego nie spełniło się ani w czasie jego pobytu wśród ludzi, ani po Zmartwychwstaniu. To stały, wciąż nie zakończony proces, który dobiegnie celu tylko wtedy, kiedy Izrael z własnej woli wejdzie do wspólnoty Kościoła, kiedy synagoga i *ecclesia* staną u jednego tabernaculum. Do tego dnia sam Kościół pozostanie instytucją podzieloną, niekompletną, skłóconą i zawodną. Żyd jednak jest osobą uświęconą, którą trzeba chronić, ponieważ jedynie możliwość ekumenicznej jedności niesie w sobie drogę do urzeczywistnienia boskiej obietnicy, danej poprzez i w Chrystusie. Tak właśnie, jak się wydaje, wygląda wykład historii w późniejszych dziełach Karla Bartha. Myśl ta, co więcej, jest wyraźnie obecna u współczesnych teologów nadziei, takich jak na przykład Jürgen Moltmann.

Implikacje takich scenariuszy (możemy je nazwać konstrukcjami metaforycznymi, symbolicznymi inscenizacjami czy doktrynalnymi mitologiami, albo jeszcze inaczej) są nienormalnie wielkie. A może raczej, by wzmacnić to wyrażenie, należało powiedzieć — anormalne. Nawet dziś stawiane postulaty cierpliwości i zgody nie są wolne od napięć społecznych i psychologicznych. Słynne stwierdzenie Bartha: *Israel leidet an Gott* (*Izrael jest chory na Boga*, czy — inna wersja — *Bóg jest chorobą Izraela*) jest wieloznaczne i niesie ze sobą ciężar opresji. "Boża choroba" Izraela zaraża nie tylko swe otoczenie naturalne, w trybie, który możemy wyłożyć sobie jako skutek udzielonego przywileju metafizyczno-transcendentny (Bóg, poprzez Abrahama i Mojżesza, wybrał Żydów na nosicieli tego wirusa); można podejrzewać, uważać, że infekuje też innych, że sprawia, iż stan całej ludzkości staje się pod pewnym istotnym względem, nieuleczalny.

W świetle zgromadzonych świadectw i w procesie historycznym, którego natura pozostaje do dziś zagadkowa, naród żydowski stworzył monoteizm. Radykalnie przeciwstawiając się wszystkim otaczającym go kulturom i wierzeniom, judaizm dał początek koncepcji nieskończonego, niedotykającego, niewidzialnego Boga, zarazem Boga-nakazu etycznego, Boga nierozdzielnie związanego nie tylko z każdą chwilą ludzkiego życia, ale także z sensem i celem historii społecznej i politycznej. W *Kazaniu na Górze*, w przypowieściach, Żyd, Jezus, wystrzelił do granic apokaliptycznego ekstremizmu nieublagany nakaz altruizmu, ofiary z samego siebie, więc wymogi moralne obecne już w prawie mojżeszowym i w wizjonerskim rygorystycznym proroków. Wezwanie do samoofiarywania, odrzucenia ego, własności prywatnej i przywilejów, zapowiedź ostatecznego, przygotowanego poprzez tę ofiarę, królestwa sprawiedliwości na ziemi, stanowi jądro owego całkowicie w swojej istocie żydowskiego sekularnego mesjanizmu, który potocznie nazywamy marksizmem. Kiedy Marks mówi, że za

miłość trzeba płacić miłością, za sprawiedliwość — sprawiedliwością, przemawia językiem Izajasza, Amosa i anarchisty z Nazaretu i Galilei.

Trzykrotnie judaizm postawił przed człowiekiem Zachodu bezlitosne postulaty i wymogi ideału. Trzykrotnie — kiedy wynalazł monoteizm, w radykalnych przesłaniach Chrystusa i w mesjańskim socjalizmie Marksa — zażądał od człowieka więcej niż skłonna jest dać z siebie natura ludzka. Być może więcej nawet niż ta natura psychicznie i organicznie dać z siebie jest zdolna. Nie ma nic okrutniejszego niż wymuszanie doskonałości szantażem. Zaczynamy nienawidzić, i lękać się ponad wszystko tych, którzy domagają się od nas transcendencji z samych siebie, wyjścia poza przyrodzone i zwykłe granice bytowania. Nienawiść i strach są tym silniejsze, że zdajemy sobie w pełni sprawę z głębokiej słuszności tych żądań. Niezdolność do właściwej na nie odpowiedzi stanowi dla nas samych głęboki zawód. I ta właśnie podskórna niechęć do samych siebie rodzi nienawiść. Chrześcijańska cywilizacja Zachodu przeklina i lęka się Żyda nie dlatego, jak sądzę, że jest bogobójcą (choć nie sposób całkowicie odmówić temu pokrętnemu zarzutowi znaczenia). Lęka się go jako wynalazcę Boga, jako rzecznika wszechmocnego, wszystkowiedzącego i żądającego wszystkiego bóstwa, jako tego, kto o swym istnieniu i swych żądaniach przypomina. Lęka się go dlatego, że judaizm, niczym Prorocy w pogrążonym w śnie mieście, nie pozwala ludziom zasnąć (a Zygmunt Freud w dodatku odbiera nam nawet niewinność snu). Lęka się, bo judaizm powiedział człowiekowi, i to po trzykroć: „Bądź lepszym niż jesteś, bo Bóg przeklnie Cię za twą słabość i gnuśność”; „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego, choćby każdy twój instynkt mówił «nie»”; „Wyrzeknij się zycia, a odzyskasz je w królestwie sprawiedliwości”; „Próżnymi



o.f. 12.94 40x50 cm

tworami są owe dotykane, przemawiające zrozumiałym językiem, innowymiarowe istoty, którymi politeizm i fantazja Greków zapełniły Ziemię; nie je masz czcić, ale Boga pustynnego, którego rozum nie osiągnie, Boga, którego myśl nie może sobie nawet wyobrazić”. Hitler miał kiedyś powiedzieć przy kolacji: „Żydzi wynaleźli sumienie”. Równie dobrze mógłby powiedzieć: „Żydzi wynaleźli Boga”. Czy można wybaczyć taką zbrodnię?

Umysł szkolony w racjonalności, w empirycznej obróbce danych, z trudem pojmuje obłądaną energię doktryny, nawet jeśli — a może zwłaszcza wtedy — doktryna ta wydaje się irracjonalna i pozbawiona logicznego i dowodowego fundamentu. A moc i obsesyjna głębia doktryny stają się jeszcze większe, kiedy przenika ona w jednostkową i grupową podświadomość w przebraniu symboli i metafor. Te symboliczno-metaforyczne obsesje ducha stają się z kolei jeszcze zaraźliwsze, kiedy stojąca za nimi doktryna traci swoją wiarygodność i spójność pojęciową. To tylko pozorny paradoks. Czy nie jest tak, że wyczerpane, zwyrodniałe organy i tkanki produkują i kierują do organizmu najbardziej szkodliwe i trujące substancje?

Podobnie pierwotna nienawiść do żydostwa, reprezentowana przez Pawła z Tarsu i pisma Ojców, a wraz z nią głęboko zakorzeniona niechęć do monoteizmu i moralności ofiary, stały się zaraźliwe i zabójcze wtedy, kiedy chrześcijaństwo i wiara w Boga jako takie zaczęły słabnąć, co uwidoczniło się tak w duchowości, jak i intelektualno-politycznych nawykach cywilizacji zachodniej. W antysemityzmie Woltera tkwi doskonała logika. Jasny wzorec odczytać można z faktu, że świat Oświęcimia wyrasta z podświadomych, grupowych obsesji w rosnącym stopniu agnostycznego, a nawet anty- czy postchrześcijańskiego społeczeństwa. Głęboko pogrzebane zbiorowiska symboli i metafor wiążących się z żydowskim bogobójstwem i wynalezieniem Boga (te dwa fakty są psychologicznie nierozdzielne) zostały uwolnione od autorytatywnych powściągłów i abstrakcji. I stały się zabójcze.

Postawionej tu hipotezy niepodobna "udowodnić"; skoro ewentualne dowody nie dają się ująć w ramy empirii i kwantyfikatorów. A jednak dostarcza nam ona, w moim odczuciu, układu odniesienia, idzie w głąb, w jakiś sposób odpowiadający fenomenologii Szoa. Jedynie teologiczno-metafizyczna skala wartości, jedynie świadomość tego, jak wielką żywotność mają w zbiorowej świadomości i podświadomości Zachodu teologiczno-metafizyczne meta-

fory i symbole (choćby nawet egzystujące śladowo), potrafi, być może, rzucić jakiś promień światła — o niczym więcej nie śmiem marzyć — na etiologię choroby na dynamikę przyczyn leżących u podstaw nienawiści do żydostwa i na doświadczenie „Oświęcim”, jako na coś wyrosłego z samej istoty historii i kultury europejskiej.

Żadna inna hipoteza nie zapewnia zrozumiałego wyjaśnienia aksjomatu narodowego socjalizmu: Żydzi i judaizm mają być wyeliminowane z Europy, nawet gdyby miało to oznaczać (czasowy) upadek niemieckiego państwa-narodu. Żadna inna hipoteza nie wyjaśnia powszechnej, niemal całkowitej obojętności, z jaką spotkała się ta mordercza polityka w Europie, także w Europie Środkowej, i w Związku Radzieckim. W „kwestii żydowskiej” nazizm wypowiedział na głos i wprowadził w życie to, o czym cała chrześcijańska i postchrześcijańska Europa marzyła w swych półświadomych, obsesyjnych snach i fantazjach. Wreszcie, tylko teologiczno-metafizyczne kategorie analizy mogą wyjaśnić i umożliwić zrozumienie przetrwania nienawiści do Żydów tam, gdzie Żydów już nie ma. Duchy są szczególnie groźne, kiedy jawią się w naszej własnej duszy.

Nie jest zatem przypadkiem, że teologiczno-metafizyczny poziom języka, symbolu i metafory stanowi punkt wyjścia i odniesienia jedyne w moim odczuciu pisarza, który nie tylko sięga do jądra doświadczenia „Oświęcim” i potrafi je wyartykułować, ale ponadto — co jest rzeczą dalece trudniejszą i donioślejszą — wiąże sens tego z definicją człowieka, historii czy języka. Uczynić to mógł tylko, zmuszając się do pisania po niemiecku, Żyd — podobnie jak tylko Żyd piszący po niemiecku mógł zostać Kafką-prorokiem. Że Paul Celan jest ponadto jednym z największych poetów języka niemieckiego, a nawet całej współczesnej Europy (będąc przy tym poetą jeszcze bardziej koniecznym niż Rilke); że jedynie Celan może być tak w poezji jak w prozie postawionym obok Hölderlina — ten fenomen należy do innego porządku. Koniecznym i wystarczającym warunkiem osadzenia w bycie jego poezji jest kondycja, w jakiej po Zagładzie znalazł się język człowieczy. Tę kondycję Celan sam przeżył i wypowiedział przed nieobecnym obliczem Boga. W osobie tego najwyższego świadka — „Wer” — pyta Celan — „zeugt für den Zeugen” (Kto świadczy za tego, który był na miejscu?) — złączyły się przeznaczenie Żydów, dźwigający na sobie brzemię nocy geniusz języka niemieckiego, idiom Oświęcimia i Bergen Belsen, oraz bliskość dziedzictwa hebrajskiego i jidysz. Wszystko to okrzepło wokół jądra, które stanowią pytania zadawane bytowi i znajdujące się na osi teologicznej i metafizycznej.

Trudno byłoby wskazać jeden nawet wiersz, parabolę czy wypowiedź Celana, która nie byłaby ilustracją tej tezy. Jeśli wybieram *Psalm*, to czynię to tylko z powodu osiągniętej w nim nieprześcignionej doniosłości implikacji zawartych w tym wierszu i jego prostoty formalnej, czy też zrzucenia wszystkich możliwych kostiumów.

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm
Niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.

Nikt nie ulepi nas znowu z ziemi i z gliny
Nikt nie zmówi naszych pyłów.
Nikt.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.
Dir
entgegen.

Chwała Tobie, o Nikt.
Z miłości do Ciebie chcemy
kwitnąć.
Na zderzenie z Tobą.

Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandrose.

Niczym
byliśmy, jesteśmy,
pozostaniemy, kwitnąć:
róża Niczego,
róża Nikogo.

Mit
dem Griffel seelenhell,
dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn.

Ze
słupkiem jak dusza jasnym,
z nitką pyłku jałowego jak niebo,
z koroną nabiegłą czerwienią
od słowa-purpury, które śpiewaliśmy
ponad, o ponad
ciemniem.

Nie zamierzam dawać tu kolejnego komentarza czy parafrazy; słowny tekst Celana jest przedmiotem ich rzeszy. Wyraz „Niemandrose” przeszedł do języka niemieckiego; jest również, jako jeden z jej historycznych symboli, obecny w świadomości żydowskiej. Wszystko, co chcę tu osiągnąć, to uwypuklić to, co oczywiste — radykalnie teologiczny i metafizyczny (w etymologicznym sensie transcendencji) charakter idiomu i układu współrzędnych, którym posługuje się Celan.

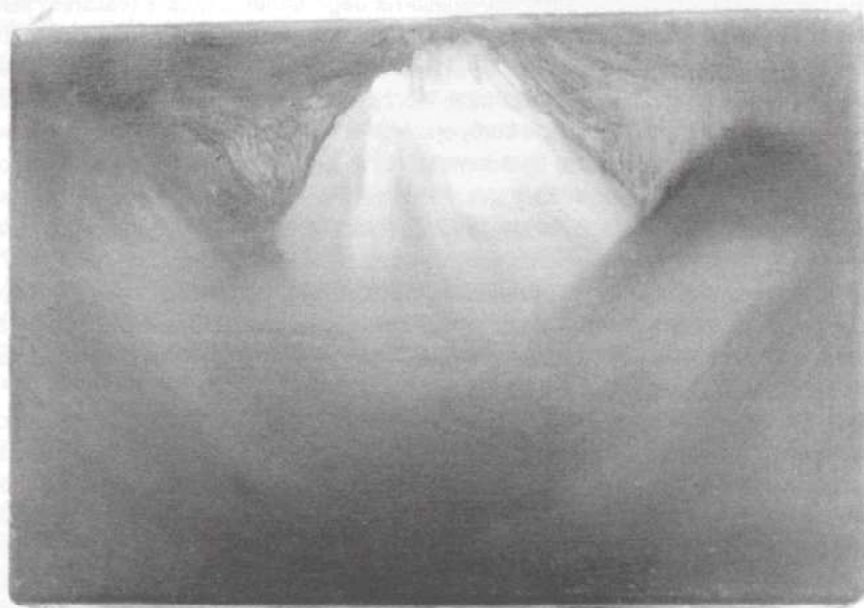
Utożsamienie Stwórcy z Nikim, czy może raczej z „Tym, Który Nie Jest” i „nicością” sięga wieloznacznego jądra zarówno ascetycznej pobożności i spekulacji kabalistycznej. Stanowi też ono świadectwo niepojmowalnego, niewyobrażalnego, niewypowiadalnego, anty-metaforycznego charakteru Boga Izraela i tajemnicy zagadki wycofania się przezeń z ciągłego stwarzania człowieka, z owego modelowania — *aus Erde und Lehm* — które, wedle niektórych tradycji Kabały, odzwierciedlało tragiczne pęknięcie w istocie samego Boga. Liturgiczna, zamknięta w formule pochwała Boga — *Gelobt seist du, Niemand* jest z jednej strony wyrazem pobożności i rezygnacji, z drugiej — ostatecznego buntu. Żyd w *Aschenglorie* („popiołowym triumfie”, kolejne słowo-klucz Celana) obozów śmierci „rozkwił” Bogu *na-przeciw* (w określonym miejscu i godzinie), ale i *przeciw* Bogu. *Entgegen* oznacza „naprzeciw” (na spotkanie czyjeś czy czegoś) i „przeciw” (kolizja).

„Nicość” Żyda w Oświęcimiu odpowiada w pewnym sensie nicości — niebytowi człowieka, zanim został stworzony; jest ona niebytem, który kryje się za zagładą każdego indywiduum; także niebytem — punktem zerowym w historii ludu żydowskiego, oddanego w ręce zabójców. Ale jest to niebyt rozkwitu, potworne rozkwitanie wobec i przeciw nieobecności Boga, „Tego, Który Nie Jest”.

Ten oskarżający głos popiołów, ten kwitnący wyrok, mówi o ostateczności unicestwienia. Nie dość, że dla zamordowanego Żyda, na przekór Ezechielowi, nie ma zmartwychwstania: nie będzie też, i to jest jeszcze bardziej przerażające, głosu przemawiającego do popiołów. Ta straszna fraza niesie ze sobą podwójne znaczenie. *Bespricht unsern Staub* odnosi się do aktu, w którym Bóg tchnął życie w glinę, która stała się Adamem, do Bożego słowa życia, w

tym właśnie sensie, w którym hellenistyczny judaizm zbuduje koncepcję pneumy i logosu. Ale *besprechen* znaczy też „mówić o”, „przemawiać do” (tak jak ktoś zwraca się ku jakiemuś tematowi). Nikt nie będzie mówił o świecie Oświęcimia, a przede wszystkim nie zrobi tego Bóg. Nikt nie złoży o nim prawdziwego świadectwa, ani go nie upamiętni. Nieobecność Boga w Szoe rozciąga się również na jego milczenie w obliczu nieobecnych we wspomnieniu zmarłych, na jego niepamięć, która unicestwia ich po raz wtóry.

Jedynie same ofiary, jedynie krwawe kwiecie ich anonimowej, niewypowiedzianej męki mogłyby wybawić Boga z pustki milczenia. Do tych ofiar należy „słowo-*purpura*”, nasiąknięte krwią i władczym, ich jest śpiew „*ponad ciemniem*”, ich żywa tajemnica *Niemandrose* ponad morderczym ostrzem kółców. Wyczuwa się tu obecność *Pieśni nad Pieśniami*, podobnie jak w tragicznej, nieprzyległej (i jakże przez to dystansującej) aluzji do cierniowej korony Galilejczyka. Celan zrobił z Oświęcimia psalm, który jest zarazem anty-psalmem. Podobnie istnienie materii zakłada antymaterię, z którą materia się zderza. Żyd z otchłani Szoe zwraca się do milczenia przeciw milczeniu, przeciw nie-mowie Boga. Dopóki zwraca się do niego, Bóg musi słuchać. Być może ta właśnie wymuszona uwaga stała się w świecie Oświęcimia efemeryczną nicią z pyłku między przeciekami kwiatu — „*Staubfaden*” — na której zawisło istnienie, możliwość przetrwania Boga w niebie, w kosmosie, które stały się symbolami jałowości („*himmelswüst*”). Jeśli uważa się, że w męce Chrystusa Bóg-Człowiek umarł za człowieka,



fallende 30.9.96 20 x 30 cm

można też pomyśleć, że naród żydowski (jak w *Radix, Matrix* Celana) w Szoe wziął na siebie niepojętą winę Boga: Jego obojętności, nieobecności i niemocy (*Wurzel/ Wurzel Abrahams. Wurzel Jesse. Niemandes/ Wurzel- o/ unser.*) [Korzeń/Korzeń Abrahama, korzeń/ Nikogo — o, nasz].

Taka koncepcja źle się znosi z racjonalną analizą. Podobnie poezja Celana nie poddaje się parafrazom krytyków ani interpretacji według któregoś z potocznych modeli. Mówiąc, że poruszamy się tu w wymiarze języka, w którym problematyczna jest sygnifikacja jako taka, posługujemy się jedną z możliwych tu figur języka, za pomocą której osiągamy pewną przybliżoną (i całkowicie niewystarczającą) odpowiedź na pytanie początkowe o współczesną możliwość dyskursu o Bogu i o Szoe (Żyd nie jest już w stanie ujmować jednego i drugiego osobno). Kto chce się dowiedzieć, w czym ta możliwość się zasadza (jeśli w ogóle istnieje), musi zadawać pytania metafizyczne i teologiczne. Oznacza to, że musi on uznać zasadniczą bezprzedmiotowość argumentacji na płaszczyźnie pragmatycznej i pozytywistycznej. Z czego nie wynika, że kiedykolwiek uda się uzyskać zadowalającą odpowiedź. Samobójstwo poety u samego szczytu jego literackich możliwości (w Paryżu, w 1970 r.), wskazuje na coś więcej niż wszechogarniającą rozpacz. Jak Żyd może mówić o Shoa językiem morderców? Jak może mówić o tym w jakimkolwiek innym języku? Jak może w ogóle o tym mówić? Pod naciskiem przemożnej potrzeby, takiej, która daremnie stara się rozbić ściany człowieczego świata, ostatnie wiersze Celana obierają słownictwo, składnię i semantykę dla większości z nas niezrozumiałe i niedostępne. Píše je Celan w mowie powstałej „na północ od przyszłości”. Być może Zagłada odebrała mowie Zachodu deskę ratunku, tajemniczą, ożywczą i owocującą sensem metaforę; za mową podążyły skorelowane z nią najwyżej zorganizowane formy mowy, które przywykliśmy nazywać filozofią i poezją. W takim unicestwieniu byłaby pewna logika sprawiedliwości i logiczna sprawiedliwość. Może jednak zdarzyć się i tak, że judaistyczny przymus wysłowienia, ubrania w słowa, nakaz dialogu choćby z milczącym Bogu, choćby przeciw milczącemu Bogu, przetrwa.

Jestem przekonany, że takie przetrwanie, z wszystkimi konsekwencjami dla niczym nie gwarantowanego przeżycia żydostwa, jak i dla równie problematycznego przetrwania cywilizacji jako takiej, zależy od pierwotnej siły, od obsesyjnego uporu, z jakim bezpośrednie impulsy metafizyczne i teologiczne utrzymują się w naszej psychice.

Znaczenie Oświęcimia jest znacznie większe niż patologii politycznych czy konfliktów ekonomicznych i społeczno-narodowościowych, niezależnie od ich wagi. Idzie o problem istnienia lub nieistnienia Boga; i jedno, i drugie, pozwalają się pomyśleć. Tego Boga, „Który Nie Jest”, który nas stworzył i nie przemówił pośród wichury śmierci, i który teraz stanął przed sądem. Ale, oskarżając albo broniąc, dając świadectwo lub go odmawiając, czy można przed tym sądem — sprawowanym przez człowieka-w-historii — użyć języka, w którym nieobecna jest Jego nieobecność, w którym nie można skierować przeciw Niemu żadnego psalmu?

Przełożyła Joanna Komorowska

Tekst jest wielopoziomowo „diasporyczny”. Odrzuca on en bloc — jako racjonalizację — postawy widoczne w oficjalnym dyskursie o Szoe. (1) Jeśli jednak nie to — to co? Horyzont stanowi „język, w którym nieobecna jest nieobecność Boga”, postulowany w figuratywnym przybliżeniu i ilustrowany przy pomocy wiersza Celana. (2) Byłby to zarazem język teologii po-Oświęcimskiej i, jeśli uzurpować sobie prawo do komentarza w języku skażonym (czynię to z ciężkim sercem), język anty-dialektyczny tout court, „nieciągly”, spektralny, subwersywny język Obcego.

Paul Celan (1920-1970)

TODESFUGE

Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends
 wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts
 wir trinken und trinken
 wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng
 ein Mann wohnt im Haus der spielt mit den Schlangen der schreibt
 der schreibt wenn es dunkelt nach Deutschland dein goldenes Haar Margarete
 er schreibt es und tritt vor das Haus und es blitzen die Sterne er pfeift seine Rüden herbei
 er pfeift seine Juden hervor lässt schaufeln ein Grab in der Erde
 er befiehlt uns spielt auf nun zum Tanz

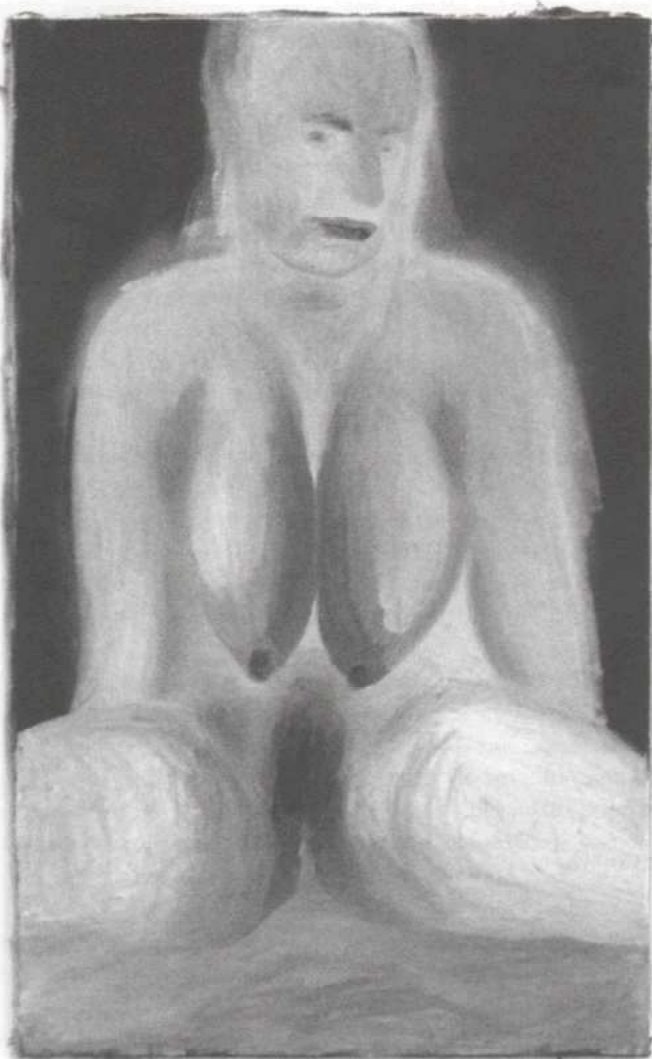
Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
 wir trinken dich mittags und morgens wir trinken dich abends
 wir trinken und trinken

Ein Mann wohnt im Haus der spielt mit den Schlangen der schreibt
 der schreibt wenn es dunkelt nach Deutschland dein goldenes Haar Margarete
 dein aschenes Haar Sulamith wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng
 Er ruft stecht tiefer ins Erdreich ohr einen ihr anderen singet und spielt
 er greift nach dem Eisen im Gurt er schwingts seine Augen sind blau
 stecht tiefer die Spaten ihr einen uhr anderen soielt weiterzum Tanz auf

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
 wir trinken dich mittags und morgens wir trinken dich abends
 wir trinken und trinken
 ein Mann wohnt im Haus dein goldenes Haar Margarete
 dein aschenes Haar Sulamith er spielt mit den Schlangen
 Er ruft spielt süß den Tod der Tod ist ein Meister aus Deutschland
 er ruft streicht dunkler die Geigen dann steigt ihr als Rauch in die Luft
 dann habt ihr ein Grab in den Wolken da liegt man nicht eng

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
 wir trinken dich mittags der Tod ist ein Meister aus Deutschland
 wir trinken dich abends und morgens wir trinken und trinken
 der Tod ist ein Meister aus Deutschland sein Auge ist blau
 er trifft dich mit bleierner Kugel er trifft dich genau
 ein Mann wohnt im Haus dein goldenes Haar Margarete
 er hetzt seine Rüden auf uns er schenkt uns ein Grab in der Luft
 er spielt mit den Schlangen und träumet der Tod ist ein Meister aus Deutschland

dein goldenes Haar Margarete
 dein aschenes Haar Sulamith



last klassisch 21.11.96 55 x 91 cm

FUGA ŚMIERCI

Czarne mleko świtu pijemy je o zmroku
 pijemy je w południe i rano pijemy je w nocy
 pijemy je pijemy
 szpadłem ryjemy grób napowietrzny nie będzie uwierać
 W domu mieszka mężczyzna bawi się węzami pisze
 pisze kiedy się ściemnia do Niemiec Margarete twoje złote włosy
 pisze to i wychodzi przed dom i mrugają gwiazdy gwizdże na swoje ogary do nogi
 gwizdże na swoich Żydów zbiórka każe ryc szpadłem grób w ziemi
 rzuca komendę muzyka do tańca

Czarne mleko świtu pijemy cię w nocy
 pijemy cię rano i w południe pijemy o zmroku
 pijemy cię pijemy

W domu mieszka mężczyzna bawi się węzami pisze
 pisze kiedy się ściemnia do Niemiec Margarete twoje złote włosy
 Sulamit twoje popiołowe włosy szpadłem ryjemy grób napowietrzny nie będzie uwierać
 Krzyczy wy ryc mi tu głębiej w ziemi a wy tam śpiewać mi i grać
 sięga do pasa wymachuje żelazem oczy ma niebieskie
 wy ryc mi tu głębiej a wy tam grać mi tu dalej do tańca

Czarne mleko świtu pijemy cię w nocy
 pijemy cię w południe i rano pijemy o zmroku
 pijemy cię pijemy
 w domu mieszka mężczyzna Margarete twoje złote włosy
 Sulamit twoje popiołowe włosy bawi się węzami
 krzyczy grać mi tu słodziej tę śmierć a śmierć niemieckim jest majstrem
 krzyczy ciemniej mi tu smyczkiem po strunach a wzniesiecie się dymem w powietrzu
 a grób dostaniecie w chmurach nie będzie uwierać

Czarne mleko świtu pijemy cię w nocy
 pijemy cię w południe a śmierć niemieckim jest majstrem
 pijemy cię o zmroku i rano pijemy pijemy
 a śmierć niemieckim jest majstrem oczy ma niebieskie
 trafia cię kulą z ołowiu wycelowaną jak trzeba
 w domu mieszka mężczyzna Margarete twoje złote włosy
 szczuje nas ogarami daruje nam grób w powietrzu
 bawi się węzami i śni śmierć niemieckim jest majstrem

Margarete twoje złote włosy
 Sulamit twoje popiołowe włosy

FRANKFURT, SEPTEMBER*)

Blinde, licht-
 bärtige Stellwand.
 Ein Maikäfertraum
 leuchtet sie aus.
 Dahinter, klagegerastert,
 tut sich Freuds Stim auf,

die draussen
 hartgeschwiegene Träne
 schießt an mit dem Satz:
 „Zum letzten-
 mal Psycho-
 logie“.

Die Simili-
 Dohle frühstückt.

Der Kehlkopfverschlusslaut
 singt.

FRANKFURT, WE WRZEŚNIU

Pusta, światło-
 broda plansza.
 Sen o chrabąszczu
 ją rozjaśnia.
 Z tyłu, skargoziamiste,
 otwiera się czoło Freuda,

zewnątrzną
 twarozaniemówiona łąza
 uderza w nią ze słowami:
 „Po raz ostatni
 psychologia“.

Łże- kawka
 przy śniadaniu.

Ze zwarcia krtani głoska
 śpiewa.

*) Frankfurt, September: parabola, właściwie „hajka zwierzęca”; na scenie wiersza pojawia się chrabąszcz - Freud (referencja: słynny sen o chrabąszczu, por. Zygmunta Freuda: Objaśnianie marzeń sennych. Przełożył Robert Reszke, Wydawnictwo KR Warszawa, 1996 Rozdz. VI, s. 253-255) i kawka - Kafka (tu; „łże-kawka”: nazwisko pisarza przypuszczalnie nie ma nic wspólnego z czeską nazwą ptaka, jest natomiast zbohemizowaną wersją aszkenazyjskiego „Kops” lub „Köbke”, tj. „Jakob”). Słowa Zum letzten Mal Psychologie pochodzą od samego Kafki. Maikäfertraum Freuda (analiza snu pacjentki) jest tekstem opisującym „poetologię” marzenia sennego (mechanizm kondensacji), natomiast Der Kehlkopfverschlusslaut odnosi się do sposobu, jakim komunikował się z otoczeniem umierający na raka krtani pisarz. Wiersz Celana jest „poetologiczny”, ale nie zdaje mi się, by szło tu o przeciwstawienie dyskursu, który za pomocą metafory i metonimii (Freud) zdąża ku celom poznawczym, dyskursowi, który z niemożności wyjścia poza atomy znaczeń, czyni swą najsilniejszą broń i pozostaje „na powierzchni” (gest, ciało, ale nie „wnętrze” i nie „podmiot”), skoro obu protagonistów łączy żaloba (w znaczeniu freudowskiej Trauerarbeit). Tu otwiera się pole interpretacji.

16 DEKADA LITERACKA

TRECKSCHUTENZEIT,

die Halbverwandelten schleppen
an einer der Welten,
der Enthöhe, geinnigt,
spricht unter den Stimmen am Ufer.
Todes quitt, Gottes
quitt.

SPERRTONNENSPRACHE, Sperrtonnenlied

Die Dampfwalze wummert
die zweite
Ilias
ins aufgerissene
Pflaster,

sandgesäumt
staunen die alten
Bilder sich nach, in die Gosse,
ölig verbluten die Krieger
in Silberpfützen, am Strassen-
rand, tuckerm,

Troja, das staubbekrönte,
sieht ein.

CZAS BAREK HOLOWNCZYCH

Pół-przemienieni ciągną na holu
jeden ze światów,
zdjęty z tronu, uwewnętrzniiony,
głosi wśród czoł na brzegu:
ze śmiercią kwita, z Bogiem
kwita.

JĘZYK PACHOLKÓW NA JEZDNI, pieśń pacholków na jezdni

Walec parowy wstępia
drugą
Iliadę
w zerwany
trotuar,

obszyte piaskiem
zdumiewają się sobie dawne
obrazy, rzędem odbite w ścieku,
plamą oleju wykrwawiają się wo-
jownicy, w srebrnych kałużach,
u krawężnika, tuk-tuk,

Troja, w koronie z kurzu,
przyjmuje do wiadomości.

DU DURCHKLAFTERST*)

Farbenstoss, Zahlwurf, Verkenntnis,

viele
sagen:
Du bist, wir verwissens,
viele verneinen sich an dir,
der du sie dir einzeln
erjast,
aufständisch wie
der dem Handgesagten geschenkte
Steinmut,
der sich hinhob zur Welt
am Saum des gewendeten Schweigens
und aller Gefahr.

KONTROLUJESZ W LOCIE

zwał kolorów, miot liczb,
nicowanie do prawdy
wielu
powiada:
Ty jesteś, my donicowujemy się,
nic wielu nicowane na ciebie,
którego „tak” stworzyło sobie nas
wielu jednego po drugim,
rebeliantów jak nasza wola
kamienia,
która wywindowała się światem
w odwzajemnieniu skinienia ręki
po szwie przenicowanego milczenia
i wszelkiego niebezpieczeństwa.

*) Przedrostek ver-, za pomocą którego tworzy się postacie czasowników, jest wielce zdradliwy, ponieważ, kiedy brak oparcia w kontekście, trudno się połapać, czy nadaje on czasownikowi podstawowemu po prostu „perfektywność” (brauchen= używać, verbrauchen.= zużyć”), czy też jest zaprzeczeniem intencji mówiącego (ich habe mich versprochen= przejęczyłem się, ale - jak u Freuda, w „przejęczeniu” ujawnia się prawda). Kreacje Celana Verkenntnis, verwissen (ver- plus Erkenntnis czy wissen; mamy tu, jako indeks, także freudowskie verneinen, tj. „uparcie czemuś zaprzeczać”, co w topologii Freuda wyklada się „twierdzić co innego”) stawiają tłumacza wobec trudnego zadania, bo jak to oddać po polsku? Wybrałem „nic”, „nicować” itd. ponieważ rymuje mi się to z Psalmem Celana w zamieszczonej tu wykładni Steinera. [Por. Rainer Nägele: Paul Celan: Konfigurationen Freuds. W Argumentum e Silentio. Berlin-New York 1987]

Edmond Jabès (1912-1991): U progu Księgi

Zaznacz czerwoną wstążeczką pierwszą stronę księgi, gdyż na początku rana jest niewidoczna. Reb Alce.

1

„Oddałem ci, Saro, swe imię – i jest to droga bez wyjścia.”
(Dziennik Yukela)

„Krzyczę. Krzyczę. Yukelu. Jesteśmy niewinnością krzyku.”
(Dziennik Sary)

2

– Co się dzieje za tymi drzwiami?
– Obrywają z księgi płatki stronic.
– O czym jest księga?
– O uświadomieniu sobie krzyku.
– Ale widziałem wchodzących rabinów.
– Przychodzą grupkami wypowiedzieć swoje uwagi wybranych czytelników.
– Już przeczytali księgę?
– Czytają.
– Czy wcześniej mówili do niej, co myślą?
– Przeczuliwali księgę. Przygotowali się, aby się z nią zmierzyć.
– Czy znają postacie, które w niej występują?
– Znają naszych męczenników.
– Gdzie jest miejsce księgi?
– W księdze.
– Kim jesteś?
– Pilnuję domu.
– Skąd jesteś?
– Tułałem się.
– Czy Yukel to twój przyjaciel?
– Jestem do niego podobny.
– Co jest ci przeznaczone?
– Otworzyć księgę.
– Jest tam mowa o tobie?
– Moje miejsce jest na progu.
– Czego się chciałeś dowiedzieć?
– Przystaję czasem na drodze do źródeł i pytam znaki – świat moich przodków.
– Badasz odnalezione wyrazy.
– Owszem, ranki i noce sylab, moją własność.
– Zbaczasz z drogi.
– Idę już tak dwa tysiące lat.
– Trudno za tobą nadążyć.
– Ja sam wiele razy chciałem to rzucić.
– Czy stanęliśmy naprzeciw opowieści?
– Opowiadano moją historię już tyle razy.
– Co to za historia?
– Nasza historia, pod warunkiem, że jej nie ma.
– Trudno mi cię zrozumieć.

– Jestem ćwiartowany przez słowa.
– Gdzie jesteś?
– W słowach.
– Czym jest twoja prawda?
– Tą prawdą, która mnie rozdziera.
– A twoje zbawienie?
– Zapomnieć moich własnych słów.
– Czy mogę wejść? Już mrok.
– W każdym słowie znajduje się płonący knot.
– Czy mogę wejść? Wokół mojej duszy zapadł mrok.
– Wokół mnie jest także ciemno.
– Co możesz dla mnie zrobić?
– Swoją część szczęścia nosisz w sobie.
– Pismo, które nie wykracza poza siebie jedynie wyrazem pogardy.
– Człowiek stanowi zapis miejsca i związku.
– Nienawidzę słów wypowiedzianych tam, gdzie przestałem już istnieć.
– Wymieniasz się przyszłością, ledwie ją wyrażono. I zostaje ci twoje ja bez twego ty.
– Skłócasz mnie z moim ty. Nigdy nie wyjdę z tego zwycięsko.
– Klęska była umówioną ceną.
– Jesteś Żydem i mówisz jak Żyd.
– Czwórka liter wskazująca na moje korzenie, to twoje palce. Zawsze możesz mnie jeszcze rozgnieść kciukiem.
– Jesteś Żydem i mówisz jak Żyd. Tymczasem jest mi zimno. Ciemno. Wpuść mnie do domu.
– Mam lampę na stole, a dom jest w księdze.
– Wreszcie zamieszkać w domu.
– Pójdiesz za księgą, której każda stronica jest otchłanią, gdzie jaśnieją skrzydła-imiona.

3

„Nie można stąpać w morzu po schodach. Ból także nie zna stopni.”
Reb Youre

„Świat wrywany ze snu przez wyrazy – odkąd istnieje księga – jutrenka mąci i dzieli zlewające się ze sobą kształty”.
Reb Tal.

„Widzenie jest wędrówką poprzez lustra.
U kresu panuje noc ostatniej gwiazdy.”
Reb Elar

„Istnieje Księga Boga, za pomocą której Bóg stawia sobie pytania, i jest księga człowieka, dorównująca Księdze Boga.”
Reb Rida

„Starczy jednej minuty, by uświadomić sobie cały wiek”.
Reb Kelat

Tłumaczyła Uta Hrehorowicz

Edmond Jabès: Ciało

1

I rzekł kamień: „Czy to ciało, rana, gwałt i przemoc,
których padłem ofiarą, sprawiły, że muszę się toczyć?”
I rzekł Żyd: „Czy ciało, biczowane jak kamień, posiniaczone
od ciosów, i gwałt nie mający końca ni przyczyny,
który muszę znosić, skazują mnie na tułaczkę?”

Kroki nasze cięższe są niż nieszczęście.

„Co to za kroczące góry? pytał reb Cherk. — Jak gdyby przechodził obalony świat...
— Złamane wpół kamienie kataklizmu są lżejsze od naszych stóp”.

Na to reb Fina: „Wyszyli nam na sercu gwiazdę, żeby przywłaszczyć sobie jasność naszych nocy, bo chociaż nas przytłoczyli swoją bezprawną władzą, wiedzieli w głębi ducha, że nas — przejrzystych i ogromnych jak przestworza — nigdy nie zdołają pochwycić.”

„Odchodzisz od nas, unosząc w głębi oczu krainę twych radości i łez.
I tak, dzięki tobie ziemia pozna, czym jest Exodus.
Być może trzeba było, by świat zdołał kiedyś wywindować się na wyżyny rozpacz”.

2

Dać przemówić ciału. Dać przemówić trzewiom, dać mówić do szpiku kości, do wyczerpania, do utraty sił.

Nadmiarem myśli i słów skrócić kark myśleniu.

Pograć się tam, gdzie już nie ma życia, ani śmierci, tylko pustka, tylko nieskończona pustka — i życia i śmierci nieznosna.

3

„Nie mów nigdy, żeś już na miejscu; wszystko to przesiadki”.
Reb Lami

4

Który świat będzie w końcu naszym światem — po tych wszystkich, których nam odmówiono? Nasze ciało to za wiele.

5

Saro! Byliśmy dla siebie jednym ciałem, póki nie staliśmy się żywą raną, jednym ciałem stworzonym do pieszczoty i miłości — podwójnym ciałem ekstazy i zamętu.

Napełniliśmy — a z nami iluż naszych braci? — krwawiącymi ranami i wciąż dymiącymi popiołami odkryte łono ziemi; a jednak żadna roślina, żadne drzewo, żadna droga nie daje temu świadectwa.

— Być może świadczy o tym dzień. Dzień, który skrywa pod zasłoną twarz, płonąc się na wezwanie naszych zmierzających imion.

6

Czymże jest piękne, młode ciało w śmierci? Czymże jest zwiedle, stare ciało w życiu? Ciało jest tylko gwoli pocucia winy.

7

Cóż zabija lub jest zabijane, jeżeli nie ciało?
Śmierć poznaje jedynie ciało.

8

Wszystkie drogi wychodzą z ciała i wszystkie nas do niego prowadzą.
Ciało jest drogą.

9

Śmierć jest wrogiem drogi.

10

Skoro Bóg wyczerpał wszystkie drogi, jest bezcielesny.
Słońce światłości zalewa wszechświat. Nigdzie nie znajdziesz śladu koła — tutaj bezprzedmiotowy stałby się nawet punkt.
Biel tekstu.

Tłumaczyła Uta Hrehorowicz

Jacques Derrida (1930 -): Jabès a Księga*)

Po ukazaniu się *Le Livre des questions* (Księga pytań) łatwiej czytać *Je bâtis ma demeure* [Budowałem swój dom, pierwszy tom poezji Jabès, który ukazał się u Gallimarda w 1959 r.] *!...!* Głos nie matowieje, nie rwą się intencje, ale akcenty stały się głębsze. W książce wydobyte zostały potężne, pradawne korzenie, a w nich ukazała się obnażona rana (to właśnie od Jabès dowiadujemy się, że korzenie mówią, że słowa chcą rosnąć, że w n a c i e c i a rany zaczyna się dyskurs poezji: poprzez narodziny i pasję pisma (*l'écriture*) spotykamy się tu z jedną z jakości judaizmu. Więc z pisanem — namiętnością, z wytrwałością w miłości do znaku pisanego — przy czym nie sposób stwierdzić, czy *sujet* to Żyd, czy ów znak jako taki. Być może korzenie narodu i pisma są wspólne. W każdym razie nieogarnione przeznaczenie *rasy* wywodzącej się z *księgi* swą historię szczepi [*ente*] na prapoczątku sensu — czyli na samej historyczności — jako literę. Bowiem historia nie mogłaby zaistnieć bez dosłowności [*la littéralité*], jej powagi i mozołu. Oto fałdka [*pli*] bolesnego wewnętrznego skurczu, poprzez który historia sama się nad sobą zastanawia, nadaje sobie szyfr. I ta refleksja stanowi jej początek. Historia jest jedyną rzeczą rodzącą się z refleksji. A tą fałdką, tą zmarszczką — jest Żyd. Żyd wybierający pismo, gdy ono wybiera Żyda, a na mocy tej wzajemności prawda przenika historyczność na wskroś, a historia samookreśla się empirycznie:

!...! trudność bycia Żydem, identyczna jest z trudnością pisania, gdyż pismo i judaizm są jednym i tym samym wyczekiwaniem, jedną i tą samą nadzieją, takim samym wyczerpaniem.

Najuporczywsze twierdzenie *Księgi pytań* powiada, że owa zamiennność Żyda i pisma jest bezprecedensowa i czysta, że to roszada równoprawna, w której pierwotne wołanie jest przede wszystkim *convocatio*, zwoływaniem się.

Tyś jest tym, który pisze i który jest zapisany. !...! A na to Reb Ilde: Wybierać, a być wybranym — jakaż to różnica, skoro nic innego nie możemy uczynić, jak tylko poddać się wyborowi?

!...!

Poeta czy też Żyd chroni pustynię, a ta ochrania jego słowa, które są zdolne zabrzmieć tylko na pustyni; i chroni też jego pismo, które jedynie na pustyni może zostawić ślady — a to samo wytaczając nieodgadnioną, nieoznaczoną drogę — i żadne rozwiązanie kartezjańskie nie jest w stanie nas upewnić co do jej prostego biegu i jej kresu. *Gdzie jest droga? Drogi trzeba ciągle szukać. Czysta kartka zawiera mnóstwo dróg... Krążymy po tej samej drodze po dziesięć, po sto razy... Pismo kreśli bezwiednie i jednocześnie rozpoznaje na pustyni niewidzialny labirynt, miasto wśród piasków.*

!...!

Mistrz Eckhart mawiał: „Bóg staje się Bogiem wtedy dopiero, kiedy stworzenia jego mówią Bóg. Nie ma sprzeczności między tym wsparciem, jakim dla Boga jest pismo człowieka, a faktem, że pismo nie jest w stanie „wspierać siebie” (Faidros). Czyż owa niemoc pisma nie jest zapowiedzią boskości — zniknięcia człowieka? *!...!* Chyba, że Bóg sam zacząłby pisać, ale wtedy musiałby być Bogiem klasycznych filozofów, Bogiem, który nie zadaje sobie pytań i który sobie nie przerywa, i nie urywa własnego wątku, jak Bóg Jabès.

!...!

Pytanie w Bogu, negatywność w Bogu, jako uruchomienie historii i mowy ludzkiej, pismo jako *question de Dieu* [francuski dopełniacz dopuszcza na równi sens „pytanie o Boga” i

„pytanie zadawane Bogu”] — ten dwuznaczny dopełniacz jest nie tyle gramatyczny, co ontologiczny, lub raczej wskazuje na zakorzenienie obydwu w *graphie* — historia i dyskurs jako wynik gniewu Boga, który wyszedł z siebie, i tak dalej — te wszystkie motywy dobrze są znane, nie tylko z Boehmego, czy z niemieckiego romantyzmu, z Hegla, czy późnego Schellera... Ale nie stanowią ich własności. Negatywizm w Bogu, pismo jako wygnanie, nawet życie litery — to już Kabała. A to znaczy — sama Tradycja. A Jabès jest świadomy kabalistycznego echa swojej książki, i nawet czasem celowo trąca tę strunę (na przykład w *Le Livre de l'absent*, 12.)

Tak więc tę poezję nie kończącego się pytania dręczy cały ów niepokój historyczny, niepokój poetycki, niepokój judaizmu. Wszystkie twierdzenia i wszystkie przeczenia, wszystkie sprzeczności odnajdujemy w jedności księgi, w logice niepodobnej do jakiegokolwiek innej — w Logice. Właściwie trzeba by rzec — w Gramatyce. Lecz czy ten niepokój i ta walka, te wszystkie rozpętane tonie, czyż nie skrywają one spokojnego, cichego dna, którym jest niepytanie? Czy zapis pytania nie jest zamierzonym, zdecydowanym początkiem spokoju i odpowiedzi? Pierwszym gwałtem popełnionym na pytaniu? Pierwszym załamaniem i pierwszym zapomnieniem, nieuniknionym początkiem tułaczki będącej historią, czyli jakby samym zatajeniem tułaczki?

!...!

Kiedy M. Blanchot pisze: „Czy człowiek zdolny jest zadać sobie ostateczne pytanie, czyli w krańcowym rozrachunku, czy zdolny jest do literatury?” — to równie dobrze można by tu powiedzieć „niezdolny” co drugi raz, jeśli założymy pewien sposób pojmowania życia. Chyba, że przyjmujemy, iż czysta literatura jest nie-literaturą lub nawet, że jest śmiercią. Pytanie o pochodzenie księgi, pytanie absolutne, pytanie o wszystkie możliwe pytania, „pytanie o Boga” nigdy się nie pomieści w jakiegokolwiek książce. Chyba, że budując własną pamięć, samo siebie zapomni, w czasie stawiania pytań, w czasie i w tradycji swego zdania, i pod warunkiem, że samopamięć, ta składnia, która je wewnętrznie spaja, nie uczyni zeń utajonej afirmacji. To już księga pytań oddalająca się od swoich źródeł.

Odtąd zatem, by Bóg był naprawdę, jak pisze Jabès, pytaniem Boga, trzeba by może ostatnie twierdzenie zamienić w pytanie. A wtedy być może literatura stałaby się jedynie przesunięciem [*déplacement*] sennym owego pytania:

„Jest Księga Boga, za pomocą której Bóg stawia sobie pytania, i jest księga człowieka, która dorównuje Księdze Boga”.

Reb Rida.

Wybór i tłumaczenie Uta Hrehorowicz

*) Fragmenty obszernego studium Derridy *Edmond Jabès et la question de livre*, w Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967. Wyjaśnienie specyficznych terminów Derridy („szczepienie”, „fałdka” itd.) znajdzie czytelnik w książce Michała Pawła Markowskiego: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Wyd. Hominii, Bydgoszcz 1997. „Literatura na świecie” 1986 nr 2 zamieściła teksty Jabès oraz esej Cezarego Rowińskiego łączący Jabès z filozofią Waltera Benjamina. Materiały te polecam uwadze osób zainteresowanych pilpulem. Podobnie jak teksty Jabès i Derridy, zamieszczone tu fragmenty *Księgi Ludwika Flaszena* można czytać jako jeden z komentarzy na temat relacji Księgi i książki.

Felix Philipp Ingold (1942 -): Pisać znaczy być pisany...

Notatki na marginesie lektury niektórych tekstów Edmonda Jabès'a

Z jednego jedyne słowa znowu powinny stać się wszystkie zdania

Elias Canetti

Pisanie: Pośród wielu, nierzadko zupełnie ze sobą sprzecznych, sformułowań, jakich używa Jabès dla określenia aktu pisania, bardzo często znajdujemy takie, które powiadają, że pisarz to ktoś, kto, pisząc, sprawia, że istniejący (od zawsze) niewidzialny tekst uwidacznia się, występuje na papierze. Zatem — rozumując w tym duchu — kto pisze, nie może do tego, co napisał i co w każdym wypadku jest tylko następstwem jego lektury, rościć sobie żadnych autorskich pretensji.

Ten, kto pisze, spisuje przeczytane; jednak przeczytane jest tylko jedną z możliwych wykładni niewidzialnego tekstu.

Pisanie poprzedzone jest odczytaniem niewidzialnego tekstu. Ale kto pisze t e k s t, nie pisze tekstu w ł a s n e g o; tyle tylko, że w każdym razie będzie pierwszym czytelnikiem tego, co napisze. W ten sposób, być może, pozwala się objaśnić częsty paradoks Jabès'a: pisarz to nie autor tekstu, ale jego czytelnik, który „jest pisany”. „Piszemy to, czego lektura została nam dozwolona i co jest tylko małą częścią całości, którą należy objąć słowem”. Inne, skrajniejsze, ujęcie, w którym na plan pierwszy wybija się aspekt egzystencjalny: „/.../ „Jesteśmy wynalazkiem milczenia”.

Zgodność brzmieniowa. — Liczne są ustępy, w których Jabès, określając jakości tekstu pisanego, wymienia przezroczystość, pustkę, niewidzialność, albo gdzie Księgę porównuje... niby Boga... do jakiejś białej czeluści, do czarnego ognia, do pozbawionej cienia pustyni. „Piszę, podczas gdy noc się kładzie” — czytamy w *Trzeciej Księdze pytań*: „Tak więc niewidzialna forma Księgi jest czytelnym ciałem Boga. — „W ogniu słowo jest popiołem”.

Do tekstu, do Księgi i w ogóle do języka odnosi się i to, co Jabès utrzymuje na temat pustyni: w jej milczeniu słyszy jej głos. W taki sam sposób w bieli niezapisanej kartki rozpoznaje tekst, który należy napisać.

Książki przemawiają inaczej niż ich autorzy: mówią one, jak chce Jabès, „swoim własnym głosem”, a ten głos, jak pisze, „jest starszy od mojego, więc mógłbym, przy mojej ograniczoności, w najlepszym razie osiągnąć tyle tylko, że mój głos w żalony sposób upodobniłby się do bezczasowego echa tamtych”. Co oznacza, że głos tego, który mówi, może być słyszany tylko jako echo rozległego milczenia, jako „brak głosu”, czy pisk myszy Józefiny z Kafki. Tylko za sprawą nieczytelności imienia Boga (swej przezroczystej folii) tekst staje się czytelnym.

Jabès nie uzasadnia takiego poglądu na tekst za pomocą wywodów poetologicznych czy teorii metafory. Jego kluczem jest homofonia, więc figura brzmienia, różnica w tożsamości, która, inaczej niż inne figury retoryczne, nie wymaga konstrukcji, a tylko odkrycia czy odsłonięcia.

O homofonii mówimy, ilekroć zastajemy w języku (na ogół dotąd nie zauważoną) konstelację zgłosek lub wyrazów, w której jakości brzmieniowe i następstwo dźwięków, kiedy powtórzyć ją w specjalny sposób, ujawniają co najmniej dwa różne, często przeciwstawne jej znaczenia. Identyfikacja dźwiękowa homonimów akcentuje różnicę semantyczną, ale zarazem nakłania do interpretacyjnego harmonizowania różnic znaczeniowych, więc domaga się jednocześnie odnalezienia płaszczyzny, na której ich sensy okazać się zgodne.

Łatwo wykazać, że tak rozumiana homofonia jest uprzywilejowaną figurą Jabès'a. Nie powinno to dziwić — wbrew temu, że w tekstach poetyckich i dyskursywnych, jakie czytujemy, nie nawykliśmy do częstego posługiwania się tym zjawiskiem językowym w celu uzyskiwania dodatkowych wymiarów znaczeniowych. Struktury homofoniczne zdają się bowiem najlepiej służyć działaniu, które Jabès generalnie nazywa subwersją i dla potrzeb którego posługuje się on szczególną odmianą języka: mową subwersyjną. Jest to mianowicie język, który mówi poniekąd z siebie i dla siebie — niewymuszona, nie nakierowana na porozumienie i na potoczną zrozumiałość mowa poetycka, która wydobywa brzmienie *słów w słowach* i tym samym kwestionuje semantykę konwencjonalną — ale tak czyniąc, nie musi uciekać się do deformowania słów czy do efektu obcości.

Homofonia — z definicji — sprzężona jest z polisemią; homofoniczne wyrażenia językowe zawsze są także przykładami semantycznej „bifurkacji” czy „rozwidlenia”, wyrażeniami, które często albo same się objaśniają jako paradoksy, albo same sprowadzają się *ad absurdum*.

[...]

Homofonia nie dlatego działa subwersywnie, że w „konstelacji” jak wyżej jedno ze znaczeń każdorazowo zostaje pominięte. Rzecz ma się przeciwnie. Homofonia polega na tym, że r ó ż n e znaczenia dochodzą nas naraz i bezpośrednio: na powierzchni tekstu, w warstwie brzmieniowej. Co demonstruje Jabès, odczytując subwersyjnie słowo *subversion*: jako *sub vers Sion* (w sensie w dół, (ale) ku Syjonowi”. Inny przykład: Jabès używa często słowa *commentaire*, które tworzy figurę homofonii ze słowami *commentaire* („jak (za)milczeć”), które z pozoru mówią coś przeciwnego niż pierwszy człon homofonii. W rzeczywistości wyrażają myśl, która powtarza się u Jabès'a w różnych tekstach i w różnych ujęciach, tę mianowicie, że w obszernym, opisowym komentarzu na temat imienia Boskiego dostrzega on dogodną możliwość milczenia o tym, czego nie podobna nazwać.

„Homofoniczna” lektura francuskiego słowa „commentaire” wskazuje, że „komentarz” to tekst wprowadzający nie autentyczny, ale jedyny możliwy. Tekstem „autentycznym” byłoby milczenie Boga, czy imię Boga (którego nie podobna nazwać) i ten tekst (do którego nigdy nie dotrzemy) jest przedmiotem komentarza. Z kolei komentarz to kompletny zbiór

wszystkich tekstów mówionych i pisanych, umożliwiających Istocie, którą Jabès nazywa Bogiem, rozpoznanie się w człowieku — odczytanie za pośrednictwem ludzkim Samego Siebie, we wnętrzu Swego, Bożego imienia. /.../

Zdaje się, że to w homofonii (która poza tym występuje też, kiedy to samo słowo powtarza się w dwóch różnych językach) dostrzega Jabès uniwersalny wyróżnik imienia Boga lub języka tout court. W swej formie brzmieniowej homofonia oznacza tożsamość: pozwala się wymówić, ale mnogość zawartych w niej znaczeń pozostaje nieogarniona. Tam, gdzie nie wyjaśnia jej kontekst, wymaga komentarza. Figury homofoniczne wymijają, zakłócają i uniemożliwiają komunikację słowną.



christliche haltung 31.12.96 81 x 152 cm

Można jednak powiedzieć, że w homofonii język rozmawia sam ze sobą. I harmonia, która w ten sposób się ustala — harmonia pomiędzy słowami, z których każde leży względem drugiego na semantycznych antypodach, stanowi dla Edmonda Jabès'a jakby ostatnie, dalekie echo epoki wcześniejszej niż wieża Babel, w której język był jeszcze jednością, całością, jednym dźwiękiem.

Więc — może — milczenie.

Przekład A. i A. Klubowie

FELIX PHILIPP INGOLD: wybitny pisarz szwajcarski średniego pokolenia, prozaik, krytyk literacki, poeta, tłumacz m.in. Brodskiego, Jabès'a, Ponge'a, Mandelsztama. Autor m.in. znakomitej książki *Dostojewskij und das Judentum*. Frankfurt am Main 1981.

Ludwik Flaszen (1930 -) : Księga (fragmenty)

3. Książkę pisze literat, wydaje wydawca, czyta czytelnik. Książkę więc pisze instytucja, wydaje instytucja, czyta instytucja. Książkę pisze się po to, by stać się instytucją w świecie instytucji. Co innego Księga. Bo zanim ją czynisz, nie ma cię jeszcze, czyniąc ją — stajesz się, a kiedy jej dokonasz, nie ma cię, bo jesteś kim innym.

4. Księga tak ma się do książki, jak czyn do czynności. Czy dzisiaj tylko książka jest możliwa? Jeżeli tak, należałoby sobie zadać pytanie, czy rzecz warta jest zachodu.

8. Każda Księga jest Księgą Genesis.

9. To równie ja Księgę jak i Księga mnie powołuje do istnienia. Tu autorstwo jest wzajemne.

11. Księga — poza tym, że się staje — niczego nie utwierdza ani nie burzy, a takie pojmowanie jej, choć możliwe, obją sedno rzeczy. Wystarczy, że jest; że nas wzajem dla siebie wydobywa z bezkształtu, mnie i Ty. To sprawia, że rzeczy toczą się inaczej, niż gdyby jej nie było.

12. Księga wynurza się spomiędzy Mnie i Ty. Jeśli nie jesteśmy sobie potrzebni, nie ma nas i nie ma Księgi.

13. Księga nie opisuje, nie wyraża; ona sprawia, że. Opisać, wyrazić — to tylko punkty przyłożenia, pierwszy krok. Cała reszta jest dopiero przed nami.

14. Czy jest Ty? Tak, Janem i Piotrem, garnkiem, w którym matka warzy strawę dla ojca, widokiem z okna, mężczyzną, niewiastą, dzieckiem, trawą, po której ugania pies — wszelkim bytem konkretnym, obieczonym w ciału. Ale także czymś, co je wszystkie ogarni, co jest im wspólne — i trzeba, by się stało.

Czym jestem Ja? To moja ręka i brzuch, i to, że widzę na zewnątrz, i widzę w sobie, nieprzekraczalny, osobny. Ale i coś, co — pokrewne? tożsame? — nie może się stać, jeśli reszty nie będzie.

To są pytania, na które nie ma odpowiedzi. To będzie powstawać między nami przez czynienie Księgi.

15. Książka tym różni się od Księgi, że zwraca się bądź do jakiegoś ty, które jest do końca znane, bądź do jakiegoś oni. Anie do Ty, które jest konkretne, ale bez imienia. Albo jego stawianiem się, nigdy niezakończonym, zawsze w trakcie.

16. Jeżeli rozmawiam sam ze sobą i rozmowa ta czyni mnie, to znaczy, że Ty jest we mnie. Tylko w taki sposób Księga może być soliloquium.

17. Bywa, że potrzebni nam pośrednicy, byśmy się odnaleźli w istnieniu-pojmowaniu. Byśmy byli ku sobie — Ty i Ja — i by nasze pojmowanie było tym samym, czym istnienie.

Pomiędzy Mną a Ty, pomiędzy pojmowaniem a istnieniem wynurza się Księga. I potem jest pomiędzy nami. Ona nas łączy — sama będąc świadectwem, żeśmy podzielni. Ona nas dzieli — na znak, że chcemy się połączyć.

Obecność Księgi jest sprzeczna w sobie. To jej ukryty smutek i zawstyżenie.

18. Księga złożona jest ze znaków. Ale w takim znaczeniu, jak Jan jest znakiem, góra jest znakiem, wiatr jest znakiem, przez który Ty zapowiada, że mnie szuka. Więc i posługiwać się znakiem — to dawać znak. Albo stawiać się w znaku. Albo po prostu — być znakiem.

19. Księga nie jest układem znaków, budowlą ze słów, chociaż nimi się posługuje. I nie jest przekazywaniem czegoś za pomocą słów, choć także przekazuje. Księga rodzi się z ciała. To jego pulsowanie, jego tchnienie żywotne, jego — by się tak wyrazić — sekretny taniec sprawia, że cała reszta jest niesiona. Nie litera, lecz głos czyni Księgę; nie słowo, ale odruch cielesny, który kulminując w słowie, urabia je na swój wzór i podobieństwo. Zrodzona z ciała, ma Księga — po drugiej stronie bariery — zdolność przemieniania się w ciało.

22. Księga nie mówi — ale ogarnia.

23. Czynić księgę — znaczy wołać: jestem. I pytać: jesteś?

24. Księgę otworzyć można na dowolnej stronie. Na każdej stronie jest ona cała.

28. W Księdze wszystko dzieje się tak, że jest zarazem pierwsze i ostatnie. Co zrobić, po raz pierwszy otwierając oczy? Co chciałbym, aby było, gdy je po raz ostatni zamykam? To w takich chwilach nasze odruchy obejmują nas całych, a słowo, nawet niepełne i częstkowe, niesione jest przez pełnię.

32. Księga nie rodzi się z was, choć w niej jesteście, ani dla was, choć wam służy. Myśl o Lewiatanie, ciele tłumu — to zbyt wysoko i zbyt nisko zarazem, by Księga mogła się stać. Jeżeli powiadasz: robię to dla was, jest to albo nieprawdą — patrzcie, jaki jestem szlachetny! — albo uroszczeniem: wiem z góry, kim jesteście, i ja względem was. I tak gotowy mówisz do gotowych. Dlatego tylko mówisz, taki jest sekret mowy wykorzystanej. I sposób na to, byś był, gdy nie umiesz się stawiać; byś żyjąc w ogólnikach, udął rzeczywisty udział w tym, co jest lub co być może.

34. Zaczynasz pisać książkę, a ona niepostrzeżenie staje się Księgą. To jest chytra nadzieja, która sprawia, że godzimy się na połowiczność naszego istnienia.

35. Zaczynasz Księgę, a co powstało, kończysz jako książkę. Wtedy nadzieja u początku drogi. A na końcu pociecha, że jednak stałeś się autorem.

Hermann Levin Goldschmidt: Wolność sprzecznościom! (fragmenty)

1. Dialogika, nie dialektyka

Dialogika mówi o otwarciu i sama może pozwolić sobie na otwartość. Sprzeczności tezy i antytezy nie są przedmiotem jej troski; znosząca je synteza nie jest jej potrzebna. Gdyż w otwartość wolności także wobec sprzeczności — wolności, która, kiedy osiągnie pełnię, sama potrafi wytyczyć własne granice — granice z powodu i w ramach wolności — faktycznie wnika cały wszechświat, wszechświat, w którym nowożytna wieloaspektowość rozsadziła wszelką mono-logikę i szydzi z każdej dialektyki, ponieważ i jedna, i druga, pragnie jego różnorodność nanizac na jeden sznurek.

Ale rozstrzygnięcie jest konieczne — oponuje dialektyk ... jakby różnorodność uniemożliwiała rozstrzygnięcie. Dialogik może odpowiedzieć, że, owszem, i on rozstrzyga, i to on przede wszystkim odpowiada za swoje rozstrzygnięcia, pod każdym istotnym względem, nawet o wiele bardziej jednoznacznie i stanowczo niż dialektyk. Ten bowiem wprawdzie pozostaje zasadniczo wierny swojej dialektyce, ale dialektyka wymaga od niego zmiennych rozstrzygnięć, podczas gdy dialogik, któremu dialogika pozwala tylko na rozstrzygnięcia w określonych granicach, może w ten sposób pozostać sobie wierny, nie ulegając zmiennym kolejom losu, z jakimi nawet on musi się liczyć. Cóż że tu właśnie przeciwnik kategorycznie mu się sprzeciw! Fundamentalna postawa dialogika, której uprawnienia w ten sposób próbuje się ograniczyć, nie traci znaczenia: jej znaczenie raczej wzrasta, skoro dialogik, mimo że idzie mu o ograniczenie zasięgu dialektyki, potrafi uszanować jej rację.

Dialektykowi wali się cały jego świat, gdy jego „domykająca” synteza okazuje się, inaczej, niż się spodziewał, nieostateczna, podczas gdy dialogikowi świat potwierdza, że dwie prawdy, wzajemnie sprzeczne, są prawdziwe tylko w określonych granicach i dopiero razem stanowią całą prawdę.

W ten sposób dialogika pozostaje otwarta także dla dialektyki — której zaprzecza i która jej zaprzecza — podczas gdy dialektyka, gdy tylko napotka rzeczony rys dialogiki, uruchamia swe skłonności autorytarne. Wszelka sprzeczność, o ile dialektyk w ogóle przyjmuje ją do wiadomości, przybiera w jego oczach kształt wrogiej tezy lub antytezy; sądzi on, że należałoby tu i teraz, z największą możliwą energią, rozpocząć dzieło eliminacji i nie ustawać, póki — wcześniej czy później — nie zostanie ona zniesiona ostatecznie, raz na zawsze przewyciężona w dokonanej syntezie. Dla dialogika natomiast dialektyka jest i pozostanie godnym pamięci i zasługującym na wdzięczność krokiem do przodu w kierunku całkowitego ujęcia historycznej wielości sprzeczności i każdego sprzecznościowego elementu wszechświata. Z tym zastrzeżeniem — i jest to jedyna rzecz, jakiej jeszcze domaga się od niej dialogika — że dialektyka powinna ponosić odpowiedzialność także za to, co otwiera! [...]

Dialektyka odsuwa na bok dialogikę, jak — w końcu — odsuwa na bok wszystko, co zagradza drogę jej własnym celom, natomiast dialogika uwzględnia dialektikę w takim

samym stopniu, jak uwzględnia — głęboko i do końca — wszystko, co sprzeciwia się jej własnemu punktowi widzenia. Zapewne, istnieje tylko jedna sprzeczność pozbawiona wszelkiej racji — sprzeczność „zawsze i wszędzie nie do przyjęcia”: zło. Jednak właśnie tutaj dialektyka, ponieważ nie zna niczego, co zasługuje na negację bezwarunkową, nie uwzględnia także żadnego bezwarunkowego zła, to znaczy w ogóle żadnego rzeczywistego zła. Wszelka sprzeczność jest tu urzeczywistnionym momentem procesu historycznego i kiedy wybije jej godzina, kiedy wyznaczać będzie szczyt rozwoju, uznana zostanie za „dobro”, choćwprzód, z równym zdecydowaniem, orzekano, że jest „złem”. A kiedy czas jej minie, z powrotem nazwie się ją „złem”. Rozstrzygnięcie doraźne na rzecz zła (które z tego powodu nie przestaje wszak być złem) zdaniem dialektyka służy wzmocnieniu zła, jego skuteczniejszej kompromitacji i szybszej eliminacji, czyli dobremu celowi.

Dla dialogika natomiast [...] dobro pozostaje dobrem, a zło — złem: niewymiennie, nie do pomylenia! Nigdy i nigdzie cel nie uświęca środków, choćby były one złe tylko odrobinę, a sam cel był nadzwyczaj dobry. Wybór — i to w przypadku dialogiki — wybór całkowicie niedwuznaczny — na rzecz dobra lub na rzecz zła dokonywany jest nie pomiędzy jednym a drugim członem opozycji, nie pomiędzy racjami, które wzajemnie sobie przeczą, lecz po obu stronach sprzeczności. Dokonuje się tam, gdzie każdy partner, dysponując własną prawdą, inaczej uwarunkowaną niż inne, zwraca się przeciwko swemu własnemu złu i kieruje się ku swemu własnemu dobru!

2. Dialogika bez dialogizmu

Dialogika nie cierpi zła, ale z tego powodu nie kończy się jej cierpliwość. Pozostaje cierpliwa, mimo że jest wybredna i nie toleruje „dialogizmu”. Wymienionym niżej czterem rodzajom dialogizmu trzeba zdecydowanie powiedzieć «nie». Pozornie wydają się gierkami dialogiki, w rzeczywistości i naprawdę to jedynie kusiele, w imię dialogiki wiodący nas na manowce.

Zagraża nam generalnie to, że absolutyzując „sprzeczności” w całym ich wielokształcie i zgadzając na życie w ich obliczu, będziemy się zachowywać tak, jakby nam było wolno z tego powodu przestać troszczyć się o jednoznaczność i stanowczość. Grozi nam absolutyzacja «ty», jako zasady legitymizującej sprzeczności, jako autorytetu sankcjonującego zapowiadające się wielkie Obok Siebie — grozi nam to, że, posługując się rozmową jako modelem, wprowadzimy p a n d i a l o g i z m, tj. wolę rozmowy w dowolnym miejscu, z każdym i ze wszystkimi, i (pozbawioną momentu odpowiedzialności) p l u r a l o g i k ę, tj. gotowość do poddania się równoczesnej krytyce ze strony dowolnej liczby stanowisk sprzecznych z naszym, zamiast gotowości do konfrontacji z jednym tylko z nich, z tym mianowicie, które egzekwuje na nas odpowiedzialność.

[...]

3. WOLNOŚĆ SPRZECZNOŚCIOM!

Nie sposób zarzucać wolności, że wytycza sobie granice, jeśli czyni to z powodu i w ramach wolności. Właśnie tak osiąga swoją pełnię. I w taki sam sposób dialogika daje dowód swojemu otwarciu, dystansując się od otwartości tylko deklarowanej i starając się oddzielić od idących w kierunku otwartości projektów, które nie osiągnęły jeszcze jej potencjału. Dialogika nie jest ani konwergencją, ani konkurencją, ani koegzystencją; nie samą tolerancją i nie wyłącznie kooperacją; w żadnym razie kolaboracją i trochę czymś innym niż koordynacją, korelacją, komunikacją i komplementarnością.

„Dające się przewidzieć spotkanie”, konwergencja, owo nakierowane na ten sam przyszły cel, rosnące, obopólne zbliżenie sprzecznych dróg, wraz z każdym krokiem, który wychodzi na spotkanie z innym krokiem postawionym w jego stronę, oddala się od ostentacyjnej nietolerancji charakterystycznej dla dialektyki, ale pomimo to nadal pozostaje pod jej wpływem. W ostatecznym rozrachunku, kierując się wyobrażeniem celu, ku jakiemu zdąża świat, opowiada się za podobną możliwością antycypacji jakiejś jednej, rzekomo wszystko ujmującej, syntezy. Pozornie jest pojednawcza, jako że godzi się na istnienie odmiennej racji, i na tym polega jej pokrewieństwo z dialogiką, z drugiej jednak strony jest powiela bezkompromisowości dialektyki, którą od dialogiki oddziela głęboka przepaść. Mielibyśmy tu do czynienia raczej z kontynuacją mono-logiki, niż z przejawami dialogiki. Dostrzegane przez siebie sprzeczności stanowiska konwergencyjne objaśniają tylko jako przejściowe przeszkody na drodze do ostatecznej jedności, w imię której skłonne są batalizować sprzeczności, jakie „wytrzymują” po drodze, jako że w przyszłości sprzeczności te — jak i w ogóle sprzeczność — zostaną zniesione.

Konkurencja, w porównaniu z konwergencją, jest więc o wiele rzetelniejsza: najpierw wolny „wyścig” a w końcu wolne współzawodnictwo. Konkurencja zakłada powszechne prawo do odmiennej stanowiska; korzystać może z niego każdy i wobec każdego: nikogo nie krępuje konieczność aliansów z tą czy z ową stroną ani przymusu do dążenia do jakiegokolwiek innego celu niż, niż zachowanie możności przewyższenia jednej racji przez drugą. Przeciwdziała tylko jednemu, i tylko po to, żeby utrzymać rzeczywiście otwarty charakter współzawodnictwa: przerodzeniu się takiej czy innej przewagi konkurentów w monopol i jego utrwaleniu. W ten sam sposób dialogika zaczyna stawiać opór monologowi, gdy tylko mono-logika zaczyna go nadmiernie preferować. Ale konkurencja nie traktuje sprzeczności między uczestnikami wyścigu jako czegoś rzeczywiście na serio. Rozmowy to przecież nie współzawodnictwo, spotkania to nie wyścig a walka o to, żeby okazać się lepszym, nie jest rozprawą z konkretną sprzecznością. Wprawdzie konkurencja nie narusza swobody, ale czyni to tylko dzięki swemu nienakierowaniu na żaden rzeczywisty cel, z czego wynika, że należałoby raczej preferować wynikający z wytyczenia własnego celu brak swobody właściwy konwergencji — należałoby, gdyby nie istniała lepsza ewentualność — prawdziwe otwarcie.

Zatem koegzystencja? „Współbywanie” odmienności, wspólne «tutaj» tego, co sprzeczne: czy tak ujmowana koegzystencja nie sprostaby wymaganiom dialogiki? To błędne przypuszczenie; ze wszystkich wykładni dialogiki, ta właśnie zasługuje na najbardziej stanowcze odrzucenie.

Dlaczegoż to koegzystencja dopuszcza wspólne bytowanie odmienności? Dlaczego pozwala trwać razem sprzecznym elementom? Ponieważ mniema, że moment całkowitego zwycięstwa, na które liczy niewzruszenie i niecierpliwie, jeszcze nie nadszedł. Żeby zyskać chwilę wytchnienia (wszelako nie chwilę wytchnienia dla lepszego zastanowienia się nad możliwościami pokoju, lecz chwilę wytchnienia, by później móc sprawniej eliminować każdą przeciwną rację. Dlatego koegzystencja dopuszcza sprzeciw każdej racji, każdego partnera: ostatni triumf dialektyki. [...] *)

Domagać się więc tolerancji, to znaczy „wyznaczać”? Któż nie chciałby tu przytaknąć — wobec przykładowego męstwa i tysiąckrotnej słuszności tego wcale nie oczywistego i niebezpiecznego żądania, które — ponadto — odpierając wszelką niewyrozumiałość, wcale nie okazuje się nie na czasie. A jednak wyrozumiałość nie jest jeszcze dialogiką; dialogika nigdy nie jest samą wyrozumiałością. Bowiem za tolerancją skrywa się albo wyrozumiałość tylko chwilowa, taka, która z własnego zwycięstwa wcale nie rezygnuje, a jedynie je odwleka, albo — częściej — rezygnacja z wytyczania jakiegokolwiek ostatecznego celu w ogóle. Wyzrozumiałość jest w najlepszym razie ledwie przesłanką takiej dialogiki, której postępowaniem jest cierpliwość, i to nie ślepo wyrozumiałość, lecz raczej zdecydowanie wybredna cierpliwość. Wyzrozumiałość tolerancji finalnie rozmyja się z dialogiką — chociaż najpierw torowała drogę jej otwartości — z powodu żądań, które dotyczą wyłącznie otwartości, a także dlatego, że nie radzi sobie w żaden sposób z nadużywaniem jej przez dialektykę i „dialogizmy”. Nie wystarczy tylko „stanowczo” opowiedzieć się za otwartością jako taką i odtąd cierpliwie znosić wszystko, co się wydarzy. Taka stanowczość musiałaby ponadto stać się oczywistą jako rozstrzygnięcie, które nie musi się wstydić ani celu, ani zwycięstwa swojej dialogiki i, z całą mocą i namietnością, powinno ją zarówno podtrzymywać i forsować, jak i z uporem jej bronić.

Chcieć otwartości ze względu na współpracę, a nie otwartości rozumianej jako cel sam w sobie — oto czym jest dialogika i ukierunkowanie jej otwartości. Mile widziana jest tutaj kooperacja, która jednak reprezentuje słuszną drogę zbyt bezbarwnie, natomiast wysoce niepożądana jest jakakolwiek kolaboracja [...] Kooperacja pokrywa się wprawdzie częściowo z dialogiką, ale jest nią jeszcze niedość zdecydowanie. Kolaboracja natomiast jest i pozostanie, mierzona zarówno miarą dialogiki jak i podług ogólnych norm, formą współpracy bez względu na warunki, nie do przyjęcia: współpracą zakładającą samopoświęcenie. [...] Samopoświęcenie kolaboranta może być szczere albo udawane, może brać się z chęci podporządkowania się komuś silnemu, albo z zamiaru — i to podstępnie — zawiadnięcia słabszym partnerem. W jednym i w drugim przypadku przegrywa się to właśnie, co w innej sytuacji, dzięki współpracy może okazać się produktywnie: przyrost samoświadomości, satysfakcjonujące samopotwierdzenie i samourzeczywistnienie obu stron biorących udział we współpracy.

Natomiast wykładnia dialogiki jako koordynacji, „uzgodnienia”, porównana z innymi jej wykładniami wykazuje mniej uprzedzeń niż konwergencyjna, łączy silniej niż konkurencyjna, nie jest samą tylko przebiegłością jak koegzystencja, wykazuje więcej determinacji niż tolerancja, a przy tym (i przede wszystkim), nie oznacza — jak kolaboracja — samopoświęcenia żadnej ze współpracujących ze sobą stron. Ale z drugiej strony: jest na wskroś niehistoryczna, nadzwyczaj nudna i w każdym razie — w niedobrym sensie słowa — nazbyt rzeczowa. Brak tu pobudzającego wyzwania, by pójść razem z partnerem oraz ważkiego i trudnego momentu emocjonalnego, który powinien towarzyszyć akceptacji tego

wyzwania, która, kwestionując wszelką samowystarczalność, przypieczętowała własną samodzielną i jej nieodwołalność.

W niedookreśleniach koordynacji ukazuje się — korelacja. „Współzależność” ma większy rozmach i wymaga bardziej gruntownego „razem”, zaś akcent pada tu przede wszystkim na wzajemne uzupełnianie się. Ale z punktu widzenia korelacji jest jednak obojętne, czy ta lub inna opozycja, przeciwieństwo, racje, które się wzajemnie uzupełniają, są względem siebie równorzędne czy nie. Również dialektyka i dialogizmy uwzględniają współzależności, a komunikacja i komplementarność uwzględniają nawet takie, które miały i mają swoje dobro, które jednak od pojawienia się dialogiki należy — jako coś mniej dobrego — oddzielać od dobrej dialogiki po to, żeby otworzyć drogę temu, co lepsze.

Obojętność — przynajmniej ostateczną obojętność — można zarzucić komunikacji. Podobnie jak korelacja, jej „przekaz” nie jest wcale zainteresowany, albo zainteresowany jest tylko marginalnie, liczbą, istotą, wzajemnymi relacjami i rodzajem oraz sensem współpracy uczestniczących w niej osób. Nadawca zakłada odbiorcę i dlatego szuka spotkania, potrzebuje spotkania; podczas spotkań nie tylko przekazuje informacje, lecz przy okazji także — być może — sama je czerpie. Ale to wszystko. Tylko akcydentalnie (głównie dzięki Jaspersowi) „komunikacja” stała się również pojęciem filozofii, z czego jednak nie wynika ani «nie» względem mono-logiki, ani oddzielenie się od dialogizmów, ani wyraźne odrzucenie słabości dialektyki (przy jednoczesnym zachowaniu wszystkich jej istotnych osiągnięć), które dialogika przywołuje (widać to w jej nazwie).

Na koniec komplementarność, „dopełnienia” przez to, co zostało wykluczone: wymaga — jak kooperacja — nie tyle powtórnego oddzielenia od dialogiki, ile raczej pogłębienia jej przez dialogikę. Na przykład, godząc się na współwystępowanie przestrzeni i czasu, których z drugiej strony nie daje się nigdy ujawnić naraz, komplementarność dowodzi, że to, co dialogiczne jest rzeczywistą daną fundamentalną wszechświata, natomiast dialogika — tym, co zostało zadane: dosłownie leżącym-u-podstaw zadaniem, które należy dopiero urzeczywistnić. Komplementarność wszechświata istnieje niezależnie od tego, czy została rozpoznana czy nie, podczas gdy dialogika trwa we wszechświecie tak długo, jak długo podejmowane będą skuteczne próby jej afirmacji. Komplementarność jest i pozostanie nauką, dialogika, wytyczając cele nauce, zawiera nadwyżkę. Dialogika jako wiedza konfrontuje z możliwościami, które dopiero należy spostrzec: objawiają się one, kiedy działamy! Komplementarność zakotwicza dialogikę w teorii, która jako taka stanowić mogłaby jednak dopiero do niej wstęp.

4. Co, jeżeli nie „zniesienie”?

Aufhebung, jak wiadomo, to u Hegla ruch myśli przewyższający własne przeciwieństwo, ale tak, że tego ostatniego istota zostaje przez nią przyswojona i w nowej postaci przeniesiona na wyższe piętro pochodzenia Ducha.**) Natomiast *Aufgeräumtheit* ***) [...] tu pojęcie podniesione do rangi odpowiedniej tej, jakiej *Aufhebung* nadaje system Hegla, posiada znaczenie potrójne: „stanu po sprzątnięciu czegoś”, „stanu uporządkowania” i „(czyjogoś) dobrego nastroju”. Ten, kto coś porządkuje, sam staje się — przez to, że coś uporządkował — również „uporządkowany”: zadowolony, zrównoważony, pogodny, radosny. Zewnętrzne dokonania tego, kto coś uporządkował, odbijają się, jeżeli dobrze mu poszło, również na nim i w nim samym. Czyniąc porządek, staje się kimś, kto jest „w porządku”.

[...] /

Ta satysfakcja niedostępna jest „zniesieniu”, w którym myśl, absorbując przedmiot konfrontacji, jednak usuwa go z drogi i taki jest sens wprowadzanego przez nią porządku. Natomiast *Aufgeräumtheit* „usuwa z drogi” nie przedmiot konfrontacji, ale s y t u a c j ę, w której coś stało się jej w drodze (albo w której owo „coś” samo zatrzymało się przed jakąś przeszkodą, może przed przeszkodą tejże *Aufgeräumtheit*). Czy idzie o przeszkodę pierwszego, drugiego, czy trzeciego rodzaju, jest rzeczą bez znaczenia: w każdym razie idzie o to, by wszystko, co staje w drodze, znalazło się na swoim miejscu. Uporządkowanie poprzez „zniesienie” w formie „zachowania” dochodzi do skutku pod warunkiem anihilacji rzeczywistego przedmiotu konfrontacji, który w trakcie porządkowania przechodzi całkowicie w sferę pamięci, a to oznacza wygaśnięcie wszelkiej możliwości egzaltacji i radości z tego, że „wszystko jest jak należy”. Inna rzecz, że uczucie *Schadenfreude* skutecznie zabezpiecza dialektykę przed doznawaniem żalu z tego ostatniego powodu. Wszelako *Aufgeräumtheit* umie i ma prawo z całego serca cieszyć się pełną realnością przedmiotu. [...] /

Na poziomie „zniesienia” dialektyczny rezultat wchłonięcia przedmiotu i wznoszący się ruch, wraz z zapoczątkowaną w ten sposób odnową — wszystko to razem — tym są obciążone, że nieuchronnie zastępują coś, czego zniesienie oznaczało zniszczenie. Tylko uporządkowanie, które w ten sposób ostatecznie domyka to, co owocnie zapoczątkowała dialektyka, a co musiało dojrzeć poza tej ostatniej zasięgami, umieszcza wszystko bez wyjątku w przynależnych mu obszarach, nie „usuając” niczego z wyjątkiem nieuporządkowania. Dlatego dialogika potrafi i uprawniona jest uporządkować samą siebie: radując się, szerząc radość.

Przekład A. i A. Klubowie

*) Autor charakteryzuje tak „koegzystencję” w znaczeniu sytuacji patowej wskutek równoczesnej niemożliwości pokoju i wojny” prezentowaną po Zimnej Wojnie przez *establishment* obu obozów jako opcję polityczną.

**) znaczenia główne czasownika *aufheben* to „zachować, przechować”, ale także „zlikwidować” i dlatego Hegel przypisuje mu szczególny, „spekulatywny” sens. Przyjęte tłumaczenie polskie: „zniesienie”.

***) *Aufgeräumtheit* to rzeczownik urobiony od podobnie „spekulatywnego” czasownika „*aufräumen*”, znaczącego „porządkować” (często w sensie „przywracać porządek”, tak, że „wszystko jest jak należy”), od którego imiesłów, „*aufgeräumt*”, kiedy się za jego pomocą opisuje osobę, znaczy „w dobrym nastroju”, w czym zachowane zostaje pierwotne „wszystko jest jak należy”.

HERMANN LEVIN GOLDSCHMIDT (ur. w Berlinie w r. 1914, od 1938 r. w Zurychu; z planowanego na dziewięć tomów wydania zbiorowego jego pism, Werkausgabe in neun Bänden, Passagen Verlag, Wiedeń, w latach 1993-1997 ukazało się pięć tomów, w tym (tom szósty) Freiheit für den Widerspruch, z którego pochodzi tłumaczony tekst. „Za każdym razem, kiedy ujawnia się sprzeczność, zdaje się nam, że coś jest nie w porządku, ale powinniśmy starać się pojąć, że coś jest nie w porządku tam, gdzie nie dostrzegamy sprzeczności” — powiada Levin Goldschmidt. Siła tego twórcy „dialogiki”, tj. filozofii wielogłosu, polega na jej anty-instytucjonalności, na czasie, skoro słowo „dialog” znalazło się na wyposażeniu wszelkich doktryn dyżurno-obronnych; jego sens rzeczywisty to „polityka przeczekania”.

George Steiner: „Aus Worten, nicht Wörtern” *)

Sześć murów ze światła otacza Pismo Święte. Sześć murów: nakazu przekładu i zakazu przekładu. (Czyż w dialektyce Obietnicy i posłannictwa wszelki nakaz nie jest zarazem zakazem?)

Pierwsza bariera: pomiędzy mową Bożą a słuchem ludzkim i jego do niej dostrojeniem. Zapewne przed Upadkiem istniała tautologiczna korespondencja między językiem Boga i ludzkim słuchem. Gdzie słuchanie znaczy tyle co dawanie posłuchu, tłumaczenie jest nieproblematyczne. Problem „Babel” jest wcześniejszy niż osławiona wieża. Ma on swój początek w przemilczanej przabrodni; pojawia się dokładnie wtedy, kiedy mowa Boża i mowa Adamowa przestają sobie odpowiadać. Oto w Ogrodzie rozbrzmiewa wołanie Boga: „Adamie, gdzie jesteś?” Czyli że początkiem języka jest „wołacz” – taka jest interpretacja teologów i metafizyków języka: Mistra Eckharta i Martina Bubera. Ale chociaż pytanie, które zadaje Bóg, rozbrzmiewa jeszcze w mowie wcześniejszej niż ludzkie języki – w mowie objawiającej, nie komunikującej – to w odpowiedzi człowieka obecne są już odmowa i dwuznaczność. Po grzechu pierwotnym nic już nie gwarantuje zachowania tautologicznej odpowiedniości Słowa Bożego i ludzkiego: mówienie przestało być ciągłą afirmacją, a odpowiadanie – ciągłą odpowiedzialnością.

Jednakże – podług Starego Testamentu – Bóg nadal przemawia do wybranych: do Abrahama, do Mojżesza, do proroków. Zapewne czyni to On w jakimś ludzkim języku. Natomiast w jednym z ułamków języka, z rodzaju tych, jakie Bóg po Babel rozproszył pośród śmiertelnych odbija się sens transcendentalny. Komunikacja między JAHWE i Mojżeszem stanowi z punktu widzenia teologii i filozofii języka fascynujący przypadek graniczny. W krzaku gorejącym płonie samoprzrzeczenie, samoobjaśnienie się Boga: „Ja jestem” lub „Jestem, który jestem”. Nie „odtajnione” imię Boga jest czystą tautologią, nieskazitelnym równaniem. Jest ostatnim refleksem pierwotnego języka rodzaju ludzkiego, w którym istniała tylko odpowiedniość, czy też prawda. I tej dynamicznej tautologii w imieniu imienia Bożego już nie podobna przetłumaczyć. Każde jej abstrakcyjne ujęcie staje się jej zaciemnieniem, przekładem prowizorycznym, czy relatywnym. Ezoteryczne, hermeneutycznie niejasne wypadki, które rozegrały się między Bogiem i Mojżeszem na Górze Synaj, zagadkowy widok „pleców Wszechmocnego”, wskazują na sytuację przejściową – pomiędzy bezpośrednim, pierwszym do człowieka skierowanym Słowem Bożym, a Jego Słowem drugim. Coś z pierwszej, Adamowej, percepcji Słowa zachowało się w percepcji Mojżeszowej. Potem wypowiedzi Boga wmieszczone zostały w granice percepcji ludzkiej: słuchu i rozsądku. Adaptacja ta, ontologicznie rzecz ujmując, pozwala się porównać do przekładu mowy „pełnej” na język migowy głuchych.

Tym niemniej ten „język migowy”, o którym tu mowa, zachowuje rzeczywistą jakość języka kerygmaticznego; *jest* – niezapośredniczoną – objawieniem. W nim to Boża Obietnica dociera wprost do ucha stworzenia. Bezpośredniość ta ugruntowana i realizowana jest w mowie. Zarówno w sensie materialnym, jak i w czasowym, mowa święta jest wcześniejsza niż Pismo Święte. Tak oto stanęliśmy przed drugim z sześciu murów, które wszelki dostęp do prąźródła Słowa zarazem tarasują i czynią możliwym. Jak – pytanie to musi zostać postawione w stosunku do Biblii – sformułować warunki, które muszą być spełnione w celu dokonania poprawnego przekładu żywego słowa na tekst pisany (*textus receptus*)?

Nakaz spisywania, czy to na Synaju, czy na wyspie Patmos, stanowi imperatyw skrajnie paradoksalny i dwuznaczny. Najstarsze przypadki zapisu otacza aura dekadencji, a nawet osobliwego poczucia winy. Aura mrocznego występu otacza opowieść o rozgniewanym Mojżeszu niszczącym pierwsze tablice Prawa, na których – zgodnie z mistyczno-egzegetycznym przekazem – litery płoną jeszcze żywym ogniem. To, co w przykazaniach Mojżeszowych jest pismem jako takim, już stanowi, w znanej nam postaci, kopię i zapis, więc coś fenomenologicznie wtórne, świadectwo wyobcowania.

Cale to zagadnienie wyobcowania pisma z mowy sięga daleko poza kwestie biblijne. Za starogreckim eposem stoi rapsod, śpiewak; wymiana prawdy między nim a publicznością dokonuje się poprzez przekaz ustny, poprzez organiczną reasekurację pamięci. Ale w swej formie pisanej *Illiada* i *Odyseja* są wspaniałymi manifestacjami dekadencji. Polemiczna koncepcja pisma rozumianego jako medium zapominania, złudy, osłabiającej abstrakcji – ciągnie się od platońskiego *Faidrosa* i *Listu siódmego* aż do Derridy. Czyż wszelkie zapisanie nie jest dosłownie (to także słowo obarczone dwuznacznością) „pisanem-za”, „w ślad” – czymś gorszym i niższym od mowy?

Człowiek pobożny zna swoją Torę czy swoją Biblię na pamięć (*par coeur, by heart* wydadają się bardziej przylegać do rzeczy niż niemieckie „auswendig”). W praktyce religijnej głos jest czymś absolutnie zasadniczym. Tym, co żywe, jest nie język pisany, lecz tekst przekazywany ustnie. „Przecież ta milcząca głębia słów staje się językiem w procesie mówienia” – powiada Franz Rosenzweig w eseju *Schrift und Luther* (1926). A Martin Buber dodaje, że tylko „akustycznie zrozumiana Biblia” nabywa waloru „świadomości porządkującej”. Jeśli tak, to wcale nie jest jasne, czy sens transcendentalny płonący w Torze czy *logiach* Jezusa, pozwala się przełożyć na „sztywny” zapis i czy wszelka próba takiego przekładu nie stanowi zdrady wobec oryginału. 29 stycznia 1925 roku Rosenzweig napisał do swego przyjaciela Hansa Ehrenberga: „W każdym razie pismo jest trucizną, także to Święte. Żołądek mój zaczyna je trawić wtedy dopiero, kiedy z powrotem przetłumaczę je na mowę”. Hebrajskie „dabar” zawiera w sobie „dzianie się” oraz „słowo”. Nie ma pisma, które nie kładłoby kresu powyższej fundamentalnej jedności.

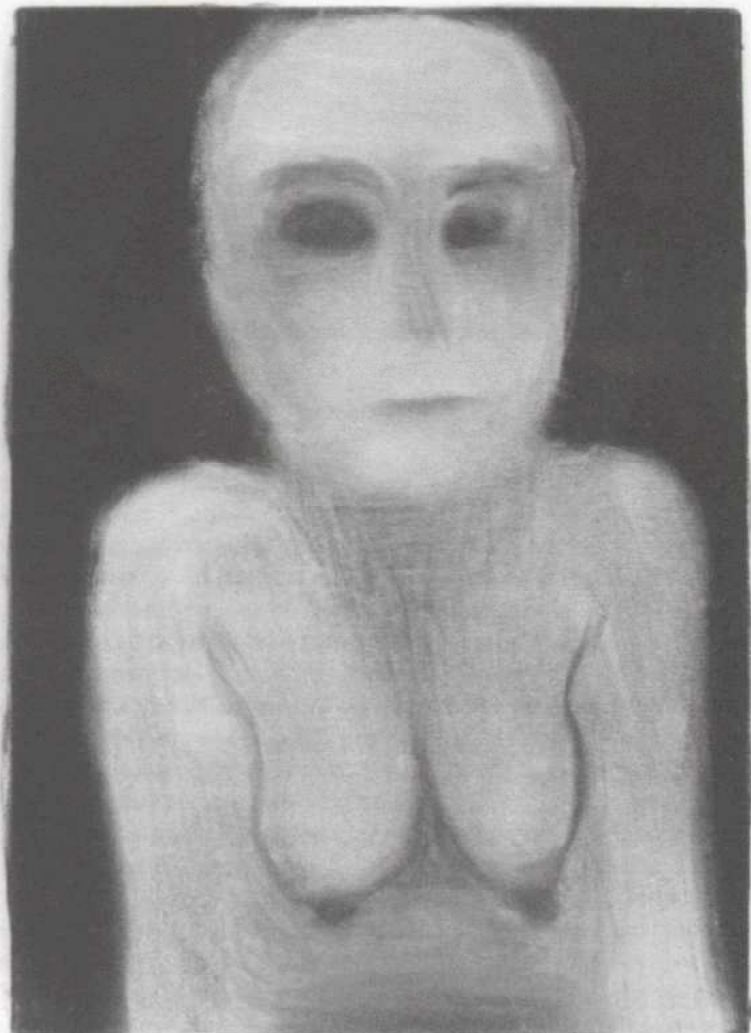
Były to dwie pierwsze kategorie problematyzujące nakaz przekładu; obie natury zasadniczej. Idąc dalej, przenosimy się w krąg tego, co historycznie nieciągle i czysto empiryczne. Tłumaczenie jest służbą – niemożliwą – świadczoną dwóm panom, próbą rozbijającą się o aporię jednoczesnej wierności i wobec oryginału, i wobec czytelnika. Do potrzeb refleksji o przekładzie Walter Benjamin pragnie odkomenderować czasownik *nachdenken* [*nach-denken*, więc podkreślający zarazem usilność jak i „refleksyjność”, „myślenie o myśli”]. Esej Benjamin *Zadania tłumacza* **) (1923) wciąż zachowuje autorytet. Dowiadujemy się z nie-

go, że „należałoby rozważyć przekładalność konstrukcji językowych nawet wtedy, gdyby miały być nieprzekładalne dla człowieka” [294], albowiem ich ukryty sens odsyła do „pamięci Boga” – a ta aluzja odnosi się, rzecz jasna, do Biblii. Benjamin naucza, że „*a priori* i pomijając wszelkie historyczne uwarunkowania” [296], wszystkie języki są zbieżne – w tym, co chcą powiedzieć. Ponadhistoryczne ich pokrewieństwo polega na tym, że każdy z nich – traktując je w całości – określa to samo, co jednakże nie sprawdza się w każdym z nich z osobna, lecz jedynie w totalności ich wzajemnie uzupełniających się intencji: w czystym języku” [298]. Wszelki przekład jest prowizorycznym krokiem zmierzającym ku mesjańskiemu wypełnieniu się historii, po którym języki znów staną się Językiem. (Trzy lata po Benjaminie Franz Rosenzweig mówi to samo: „Jest tylko jeden język; nie istniałaby żadna możliwość przekładu, gdyby wszystkie ludzkie języki nie spotykały się u źródła sensu”, w „źródłowej zmysłowości”). Ale tylko w jednym tekście sens nie pełni roli „koryta dla nurtu języka i nurtu Objawienia” [306]. Idzie o Pismo Święte, które stanowi argument na rzecz Benjaminowskiej metafizyki języka i jego kabalistycznej teorii przekładu:

„Tam gdzie tekst bezpośrednio, bez zapośredniczenia poprzez sens, w swej słowności prawdziwego języka należy do religii lub prawdy, tłumaczy się on sam przez się. Ma się rozumieć, już nie jako „tekst”, lecz jako język. Natomiast od przekładu wymaga się bezgranicznego zaufania do sensu; jak poprzednio język i objawienie, tak tutaj dosłowność i swoboda muszą się harmonijnie zjednoczyć w postaci przekładu interlinearnego. [...] Interlinearny przekład Pisma Świętego stanowi prawzór lub ideał wszelkiego przekładu”. [306-7]

To, co paradygmatyczne, jest tutaj jednak także tym, co szczególne, i dlatego na naszej drodze zjawia się trzeci mur. Język hebrajski Starego Testamentu czy greka Nowego (z jego hebrajsko-aramejską podstawą) nie są przecież językami jak inne. W historii idei i świadomej siebie tradycji Zachodu te dwa języki noszą pieczęć pierwotności. Bóg tłumaczy jeszcze na hebrajski. Jeśli człowiek odpowiada Mu myśląc i filozofując, czyni to po grecku. W *logos*, w *legein* słyszymy – jakkolwiek jako echo, w niezmiernie osłabionym rejestrze – mowę samego języka. Czy z tego hermeneutycznego kręgu istnieje jakieś wyjście, jakaś definitywna droga przekładu (*translatio*)? Przy redagowaniu Septuaginty pomagały anioły, tłumacze Wszechmocnego. Jak będzie z nami?

To, że semantyka Starego Testamentu nie pokrywa się z semantyką języków niesemickich, nie mówiąc już o jakimkolwiek języku współczesnym (w czasie teraźniejszym hebrajskiego czasownika, tak jak funkcjonuje on w prawodawstwie i w prorocztwach, zawiera się już czas przyszły), jest spostrzeżeniem banalnym. Nie mniej banalnym jest stwierdzenie, że greka Nowego Testamentu operuje nieustannie przeciwieństwami: ludowym konkretem, szczególnie w tak zwanych „warstwach źródłowych”, a także neoplatońskim słownictwem i abstrakcyjno-symboliczną terminologią. I w jednym, i w drugim przypadku każda wersja Biblii w języku późniejszym jest mniej lub bardziej dowolną próbą hermeneutyczną. Nie jest to sprzeczne z tym, co piszą Benjamin czy Rosenzweig, z adamiacką metaforą jedyne języka, w którym spotykają się wszystkie ludzkie języki; oznacza tylko, że powrót do źródeł rozumienia jedynie wtedy może się urzeczywistnić, kiedy historia doświadczy mesjańskiego zwrotu. Tylko wówczas nastąpić może samozniesienie się leksyku, czyli jego Przemienienie.



kind nach marlene dumas 2.9.95 35 x 50 cm

*) [Tytuł jest parafrazą z Franza Rosenzweiga: „Język nie składa się ze słówek, lecz ze słów... Słówek szuka się w słowniku, słowa znajdujemy tylko w zdaniach”].

**) *Zadania tłumacza*, przekład J. Sikorskiego, w: W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, Poznań 1975, s. 293-307. (Cytaty z niewielkimi zmianami interpretacyjnymi)

Języki zachodnioeuropejskie: czwarty wał wznoszący się między Słowem Bożym i Wulgatą, największym i najbardziej brzemennym w skutki osiągnięciem człowieka w długiej historii tłumaczenia. Ale i Wulgata przynosi rezultaty pod wieloma względami wysoce idiosynkratyczne, jest teologiczno-lingwistycznym „wzięciem do niewoli” – jak to określił sam św. Hieronim – *verbum e verbo* tam, gdzie idzie o misteria, *sed sensum de sensu* tam, gdzie chodzi o narracje, treści dydaktyczne czy parable. Wulgata całkiem świadomie przeszczepia zarówno plemienne, nie odnoszone do określonego obszaru, izraelskie wyobrażenie Boga, jak i regionalne lub ugruntowane na *polis* odślonięcie się grecko-aramejskiego Jezusa, w imperium języka i pojęć świata łacińskiego. To przetransponowanie i przetłumaczenie zdecydowało o dalszej egzystencji Pisma Świętego w Europie kontynentalnej i w świecie anglosaskim. Każda pohieronimowa wersja Biblii wchodzi z konieczności w spór mimetyczno-krytyczny z dumnym geniuszem Wulgaty.



zarte stellen (was fehlt) (fast klassisch) 30.12.96 96 x 162 cm

Spór ten, rezultat przekładów Starego i Nowego Testamentu na ten czy inny język nowożytny, tworzy piątą szaniec, który oddziela współczesnego czytelnika Biblii od oryginału. Oczywiście, w każdym dzisiejszym języku tradycje przekazu, formuły teologiczne, uwarunkowania lingwistyczno-historyczne są różne. Roli, jaką odgrywa angielska wersja Biblii z 1611 roku – *Authorized Version* czy *King James Bible* – w rozwoju angielskiej i amerykańskiej samoświadomości i indywidualnego oraz zbiorowego stylu życia w Anglii i w Ameryce Północnej, niemal nie sposób przecenić. Natomiast żadna francuska wersja Pisma Świętego nie wywarła istotnego wpływu na kulturę i sferę emocjonalną narodu. Agrippa d'Aubigné, Wiktor Hugo, Vigny, Claudel i André Gide to nieliczni pierwszorzędni pisarze francuscy, dla których Biblia była żywą współczesnością. We włoskim nadal dominuje Wulgata; późniejsze wersje są zaledwie jej wariantami. Można też powiedzieć, że współzycie Kościoła katolickiego z tekstem Biblii zawsze układało się niewdzięcznie. W niektórych krajach katolickich najlepsze pojęcie o kanonie biblijnym daje Dante lub Cervantes.

Oto pięć barier i nakazów przekładu, które dotąd omówiłem: Słowo Boże *versus* język ludzki; mowa *versus* pismo; hebrajski Objawienia (i aramejski, którym to językiem faktycznie posługiwał się Jezus) *versus* dalsze wersje językowe, zwłaszcza język św. Hieronima, język Wulgaty; wreszcie (skok): język Wulgaty *versus* języki nowożytne.

Wspomniałem jednak o sześciu murach czy aporiach niemożliwego, a jednak koniecznego przekładu. Gdzież jest ta szósta? Moim zdaniem tkwi ona w zupełnie niepowtarzalnych konsekwencjach jednego faktu językowego, zarazem historycznego i filozoficznego: w *przekładzie Biblii na niemiecki*. Problematyka spotkania, do jakiego doszło między Starym Testamentem i warstwami źródłowymi Nowego z jednej strony, a językiem nie-

mieckim i niemieckim losem z drugiej strony, jest – w najściślejszym tego słowa znaczeniu – zaprawdę nieporównywalna.

*

Fenomen, o którym mowa, bierze swój początek z Biblii Lutera. Jak powszechnie wiadomo, przekład Pisma Świętego dokonany przez Lutera był wydarzeniem, z którego wywodzą się podstawy języka pisanego, niemiecki Kościół protestancki oraz wkroczenie na scenę świata niemieckiego Ducha Dziejów. Względem języka niemieckiego, takiego jaki znamy, także w stosunku do zawsze językowo uwarunkowanych wyobrażeń, jakie naród niemiecki żywił o sobie samym, Biblia Lutera na zawsze okazała się, jak to wyraził Rosenzweig, „wehikułem, dzięki któremu są one widoczne”. Każdy władający niemiecką, kiedy zagląda do ostatniego wydania przedluteranckiego przekładu Biblii z roku 1518, odnosi wrażenie, że znajduje się jeszcze na obcym lub przygranicznym terytorium. W Nowym Testamencie Lutera, ledwie cztery lata później, jest u siebie. Ale cóż za nieszczęsny paradoks: w niemieckim dziełem ustanawiającym mowę i język pisany nie jest utwór oryginalny, wynalazek jakiegos Dantego, Cervantesa czy Szekspira, lecz *przekład* – genialnie przesadzony i przeszczepiony twór obcej ziemi.

Kryteria Lutera są nam dobrze znane: „dać mowę jasną i dla każdego zrozumiałą, o niezafałszowanym znaczeniu i sensie” – czytamy w *Przedmowie do Księgi Hioba* z 1524/25. Lub, jak wyjaśnia Luter niezmiennie sugestywnie w przedmowie do niemieckiego psalterza: „czasem trzymać się słów sztywno, a czasem oddać tylko sens”. Od 1523 do 1534 Luter zajmuje się przekładem Starego Testamentu. Ten wielki tłumacz i twórca języka nieustannie podkreśla, że postępuje podług nowej zasady: nie idzie mu o kolejną przeróbkę czy uzupełnienie Wulgaty, lecz o bezpośrednią percepcję i asymilację hebrajskiego oryginału. Luter wnika często niezwykle głęboko w istotę języka i w pierwotny sens hebrajskich słów. Oczywiście, najczęściej dotyczy to tych miejsc w Starym Testamencie, o których Luter sądzi, że są zapowiedzią Jezusa, gdzie czuje, że słowo Boże zwraca się – w radykalnym sensie – *przedpisem* – do chrześcijanina (w psalmach, w księgach proroków, a zwłaszcza u Izajasza). Ale wszędzie stara się on gruntownie badać hebrajski tekst.

Wszystko to komunały. Natomiast, o ile wiem, nigdy nie zostało wystarczająco prze-myślane pod względem psychologicznym czy filozoficznym głębokie rozdwojenie, niekontrolowane samowyobcowanie ani osobliwość całego przedsięwzięcia Lutera. Jego wstręt do Żydów, jego odraza wobec tej bogoburczej i spetryfikowanej pozostałości przeszłości – jakkolwiek świętej i brzemiennej w skutki – są nam dobrze znane. Nie brak w jego pismach grubiańskich, czysto błazeńskich sformułowań (np. w nienawistnych traktatach z 1543 roku). Wywołana i uwarunkowana względami historyczno-teologicznymi nienawiść do Żydów odgrywa w dziejach reformacji po roku 1530 ważną rolę. Ale zastanówmy się nad tą sprzecznością: święta księga Reformacji, księga, która zaważnęła niemiecką, obdarowała ją życiem, jest głęboko zakorzeniona w hebrajszczyźnie i żydowskiej duchowości. Przejmujące wstrętem dziedzictwo znienawidzonego i kwestionowanego żydostwa jest fatalnie uwikłane w początki i proces rozwoju języka niemieckiego i niemieckich postaw (w tej mierze, w jakiej naznacza je luteranizm). Dla Niemiec stanowi to wciąż jeszcze najtrudniejszą, poważną kwestię, która dotyczy tłumaczenia Biblii – kwestię ontologiczno-historyczną, ale również stosunków między tym, co niemieckie i tym, co żydowskie. W Biblii Lutera czuć jej złowieszczą, choć tłumioną, obecność.

Pojawi się ona, i to na pierwszym miejscu, kiedy do przekładu Starego Testamentu na niemiecki przystąpią w 1925 Martin Buber i Franz Rosenzweig (ostatni tom, po zrewidowaniu przez Bubera całego tekstu, ukazał się w Jerozolimie w 1962 roku). To przedsięwzięcie było częścią i jednym z rezultatów krytyki języka i metafizyki języka, którą wydał ruch o sile i zasięgu porównywalny z klasycznym niemieckim idealizmem od Hamanna i Herdera aż po Hegla – zjawisko filozoficzne, teologiczne i literackie stworzone przez kulturę żydowską Niemiec i Europy Wschodniej. Twórczość Mauthnera, Wittgensteina, Krausa, Kafki, Benjamina, Bubera i Rosenzweiga pozwala się określić jako fundamentalna konfrontacja z istotą języka. Ruch ów zderza się – podążając drogą w jakiejś mierze ezoteryczną, do tej pory jeszcze nie wyjaśnioną – z innym sposobem myślenia o języku, radykalnie sprzeciwiającym się ujęciom żydowskim: na myśl Martina Heideggera. (Jeśli występują między nimi zbieżności, to są rezultatem powinowactwa z wyboru – Heideggera i Paula Celana; piszę o tym poniżej). Dlaczego na krótko przed katastrofą myśl żydowska, i religijna, i świecka, zwraca się ku ontologii języka – i to, powiedzmy do końca, języka niemieckiego? Frapująca zagadka. Można ją usłyszeć, wraz z jej proroczym tragizmem, w słynnym wyznaniu Kafki: niemożliwością jest dla niego pisanie po niemiecku i niemożliwością jest zaniechanie pisania po niemiecku – lub w rozpaczliwym wołaniu Mojżesza w *Mojżesz i Aronie* Schönberga: „O Słowo, o Słowo, które jesteś nieobecne”.

W ramach niniejszych uwag mogę tylko całkiem pobieżnie dotknąć kilku zasadniczych kwestii dotyczących podejścia Bubera i Rosenzweiga do Pisma Świętego. Monografia Rosenzweiga o Biblii i Lutrze, posłowie do jego poetyckiego przekładu Jehudy Haleviego z 1926 roku, księga zbiorowa: *Martin Buber und Franz Rosenzweig: Die Schrift und ihre Verdeutschung* (1936) i – przede wszystkim – korespondencja Rosenzweiga z Buberem, z Jakobem Rosenheimem, z Martinem Goldnerem, zwłaszcza listy z 1927 roku, dają rzadki wgląd w warsztat tłumacza. Na początku Rosenzweig, człowiek o zapatrywaniach niemiecko-narodowych, jest przekonany, że całe przedsięwzięcie może tylko posiadać charakter rewizji: „Uważam, właśnie jako niemiecki Żyd, że nowe, oficjalne tłumaczenie Biblii jest nie tylko niemożliwe, lecz wręcz zasługujące na zakaz; możliwe i dozwolone są tylko poprawki ze strony Żydów (większe lub mniejsze) wniesione w Biblię Lutera”. Jednak w trakcie pracy i pod wpływem Bubera Rosenzweig staje się bezkompromisowym „rzecznikiem obcego głosu”. Jego „unicestwiająca czas wiara w możliwość odbioru i przekazania, w możliwość uwzględnienia wszelkich przemian w ciszy słowa” staje się metodologią i praktyką wnoszenia *inności* w tradycję, to jest luteranską i zarazem – po katastrofie wojny światowej – zdestabilizowaną, konstrukcję języka niemieckiego. Przetransponowany z hebrajskiego szatan staje się „Przeszkodzicielem” (*der Hinderer*), a Bóg Mojżesza i Hioba – „przemownie owianym tajemnicą”. Biblia Rosenzweiga zmierza ku *mowie*. Stąd nieuchronne wprowadzenie zasady powtarzania wyrazów i związków wyrazowych o jednakowym lub zbliżonym brzmieniu, czy o jednakowym lub podobnym rdzeniu, nawet tam – być może zwłaszcza tam – gdzie taka „mocna synoptyka” nakłada na niemiecki tekst obcą „cyklopową składnię”. Nie można przekazać treści,

jeżeli nie przekazuje się zarazem formy. Nie jest to sprawa filologii, choć ta całkowicie zachowuje tu swoje prawa, „nowego ludzkiego uświęcenia Pisma”. To uświęcenie wynika z nakazu – dosłownie – „ogólnoludzkiego porozumienia”. To dlatego główna teza Rosenzweiga i Bubera brzmi: „Język nie składa się ze słówek, lecz ze słów... Słówek szuka się w słowniku, słowa znajdujemy tylko w zdaniach”. Stąd wyraźne rozróżnienie pomiędzy ledwie wartym uwagi metrum a absolutną zasadą biblijnego rytmu, zasadą, która przypomina, że w hebrajszczyźnie Starego Testamentu istnieje głęboki związek między znaczeniem i oddechem. Wtedy tylko, gdy w maksymalnym stopniu uwzględnimy rytm oddechu, znajdziemy się w posiadaniu „sprawdzianu” rzeczywistego dialogu z oryginałem. Rosenzweig i Buber, podobnie jak niedługo Schleiermacher, są przekonani, że jeśli obcy głos oryginału ma nam coś do powiedzenia, to fakt przekładu wnosi zmianę w język, na który go dokonaliśmy. Każdy, kto choćby tylko pobieżnie rzuci okiem na niemiecki przekład Pisma dokonany przez Bubera i Rosenzweiga, zorientuje się, jak w tym wypadku wielka jest ta zmiana. Przeczyta: *Ich verstumme das Land* [oniemiam kraj] („taka forma występuje u Tiecka w *Oktawianie* – podsuwa Rosenzweig); znajdzie słowo *Darnahen* [† „ofiara złożona Bogu”] zamiast *Opfer*, ponieważ w akcie małżeństwa kobieta jest równocześnie uświęcona i wyłączona, wersja Bubera i Rosenzweiga zastępuje *Trauung* [zaślubiny] słowem *Anheiligung* [† „naznaczenie świętym znakiem”].

Pozwolę sobie przytoczyć jeden jeszcze tylko przykład. Najważniejsze słowa w hebrajszczyźnie Starego Testamentu (także w ustach Jezusa) mają zawsze formę zarazem naturalną i duchową. Ta dwoistość musi zostać zachowana w tłumaczeniu. Hebrajskie *ruach* oznacza „owo wychodzące od Boga szumiące pratchnienie”, którego doznaje się zarówno konkretnie jak i psychicznie. Już greckie *pneuma* jest osłabieniem *ruach*, ponieważ wyprawieniem tego ostatniego słowa w obszar abstrakcji (w „to, co duchowe”). W wersji Bubera i Rosenzweiga znajdujemy *Geistbraus* [† „Braus” = gaz z fermentu, np. winogron w kadzi] i zdanie: *Der Geist geistet wo er will*. [geisten czasownik kreowany od rzeczownika *Geist*, duch]. Słuchać w nim Mistrza Eckharta? Niewątpliwie. Ale jeszcze bardziej przypomina Heideggera. To spotkanie, ta korespondencja, nie jest, jak wspominałem, dziełem przypadku: tkwi w nim tragiczna logika.

Rosenzweig zmarł w grudniu 1929 roku. Jego ostatnia, nie dokończona wiadomość dla Bubera, w której mowa o pewnym ustępie z Księgi Jozuego, jest niezwykle patetyczna – jakby była śmiertelnym krzykiem i śmiertelnym zachwytem momentu, w którym człowiek ukończył tłumaczenie: „Teraz nadchodzi pointa – pointa wszystkich point, którą Pan w końcu obdarował mnie we śnie...” Wkrótce nad Niemcami zapadnie noc.

Nastal Dzień Sądy i, próbując wytyczyć granicę hańby, przybito krzyż do Chrystusa

CELAN

*

Od tego czasu między tym, co niemieckie, a tym, co żydowskie, między językiem niemieckim a Starym Testamentem, otwiera się przepaść Szoa – „wirus śmierci” (*holocaust* to uroczyste greckie słowo, które w tym kontekście tylko wprowadza w błąd). W swej istocie i zgodnie ze swym przeznaczeniem przekład jest dialogiem dwóch równorzędnych stron. Z Zagłady nie przechodzi się na dialog. Zwłaszcza tam, gdzie możemy przypuszczać, że straszliwe „ostateczne rozwiązanie” [*Endlösung*] problemu niemieckości i żydostwa, języka narodowego i jego hebrajskiego nasienia, swoje odległe, ale niezaprzeczalne korzenie ma już w lingwistycznym rozdzieleniu Biblii Lutera, w testamencie, jaki Luter pozostawił niemieckiemu narodowi. Eugen Rosenstock-Huessy rozważając swój stosunek do Rosenzweiga, badając możliwość debaty między judaizmem i chrześcijaństwem – w przyszłości, w przestrzeni niemieckiej – lapidarnie stwierdza:

„Zapewne, ten wspaniały dialog monologów obecnie nie istnieje; język niemiecki cierpi na śmiertelną chorobę”. (*Ja und Nein*, 1968, str. 46).

Ostatecznie kwestia przekładu niemieckiego Biblii ma się tak, że dysponujemy wersją Lutera oraz wersją Bubera i Rosenzweiga. Tragiczny sens związku obu tych tekstów, z których każdy rzuca ostre światło na drugi, stanowi obecnie zasadniczy problem historii niemieckiej świadomości. Dlaczego jakiś nowy przekład miałby zatrzeć tak dobrze słyszalne ostrzeżenie? (Naśladowcy i filolodzy, zauważa Rosenzweig, „tłumaczą tak, jak mówi człowiek, który nie ma nic do powiedzenia”). Jeśli nowo stwarzający i powołujący do życia coś nowego dialog jest niemożliwy, to pozostaje godnie milczeć i ćwiczyć się w sztuce przypominania.

A jednak to zakończenie wymaga pewnego odsyłacza.

Czasem u Henryka Heinego, niekiedy w proroczym rozmachu Karola Marksa lub w upojonej prawdzie Zygmunta Freuda, wyczuwamy tę symbiozę żydowskiej natury i żydowskiego dziedzictwa z duchem niemieckiego języka. Prawdziwe zespolenie dokonuje się w ogniu, w niewygasłym żarze popiołu obozów śmierci. Lirka Paula Celana ucieleśnia oczekiwany przez Waltera Benjamina i Franza Rosenzweiga cud zjednoczenia dwu suwerennych nurtów językowych w jakiś trzeci język – jasnowidzący. Tradycja językowa Mistrza Eckharta, Jakuba Böhme, Hölderlina i Rilkego łączy się u Celana z tradycją *Psalmów* i *Księgi Hioba*. Jak już sygnalizowałem: dzieje się to za sprawą ontologii języka i gestu językowego Heideggera. Niemal wszystko w tym powinowactwie z wyboru pozostaje tajemnicze. Wiersz Celana o jego spotkaniu z Heideggerem w Todtnauberg:

*die in dies Buch
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
kommendes
Wort
im Herzen*

linijka
wpisana w tę książkę na temat
pewnej nadziei, dziś
w Myślącego
nadchodzące
słowo
w sercu

jest trudny do rozszyfrowania, zdaje się jednak wskazywać na milczenie Heideggera. Jakkolwiek by rzecz się miała, Celan szedł i tworzył – by posłużyć się jego własnym określeniem – „podążając za Heideggerem”, „krokiem Heideggera”, *heideggängerisch*, i

to na tej drodze, po latach Zagłady, wyrasta misterium: takiego zbliżenia się do siebie Żydów i Niemców, ceną którego – ani po jednej, ani po drugiej stronie – nie będzie kompromis.

Przekład Pisma, nawet tylko częściowy, na i poprzez medium takiego języka niemieckiego, jaki wypracował i odnowił Celan, można by sobie wyobrazić jako błysk na horyzoncie, zwiastun pogody. Pokonałby on *Worthürden*, „przeszkody słów”:

*Ihn ritt die Nacht, er war zu sich gekommen,
der Waisenkittel war die Fahn,*

Dosiadł go noc, więc ocknął się
koszulka sieroty była mu flagą

*kein Irrlauf mehr,
es ritt ihn grad*

koniec błądzenia
dosiadł go na wprost.

W takim języku słowa człowieka-stworzenia Bożego mogłyby zbudzić Słowo *hic et nunc*, odpowiednio:

*Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.*

*Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.*

*Dir
entgegen. *)*

U Celana popiół na głowie Hioba staje się nimbem z popiołu:

*Aschen-
glorie hinter
euch Dreiweg-
Händen.
I...I
Niemand
zeugt für den Zeugen.*

Popiołowy
nimb za
wami trzydrożnymi
rękoma.
I...I
Nikt
nie daje świadectwa świadkowi*)

Kreacje słowne i wiersze Celana są cegiełkami przyszłej, ale dla nas – bardzo to prawdopodobne – nigdy nieosiągalnej niemczyzny, niemczyzny, w której niezmiernego barbarzyństwa i samozniszczenia tego stulecia nie udałoby się „przewyciężyć” – to użycie słowa jest bezsensowne, niemal obsceniczne – ale w której możliwy byłby powrót do źródeł, w światło poznania i refleksji, którego blask potrafilibyśmy znieść. Tylko wówczas wolno by nam było w nowym przekładzie Pisma Świętego na język niemiecki użyć najbardziej uroczystej, najbardziej ludzkiej ze wszystkich gier słów, jakie zna niemiecka poezja, rozlegającego się z Jerozolimy celanowskiego krzyku szczęścia:

ich blättere dich auf, für immer,

otwieram cię, na zawsze,

*du betest, du bettest
uns frei.*

modlisz się, ścielisz
nas wolnych.

Ale tego hipotetycznego kresu drogi nie podobna, obawiam się, pomyśleć inaczej, niż jako „mesjański” – „mesjański” w rozumieniu Waltera Benjamina. Znajduje się on, według słynnego określenia Celana, „na północy przyszłości”.

Przekład A. i A. Klubowie

*) por. tłumaczenie *Psalmu* w poprzednim eseju Steinera

**) Przekłady cytatów są „dosłowne w intencji”, ponieważ – mowa o tym także w drugim eseju Steinera – „dosłownie dosłowne” być nie mogą: w *Aschenglorie* jeden z prawdopodobnych sensów wiersza – tak sądzę – bierze się z możliwości odczytania *zeugen* w obu znaczeniach tego czasownika „świadczyc” i „płodzić”. *Niemand*, jak w *Psalmie*, kojarzy się z nieobecnością Boga, czyli idzie zarówno o Boga, który zaniechał świadectwa i Boga, który nie powoła do życia nienarodzonych generacji. W ostatnim cytacie idzie o grę słów: *beten* (modlić się, tu, być może, użyte przechodnio) i *betten* (m.in. ścielić (komuś) łóżko, położyć(kogoś) do łóżka, ale także do grobu).

Rozpacz nie wykazuje najmniejszego podobieństwa ani z melancholią ani z depresją. Rozpacz jest sprawą serca, podczas gdy depresja jest sprawą śledziony. Depresja pochodzi z Ciemności, zaś Panu jest ona nienawistna. Natomiast zrozpaczone serce jest w oczach Pana szczególnym i bardzo umiłowanym klejnotem. Byłoby wspaniale, gdybyśmy potrafili przez cały dzień chodzić ze zrozpaczonym sercem. Ale dla człowieka przeciętnego oznaczałoby to zbyt wielkie niebezpieczeństwo wylegnięcia się z rozpacz potworka depresji. Z tego powodu każdy powinien raz dziennie, w odosobnieniu, rozpacz swą zanosić Panu – przeznaczając na to za każdym razem określony czas. Ale pozostała część dnia winna być wypełniona radością. To podkreślał wielokrotnie, zabraniając nam rozpacz - z wyjątkiem owych kilku jej codziennych minut.

NACHMAN Z BRACŁAWIA (1772- 1810)
(relacje uczniów)

Sto głębokich samotności składa się na miasto Wenecja — oto jego cud. Wzór dla przyszłej ludzkości.

NIETZSCHE

Co dalej? Pierwszeństwo w jednym z projektów przysługuje Nietzschemu i jego nadczłowiekowi, który, filozoficznie i muzycznie, miał zostać uzdatniony do wytrzymania egzystencji modelowo schizofrenicznej, pomiędzy unifikacją technologiczno-administracyjną (dzieckiem „światopoglądu naukowego”) i poczuciem przygodności bytu. Jest to rozwiązanie elitarne (temat Doktora Faustusa Tomasza Manna). Rzekłbym, heideggerowskie. Prócz tego mamy rozwiązanie demotyczne, tj. paliatywy w postaci (permanentnej i dotowanej) terapii, z finalną perspektywą robotów podających prochy wariatom, elektroniczny konfucjonizm (wersja bieżąca religii Wschodu, które nie podnoszą kwestii stosunku pomiędzy Bogiem i stworzeniem), wreszcie fatalizm, tj. stopniowe poddawanie się Ładowi, który cokolwiek stawia opór — więc praktycznie każdego — wyprasuje.

Poddawany nieustannej obróbce technologicznej i zawiadywany przez biurokrację świat przybiera z przyspieszeniem postać produktu i wymaga ode mnie percepcji spożywczej; podczas gdy produkt kulturalny, którym mnie karmią, obficie i wielopoziomowo czerpiąc z żywiołu bezkrytycznej afirmacji wszelkiej rzeczy, która podana zostaje do spożycia, staje po stronie Ładu, świadomie lub bezwiednie osiąga status owego świata-produktu reklamy. Co jest uproszczeniem, bo powinienem być sprawiedliwszy dla reklamy. Ta bowiem, w swym wydaniu współczesnym, stawia sobie za cel najwyższy, ba, jedyny, kreację logo — znaku firmowego korporacji, który pojawia się na wszystkich jej produktach, budynkach, pojazdach itd. i nadaje jej niezmienną tożsamość i walor punktu stałego w ogólnej płynności rzeczy. Rzekłbym, że kulturze potraśającej szkiełkami w sfinansowanym przez instytucję kalejdoskopie, z których to szkiełek coraz to nowe układają się obrazki (o o s z tego zawsze wyjdzie) nie sposób przysądzić zdrowego konserwatyzmu reklamy

Łatwo wziąć temu zbiorkowi za złe jego predylekcję do ruchu cancrisans, czyli raka. Bierze się to stąd, że patrząc na uwzględnionych autorów staram się (świadomie) naśladować sposób, w jaki Mandelsztam patrzył na swego Lamarckę, tj. preferuję synkopę (nieciągłość), figurę języka wyrażającą sprzeciw wobec Ładu. Ta figura staje się rzadkością i czynią ją starcy (wyjawszy krzepkiego autora po sześćdziesiątce, Ludwika Flaszena, który pisze mało), na ogół mężczyźni (nie moja wina; wołałbym, żeby Hermann Levin Goldschmidt był kobietą, czy to wystarczy?). Z drugiej strony zawsze może się zdarzyć, że odkryjemy ją w myśli, którą prezentują nam jako kolejny ton akordu (połnozwończą) — casus Derridy, nowocześniejszego klasyka pilpulu. Jeżeli uda mi się uczulić na nią czytelnika, to już dobrze.

JAN GOŚLICKI



tier 6.7.1995 36 x 50 cm

Podziękowanie za zezwolenie na druk zamieszczonych tekstów składamy:

- wydawnictwu Bolmann Verlag Mannheim za „Pilpul” Viléma Flussera
- wydawnictwu Gallimarda za teksty Edmunda Jabès’a z tomu „Le livre des questions” Paris 1973
- Éditions du Seuil za fragment z „L’écriture et la différence” Jacquesa Derridy
- wydawnictwu Suhrkamp (Frankfurt am Main) za wiersze Paula Celana
- Andrzejowi Watowi za fragment z „Mopsożelaznego piecyka” Aleksandra Wata
- Autorom: Ludwikowi Flaszenowi, Felixowi Philippowi Ingoldowi, Hermannowi Levinowi Goldschmidtowi, George Steinerowi.

Opracowanie graficzne: Annemarie Frascoli

DEKADA Literacka

miesięcznik

Wydawca:

KRAKOWSKA
FUNDACJA KULTURY

Adres redakcji:

ul. Kanonicza 7
31-002 Kraków
tel./fax 422-47-73

Redakcja:

Marta Wyka redaktor naczelny
Krzysztof Lisowski
Włodzimierz Maciąg
Agnieszka Kosińska
Aleksander Pieniek red. graficzny
Bogdan Rogatko
Teresa Walas sekretarz redakcji

Współpracują:

Stanisław Balbus
Anna Baranowa
Piotr Bukowski
Jarosław Fazan
Julian Kornhauser
Maria Niemojowska (Londyn)
Stanisław Rodziński
Małgorzata Ruda
Jan Józef Szczepański
Witold Turdza

Skład : SRJS

Druk: EURODRUK-

-Kraków sp. z o.o.
31-548 Kraków, Al. Pokoju 3

Dekada Literacka
jest wydawana
przy pomocy finansowej
Ministerstwa Kultury i Sztuki

Warunki prenumeraty:

Prenumerata roczna krajowa
wynosi 28,80 PLN
półroczna - 14,40 PLN
kwartalna - 7,20 PLN
Prenumerata roczna
zagraniczna wynosi 18 USD
półroczna - 9 USD
kwartalna - 4,50 USD
Cena egzemplarza
DEKADY LITERACKIEJ
w prenumeracie krajowej
wynosi: 2,40 PLN
Cena egzemplarza
DEKADY LITERACKIEJ
w prenumeracie zagranicznej
wynosi: 1,5 USD*
Cena za egzemplarz archiwalny
(nie z roku bieżącego)
wraz z wysyłką wynosi 2 PLN
Płatników VAT-u prosimy
o podawanie NIP-u.
Potwierdzeniem
przyjęcia prenumeraty
jest wystawienie przez KFK
rachunku uproszczonego
lub faktury VAT.

*w przypadku wpłaty w PLN
- wg aktualnego kursu NBP

Prenumeratę prosimy wpłacać
na konto KRAKOWSKIEJ
FUNDACJI KULTURY
BPH IV O/Kraków
10601389-709987-27000-500101