

Profesor z Wilczej

Na początek ekfrazja: na jednym z rysunków Marka Raczkowskiego widzimy mężczyznę z opuszczonymi spodniami, zakutego w dyby oraz stojącą obok kobietę trzymającą pejcz, ubraną wyłącznie w czerwone buty, czerwone majtki oraz skórzaną maskę zasłaniającą twarz. Bohaterka, zapewne na moment przed zadaniem kolejnego uderzenia, zdobywa się na następującą refleksję: „Tak naprawdę to ja wcale nie lubię tego całego bedeesemu”, na co facet odpowiada: „A myśli pani, że ja lubię?”. Przypomniałem sobie o tym dziele, czytając najnowszą książkę Pawła Dybla, zatytułowaną *Mesjasz, który odszedł. Bruno Schulz i psychoanaliza*. Filozof widzi autora *Sklepów cynamonowych* mniej więcej tak, jak Raczkowski swojego rysunkowego ludzika: jako nieszczęśnika uwięzionego w świecie własnych masochistycznych i fetyszystycznych fantazji, o pocziwej, choć apatycznej twarzy Stanisława z Łodzi. Mówiąc trochę bardziej poważnie: mam problem z pracą Dybla. Problem bierze się stąd, że Schulz należy do grupy moich ulubionych pisarzy, a profesor Dybel to jeden z moich nauczycieli, dzięki któremu przed laty poznałem, jak wiele innych studentów i studentek z mojego pokolenia, podstawy teorii i antropologii filozoficznej proponowanej przez psychoanalizę – czytanie *Urwanych ścieżek* czy *Zagadki „drugiej płci”* stanowiło dla mnie ważne przeżycie intelektualne, podobnie jak uczestniczenie w zajęciach prowadzonych przez uznanego polskiego badacza. Liczyłem więc na to, że *Mesjasz, który odszedł* okaże się jedną z ciekawszych prac naszej humanistyki w 2017 roku. Tak się jednak nie stało: najnowsza pozycja z bardzo skądinąd obiecującej serii „Dzieje psychoanalizy w Polsce” jest nieudana i mocno rozczarowuje.

Jak prezentują się główne założenia interpretacji Dybla? Autor stara się, jak wielu przed nim, uchwycić istotę Schulzowskiej wyobraźni erotycznej i ze swoich rozpoznań wyprowadzić wnioski, które można będzie rozciągnąć na całokształt dzieła pisarza z Drohobycza. Ta wyobraźnia ma, powiada Dybel, charakter perwersyjny – fetyszystyczny i masochistyczny – a u źródeł takiej właśnie konfiguracji podmiotowości legła słabość funkcji ojcowskiej, która traci centralną pozycję na rzecz figur kobiecych (matki, Adeli, Bianki, Tłujji). Schulz, jak każdy perwert, stara się doprowadzić do sytuacji, w której niedomagające ojcowskie Prawo zostanie sztucznie wzmocnione za sprawą powtarzanej po wielokroć inscenizacji interwencji tegoż Prawa: artystyczną manifestacją tego dążenia będzie motyw upokarzania mężczyzny przez uwielbianą bezgranicznie kobietę. Dopełnienie tej masochistycznej strategii stanowi fetyszystyczne ubóstwienie materii, przejawiające się choćby w Jakubowych próbach powołania do istnienia wtórej generacji stworzeń na obraz i podobieństwo manekina. Choć tego rodzaju działania prowadzą, niejako ubocznie, do sformułowania podstaw nowej filozofii bytu (to jedna z ciekawszych

i najbardziej wartościowych tez Dybla: nie poprzestaje on na konstatacjach o perwersyjnej seksualności czy osobowości, lecz mówi o Schulzowskiej fetyszystycznej ontologii), los perwerta jest nadzwyczaj smutny: kobiecie Prawo to zaledwie parodia Prawa ojcowskiego, efekty twórczych uniesień męskiego bohatera okazują się nietrwale jak figury z *papier-mâché*, sam podmiot zaś pogrąża się we frustracji. Podstawowy wyróżnik świata Schulza to oscylacja między pięknym pozorem a demitologizacją wywołującą poczucie niepowodzenia czy wręcz rozpacz podmiotu. Schulz Dybla to pisarz nieustannie opowiadający o klęsce erotycznej, twórczej i egzystencjalnej; czytelnicy nie mieli okazji spotkać się z tak pesymistyczną wizją tego pisarstwa od czasów tekstów Artura Sandauera.

Radykalny sceptycyzm autora *Sanatorium pod Klepsydrą* ma zdaniem Dybla jeszcze jeden istotny wymiar, wymiar duchowy czy też religijny. Świat, nad którym groźnej, ale i pozytywnie porządkującej mocy nie rozciąga ojcowskie Prawo, to zarazem świat bez Boga i bez bogów. Dybel nie zostawia czytelnikom cienia złudzeń: Schulz to ateista integralny, a liczne przywołania topiki judaizmu czy chrześcijaństwa mają tu wyłącznie parodystyczny bądź bluźnierczy charakter. Świat *Sklepów cynamonowych* to świat ostatecznie i boleśnie odczarowany, pozbawiony szans na nadejście Mesjasza i zbawienie.

Skąd moja rezerwa wobec propozycji Dybla? Pierwsza poważna wątpliwość dotyczy sposobu, w jaki badacz postanowił ująć relacje pomiędzy podmiotem prozy, literackim bohaterem a samym autorem. Krytyka psychoanalityczna proponowała rozmaite, niekiedy niezwykle zawiłe rozwiązania tej kwestii, natomiast Paweł Dybel w *Mesjaszu* zdecydował się na ujęcie rozbrajające w swej prostocie: utożsamił Józefa z Brunonem Schulzem, a Jakuba z Jakubem Schulzem, ojcem Brunona. Skąd ten manewr? Prawdopodobnie chodziło o to, by odwołania do materiału biograficznego podbudowywały tezy dotyczące samych opowiadań, jednak tego rodzaju rozstrzygnięcie bardzo mnie zaskoczyło, gdyż przed laty nie kto inny jak sam Paweł Dybel uczył nas, swoich studentów, że przedmiotem interpretacji psychoanalitycznej nie jest autor ani też jego nieświadomość (bo czytelnik czy krytyk to nie analityk, a książka to nie pacjent na kozetce), lecz utwór literacki. Tym razem natomiast Dybel zbyt łatwo i zbyt szybko próbuje się uporać ze złożoną kwestią Schulzowskiego autobiografizmu. Nie rozumiem uporu, z jakim niektórzy badacze, a wśród nich autor *Mesjasza, który odszedł*, wracają do dawnych tekstów strukturalistycznych i poststrukturalistycznych, próbując postawić *Śmierć autora* Rolanda Barthes'a czy *Kim jest autor?* Michela Foucault w roli chłopców do bicia: pomiędzy tamtymi, niekiedy dość radykalnymi propozycjami (przedstawianymi zresztą przez krytyków, w tym Pawła Dybla, w sposób upraszczający) a naiwnym utożsamieniem pisarza z tworzonymi przez niego postaciami (co *de facto* czyni Dybel) istnieje cały szereg rozwiązań pośrednich wypracowanych przez literaturoznawstwo w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci. Polski uczyony nie zdecydował się na żadne z nich, ze szkodą dla pracy: to, co miało nas przekonać o słuszności hipotez interpretacyjnych, w rezultacie działa na ich niekorzyść.

Utożsamiając bohatera/narratora z samym Schulzem, Dybel odbiera sobie szansę na zbudowanie wieloznacznej, zniuansowanej interpretacji. Dlaczego tak się dzieje? Otóż, psychoanaliza lacanowska (a to lacanizm jest w tej książce podstawowym punktem

odniesienia, nawet jeśli nazwisko Freuda ma większą frekwencję w indeksie osobowym) w kwestii diagnozy pozostaje bardzo rygorystyczna: albo jest się neurotykiem, albo perwertem, albo psychotykiem, nie istnieją żadne możliwości pośrednie. Jeśli zatem przyjmujemy, jak Dybel, że narrator (czyli bohater, czyli Bruno Schulz) to perwert, musimy interpretować całą jego prozę (tu: całą artystycznie podrasowaną autobiografię) jako pisanie perwersyjne, a zarazem ignorować wszystkie fragmenty, z których mogłoby wynikać, że kwestia konfiguracji pragnienia jest bardziej złożona i skomplikowana. Rodzą się jednak pytania: skoro przejawy perwersyjnej konfiguracji podmiotowości są u Schulza tak bezsporne i ewidentne, to czy warto pisać na ten temat ponad pięćsetstronicową książkę? I czy rzeczywiście perwersja jest tu tak oczywista? Gdybyśmy poszli inną drogą niż filozof, gdybyśmy nie zajmowali się wynajdywaniem analogii między życiem pisarza a losem fikcyjnych postaci, gdybyśmy założyli, że mamy tu do czynienia nie tylko z zapisem osobistego doświadczenia, lecz także, by nie rzec przede wszystkim z dziełem twórczej wyobraźni, moglibyśmy z Schulzowskiej fluktuacji popędów, afektów i płynnych intensywności odczytać rzeczy mniej jednoznaczne i chyba ciekawsze.

Proponuję w tym miejscu eksperyment myślowy: przyjmijmy na moment, że opowiadania Schulza są ekspresją innego niż perwersyjne ustrukturywania podmiotowości. Moim zdaniem nie jest to teza nie do obrony. Po pierwsze, psychoanalitycy przekonują nas, że sama obecność perwersyjnych fantazji nie przesądza o byciu perwertem: ślady wyobrażeń fetyszystycznych, masochistycznych czy sadystycznych stanowią część składową erotycznego imaginarium neurotyka. Co więcej, fakty z biografii Schulza, na które tak chętnie i tak obszernie powołuje się Dybel, naprowadzają nas na inny trop: powracające motywy niezdecydowania, nieumiejętności konsekwentnego i skutecznego postępowania z bliskimi kobietami (mam na myśli przede wszystkim historię nieudanego związku z Józefiną Szelińską) to rys typowy raczej dla neurotyka obsesyjnego, niezdolnego do podjęcia ważnej życiowej decyzji, w nieskończoność odkładającego ją na później i w rezultacie programującego własne porażki. Po trzecie wreszcie, to, że ojciec w prozie Schulza nieustannie ponosi klęski i cierpi upokorzenia, nie musi jednoznacznie świadczyć o słabości funkcji ojcowskiej: wszak ojciec wyobrażeniowy (czyli Jakub) nie musi być tożsamy z ojcem symbolicznym. Przed laty Wincenty Grajewski, skądinąd znawca i tłumacz Lacana, opublikował w swojej książce *Jak czytać utwory fabularne?* krótki tekst zatytułowany *Skoro go nie ma*, zawierający interpretację opowiadania *Karakony* (Dybel o tekście nie wspomina i nie umieszcza go w bibliografii) i pokazał w nim, jak fizycznie nieobecny ojciec zostaje zastąpiony całym szeregiem znaków: „kondor”, „karakon”, „komiwojażer” czy wreszcie „pęk piór pawich” to kolejne nazwy, symbole tworzone w poszukiwaniu prawdy o tym, co stało się z ojcem, metafory ojca. W swojej analizie Grajewski sugeruje, że o rzeczywistym ustrukturywaniu podmiotu prozy decyduje nie aktualna nieobecność rodzica, czy też jego fizyczne niedomaganie, ale symboliczne pragnienie, napędzane w istocie przez ojca symbolicznego¹. Tak więc ojciec u Schulza nie wydaje się tak słaby,

¹ Zob. W. Grajewski, *Skoro go nie ma* [w:] tegoż: *Jak czytać utwory fabularne?*, Warszawa 1980, s. 118–128.

jak skłonny jest to widzieć Dybel: gdyby pozycja Innego była w istocie tak nadwątlona, prawdopodobnie okazałaby się niepotrzebna Schulzowi. *Miłyżacja rzeczywistości* i sformułowana w niej koncepcja języka integralnego, będąca *de facto* próbą ujęcia spod władzy Prawa, próbą omińnięcia reguł rządzących porządkiem symbolicznym, a więc dążeniem do detronizacji ojca.

Drugi z filarów Dyblowskiej konstrukcji interpretacyjnej, czyli wątek świeckości, wątek (rzekomo) areligijnego charakteru pism Schulza, wydaje się równie niesolidny. Wszystkie fragmenty, które autor każe nam traktować jako przejawy wyczerpania religijnego pojmowania świata czy też jako parodię systemu religijnego, mogą być odczytywane odmiennie, można je potraktować jako nieusuwalną pozostałość żydowskiej czy też – szerzej – religijnej duchowości. Oto przykład: początkowe akapity *Sierpnia*, gdzie mowa o przechodniach, którym słońce nałożyło „barbarzyńską maskę kultu pogańskiego”², spacerujących po rynku porównywanym do biblijnej pustyni, badacz interpretuje jako manifestację wizji świata „odczarowanego z Boga”, jako opis „pogańskiego świata bezprawia”³. Tymczasem „pogaństwo” wcale nie konotuje ateizmu, stanowiącego przecież stosunkowo nowy wynalazek zachodniej cywilizacji, przeciwnie, kojarzy się raczej z głęboko religijnym odczuwaniem rzeczywistości, właściwym dawniejszym kulturowym formacjom. Co więcej, rynek z *Sierpnia* rzeczywiście przypomina pustynię, ale jest to pustynia biblijna, a więc być może ta, którą przemierzał Mojżesz ze swoim ludem, albo też ta, na której przebywał Jezus Chrystus, nim udał się do Jerozolimy...⁴ Inny przykład: zdaniem filozofa u Schulza mamy do czynienia z zastąpieniem tradycyjnie męskiego, patriarchalnego i religijnego Prawa przez Prawo kobiece, o na wskroś świeckim charakterze, w istocie ustanawiane przez perwersyjny męski podmiot. Jak dowodzi, „świeckość tego Prawa zasadza się na tym, że Adela/Pomona symbolizuje w opowiadaniu moce urodzaju i płodności tkwiące w samej naturze, nie zaś w zaświatach, w których rządzi boska transcendencja”⁵; miałoby zatem chodzić o Prawo jak najbardziej ziemskie, nakierowane na „pragmatyczne urządzenie przez człowieka swego codziennego życia”⁶. Te uwagi możemy uznać za słuszne tylko pod warunkiem, że ograniczymy nasze pojmowanie religijności do ujęcia doktrynalnego, stracą one natomiast swą zasadność, jeśli weźmiemy pod uwagę religie archaiczne, lokujące *sacrum* nie w transcendencji czy w osobowo pojmowanym bogu, lecz właśnie w zmysłowo dostępnych zjawiskach przyrody. Przykładów tego typu dyskusyjnych analiz możemy znaleźć w tej książce wiele. Nawet kluczowe stwierdzenie Dybla, zgodnie z którym w świecie takim, jak opisany

² B. Schulz, *Sierpień* [w:] tegoż, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, wyd. 2, Wrocław 1998, s. 4.

³ P. Dybel, *Mesjasz, który odszedł. Bruno Schulz i psychoanaliza*, Kraków 2017, s. 198.

⁴ Pojawiają się skojarzenia z „pustynnym mesjanizmem”, czyli mesjanizmem „bez określonej treści i bez dającego się zidentyfikować mesjasza”, o jakim pisał Jacques Derrida w *Widmach Marksa*. Ten wątek, wielokrotnie komentowany także na gruncie rodzimej humanistyki, u Pawła Dybla się nie pojawia. Zob. J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 57.

⁵ P. Dybel, *Mesjasz, który odszedł*, op. cit., s. 217.

⁶ *Ibidem*, s. 220.

przez Schulza, Mesjasz nie mógłby się pojawić, wydaje się błędem, i to nie z religijnego, ale czysto logicznego punktu widzenia: wszak Mesjasz ma zstąpić nie na świat doskonały i harmonijny (po cóż byłby wówczas potrzebny?), ale właśnie na świat zniewolony i odwartościowany.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że rzeczywistym obiektem krytyki Dybla jest nie tyle pewna linia interpretacji Schulza, linia mesjańska czy kabalistyczna (reprezentowana przez Władysława Panasa, a później Bożenę Schallcross czy Karen Underhill), ile raczej pewna wizja filozofii i myśli nowoczesnej, wizja, powiedzmy, kryptoteologiczna czy postsekularna, zgodnie z którą elementy myślenia religijnego tak mocno naznaczyły zachodnią kulturę, że po dziś dzień decydują o kształcie naszego światopoglądowania. Dybel ma oczywiście prawo do tego, by się od tej wizji odżegnywać, ma prawo do tego, by widzieć w postaci Freuda raczej spadkobiercę idei oświeceniowego rozumu niż mesjańskiego witalistę, jednak próba udowadniania własnych tez światopoglądowych na przykładzie pisarstwa Schulza nie mogła się powieść. W tym pisarstwie tkwi zbyt duży ładunek emocjonalnej i intelektualnej wieloznaczności: Schulz nigdy nie będzie tylko ateistą, tak jak nie będzie tylko pisarzem postsekularnym czy tylko genialnym perwertem.

Podstawowym błędem Dybla, decydującym o porażce książki *Mesjasz, który odszedł* – nie mam wątpliwości, że mamy do czynienia ze spektakularną porażką – była próba wtłoczenia pisarstwa Schulza w sztywne ramy dość jednostronnych założeń. Autor *Karakonów*, pisarz o być może najpotężniejszej wyobraźni twórczej w historii naszej literatury, pod piórem Dybla przeistacza się w autora operującego niemal wyłącznie barwami monochromatycznymi, bez ustanku opowiadającego o tym samym, do tego twórca skrajnie pesymistycznego. Zamiast iść – po Gombrowiczowsku – po linii napięć, po linii podnieceń, śledzić Schulzowską „fermentację pragnień”⁷, Dybel wszystkie swoje analizy podporządkowuje wyjściowym tezom o Brunonie Schulzu jako wydziedziczonym z wiary ojców, nieszczęśliwym perwercie, niezdolnym do osiągnięcia satysfakcji na poziomie egzystencjalnym i międzyludzkim. Badacz buduje cały szereg binarnych opozycji i stawia przed sobą cały szereg fałszywych alternatyw: albo wiara religijna, albo ateizm; albo perwersja, albo „normalność”; albo czytanie tekstów literackich w całkowitym oderwaniu od biografii autora, albo pełne utożsamienie pisarza i tworzonych przez niego fikcyjnych postaci. Profesor Dybel wbrew swoim intencjom upodabnia się do doktorowej z Wilczej, tej Gombrowiczowskiej figury, która, jak pamiętamy, również lubiła wyraziście opozycje („Bruno Schulz – powiedziała – to albo chory zboczeniec, albo pozer”⁸). Za sprawą kategorycznego tonu i jednostronnego wypuklenia tego, co w pisarstwie Schulza pesymistyczne, wizja ta przypomina rozpisaną na pięćset stron nową wersję *Rzeczywistości zdegradowanej* Sandauera. Biorąc pod uwagę to, że od czasu interpretacji autora *Liryki i logiki* mieliśmy w schulzologii znakomite analizy fenomenologii wyobraźni

⁷ B. Schulz, *Ulica Krokodyli* [w:] tegoż, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, op. cit., s. 84.

⁸ W. Gombrowicz, *List otwarty do Brunona Schulza* [w:] B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, op. cit., s. 481.

(Jerzy Jarzębski, Jan Gondowicz), wnikliwe analizy poetologiczne (Włodzimierz Bolecki, Krzysztof Stala) czy filozoficzne (Szymon Wróbel, Michał Paweł Markowski), trudno nie uznać *Mesjasza, który odszedł* za regres.

Paweł Dybel, *Mesjasz, który odszedł*. Bruno Schulz i psychoanaliza, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2017.



Paula Kuch, *Goryl*

Bibliografia załącznikowa/ Attachment bibliography

Michał Bandura

(Uniwersytet Warszawski)

Profesor z Wilczej

- Derrida, Jacques. Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016.
- Dybel, Paweł. Mesjasz, który odszedł. Bruno Schulz i psychoanaliza, Kraków 2017, s. 198.
- Gombrowicz, Witold. List otwarty do Brunona Schulza [w:] B. Schulz, Opowiadania. Wybór esejów i listów, oprac. J. Jarzębski, wyd. 2, Wrocław 1998.
- Grajewski, Wincenty. Skoro go nie ma [w:] tegoż: Jak czytać utwory fabularne?, Warszawa 1980.
- Schulz, Bruno. Sierpień [w:] tegoż, Opowiadania. Wybór esejów i listów, oprac. J. Jarzębski, wyd. 2, Wrocław 1998.
- Schulz, Bruno. Ulica Krokodyli [w:] tegoż, Opowiadania. Wybór esejów i listów, oprac. J. Jarzębski, wyd. 2, Wrocław 1998.