

Maciej Sosnowski

Bartleby, Obłomow, Głodomór

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (144), 171-186

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maciej SOSNOWSKI

Bartleby, Obłomow, Głodomór

I. Bartleby i nad-negacja

Bartleby przypomina opuszczonego przez Boga rycerza wiary Kierkegaarda. Jeden i drugi – podobny „kupcowi korzennemu”¹ rycerz, który z niczym nie walczy, a także „blado schludny, żałośnie szacowny”², do tego „bierny i nieszkodliwy”³ kopista, który niczego już nie kopiuje, obaj oni przechowują w sobie pewien specyficzny element, nie do wyzyskania i zneutralizowania przez ekonomię doczesności. Tyle więc przynajmniej mają ze sobą wspólnego, że istniejąc w radykalnej immanencji, pozostają zarazem w dziwnej i wzniosłej sferze „poza”, która jest jednak absolutnie jałowa i nie narusza systemowego status quo.

W eseju o nowelce Melville’a Gilles Deleuze to „coś” charakteryzujące Bartleby’ego – co u narratora wzbudza „zabobonne bicie serca”⁴ i oddziałuje nań mocą „osobliwej władzy”⁵ – określił mianem „negatywizmu wykraczającego poza wszelką negację”⁶ (dalej jako „nad-negacja”). Wydaje się, że utrafił w ten sposób punkt przecięcia Bartleby’ego i „rycerza wiary z komory celnej”.

1 Por. S. Kierkegaard *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PIW, Warszawa 1972, s. 37-39.

2 H. Melville *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 17.

3 Tamże, s. 24.

4 Tamże, s. 35.

5 Tamże, s. 42.

6 G. Deleuze *Bartleby albo formuła*, przeł. G. Jankowicz, w: H. Melville *Kopista Bartleby...*, s. 70.

Interpretacje

Dla Kierkegaarda egzystująca jednostka to pełna rozpaczy „otwarta rana negatywności”⁷. Ale nie jednostka religijna – ona nie neguje już niczego na sposób światowy, podług jakichś systemowych praw, ale nieco i naczem i nie dając się pochwyć w produkowanie doczesnych tożsamości, przeskakując nad nimi, zawiązując ich obowiązywanie i puszczając je wolno, trwa jako coś prawdziwie nie-naturalnego i nie-ogólnego zarazem⁸.

I właśnie ten strukturalny pomysł daje się bez problemu zastosować również do Bartleby’ego, którego „wolałbym nie” musi pochodzić z takiej niejasnej sfery tego, co radykalnie nieoperatywne, ale jednak nawiedzające świat. Tak rozumiany Bartleby to rzeczywiście transparentna epifania owej nad-negacji, neutralne nie zaniku, ogołocone z wszystkiego, co marne i doczesne, i które sprawia wrażenie czegoś jedynie mimochodem.

2. Obłomow i przebaczenie

Bartleby tylko raz zdradza, że może istnieć gruntujący jego postawę „ludzki” motyw, pośrednik między nim i światem; nagabywany przez swego pracodawcę o to, jaki powód stoi za jego zachowaniem, zadaje retoryczne pytanie – „A sam pan tego powodu nie dostrzega?”⁹ i milknie. Niestety, pusta dowolność w interpretowaniu tego milczenia przemienia frapującą kwestię w wyszukany, ale jedynie koncept.

Kopista Bartleby jest zajmującą literacką igraszką. *Obłomow* Iwana Gonczarowa to arcydzieło właśnie dlatego, że straciłoby chęć ustrukturyzować to, co ma charakter sennej mary, radykalnie psychologizować to, co zdaje się już „nie-ludzkie”.

Ilija Ilijcz jako turgieniewowski „zbędny człowiek” jest zarazem „piękną duszą” niemieckiego romantyzmu, ale w jej przepracowanej przez G.W.F. Hegla, mocno ambiwalentnej wersji. Warto przyrzeć się tej analogii.

Otóż heglowska krytyka „pięknej duszy” odnosi się przede wszystkim do zawiłego spłotu problemowego związanego z koncepcją podmiotowej jednostkowości i jej autonomii w etyce kantowskiej¹⁰. Autonomia ta zakładała radykalny dualizm

⁷ S. Kierkegaard *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych. Mimiczno-patetyczno-dialektycznej kompilacji*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 100.

⁸ Widmowa podmiotowość rycerza wiary może w świecie doczesnym, niczym dokonały tancerz, przybierać owe zewnętrzne pozy, tylko dlatego, że ma ostateczne umocowanie w absolutnej tożsamości tego, co transcendentne – i to jest ten kontekst, który odróżnia ją od ogołoconej z wszelkich kontekstów podmiotowości Bartleby’ego. Ale sednem sprawy jest i tak przede wszystkim fakt, że to n a d - n e g a t y w n o ś ć, tak czy inaczej rozumiana, tzn. czy to mająca charakter transcendentnej hipostazy, czy zwykłej, niedocieczonej tajemnicy, pozwala negacji nie pracować a jednocześnie jednostkować jednostkę.

⁹ H. Melville *Kopista Bartleby...*, s. 37.

¹⁰ Choć rodowód tej problematyki sięga zamierzchłych czasów, kiedy to wolność sama stała się problemem filozoficznym *kat egzochen*, tzn., jak się wydaje, myśli augustyńskiej.

prawa i przyrody. Ale już sam Kant zauważył, że „podmiotowa pierwsza podstawa maksym” jest na zawsze uwikłana w patologiczne, zmysłowe pobudki¹¹ wykluczające autonomię ze świata; Hegel zaś dodaje, że przyroda zawsze będzie wyznaczała jedyny możliwy „kął nachylenia skłonności”¹², które powodują działającym podmiotem. Upraszczając – żaden czyn nie sprosta wymogom imperatywu, bowiem czyn taki musi zaistnieć w przyrodniczym, patologicznym świecie spacialno-temporalnych determinant, które są z założenia obce czystemu prawodawstwu rozumu¹³. Ta głęboka sprzeczność sprawia, że dla Hegla finalnym efektem kantowsko-(fichteańskiej) moralności jest nieskończone odsuwanie (*die Verstellung*) możliwości suwerennego działania w świecie zmysłowym i trwanie w jałowej antynomii autonomicznie nad-negatywnego, czyli unieczynnionego podmiotu i dynamicznego, acz heteronomicznego przedmiotu (przyrody). Dalsze, historyczne próby wykroczenia poza ten impas pogłębiły jedynie problem – już ściśle fichteańska interpretacja imperatywu kategorycznego jako po prostu absolutnego postulat u „zgodności przedmiotu z Ja”¹⁴ czy wczesne schellingiańskie próby wyznaczania w oglądzie intelektualnym i estetycznym absolutnej tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, za sprawą której w świat zewnętrzny zostaje „wniesiona podatność na tego typu [wolne – przyp. M.S.] działanie”¹⁵, ugruntowały jedynie radykalizm separacji podmiotowego świata formalnych postulatów i pustych gestów oraz świata rzeczywistego, tzn. sprawczego działania.

Bezsilna piękna dusza więc jako istota, której jedynym polem aktywności może być co najwyżej nie-świat pozoru (sztuka), z oburzeniem i nienawiścią przygląda się działaniom tępej potęgi arcyskutecznego rozsądku, który rozkłada i przemienia rzeczywistość według własnych prawideł, mało wzniosłych i niedbających o wysubtelnione wymogi autonomii. Napawanie się nad-negatywnym ideałem czystej, acz pasywnej wolności, który jako jedyny miałby być nośnikiem suwerennego (i etycznie pięknego) czynu, sprawia, że jednostka „cofa się do swego najgłębszego

11 I. Kant *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 75

12 G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2002, s. 397.

13 Hegel oczywiście nie byłby sobą, gdyby odrzucał negację takiego postawienia sprawy; tak więc w innym miejscu pokazuje, jak taki pusty formalizm sprawia, że „nie istnieje zgoła nic, czego nie można by uczynić w ten sposób prawem moralnym” (G.W.F. Hegel *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie*, w: *Ustrój Niemiec*, przeł. M. Poręba, A. Ochocki, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 58).

14 J.G. Fichte *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, w: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 286.

15 F.W.J. von Schelling *System idealizmu transcendentnego*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 341.

wnętrza” gdzie „wszelka zewnętrżność jako taka znikła, do oglądu swego Ja=Ja, w którym to Ja jest wszelką istotnością i istnieniem. Zatapia się w tym pojęciu samej siebie...” i w tej „przejrzystej czystości swych momentów dogorywa w sobie i znika niczym jakaś bezpostaciowa mgła...”¹⁶.

Ale Hegel nie rozwiązuje antynomii prawa i przyrody b e z p o ś r e d n i o, np. w naiwnym, ekstatycznym amoralizmie czy innej formie prostego nihilizmu, który niczym wystrzał z pistoletu położyłby kres problemowi. Tym bardziej, że piękna dusza ma jednak w fenomenologicznej odysei pewne zadanie – jako abstrakcyjnie wolna przechowuje w sobie ten istotny moment „narażania się na ryzyko śmierci”, tę moc nieokreślonej negacji czy wręcz nad-negacji, napędzającej – jako zahamowanie wszelkiego ruchu – proces uznawania. Hegel musi więc wybrać rozwiązanie subtelnie spekulatywne, które w skrócie (i oderwaniu od kontekstu m.in. napoleońsko-pruskiego¹⁷) zostanie omówione poniżej.

Otóż aktywny podmiot musi pogodzić się z nierównością między czynem i imperatywem, jednostkowością i ogólnością, i w tej czyniącej zadość biegowi tego świata zgodzić „odłącza się od tego, co ogólne”¹⁸, jak pisze Hegel. Choć opuszcza w ten sposób sferę suwerennego nic-nie-robienia i nie może dalej udawać, że jest nad-negatywną ekspresją moralno-estetycznego geniuszu, to jednak w konkretnej rzeczywistości swego c z y n i e n i a nie niweluje eterycznej bezpośredniości świata pięknej duszy. Co więcej, w pełni świadomy niemocy widmowej moralności uznaje jednak jej formuły za jedyny sposób uzasadnienia autonomii, tyle że zmuszony jest, we własnej rzeczywistości czynu, traktować je jako wyjałowioną, czystą mowę, puste frazesy (jak określa to Hegel – dla tej podmiotowości „obowiązek tkwi tylko w słowach i ma znaczenie bytu dla innego”¹⁹, tzn. podmiotowość ta jest o b ł u d n a). Nimi, tymi frazesami, marnymi pozostałościami po kantowskim imperatywie, stara się zrazu pokryć hańbę własnego, patologicznego i egoistycznego „czynienia”, ponieważ efekty tegoż tylko w takim „umoralniającym” przebraniu mają możliwość bycia zaakceptowanymi przez innych i stania się w ten sposób realnie skutecznymi na płaszczyźnie np. społeczno-politycznej. Hegel, jak widać, w pełni

16 G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, s. 418-419.

17 Por. A. Kojève *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 215; tudzież por. J. Hyppolite *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. S. Cherniak, J. Heckman, Northwestern University Press, Evanston 1974, s. 73. Proponowane przez nas „abstrakcyjne” podejście, prócz synoptyczności, pozwala też na dystans względem zarzutów dotyczących treściowego ubóstwa wzmiankowanego fragmentu, jakie wysuwa np. György Lukács (por. G. Lukács *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1980, s. 891-892).

18 G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, s. 419; można już teraz zaznaczyć, aby sprawę nieco skomplikować, że już w tym odłączeniu pobrzmiwa kreacjonistyczny wątek puszczenia wolno przez ideę absolutną patologicznej przyrody.

19 Tamże, s. 419.

zgadza się ze słynną maksymą, że „Obluda jest hołdem, jaki występek oddaje cnocie”²⁰, którą w omawianym tutaj fragmencie po prostu rozwija. Tak więc świadomość działająca, pokrętnie uznając cnotliwość cnoty, uznaje tym samym dziwną, równie pokrętną sprawczość biernego podmiotu pięknej duszy²¹.

Sprawczość ta ma zrazu ten charakter, że świadomość działająca musi przyznać, że rzeczywiście, nie-działająca i marnotrawiąca samą siebie piękna dusza ma rację, tzn. że ona, świadomość działająca, jest zła. Ten jednostronny moment wsobnego „uznania” własnej nikczemności to pierwsza rysa na obłej biegunowości pierwotnej antynomii (aktywności i bierności). Hołd oddawany cnocie, choćby jako obluda, jest uznaniem cnotliwości cnoty przez tego, kto działa. Ich separująca nierówność – czynu i moralności – zostaje naruszona, choćby tylko zewnętrznie, bo oto działanie, przez faktyczność swej obludy, partycypuje w oceniającej je ogólności.

W tym sensie sama obludność zostaje zdemaskowana właśnie jako obluda. Można być obludnym co do moralności, ale co do obludy – już nie. I od tej pory przyznanie się przed sobą do zła jako zła to już nie fałszywość obludy, tylko klarowność cynizmu. Piękna dusza, widząc ten cyniczny brak obludy, teraz dopiero odczuwa całą zgrozę zewnętrzności i tym mocniej trzyma się swojej wzniosłej, punktowej czystości nad-negacji, i tym bardziej folguje swojemu o b u r z e n i u, odsądzając podmiot działania od czci i wiary. Niemniej jednak coś się znowu dokonuje – partykularyzacja zła jest jednocześnie partykularyzacją „subiektywnie” o b u r z o n e g o dobra pięknej duszy, która w ten sposób zaczyna zajmować pozycję równą tamtej pierwszej i tak jak pierwsza może być słusznie traktowana jak bezwzględny kombinator, to ta druga równie dobrze jako zwykły, zrzedzący rezoner (a nie jakiś pozaświatowy, doskonały sędzia i mistrz moralności).

Relację, która między nimi teraz zaczyna zachodzić, Hegel opisuje jako relację Bohatera i Kamerdynera (będącą rekurencyjnym echem dialektyki Niewolnika i Pana²²) – piękna dusza, która w czystości swojego nieróbstwa jest w stanie z małoduszną precyzją naświetlić każdy egoizm, śmiesznośćkę i podłość Bohatera, okazuje się zwykłym, sfrustrowanym własną niemocą i suchotniczym uwiązdem Kamerdynera moralności. Jej nie-działanie, jałowe ocenianie i pomstowanie, choćby dokonywało się w ciszy i pokorze, jest zwykłym czynieniem jak każde inne – ma swą konkretną, szczegółową rzeczywistość. I jako małostkowość

²⁰ F. de la Rochefoucauld *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Alfa-Wero, Kraków 2003, s. 54 (nr 218).

²¹ Ta sprawczość okaże się sprawczością „uznawania”, którego na razie piękna dusza odmawia wszystkiemu temu, co inne, i sama jest oczywiście z wzajemnością go pozbawiona, ale tylko ta jej bezpośrednia, władcza i pańska negatywność względem wszystkiego ma w sobie potencjał potrzebny do tego, by „uznawanie” się dokonało, by perspektywa uznania w ogóle mogła się pojawić na horyzoncie.

²² I tutaj jest już jasne, że Pan, wynoszący się ponad przyrodniczą rzeczywistość pracy, jest zwykłym Kamerdynera, natomiast prawdziwy Bohater dziejów to Niewolnik.

obmowy, która jest uzewnętrznianiem się w upadłym świecie, samo przechodzi na stronę jego nikczemności, której nienawidzi. Na dodatek, jest również obłudne, gdyż „podaje takie ocenianie nie za jakiś inny sposób bycia złym, lecz za słuszną świadomość postępku”²³. Zatem to, co miało być wzniosłością nad-negacji i suwerenności względem świata, z konieczności włącza się w jego bieg, i to w dość podły sposób – jako pełna wstrętu obelga, egocentryczne cierpiętnictwo, niema pogarda, tani sentymentalizm, żałosny wyrzut sumienia, bezradne tupanie nogą i wygrażanie palcem etc.

Piękna dusza, czyli pełen resentymentu Kamerdyner, rozpoznawany jest przez działającego Bohatera jako z nim w jakimś aspekcie tożsamy – działający, nikczemny i obłudny. Ta spekulatywna tożsamość może zniwelować cynizm Bohatera. Ten bowiem nie przyjmuje li tylko biernie do wiadomości potępienia własnego zła i dalej robi swoje; teraz to on sam jest tym, który produkuje to potępienie, sam jest jakby jego uzasadnieniem. Dzięki rozpoznaniu równości z tym, co samo jest rezerwuarem martwej, ale jednak moralności, działanie przyswaja sobie do tej pory zewnętrzną stronę ogólności, właśnie jako coś innego (ale w dopiero co uzyskanej nierówności samego Bohatera – to coś innego jest czymś swoim). Bohater staje się własnym innym – już wie, że jego własny osąd co do np. cynizmu ma równą wagę co osąd pięknej duszy, choć wygłoszony jest z samych trzewi upadłego świata; sam ten upadły świat rozdwa się i staje się dla siebie podstawą własnej samooceny.

Ale tylko Bohater staje się takim i tylko jego świat się podwaja; Kamerdyner jest póki co równą sobie samej, abstrakcyjną jednostronnością własnej, nikczemnej partycularności. A tylko obopólne uznanie rozpoznania może być poręczeniem rzetelności samego tego rozpoznania – jako wciąż jednostronny akt zna swoją prawdę, ale to tylko chwilowa, nierzeczywista chimera: niknie w próżni indywidualnej samowoli Bohatera.

Zatem również piękna dusza Kamerdynera musi przejść tę samą drogę – uznać w Bohaterze jego własne uznanie jej za tożsamą z nim, przyznać się pośrednio do własnego, „bohaterskiego” zła i nikczemności. Tego ona jednak nie czyni, zbytnio zrosła się z dumnym marazmem nad-negacji. Kiedy jest zmuszona osądzić samą

²³ G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, s. 423. W tym pobieżnym omówieniu z konieczności musimy pominąć wątek subtelnej dialektyki mowy i rzeczywistego działania, z grubsza polegający na tym, że świadomość oceniająca w swoim mniemaniu nie tyle wycofuje się ze świata sprawczości, ile tworzy swój własny świat, świat mowy, który dla niej nawet nie tyle zachowuje, co jako jedyny dysponuje ową mocą rzetelnej sprawczości – rzetelnej, bo słusznej, „dobrej”. W nim to, na zasadzie zatrzymanej pośredniości (czyli właśnie mowy), połączone mają być bez uszczerbku i kontaminacji – to, co moralne z tym, co rzeczywiste. Ta fantazja o „bezpośrednim uznawaniu”, jakie ma mowa gwarantować (reminiscencja np. relacji brata i siostry z rozdziału o „życiu etycznym” – por. tamże, s. 295-296), to niezwykle intrygujący moment rzetelnej dialektyki, dosyć szybko jednak iluzja ta rozprasza się, a wraz z nią przepada piękna dusza (por. tamże, s. 415-422).

siebie, nagle milknie, nie chce zatracić swej czystości, wychodząc poza siebie ku sobie w innym²⁴.

Bohater pogodził się z tym, że jest sobą i Kamerdynerem, że jest spekulatywną nierównością, że jest nieustannym dochodzeniem do siebie *via* inny²⁵; Kamerdyner wzbrania się przed byciem Bohaterem – ta tchórzliwa i egoistyczna niemożność porzucenia swej wygodnej izolacji, swej abstrakcyjnej nad-tożsamości, z definicji przynależna suwerennej pięknej duszy, sprawia, że Kamerdyner rzeczywiście znika. Ale w równie egoistycznym strachu przed zniknięciem sam egoizm zaczyna siebie podmywać. Kamerdyner nie chce i chce być, skołowany łapie się więc ostatniej deski ratunku – i, wedle Hegla, jak oś rozpoznaje siebie w Bohaterze i wybacza świadomości działającej (czyli ostatecznie sobie samej jako innej) czyny. Zarówno przebaczenie, jak i przyznanie się tej drugiej, czyny ewidentnie powiązane z subiektywnością pewnych decyzji, mają charakter nawiązania kontaktu z „absolutnie płynną ciągłością czystej wiedzy”²⁶, czyli z ustanawianiem rzeczoności w a j e m n o ś c i uznawania się obu świadomości, w której nad-negacja jawi się jako to, czym już za każdym razem była wcześniej²⁷ – sprawczą pracą.

„Pojednawcze tak”²⁸, które powstrzymuje letalną wzniosłość „nad-nie” i produkuje rozedrganą, zdecentrowaną realność nie-absolutnej wzajemności tak-i-nie, pochodzi znikąd, po prostu się wydarza i przez tę negatywną nieokreśloność wymaga ciągłego potwierdzania i powtarzania. I tym właśnie jest Duch – ponawianym procesem rozpoznawania i uznawania dwóch świadomości jako wzajem się warunkujących w swym byciu w sobie i dla siebie²⁹. W tym spełnia się rola pięknej duszy.

²⁴ Jak przejmująco ujmuje to Hegel „Świadomość, która się przyznała, widzi siebie jako odepchniętą, tę drugą zaś jako niesprawiedliwą, powstrzymującą swą stronę wewnętrzną przed przechodzeniem w istnienie mowy i przeciwstawiającą złu piękno swej duszy, a przyznaniu się nieugięty kark charakteru, który pozostaje sobie równy, i uparte milczenie, by zachować siebie w sobie i nie poniżyć się wobec innego” (tamże, s. 424).

²⁵ A horyzont tego ruchu nie jest wyznaczany przez żadną absolutną transcendencję, tylko przez inną świadomość.

²⁶ Tamże, s. 424.

²⁷ Jak słusznie, zauważa Gadamer: „[...] jest to przejście, które zawsze się już odbyło; przejście zawsze już dokonane” (H.-G. Gadamer *Idea logiki Hegłowskiej*, przeł.

B. Sierocka, w: *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 59). Chytry unik względem pytania o źródło gwarantuje „skuteczność” tej struktury.

²⁸ G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, s. 427.

²⁹ Tak rozumiany Duch-jako-wzajemność obecny jest w filozofii Hegla (*via* Fichte) przynajmniej od wczesnego okresu jenajskiego (por. np. G.W.F. Hegel *System of ethical life*, ed. and trans. H.S. Harris, T.M. Knox, University of New York Press, Albany 1979); jak komentuje to Habermas: „Dopiero na gruncie wzajemnego

Interpretacje

Teraz jasne jest już, że dla Hegla, w jego antycypującej krytyce, rycerz wiary czy inne nad-negatywne „jednostki” (np. Bartleby) to właśnie piękne dusze, nieudolnie absolutyzujące swoją punktową wsobność i w ten sposób rozplywające się w swej marnej, ale jednak egzystencji. Natomiast rzetelna jednostkowość sprawcza przejrzała jałowość nad-negacji i sama, wykorzystując upór i energię tamtej, stawiając światu twarde oczekiwania i dyktując mu warunki, współpracuje przy kreowaniu jedyne go medium, w którym, jako pojedyncza i nie-pojedyncza zarazem, może zaistnieć – tzn. wzajemność, która goi rany Ducha, na nowo go raniąc, gdzie indziej.

Wróćmy więc do Obłomowa. Paralele są liczne i chyba oczywiste. Czy jednak Iłja Ilicz skory jest przyznać się przed sobą do swej nikczemności i wybaczyć światu zło? I czy nie jest nadużyciem posądzanie tej gołębiej natury o jakąkolwiek pogardę dla rzeczywistości ludzkiej?

Początek powieści, wyraźnie oddzielony od reszty, nie tylko ze względu na chronologię powstawania, ale i strukturalnie, nie ukazuje jednak Obłomowa w świetle zbyt korzystnym. To człowiek groteskowo gnuśny, do tego zgryźliwy i marudny hipochondryk. Trudno pojąć, jak ktokolwiek mógłby przejąć się losem takiego odstręczającego typu, a jednak nie dość, że sama powieść wciąga, to na dodatek całkiem uzasadniona wydaje się fascynacja, jaką wobec Obłomowa odczuwa i Olga Iłińska, i Andrzej Sztolc, najbliżsi mu ludzie. Co więc sprawia, że ten obrzydliwy jegomość w obrzydliwym szlafroku, wylegający się w brudnej pościeli, w zagraco-nym mieszkaniu, z obrzydliwym sługą, przyciąga do siebie jednak jakąś magnetyzującą mocą? Odpowiedź w świetle heglowskich analiz może być tylko jedna: to bezsiła jego piękna, wyniesiona z Obłomowki krystaliczna dobroć i ujmująca czułość, prawdziwie moralny pogląd na świat, którym może certyfikować zachowania innych.

uznania kształtuje się samowiedza, która musi się opierać na moim odzwierciedleniu się w świadomości jakiegoś innego podmiotu. Toteż Hegel na pytanie o źródło tożsamości Ja może odpowiedzieć [...] jedynie teorią ducha. Duch nie jest fundamentem, na którym opiera się subiektywność jaźni w samowiedzy, ale medium, w którym jedno Ja styka się z drugim i dzięki któremu – jako absolutnemu zapośredniczeniu – oba dopiero wzajemnie kształtują swoją podmiotowość. [...] Duch to komunikacja jednostek w medium ogólności [...]. W medium owej ogólności [...] jednostki mogą się ze sobą wzajemnie utożsamiać, a jednocześnie uznawać się za nietożsame ze sobą. Pierwotna koncepcja Hegla polega na tym, że Ja jako samowiedza może być pojęte tylko, jeśli jest duchem, tj. jeżeli przechodzi od subiektywności do obiektywności tego, co ogólne; świadome swej nietożsamości podmioty zjednoczone są na gruncie wzajemności” (J. Habermas *Praca i interakcja. Uwagi o jenańskiej Filozofii ducha Hegla*, przeł. M. Łukasiewicz, w: J. Habermas *Teoria i praktyka: wybór pism*, PIW, Warszawa 1983, s. 203-205; por. też A. Honneth *Crime and ethical life. Hegel's intersubjectivist innovation*, w: *The struggle for recognition, the moral grammar of social conflicts*, trans. J. Anderson, MIT Press, Cambridge 1996).

Póki co sam Oblomow, nie bacząc na własną ohydę, brzydzi się nie mniej ohydnyim światem, który szturmuje jego drzwi pod postacią naprzykrzających się gości. Możemy więc przyjrzeć się całej galerii typów ludzkich (reprezentujących możliwe drogi życiowe człowieka takiego jak Ilja Ilicz), którzy w przeciwieństwie do Oblomowa rzekomo nie śpią, a żyją. Wołkow – próżny *bon vivant*; Sudbiński – urzędniczyna-pracoholik, który „przeżyje całe życie i niemal nic nie drgnie w jego duszy”³⁰; Pienkin – przeżarty niezdrawą ambicją małostkowy literat; Aleksiejew – człowiek bez właściwości („bezpostaciowa aluzja do masy ludzkiej”³¹) i w końcu Tarantiew – kwintesencja ohydy świata, człowiek-bagno. Grubymi nićmi szyta komediowość I rozdziału ma wytworzyć równowagę – owszem, Oblomow i jego gnuśność mogą nas irytować, ale jeśli działać w świecie znaczy przeobrazić się w któregoś z tych obłomowskich „przyjaciół”, to może rzeczywiście lepiej nie brudzić jaśniepańskich dłoni całym tym paskudztwem i odmówić w nim uczestnictwa, ludząc się, że taka odmowa może być skuteczna? Jeśli żyć można tylko życiem, które nie żyje, to może lepiej zgodzić się na brak życia za życia i leżeć? Nic wszakże nie pokona przepaści między nad-negatywnym ideałem a partykularnym upostaciowieniem go w jednej z tych obmierzłych form. Oblomowowi nie tyle więc brak ambicji, co po prostu jego ambicja przekracza miarę tego świata!

Zalega więc, by uchronić swoją duszę – ostatni bastion czystości – przed plagą zewnętrżności. Ale nawet ten eskapizm nie pomaga, rozbuchana i chaotycznie zwierzęca zewnętrżność wypycha się w jego martwe życie przez najwęższą ze szczelin – konieczności samego istnienia. Istnieje więc. W tym samym świecie co Sudbiński, Pienkin, Tarantiew. Irytacja i złość, które go nigdy nie opuszczają, przechodzą w furiacką nienawiść do świata, w którym w niewytłumaczalny sposób musi partycypować.

Zanim dowiemy się, co o tym wszystkim tak naprawdę sądzi sam bohater powieści, przynajmniej widzimy, dzięki bezwzględnej przytomności Gonczarowa, że „suwerenne” unieruchomienie pięknej duszy uobecnia się całkiem konkretnie i że całe jej „jaśniepaństwo” – przez niektórych wciąż traktowane jako jakaś alternatywa albo przynajmniej godny szacunku „opór” – to jedynie niemożność założenia samemu rajstop. Okazuje się więc czymś nie mniej obmierzłym niż bokobrody Zachara czy chamstwo Tarantiewa.

W kluczowej rozmowie ze Sztolcem, Oblomow – pierwszy raz prezentując coś na kształt samoświadomości własnego położenia – wyjawia swoje pięknoduchowskie *credo*, które zgadza się z powyższą diagnozą. Otóż jego marazm jest wynikiem życia innym życiem, realizowania „ideału raju utraconego”³², który sama „przyroda wskazała człowiekowi za cel”³³! Chcąc nie chcąc, egzystencja tego ideału – nie

³⁰ I. Gonczarow *Oblomow*, przeł. N. Drucka, PIW, Warszawa 1978, s. 34.

³¹ Tamże, s. 41.

³² Tamże, s. 211.

³³ Tamże, s. 205.

do końca wiadomo, czy z racji jego, ideału, istotnych właściwości, czy w związku z okolicznościami, w jakich przychodzi człowiekowi ideał ów realizować – to oczywiście błogie nieróbstwo. Ten kręcący się zaś wokół chciwości, interesów, kariery, marnych przyjemności świat machinacji i kombinowania – to on śni bezbrzeżny sen o swojej powadze i skuteczności; wszędzie produkuje jedynie martwość i trupy, odurza się powierzchowną głębią, by niczego nie pojmować, i rzuca się w kolejne, pozornie istotne, działanie. On sam, Obłomow jest jak „zmięty, stary, znoszony kaftan”³⁴, jego wygasłe życie w ogóle „zaczęło się od gaśnięcia”³⁵, ale depresja ta to świadectwo, że naprawdę, całą swą duszą zrosł się z poetyckim ideałem nad-negatywności, życiem poza tym obmierzłym „życiem”, z tym „światłem, które szukało ujścia, lecz tylko spalało swoje więzienie”³⁶.

W konfrontacji z natchnionymi i gorzkimi prawdami Obłomowa sugestia Sztolca, że „praca – to twór, treść, żywioł i cel życia”³⁷, wypada błado z racji swej zbyt naiwnej antynomiczności. Wszakże o tym właśnie Obłomow mówi – że sama ta praca jest nieustanną kontaminacją: ohydztwem i dalszą produkcją ohydztwa. Sztolc na takie *dictum* nie jest w stanie nic odpowiedzieć i jakby nie doceniając przenikliwości przyjaciela, zbywa Ilję Ilicza protekcyjną ironią, mówi, że jest „filozofem”, „poetą”, w końcu zaś – że to wszystko „obłomowszczyzna”³⁸. Sprawa uityka więc w martwym punkcie.

Czas na szereg uwag – dla Gonczarowa (społecznie uwarunkowany) eskapizm Obłomowa jest co najmniej groteskowy, ale pamiętajmy, radykalne zerwanie z ową „obłomowszczyzną”, w jakiegokolwiek szaty by się ta ostatnia nie przyoblekała, może być jeszcze gorsze, bowiem jest równoznaczne ze zgodą na świat zaludniony przez samych Tarantiewów. To problem, którego wagę lekceważy Mikołaj Dobrolubow w swoim słynnym eseju³⁹.

Stąd też rodzi się pomysł na rozwiązanie kompromisowe, zbyt kompromisowe – na bezpośrednią syntezę formującego działania i moralnej czystości, czyli postaci Sztolca, Niemca oczarowanego Obłomowką. Ale już rzeczony Dobrolubow, tutaj akurat zupełnie słusznie, nie był do niej przekonany; jest w formalnej konstrukcji tej energicznej nad miarę postaci coś zbyt prostego⁴⁰. Mówiąc wprost – nie doświad-

34 Tamże, s. 215-216.

35 Tamże, s. 215.

36 Tamże, s. 216.

37 Tamże, s. 214.

38 Tamże, s. 211.

39 Por. M. Dobrolubow *Co to jest obłomowszczyzna?*, w: *Pisma filozoficzne*, przeł. H. Kowalewska, PWN, Warszawa 1958

40 Oczywiście, życzliwa lektura książki – a tylko taka nas tu interesuje – jest w stanie dostrzec, że ta strukturalna „naiwność” postaci Sztolca nie jest niczym innym jak ukrytą krytyką tego typu prostych (prostych jak strzał z pistoletu) rozwiązań opisywanego przez Gonczarowa problemu, że zatem jest świadectwem talentu pisarza, a nie jego porażki.

czyła ona upadku w radykalną obłomowszczyznę, a tylko spełnienie tego warunku może zaświadczyć o przyswojeniu i wzajemności dwóch antytetycznych żywiołów, skoro „duch jest tym większy, z im większego przeciwieństwa powraca do siebie”⁴¹. Dlatego więcej widzimy życia w szczerym i głęboko uzasadnionym marazmie Obłomowa niż w powierzchownie wykoncypowanej gorączce czynów Sztolca. I czy mógłby być on znakiem wzajemnego porozumienia, skoro sam Obłomow, z głębi swej czystej, pięknej, wyrozumiałej duszy nie może go „pojąć”?

Problem ma charakter zarówno społeczno-polityczny, jak i, co nas tutaj głównie zajmuje, nieatrakcyjnie egzystencjalny czy wręcz „metafizyczny”. Widać nie tak prosto ukazać działanie znośne etycznie i na dodatek skuteczne. György Lukács, zanim postawił na radykalizm rewolucji, w eseju *On poverty of spirit* (Ubóstwo ducha) przywoływał podobne pięknoduchowskie figury – „gnostyków czynu”⁴². Są to, w skrócie, bohaterowie literaccy chcący czynić w świecie coś za pomocą sił oddzielonych od świata radykalną transcendencją. Stąd też ich dzieło jest skazane na autoanihilację. Pozostaje im jedynie, na przekór intencjom, jałowa ekspresja własnej (nie absolutnej) separacji – często niezwykle tragiczna i krwawa. Lew Myszkin, wzorcowy gnostyk czynu, to Obłomow, który zechciał coś dla kogoś zrobić, nie porzucając przy tym swej idiotycznej suwerenności. Może więc lepiej, że u Gonczarowa cały czas się wyleguje? Jak to ujmował jeden z bohaterów epopei Wasilija Grossmana – „Pomyślałem, że [dobroć] jest bezsilna, piękna i bezsilna, jak rosa. Jak zmienić tę rosę w siłę, a zarazem nie wysuszyć jej, nie utracić [...]? Bo dobroć jest siłą, dopóki pozostaje bezsilna! Ledwie człowiek zapragnie zmienić ją w siłę, zatracą się, blednie, marnieje, zanika”⁴³.

Ale kiedy Dobrolubow słusznie zauważa, że Obłomow „nie pokłoni się bożkowi zła [...] bo mu się nie będzie chciało zwlec z kanapy”⁴⁴, że „znosi wszystko w milczeniu – i dlatego [...] nie wydaje ani jednego fałszywego dźwięku”⁴⁵, to mu-

41 G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, s. 228.

42 G. Lukács, *On poverty of spirit. A conversation and a letter*, trans. J.T. Sanders, w: „The Philosophical Forum” vol. III, nos. 3-4, New York 1972, s. 375. To, że są to twory literackie, też wiele mówi o ich statusie.

43 W. Grossman *Życie i los*, przeł. J. Czech, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 420.

44 M. Dobrolubow *Co to jest obłomowszczyzna*, s. 352.

45 Tamże, s. 353. Warto może zauważyć, że jednak w wielu punktach tendencyjność artykułu Dobrolubowa znosi jego argumentację. Oto nie dość, że w stylu wzniosłej pięknej duszy utyskuje na nicość Obłomowa, która „budzi odrazę” (tamże, s. 354), to na dodatek u samego Sztolca mniej irytuje go nawet sztuczna bezpośredniość, iluzyjna „genialność” tej postaci, co jedyne, po heglowsku bohaterski, czyn, o jakim wiemy – że na lewo załatwił sprawę z wekslem, nie bacząc na obłomowskie skrupuły. I czemuż to się przejmować tym, że w ten sposób Sztolc „jeszcze nie dorósł do ideału rosyjskiego działacza społecznego” (tamże, s. 355), skoro tego typu zarzuty to jedynie jałowe oburzenie pięknej duszy żyjącej w świecie próżnych ideałów?

simy pamiętać, że – choćby nieświadomie – parafrazuje Hegla i jego opis *die schöne Seele*, której „łatwiej uchować się w czystości, ponieważ nie działa”⁴⁶.

Pamiętajmy więc o *Fenomenologii*. Wylegując się całymi dniami w łóżku i postępując na świat, Obłomow zajmuje pozycję heglowskiego Kamerdynera moralności (Zachara moralności). Cały świat staje się dla niego wstrętnym Bohaterem. Wzajemnością tych jednostronnych momentów ma być Sztolc. Problem wiarygodności tej postaci wiąże się w ogóle z możliwością wykorzystania tego dziwnego, bo z jednej strony konserwatywnego, z drugiej zaś rewolucyjnie emancypacyjnego potencjału tkwiącego w „obłomowszczyźnie”. Ta możliwość, jak sugeruje Hegel, jak i konstrukcja powieści, nie może być jednak zrealizowana bezpośrednio przez tych, którzy po prostu, nieco bezrefleksyjnie, pogrążeni są w afirmatywnym działaniu, choćby przyozdobione było ono najbardziej wyszukaną, etycznie budującą frazeologią. To rodzaj obłudy. I taki jest właśnie Sztolc. Zbyt rozgorączkowany, by przejść się obłomowszczyzną, by ją w pełni rozpoznać – nazywa ją, potrafi ją umiejscowić w pewnym obrazie świata, zna jej wartość, ale tak naprawdę jej nie ceni, bo nie do końca rozumie, nie do końca ją przeżył. Zgodnie z intuicjami heglowskimi i faktyczną narracją powieści los Obłomowa zależy nie od starań i zabiegów Sztolca – realny potencjał transformacyjny tego ostatniego finalnie ujawnia swą płytkość właśnie w porządku samej historii. Sztolc, choć w pełni się angażuje, nie jest w stanie nic zdziałać w związku z Obłomowem; jakby coś mu umykało, jakby coś prześlepiał, coś imponderabilnego. Jego działanie jest bezproduktywne, jałowe, jakby stał się w tej relacji samym Obłomowem. Niby chwytając przyjaciela za kołnierz i potrząsa nim, całym jego życiem, ale Obłomow wyslizguje mu się, jakoś mu umyka, jest zbyt giętki w swej nijakości, by dało się go, ot tak, zaprząć do działania. Jako rozwiązanie tego problemu Sztolc zawodzi i jedynie go potwierdza, reprodukuje separację działania i obłomowszczyzny. Gonczarow doskonale tę słabość uwypuklił. Przyjaciół porzuca Obłomowa, rzekomo przerażony wizją degenerującego megaliansu, naprawdę zaś – przerażony własną bezsiłą w starciu z potęgą zgnusiałej nicości. W sprawie pięknej duszy ostatnie słowo nie może należeć do kogoś innego (tym bardziej do „krypto-pięknej-duszy”); przebaczenie musi być dziełem jej własnej pracy.

Strategia Sztolca zawiodła. Może miłość okazałaby się skuteczniejsza? Zgodnie z sugestiami autora – również nie. Cała przygoda Olgi i Obłomowa to nic innego jak rozbudowana parafraza ruchu ręką w trakcie obłomowskich dumań nad własnymi potencjami, o których Gonczarow pisze w tak precyzyjny, bezwzględny i wspianiały sposób⁴⁷. Jeśli więc nawet dzianie się miłości, które tutaj akurat nie

⁴⁶ G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, s. 422.

⁴⁷ „Zdarzało się też, że pełen pogardy dla ludzkich występków, kłamstwa, oszczerstwa, dla rozlanego w świecie zła, pałał chęcią wskazania człowiekowi jego ułomności [...]. W ciągu jednej chwili zmieniał dwa lub trzy razy pozycję, na pół podnosił się z ogniem w oku na posłaniu, wyciągał dłoń i spoglądał wokoło natchniony [...]. Lecz oto przemija ranek, dzień chyli się już ku wieczorowi, a wraz z nim chyli się ku spoczynkowi znużone siły Obłomowa” (I. Gonczarow *Obłomow*, s. 79-80).

wyprowadza poza jej „magiczny krąg”⁴⁸ i jedynie poszerza dominium pięknej duszy, nie objawiając w z a j e m n o ś c i, to czy jego sprawa – a zarazem nasza – jest całkowicie przegrana?

Może warto poszukać rozwiązania tam, gdzie mógł je schować sam Obłomow. Doświadczwszy zupełnej klęski, kryje się na Wyborskim Przedmieściu, gdzie przy pomocy nowej ukochanej, łagodnej acz nieco tępawej Agafii Matwiejewny Pszenicy, restauruje z mozołem kolejną, jeszcze paskudniejszą wersję Obłomowki. Zatem – czyżby tam dopiero, w okolicznościach potwierdzających na każdym kroku nieodwołalność swej życiowej porażki, dojrzał do tego, by się na coś poważyc i u z n a ć swoją przynależność do przeklętego ludzkiego rodu, który wszystko wypacza? Może to postępująca degrengolada ideału rzeczowej „Obłomowki”, na którą nie był obojętny, wyostrzyła jego samoświadomość aż do stanu gorączki, która niweluje „gdybającą” refleksję i pozwala coś, choćby impulsywnie, zdziałać? Ale czy taki czyn – czyn będący wynikiem przerażenia związanego z totalnością beznadziei – ma jeszcze moc syntezy, czy nie jest tylko tępym odruchem przyrody, ostatecznie podobny drganiu gałęzi na wietrze czy prężeniu się kota?

Tak czy inaczej w tym nowym-starym położeniu po raz kolejny odwiedza go Tarantiew. Tym razem reakcja Obłomowa na grubiaństwa jego ziomka to nie apatia i wzniosła pobłażliwość. Oto z pełną premedytacją objawia on światu, sobie a przede wszystkim zaskoczonemu Tarantiewowi nieumiejętne skrywane tej pory obrzydzenie – i wali łotra w gębę, grożąc, że jeśli ten jeszcze raz się przed nim pojawi, to zabije go jak psa; roztrzęsiony tym fragmentem czytelnik ma wszelkie podstawy, by w brutalną groźbę Obłomowa wierzyć.

Czy to jest ten moment? Wcześniej jego pogarda ograniczała się do jałowego złorzeczenia czy rzekomo w y m o w n e j gestykulacji. Jej niepozorność pozwalała też udawać autarkiczny brak zaangażowania w beznadzieję świata. Obłomow mógł do woli łudzić się, że istnieje jakaś autonomiczna i nieskalana sfera, do której, mimo swej koszarnej i żalosznej egzystencji, przynależy. Nagle jednak całe absolutne piękno nad-negacji skupiło się i wystrzeliło w świat w prostej formie ciosu. Szlachetne oburzenie zawsze jest bowiem obrzydliwym, brutalnym i małostkowym, choć jednak bohaterskim czynem – wszystko zależy od jego jawności, od decyzji, desperackiej czy ufnej, by puścić ten czyn wolno.

Zatem – bije go w gębę! Dla szlachetnie urodzonej pięknej duszy to prawdziwa hańba – spoliczkować zwykłego chama⁴⁹. Czyż w tym z gruntu kamerdynerskim geście, który jest jednak gestem wobec innego, a nie solipsystycznym snuciem marzeń, nie godzi się w końcu ze swoją „doczesnością”, nie wybacza jej i so-

⁴⁸ Tamże, s. 279.

⁴⁹ Pamiętajmy, że treść jednego z artykułów Pienkina, marnej figury literata z pierwszych stron powieści, dotyczyła właśnie tego, jak to „w pewnym mieście horodniczy bije mieszczan w gębę” (tamże, s. 35). Komentarz Obłomowa, że to „bicie w gębę” spełnia rolę tragicznego fatum jest w naszym kontekście niezwykle wymowne, choć, jak widać, niejednoznaczne.

bie-samemu-jako-jej-elementowi wszelkiej ułomności, rozwiewa iluzję rzekomej suwerenności nad-negacji? I w końcu może zrozumieć spekulatywny splot, który motał jego życiem, że wszelkie „poza” dzieje się „w” świecie?

Owszem, ostatecznie nie wyniknęło z tego nic więcej niż to, że mógł pogodzony-w-poróżnieniu Obłomow uczynić coś rzeczywistego, acz do bólu partykularnego – założyć rodzinę i w jej medium się „rozgościć”. Jednak chyba nikt nie spodziewał się po tej niemłodej już i z charakteru flegmatycznej osobie jakichś gwałtownych, rewolucyjnych czynów, których echo rozlegałoby się daleko poza czterema ścianami pokoiku na Wyborskim Przedmieściu. Ważne jednak w interesującym nas kontekście jest, by uchwycić nawet tak mikroskopijne wstrząsy indywidualującego „nie”.

Czy jednak nie przecenia się tutaj tego policzka? Może jednak Obłomow, marniejący wszakże na marginesach świata, do końca pozostał zatwardziałą piękną duszą, która wyśniła w końcu swój depresyjno-ekstatyczny sen o szczęściu/śmierci, pozwalając płynąć nieżywemu życiu swoim nurtem, samemu zaś cieszyć się bladym blaskiem własnej, uświęconej porażką nicości? Tego nigdy, jako czytelnicy, pewni być nie możemy.

3. Głodomór i ulga

Wstręt, otaczający piękną duszę, w twórczości Franza Kafki substancjalizuje się. Pasywna okropność licznych bohaterów jego opowiadań najczęściej wynika z faktu ich zawieszenia w stanie jakiejś (rzekomo) nie-działającej, nie-tranzytywnej pośredniości. Jak ktoś, kto utknął w windzie, widziany z zewnątrz – albo sam korpus z głową, albo same nogi. Geroges Bataille pisał, że ten fenomen odsyła do fundamentalnej tożsamości tych dziwnych stworzeń – że Samsa, Istota z Jamy, Odradek, myśliwy Grakchus etc. są derywatem kondycji samego Kafki. A „to, czym jest on, który jest niczym, istnieje jedynie o tyle, o ile potępia go skuteczne działanie; jest jedynie odmową skutecznego działania”⁵⁰.

Mamy zatem pewną martwą pośredniość i odmowę działania. Kto jest więc takim zatrzymanym w pół drogi pośrednikiem i co nie działa w nowelce o mistrzu głodowania?

Nie można powiedzieć, by Głodomór był zawieszony między czymś a czymś. Głodomór jest jak najbardziej ziemski, jest artystą stworzonym do tego, by się popisywać, by mimo skrupułów czynić z siebie widowisko, najlepiej dla tłumów. On co najwyżej jakiejś zawieszenie – kogoś? czegoś? – może rozpoznawać. Nie jest też tak, że Głodomór odmawia działania – jego głodowanie jest tak proste, ponieważ nie wymaga żadnej odmowy.

⁵⁰ G. Bataille *Czy należy spalić Kafkę?*, przeł. M. Wodzyńska, „Literatura na Świecie” 1987 nr 2/187, s. 17.

Tym, co tutaj nie działa, jest samo niedziałanie – głodowaniu odmawia się głodu. Jego niejedzenie nie ma w sobie nic ze znoju określonego, doczesnego „nie”. Ale to uwolnienie od czynnego powstrzymywania się zachodzi ze względu na martwy pośrednik, który unieruchamia samo unieruchamianie i nie pozwala głodowaniu rozwinąć się do zwykłej postaci. Tylko perspektywa tego, co istnieje w zawieszeniu, na „półpiętrze” – czyli zmysłowe i niezmysłowe „inne pożywienie”, „nadjedzenie”, o którym w ostatniej chwili słabości wspomina Głodomór – wyznacza horyzont nie tyle jego apetytu, co jego martwej tęsknoty.

Zatem, artysta głodu nie głoduje, ponieważ istnieje w świecie (na swe nieszczęście jedynie połowicznie), którego specyfika kondensuje się formie zatrzymanego pośrednika: innego jedzenia.

W ogóle relacja do tego dziwnego „czegoś” jest tajemnicza i musi taką pozostać. Wiemy o niej tyle, że budzi coś na kształt wyrzutów sumienia, których nie niweluje szczerść („On jeden wiedział [...] jak łatwo się głoduje. Nie krył się z tym, ale mu nie wierzono, w najlepszym razie kładziono to na karb jego skromności...”⁵¹). Głodomór trapi się więc. Ale nie rzekomym oszustwem, ale tym najwyraźniej, że choć stara się dotrzymać jej kroku, to doskonałość jego sztuki prześcignęła go; że mógłby stać się dla niej, ze względu na własną niedoskonałość, na swe jednak prawdziwe istnienie, zawadą; że odpada od czystości swego niedzieła jako jego zbyt grubiański efekt (artysta cyrkowy). Prawdziwy dramat pięknej duszy – nawet nad-czyn nicościującego geniuszu, który nie kosztuje ni grama wysiłku, jest zbyt wielką ostentacją. Nawet robiąc „nic”, robi zbyt wiele, nawet niedziałające nie-działanie zbyt działa.

I choćbyśmy przyjęli, wierni ideologii nad-negacji, że Głodomór jest na mniej niż chwilę spuszczonej w ten świat niczym na linie, po czym znów wciągnięty w rejon „innego jedzenia”, i że czystość jego sztuki nie znajduje w tym krótkim przebywaniu uszczerbku ze względu na swój nośnik (Głodomora samego), to czemu widok pantery, późniejszego lokatora jego klatki, „sprawiał wyraźną ulgę nawet najbardziej tępej głowie”⁵²? Czemu mieć dość tego braku wybrakowanego z braku? Czyżby jednak koszmarnie nad-jedzenie, gwoli którego nie-działa niedziałanie, pozostawiało po sobie – jeśli w ogóle czym innym było – beczelnie uobecnianą martwość, irytujące okruchy, od patrzenia na które boli głowa?

Czy zatem strapienie Głodomora jest zasadne? Z pewnością tak i z pewnością nie. Tak, bo nie sprostął marzeniom o nad-negatywnym jedzeniu. Nie, bo tak i tylko tak żyje prawdziwe, pojedyncze życie.

⁵¹ F. Kafka *Głodomór*, przeł. R. Karst, w: *Budowa Chińskiego Muru i inne opowiadania*, Gdańsk 1996, s. 165.

⁵² Tamże, s. 171.

Abstract

Maciej SOSNOWSKI

Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences

Bartelby, Oblomov, and the Starveling

The text is an attempt to reflect on the relationship between the process of individuation and affect of disgust that individuality feels towards the world. Confronting the Hegelian category of “beautiful soul” and a number of selected literary protagonists, above all Ivan Ilyich Oblomov, the author attempts at showing the depth of psychological analysis contained in *The Phenomenology of Spirit* and at the same time emphasize the moment of the “negative” as a key element in the formation of modern subjectivity.