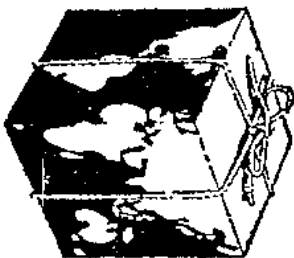


HANNAH ARENDT
przełożył PIOTR KOLYSZKO

Żyd jako powrót -ukrycia -rodzaja

Jeżeli chodzi o przypisywanie sobie zasług na obszarze europejskiej sztuki i literatury, Żydzi zajmują postawę, którą można najtrafniej określić jako nierozważną wspólniomyślność. Z szerokiemi gestem i bez słowa protestu pozwałają spokojnie, aby zaszczyty należne wielkim żydowskim pisarzom i artystom przypadły w udziale innym żydom, w zamian za co otrzymują wątpliwy przywilej (spłacany z zadziwiająco regularnością) uznania ich za ojców wszelkich notorycznych oszustów i szarlatanów. Co prawda, w ostatnich latach ujawniła się tendencja do układania długich list europejskich znakomitości, które mogą wylegiłymować się pochodzeniem żydowskim, ale listy takie przypominają bardziej masowe groby ludzi zapomnianych, niż trwałe pomniki wystawione ludziom szanowanym, wciąż żywym w naszej pamięci. Chociaż posiadają pewną wartość dla propagandy (zarówno ofensywnej jak defensywnej), nie zdołały przywrócić Żydom ani jednego wybitnego pisarza, wyjąwszy autorów piszących w języku hebrajskim i jidysz. Ci, którzy uczynili najwięcej dla potwierdzenia godności du-



Redaguje zespół: Maria Bielska-Zientarska (sekretarz redakcji), Lech Budrecki (zastępca redaktora naczelnego), Danuta Cirić-Straszynska, Eugeniusz Kabatc (zastępca redaktora naczelnego), Anna Kolyszko, Mirosław Malcharek (redakcja graficzno-techniczna), Mikołaj Melanowicz, Aleksandra Oładzka-Frybesowa, Krystyna Rodowska, Wacław Sadowski (redaktor naczelnny), Piotr Sommer, Zygmunt Staberski, Barbara L. Surowska, Józef Waczków, Anna Wasilewska oraz Hanna Kuzniarska i Kazimiera Sojkowska (korekta).

Adres redakcji: ul. Sienkiewicza 12, 00-010 Warszawa, IV p, pok. 423, tel. 27-47-91 i 26-94-41 wewn. 381 (redaktor naczelnny), 383 (z-ca redaktora naczelnego), 385 (sekretarz redakcji), 382 i 387 (redaktorzy działów), 389 (korekta), 379 (sekretariat).

chowej swoich współbraci, którzy mieli w sobie dość wielkości, żeby wyjść poza wąskie kręgi narodowe i wpleść nie geniuszu żydowskiego w osnowę europejskiego życia, nagradzani są krótką wzmianką i powierzeniowym uznaniem. Nasilające się tendencje do przedstawiania narodu żydowskiego w kategoriach odrębnych obszarów terytorialnych oraz do rozdrabniania jego historii na wiele kronik regionalnych i prowincjonalnych przekazów tradycji, sprawiły, że jego wielkie postaci zostały z konieczności zdane na wątpliwą łaskę ordowników asymilacji — odwoływano się do nich tylko dla popierania egoistycznych interesów albo poślugiwano się nimi dla ilustrowania podejrzanym ideologii.

Najgorzej wychodzą na tym ci śmiałkowie, którzy walczyli o to, żeby emancypacja Żydów stała się tym, czym być powinna, czyli przyjęciem Żydów jako Żydów w szerokiej ludzkości, nie zaś przyzwoleniem na małpowanie Aryjczyków czy okazją do odgrywania roli parweniuszki. Zdając sobie doskonale sprawę z tego, że w ich przypadku nie ma mowy ani o wolności politycznej, ani o czynnym uczestnictwie w życiu narodów, że zostali metodniast oddzieleni od swoich współbraci i stracili kontakt z prostym, codziennym życiem przedelnych ludzi, jednostki te osłabnęły wolność i popularność tylko dzięki sile wyobraźni. Każda z nich podjęła na własną rękę próbę emancypacji — emancypacji swoich serc i umysłów. Taka koncepcja emancypacji była oczywiście błędna z punktu widzenia jej ostatecznych celów, ale stanowiła też określony widział, która dzięki pasji i intencji, z jaką była realizowana, stworzyła płodną glebę dla rozwoju twórczego geniuszu żydostwa, wzbogacając życie duchowe Zachodu o jego wytwory.

Żydzi europejscy posiadają status nie tylko ludzi prześladowanych, lecz także, jak się wyraził Max Weber „pariasów”, o czym wiedzą najlepiej ci, co przekonali się w praktyce, jak wątpliwa jest wolność zagwarantowana przez emancypację i jak zdradliwa obietnica równości wiążącej się z asymilacją. Oni to właśnie, zajmując miejsce wyzultków społecznych, odwiercając status polityczny wszystkich swoich współbraci. Nie więc dziwnego, że żydowski poeta, pisarz i artyści, czepiacz z osobistych doświadczeń, stworzył pojęcie pariasa jako typu człowieka — pojęcie nader istotne dla oceny sytuacji współczesnego człowieka. Wywarło ono wielki wpływ na świat Aryjczyków, wpływ dziwnie kontrastujący z brakiem duchowego i politycznego oddziaływania na współbraci. Pojęcie pariasa

weszło do tradycji, chociaż jest to tradycja cicha i ukryta, rozwijana w sposób automatyczny i nieświadomy. Nie należy się temu dziwić — od przeszło stu lat te same warunki poddawane wywoływały tę samą podstawową reakcję.

Chociaż przesłanki powstania i rozwoju tego pojęcia były dość chwalebne, pojawiało się ono w myśleniu zasymilowanych Żydów części, niż można by wnieść z typowych żydowskich żydowskich. Przetwarło ono od Salomona Maimona w osiemnastym wieku do Franza Kafki w początkach wieku dwudziestego. Z bogactwa form, jakie przybierało, wybierny cztery, które tworzą zróżnicowany portret narodu żydowskiego. Pierwszy typ to „szlemiel” i „samowładca w państwie marzeń” *Traumweltherrscher* Heinnicha Heinego, drugi — „świadomy parias” Bernarda Lazare’a, trzeci — groteskowy portret osobnika podejrzanego odmalowany przez Charlie Chaplina, czwarty — poetycka wizja losu człowieka dobrej woli piora Franza Kafki. Między tymi czterema typami zachodzi istotny związek — łączy on wszystkie istotne pojęcia i wartościowe idee nabierające wagi prawdy historycznej.

1. HEINRICH HEINE — „SZLEMIEL” I SAMOWŁADCA W PAŃSTWIE MARZEN

W poemacie *Księżna Sabbath*, pierwszym z cyklu *Melodi Hebrajskich*, Heinrich Heine opisuje środowisko, z którego wyrósł i które stało się inspiracją jego wierszy. Przedstawia swój naród jako księcia z bajki, który za sprawą czarów zamienił się w psa. Przez cały tydzień jest posmiewiskiem, lecz w każdy piątek wieczorem powraca do ziemskiej postaci, żeby uwolniony od psiej egzystencji (*von huerndischen Gedanken*), już jako książę, wyjść na spotkanie księżnej Sabbath i powiać ją tradycyjną piosnką weselną, *Lecho David*.²

Poemat ten, jak informuje nas Heine, został ułożony specjalnie na tę okazję przez ludowego poetę — poetę, który szczęśliwym zrzadzeniem losu nie podlega cotygodniowym, wyczerpującym przemianom, dotykającym cały naród, lecz bez przerwy prowadzi szabasową egzystencję, stanowiącą dla Heinego jedyny pozytywny rys życia Żydów.

Poeci opisani są bardzo szczegółowo w części IV poematu, gdzie Heine mówi o Jehudzie Ben Halewi. Wywodzi się on ponoć od „Herr Schlemihl ben Zurishaddai” — który to pochodził od Shelmuela ben Zurishaddai wspomnianego w biblijnej Księdze Numeri, gdzie występuje jako przywód-

ca rodu Symeona. Heine wiąże jego imię ze słowem „szlemiel” dzięki żartobliwemu przypuszczeniu, że stał on blisko swego brata, księcia Zambry i poniósł przypadkowo śmierć, kiedy kapitan Phinees przebił Zambry za igraszki z Madryantką (Numer 25:8—15). Ale jeśli poeta uznają Shelumiela za swojego przodka, muszą się także przyznać do Phineesa — bezlistosnego Phineesa, którego

„...Włócznia z nami,
Nad głowami nieprzerwany
Świat słyszemy fatalny,
Przebijają najprzedniejsze
serca.”

Historia nie przekazała nam informacji o „heroicznych czynach” tych „najprzedniejszych serc”. Wiemy tylko tyle, że byli „szlemielami”.

Niewinność to znamię „szlemiela”. Z takiej niewinności podzielił się poeta ludowi — „Samowładcy w państwie marzeń”. Nie są oni bohaterami ani ludźmi męжными, choć nie oddają się pod szczególną opiekę starożytnemu bóstwu greckiemu. Bo czyż Apollo, ten „nieomylny bóg radości”, nie ogłosił się raz na zawsze panem „szlemiela” w dniu, w którym — jak głosi legenda — śpiewał piękną Dalnę, żeby otrzymać za wszystkie swoje trudy jedynie wieniec laurowy? Czaszy zmieniły się z pewnością od tamtej pory, a metamorfozę, której uległ starożytny mieszkaniec Olimpu, sam Heine opisał w poemacie „Bóg Apollo”. Jest to historia zakonnicy, która zakochała się w tym wielkim bóstwie i poświęciła się poszukiwaniu tego, który tak pięknie gra na lirze i podbija tak wiele serc. Po wielu podróżach stwierdza, że Apollo z jej marzeń żyje w świątynie rzeczywistym jako rabin Faibusch (w języku jidysz odpowiednik Febusa), kantor w synagodze w Amsterdamie, piastujący najskromniejszy urząd pośredni najskromniejszych ludzi. Okazuje się też, że jego ojciec jest *mohelem* (rzeźnikiem), matka handluje marynatami i starymi spodniami, syn natomiast to *ladaco* — objeżdża doroczne jarmarki, odgrywając białą i śpiewając Psalmy Dawida w akompaniamencie grona „Muz”, które składa się z dziewczęciu bożych dziewczercząt z amsterdamskiego kasyna.

Heinego portret narodu żydowskiego i autora jako króla-poety odbiega bardzo od poglądów uprzywilejowanych, bogatych Żydów z wyższych sfer. Odmalowane w nim wesołe, beztrioskie zuchwalstwo cechuje prostych ludzi. Albo-



wiem parias, wyłączony poza nawias dobrego towarzystwa zwraca się w sposób naturalny ku temu, co bawi i cieszy prostych ludzi. Narażony wiarą z nimi na ostracyzm społeczny, dzieli również ich radości i smutki, ich przyjemności i kłopoty. W gruncie rzeczy odwraca się od świata ludzi i mody ku otwartej, bezgranicznej hojności ziemi. Tak właśnie postąpił Heine. Głupi, nierozważni krytycy nazwali jego postawę materializmem i ateizmem, gdy tymczasem wizja Heinego jest pogańska tylko w tym sensie, że nie daje się pogodzić z pewnymi interpretacjami chrześcijańskiej doktryny greckiego pierworodnego, która leży u podłoża nieustannego poczucia winy. To po prostu radość życia charakteryzująca dzieci i prostych ludzi na całym świecie — pasja, która każe im się rozkoszować bajkami i romansami, znajdującą swój najwyższy literacki wyraz w balladzie i nadająca krótkiej pieśni miłosnej popularny charakter. Ponieważ wyrasta z podstawowej wspólnoty pariasa z ludem, ani krytyka literacka ani antysemityzm nie mogą jej wykorzystać. Chociaż hilerowcy twierdzili, że autor *Lorelei* jest „nieznany”, nie potrafili wyeliminować tego utworu z repertuaru pieśni niemieckiej.

Nie dziwnego, że parias — który dostaje tak niewiele od świata ludzi, iż nawet sławę (jak wiadomo świat darczy nią nawet najbardziej opuszczone ze swoich dzieci) uważa jedynie za oznakę „szlemielstwa” — przygląda się z uśmiechem i niewinnym rozbawieniem widowisku, w którym ludzie starają się konkurować z boskimi siłami przyrody. Sam fakt, że słońce świeci dla wszystkich jednakowo, codziennie dostarcza mu dowodu na to, że wszyscy ludzie są z natury rzeczy równi. W obliczu tak powszechnych zjawisk jak słońce, muzyka, drzewa i dzieci — zjawisk, które Rahel Varnhagen nazwała „prawdziwymi” dlatego, że najbardziej miłują je ci, dla których nie ma miejsca w świecie politycznym i społecznym — matostkowe nakazy ludzi tworzących i podtrzymujących nierówność muszą się wydać śmieszne. W zestawieniu z naturalnym porządkiem rzeczy, w którym wszystkim klas różnicami pozycji, musi się wydać komiczna, bezładnieją próba zrucenia rekawicy Stwórcy przez Człowieka. „Szlemielem” nie jest zatem parias wygnany poza nawias społeczeństwa, lecz każdy miłośnik zamieci hojne dary przyrody na bożki przywaleków i uprzedzeń społecznych. Odnosi się to szczególnie do parwentu-sza, który nie urodził się w tym systemie, lecz wybrał go

z własnej woli i w przeciwnieństwie do innych musi skrupulatnie i dokładnie spłacać wyznaczoną za to cenę. „Szlemielami” są również ci, co piastują władzę i szczytą się wysoką pozycją. Tylko poeta może porównać ich pozorą wielkość, która się chętną, z rzeczywistym magistalem słońca, które świeci jednakowo dla żebraka i króla, tylko on potrafi wykrzesać, że cała ich chwała to „między brząkająca albo cymbał brzmący”. Są to prawdy stare jak świat. Znany jest z pieśni ludzi przesiadowanych i uciśnionych, którzy — dopóki człowiek nie pokusi się o powstrzymanie biegu słońca — będą szukali schronienia w przyrodzie, żywiąc się nadzieją, że wszystkie ludzkie wybłogi okażą się wobec przyrody przemijającymi błahostkami.

Szyderstwo Heinego wyrasta z tego przesunięcia akcentów, z gwałtownego buntu pariasa, z zakwestionowania porządku społecznego i przeciwstawienia mu rzeczywistości wyższego rzędu. Stąd też wywodzi się głęboka pogarda pisarza. Ponieważ ocenia on wszystkie sprawy zgodnie z kryterium widocznej i oczywistej naturalności, potrafi od razu znaleźć słaby punkt w zbroju przeciwnika, najsłabsze ogniwo łańcucha głupoty, którą właśnie demaskuje. Za istotę wolności Heine uważa właśnie tę rezerwę pariasa wobec wszelkich dzieł człowieka. Właśnie ów dystans tłumaczy boski śmiech i brak gorczy w jego poezji. Był on pierwszym Żydem, dla którego wolność znaczyła więcej niż tylko „wyprowadzenie z domu niewoli”, łączyła się z tradycyjną żydowską potrzebą sprawiedliwości. Dla Heinego wolność nie wiązała się bynajmniej z wyzwoleniem spod sprawiedliwego czy niesprawiedliwego jarzma. Człowiek rodzi się wolny i może utracić wolność tylko zaprzędając się w niewolę. Zgodnie z tą ideą, wyrażoną zarówno w wierszach politycznych jak i w pismach prozą, Heine daje upust swojemu oburzeniu nie tylko wobec tyranów, ale także wobec tych, którzy ich tolerują.

Pojęcie naturalnej wolności (stworzone, co warto zauważyć, przez wyrutkę, którego stać na życie poza terenem walki między zniewoleniem a tyranią) przekształca zarówno niewolników jak tyranów w sztuczne, a zatem groteskowe postaci komiczne. Trudno byłoby spodziewać się radosnej poetyckiej bez troski od szacownego obywatela, pograżonego w sprawach praktycznych i przynajmniej częściowo odpowiedzialnego za istniejący porządek rzeczy. Nawet Heine, w zekłnięciu z jedyną rzeczywistością społeczną, od której nie oddzieliła go już egzystencja pariasa — z bogatymi Ży-

dami wchodzącymi w skład jego rodziny — traci spokój i staje się zgorzkniały i sarkastyczny.

Oczywiście, z punktu widzenia standardów rządzących sprawami polityki, postawa rozbawionej obojętności Heinego wydaje się czymś odległym i nierealnym. Kiedy się zajdzie na ziemię, trzeba przyznać, że śmiech nie zabija i że zarty nie zlikwidują ani niewolników ani tyranów. Z tego punktu widzenia parias zawsze się wyda odległy i nierealny. Czy to jako „szlemiel” czy też jako „samowładca w państwie marzeń” stoi poza światem rzeczywistym i atakuje go z zewnątrz. W gruncie rzeczy, żydowska skłonność do utopii — tendencja ujawniająca się najwyraźniej w latach, w których doszło do emancypacji — wynika, w ostatecznym rozrachunku, z braku korzeni społecznych. Tylko i wyłącznie twórczość uchroniła Heinego przed poddaniem się tej tendencji i sprawiła, że udało mu się przekształcić polityczne nieistnienie i nierealność pariasa w twórcze podwaliny świata sztuki. Ponieważ najbardziej zależało mu na tym, żeby świat polityczny przegądał się w trzymanym przez niego zwierciadle, nie stał się doktrynerem i uchronił swoją pasję wolności przed okowami dogmatu. Ponieważ obserwował życie przez lunetę, a nie przez pryzmat ideologii, widział dalej i wyraźniej niż inni, toteż dzisiaj możemy go uznać za jednego z najbardziej precyzyjnych obserwatorów politycznych swojej epoki. Podstawową filozofią tego „syna mar-nostrawnego”, który „po latach wypasania heglowskiej świni” odważył się spotkać z osobowym bogiem, ujmując najpierw jego własne strofy:

Bij w bęben i nie lekaj się,
Pieśń marketankę bez mitregi!
W tym umiejtność cała tkwi,
To tresć najgłębsza każdej księgi.

Bębniem ludzi ze snu budź,
Bacz, by pobudka młoda grzmiała,
Bębniąc maszeruj naprzód wciąż —
Oto jest umiejtność cała.

(przeł. Władysław Nawrocki)

Dzięki śmiałości i światemu zuchwałstwu Heine osiągnął w końcu to, co ludzie tego samego wyznania bezskutecznie próbowali osiągnąć w bojaźni i drzeniu, potajemnie czy ostentacyjnie, pyszniąc się i chepiąc czy też nie szczegółąc służalczych pochlebstw. Heine to jedyny niemiecki Żyd, który może, nie mijając się z prawdą, nazwać się Niemcem

i Żydem. To jedyny w historii przykład prawdziwej, udanej asymilacji. Upatrując Febusa Apolla w rabinie Faibuschu, wprowadzając odważnie wyrażenia z jidysz do języka niemieckiego, doprowadził do prawdziwej syntezy kultur, o której inni potrafili tylko mówić. Wystarczy sobie przypomnieć, jak bardzo zasymilowani Żydzi unikają hebrajskiego słowa w obecności Aryjczyków, jakich starają dokładać, by udac, że go nie rozumieją, aby docenić w całej pełni to, czego dokonał Heine umieszczając w czysto niemieckim wierszu poniższe wersy, które składają hołd typowo żydowskiemu daniu:

„Czulent, piękna iskro boża,
Eilzejskich kraim cōro...”
Tak by dźwięczał hymn Schillera,
Gdyby Schiller czulent jadł.

(przeł. Maria Komornicka)

W tej strofie Heine stawia potrawę księżnej Sabbath na stole bogów obok neftaru i ambrozji.

Podczas gdy uprzywilejowani, bogaci Żydzi odwoływali się do majestatu proroków hebrajskich, żeby dowiedzieć, iż są potomkami wybitnej rasy, czy też — jak Disraeli — chcieli podnieść rangę swojego narodu, przypisując mu jakąś niezwykłą, mistyczną moc, Heine obywatel się bez takich wyrafinowanych metod i czerpał z szarego judaizmu dnia codziennego, zawsze obecnego w sercu i na ustach przeciętnego Żyda; posługując się językiem niemieckim zapewnił judaizmowi miejsce w szeroko pojętej kulturze europejskiej. Właśnie wprowadzenie przez Heinego tych ojczystych, żydowskich tonów nadało jego dziełu ludzki wymiar i zapewniło mu popularność.

Heine jest chyba pierwszym pisarzem niemieckim, który objął spuściznę po Lessingu. W najbardziej nieoczekiwany sposób potwierdził drwiącą koncepcję wyznawaną szeroko przez wczesnych liberałów pruskich, że Żyd, po osiągnięciu emancypacji, staje się bardziej wolny i bardziej pozabawiony przesądów od innych ludzi. Oczywiście, ta koncepcja zawierała wiele przesady. Jej założenia cechował brak najbardziej elementarnego zrozumienia spraw politycznych, toteż przemawiała tylko do tych Żydów, którzy wyobrażali sobie — podobnie jak wielu Żydów dzisiaj — że Żydzi mogą istnieć jako „czyste istoty ludzkie” poza innymi nacjami i narodami. Heine nie dał się zwieść tym niedorzecznym koncepcjom „obywatelstwa światowego”. Rozumiał, że Remusz poetekci i artystyczny potrzebuje własnego narodu; nie miał czasu na akademickie utopie. Ponieważ odmówił

złożenia hołdu pariasom i „szlemielom”, chociaż pozostał z nimi blisko związany, jest jednym z bezkompromisowych, europejskich bojowników o wolność, jakich Niemcy wydały niesięty hardzo niewiele. Heine wyróżniał się spośród wszystkich poetów epoki silnym charakterem. Ponieważ zaś niemieckie społeczeństwo burżuazyjne nie posiadało własnego charakteru, a obawiało się wybuchowej siły charakteru Heinego, sfabrykowało oszczerczą legendę odmawiającą mu tej właśnie cechy. Wśród tych, którzy rozpowszechniali tę legendę i dokładali wszelkich starań, żeby Heinego nie traktowano poważnie, znalazło się wielu dziennikarzy żydowskich. Sprzeciwiali się przyjęciu drogi przez niego propomowanej; nie chcieli stać się jednocześnie Żydami i Niemcami, obawiali się bowiem utraty swoich pozycji w hierarchii społecznej niemieckiego żydostwa. Stanowisko Heinego, nawet jeśli było stanowiskiem poety, zakładało, że Żydzi poprzez emancypację osiągnęli autentyczną wolność. Pomijał on jednak warunek emancypacji obowiązujący w całej Europie, a mianowicie ten, że Żyd może się stać człowiekiem jedynie za cenę rezygnacji ze swego żydostwa. Takie stanowisko pozwalało mu — jak niewielejemu współczesnym — mówić językiem wolnego człowieka i śpiewać pieśni dziecka natury.

2. BERNARD LAZARE — PARIAS ŚWIADOMY

Jeżeli głównym dokonaniem Heinego było znalezienie w postaci „szlemieła” zasadniczego pokrewieństwa między pariasem a poetą — obaj bowiem znajdują się poza nawiasem społeczeństwa i nie czują się zdomowieni w naszym świecie — oraz zlustrowanie z pomocą tej analogii pozycji Żyda w świecie kultury europejskiej, to zastugą Bernarda Lazare’a było przełożenie tego samego podstawowego faktu na język polityczny. Żyjąc we Francji za czasów sprawy Dreyfusa, Lazare miał okazję przekonać się bezpośrednio, jak ezystencja żydowska przypomina ezystencję pariasa. Wiedział jednak, gdzie należy szukać rozwiązania — w przeciwieństwie do jego nie wyemancypowanych braci, którzy godzą się automatycznie i nieświadomie na status pariasa. Żyd wyemancypowany musi zrozumieć swoją sytuację i świadomie zbudować się przeciwko niej jako przywódca nieodwołalnego ludu. Jego walka o wolność wiąże się nieodwołalnie z ceną, którą musi zapłacić wzywcy niemieckiej i europejskiej. Żeby osiągnąć wyzwolenie narodowe i społeczne.

Podjmując heroiczną próbę otwartego wprowadzenia kwestii żydowskiej na arenę polityki, Lazare odkrył pewne specyficzne żydowskie czynniki, które Heine pominął i zignorował. Heine zadowolił się samą obserwacją, że „los jego bram na zewnątrz, a szalenstwo i trwoga trzymają straż od wewnątrz”, tymczasem Lazare nie szczędził wysiłków, żeby zbadać polityczne implikacje związku między żydowskim szalenstwem a obłądą Aryjczyków. Za źródło nieszczerstwa uznał „fałszywą doktrynę” (*doctrine fautive*) asymilacji, zgodnie z którą Żydzi „mieli wyzwać się wszystkich, co dla nich charakterystyczne, zarówno w sferze indywidualnej jak moralnej, lecz zachować nieomylnie znamię swego wyglądu, co podążało za sobą nienawisć przedstawicieli innych wyznań”. Widział konieczność podburzenia pariasa żydowskiego przeciw żydowskiemu parwieniuszowi. Nie znał innego sposobu, żeby uchronić pariasa od losu parwieniusza, czyli nienukniejonej zagłady. Twierdził, że od wpływowego parwieniusza może się spodziewać tylko cierpienia, i że to on, przedzej czy później, będzie musiał zapłacić cenę za cały ten nieszczęsnny system. „Nie chcę dużej”, pisze w wymownym fragmencie, „mnie przeciwko sobie nie tylko mogących przedstawicieli mojego narodu, którzy wyzyskują mnie i sprzedają, ale także możnych i biednych spośród innych narodów, którzy przesładują mnie i torturują w imieniu moich żyjących żydowskich, które historyk Jost określił trafnie jako „podwójne niewolenie” — czyli zależność z jednej strony od wrogich sił żydowskich, z drugiej zaś od własnych „wysoko ustawionych braci”, którzy sprzymierzają się ze sobą. Lazare był pierwszym Żydem, który zwrócił uwagę na związek między tymi dwoma elementami, jednakowo zgnębionymi dla pariasa. Znajomość polityki francuskiej nauczyła go, że kiedy wróg chce przejąć władzę, występuje się jakas przesładowana grupa ludności jako swoimi lokajami i parochkami, oddając im ich przy tym specjalnymi drzwielkami, które są swoistą łapówką. Tak właśnie interpretował mechanizm, który sprawiał, że bogaci Żydzi zaslaniali się osławioną nędzą żydowską i powoływali się na nią, kiedy tylko ich pozycja była zagrożona. Wysłana wniosek, że to właśnie ów mechanizm stanowi rzeczowy przyczynę niewłaściwości związków z uboższymi braćmi — od których bogacze mogli odwrócić się w dogodnej dla siebie chwili.

Kiedy parias wkraza na arenę polityki i wykorzystuje je swój status do celów politycznych, staje się z koniecz-

ności buntownikiem. Zgodnie z ideą Lazare'a, Żyd powi-
 nien występować otwarcie jako przedstawiciel pariasów,
 „ponieważ obowiązkiem każdego człowieka jest przeciwsta-
 wiać się uciskowi”. Żądał on, żeby parias raz na zawsze
 zrezygnował z przywilejów „szlennika”, odciął się od świata
 fantazji i iluzji, wyrzekł się wygodnej osłony przyrody
 i zmierzył się ze światem żywych ludzi. Innymi słowy, pra-
 gnał, żeby parias zrozumiał, iż sam jest odpowiedzialny za
 to, czego doznał ze strony społeczeństwa. Pragnął, żeby prze-
 stał on szukać wyzwolenia w postawie nacechowanej poczu-
 ciem wyższości, w obojętności lub we wzniostych i wyrafi-
 nowanych rozważaniach na temat istoty człowieka jako ta-
 kiego. Chociaż, z historycznego punktu widzenia, pariasa
 żydowskiego można uznać za wytwór niesprawiedliwego lo-
 su („spójrzcie, co uczyniście z ludzi, chrześcijanie i książę-
 ta żydowscy”), z punktu widzenia politycznego każdy parias,
 który nie chciał się stać buntownikiem, ponosił częściovą
 odpowiedzialność za swoją sytuację i za cień, jaki ta sytua-
 cja rzucała na całą ludzkość. Od takiego wstydu nie było
 ucieczki ani w sztuce ani w przyrodzie. Jeżeli bowiem czło-
 wiek pragnie być czymś więcej niż tylko tworem przyro-
 dy, czymś więcej niż dziełem Boskiej mocy stwórczej, be-
 zdnie musiał się rozliczyć z postępowania względem innych
 ludzi w świecie kształtowanym przez nich samych.

Mogłoby się na pozór wydawać, że Lazare poniósł
 klęskę z powodu zorganizowanego sprzeciwu zamoznych,
 uprzywilejowanych Żydów, bogaczy i filantropów, których
 przywództwo usiłował kwestionować i których żądze wia-
 dzy osmielił się zdemaskować. Gdyby tak istotnie było, za-
 początkowałby jedynie tradycje, która przetwalaaby jego
 przedwczesną śmierć i wywarła wpływ, jeżeli nie na los,
 to przynajmniej na wole narodu żydowskiego. Ale w rze-
 czywistości wyglądało to inaczej — sam Lazare znał, ku
 swej rozpaczy, prawdziwe powody klęski. Czynnikiem de-
 cydującym nie był parwienusz ani też istnienie kastv rza-
 dzacej. Która — bez wzaledu ma przybrana męską —
 przydominała warstwy rządzące innych narodów. O wiele
 ważniejszy i bardziej decydujący był fakt, że parias po pro-
 stu nie chciał się zamienić w buntownika. Wolął „odgr-
 wać rewolucjoniste w innych grupach społecznych, byle nie
 w swojej własnej”, albo też orzyjać rolę schorretta żywia-
 ciel plebsu w starożytnym Rzymie, który dawał się przeku-
 pić tym, co patrycjusz raczył mu rzucić. W obydwu przy-



padkach zadłużał się u parweniusza, chroniąc jego pozycję w społeczeństwie, za co sam z kolei zyskiwał ochronę.

Choć bogacze żydowscy atakowali Lazare'a nader zjadliwie, to nie ich wrogość doprowadziła do jego porażki. Poniósł klęskę, bo kiedy chciał wpłynąć na parasa, żeby przestał być „szlemielem”, kiedy chciał mu nadać polityczne znaczenie, napotykał na opór *schnorrera*. Kiedy zaś parias staje się *schnorrerem*, przestaje być cokolwiek wart, nie dlatego, że żyje w nędzy i musi zebrać, lecz dlatego, że wyciąga rękę do tych, z którymi powinien walczyć i ocenia swoją nędzę według kryteriów tych, którzy do niej doprowadzili. Kiedy parias przyjmuje rolę *schnorrera*, staje się automatycznie jedną z podpor podtrzymujących porządek społeczny, do którego on sam nie należy. Podobnie bowiem jak on nie może się obejść bez swoich dobroczyńców, tak oni nie mogą się obejść bez niego. Właśnie poprzez zorganizowany system dobroczynności i dzielenia jałmużny, parweniusze żydowscy zapewnili sobie kontrolę nad pariasami, decydując o ich losach i narzucając im swoje kryteria. Parweniusz, który boi się degradacji do roli pariasa i parias marzący o życiu parweniusza, są w istocie braćmi, na dobitkę świadomymi swego pokrewieństwa. W świetle takiego stanu rzeczy nie powinno nas dziwić, że wszystkie wysiłki Lazare'a — poniekąd jedyne w swoim rodzaju — żeby przekształcić szczególną sytuację swoich braci w ważny czynnik polityczny, poszły na marne. Nie pozostał po nich żaden ślad, a nawet pamięć o nim zbladła.

3. CHARLIE CHAPLIN — OSOBNIK PODEJRZANY

Podczas gdy brak zmysłu politycznego i skłonność do popierania przestarzałego systemu dobroczynności, który miał stanowić podstawę jedności narodowej, nie pozwoliły Żydom odegrać pozytywnej roli w życiu politycznym naszych czasów, te same cechy, przełożone na język form dramatycznych posłużyły za inspirację jednemu z najbardziej wyjątkowych dzieł sztuki współczesnej — filmom Charlie Chaplina.¹ Najbardziej niepopularny na świecie maród stał się inspiacją dla postaci Chaplina, która długo należała do

najpopularniejszych postaci współczesnych — nie dlatego, że był on współczesnym Merry Andrewem, ale dlatego, że głosił odrodzenie wartości, którą — jak od dawna sądzono — zniszczył wiek konfliktów klasowych: a mianowicie nieodpartego uroku małych ludzi.

Już w pierwszym filmie Chaplin odmalował odwieczną udrękę małego człowieczka, którego wciąż nękają i tyraniują stróże ładu i porządku — przedstawiciele społeczeństwa. Mały człowieczek też jest oczywiście „szlemielem”, lecz już nie dawnym typem szlemiela-wizjonera, tajemniczego księcia z bajki lub protegowanego Febusa Apolla. Świat Chaplina to najbardziej ziemski ze światów, przedstawiony w groteskowej karykaturze, ale nie mniej przez to rzeczywisty i konkretny. To świat, z którego nie sposób uciec ani w sztukę ani w naturę, świat przeciwko któremu „ciosom i kamieniom” jedyną tarczą jest własny spryt czy też dobroć i człowieczeństwo przypadkowych znajomych.

Typ uosabiany przez Chaplina jest w oczach społeczeństwa zawsze z gruntu podejrzany. Może się rozmiąć ze światem na tysiące sposobów, a jego konflikty z otoczeniem mogą przybierać różnorodne formy, ale zawsze i wszędzie będzie podejrzany, nie ma więc sensu spierać się o jego racje czy też ich brak. Zanim jeszcze uciekinier, w przebraniu „bezpieśtwowca”, stał się żywym symbolem pariasa, zanim tysiące ludzi musiało bronić swego życia zdając się jedynie na własny spryt, przypadek czy zyciliwość innych, dzieciństwo Chaplina nauczyło go dwóch podstawowych prawd. Po pierwsze, nauczyło go tradycyjnego, żydowskiego strachu przed „głinami” — ucieleśnieniem wrogiego świata; po drugie, nauczyło go odwiecznej mądrości żydowskiej, że przebiegłość Dawida może czasem pokonać zwierzęcą siłę Goliata.

Parias stojący poza nawiasem, podejrzewany przez wszystkich — tak jak przedstawił go Chaplin — musiał wzbudzić sympatię prostych ludzi, którzy rozpoznawali w nim uosobienie własnych krzywd doznanych od społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że Chaplin stał się bożyszczem mas. Jeśli nawet śmiano się z tego, że zawsze zakochuje się od pierwszego wejrzenia, zdawano sobie zarazem sprawę, że miłość, której dawał liczne dowody, przypomina miłość, jaką sami darzą — choć może mniej szczerze — innych.

Podejzranego osobnika Chaplina łączy ze „szlemielem” Heinego wspólny element niewinności. Wszystko to, co mogłoby się wydać niewiarygodne i trudne do przyjęcia,

gdymby było przedmiotem kazuistycznej dyskusji, tematem intelektualnej rozmowy o prześladowaniu nlewinnych, itd. Chaplin czyni ludzkim i przekonującym Bohaterowie Chaplina nie są wzorem cnoty, lecz małymi ludziami z tysiącem wad, nieustannie wchodzącymi w konflikt z prawem. Rzecz jednak w tym, że kara nie zawsze odpowiada przewinieniu i że dla kogoś, kto jest tak podejrzanym, nie zachodzi zatem związek między popełnionym wykroczeniem, a ceną, jaką płaci. Zawsze „zamykają” go za coś, czego nie zrobił, ale też zawsze potrafi się wymanować z siatek prawa, kiedy komu innemu by się to nie udało. Niewinność podejrzanego, którą Chaplin przedstawia konsekwentnie w swoich filmach, nie jest jednak, jak u „szlemuela” Heinego, tylko cechą charakteru; jest przejawem niebezpiecznej rozbieżności między ogólnymi prawami a indywidualnymi wykroczeniami. Owa rozbieżność, chociaż sama w sobie tragiczna, ujawnia swój komizm i staje się oczywiście właśnie w przypadku „podejrzanego”. Z pewnością nie zachodzi żaden związek między tym, co Chaplin robi, czy czego nie robi, a karą, jaka na niego spada. Ponieważ jest podejrzanym, musi ponieść konsekwencje za wszystko, czego nie zrobił. Jednocześnie, ponieważ stoi poza nawiasem i nie jest skrepowany więzami społecznymi, wiele mu się wybacza. Ta ambivalentna sytuacja wyzwała w nim postawę zarówno strachu jak i zachwycenia: strachu przed prawem, jako nieubłagana siłą przyrody i bezceremonialnej, ironicznej zachwycenia w obliczu jego stróżów. Można z radością zagrać im na nosie, bo umie się ich przechytrzyć, podobnie jak można przechytrzyć ulewę, chowając się w jakiejś dziurze lub pod daszkiem. Im kto jest mniejszy, tym łatwiej mu się ukryć. Zachwycenie podejrzanego osobnika Chaplina przypomina tę, która zachwyca nas u „szlemuela” Heinego, chociaż nie jest już beztroška i nieposkromiona, nie jest, też boską bezcelnością poety, który przestaje z listotam boskimi i dlatego może zagrac na nosie ziemskiemu społeczeństwu. Przeciwnie, jest to zatroskana, zanlepkojona zachwycenie — tak dobrze znana wielu pokoleniom Żydów, bezcelność biednego „Żydka”, który nie uznaje klasowego porządku świata, bo nie znajduje w nim dla siebie ani ladu ani sprawiedliwości.

Właśnie z tym „Żydkiem”, ubogim w dobra ziemskie, lecz bogatym w doświadczenie, mały człowieczek utożsamiał się najbardziej. Czyż nie musiał omijać prawa, które w swojej doskonałej obojętności zabraniało „bogatym i biednym spać pod mostem i kraść chleb”? Przez długi czas mógł szcze-



Ch. Chaplin

rze śmiać się z siebie w roli, szlemielu", ze swolch niepowodzeń i komiecznych, przebiegłych metod ucieczki. Ale potem przyszło bezrobocie i sytuacja przestała być śmieszna. Zrozumiał, że został schwytyany przez los, którego nie oszukają żaden spryt ani chytryść. Wtedy przyszała zmiana. Popularność Chaplina zaczęła gwałtownie spadać, bynajmniej nie z powodu narastającego antysemityzmu, lecz dlatego, że proponowany przez niego model człowieczeństwa stracił sens. Ludzie przestali szukać ulgi w śmiechu. Mały człowieczek postanowił stać się wielkim człowiekiem.

Dzisiaj panuje nie Chaplin, lecz Naczołowiek. Kiedy w *Dyktatorze* komik usiłował, dzięki genialnemu chwytowi podwójnej roli, przedstawić kontrast między „małym człowieczkiem” a „grubą rybą”, i ukazać brutalny charakter ideału Naczołowieka, ledwie go zrozumiano. Kiedy pod koniec filmu odrzucił swoją rolę, żeby we własnym imieniu potwierdzić raz jeszcze prostą mądrość i filozofię „małego człowieka”, jego wrzuszająca i żarliwa obrona nie znalazła oddźwięku u widzowi. Lata trzydzieste miały już inne bożyszczka.

4. FRANZ KAFKA — CZŁOWIEK DOBREJ WOLI

Zarówno „szlemiel” Heinego jak i „świadomy parias” Lararę'a zostali stworzeni jako Żydzi, a nawet podejrzany osobnik Chaplina zdradza cechy żydowskie. Inaczej rzecz się ma z ostatnim i najbardziej współczesnym uosobieniem pariasa, przedstawionym w dziele Franza Kafki. Zjawia się on dwa razy — po raz pierwszy w najwcześniejszym opowiadaniu poety „Opis walki”, i po raz wtóry w jednej z jego ostatnich powieści, w *Zamku*.

„Opis walki” przedstawia, ogólnie mówiąc, problem stosunków społecznych i wysuwa tezę, że efekty szczyrych czy nawet przyjaznych stosunków w obrębie społeczeństwa kończą się zawsze fiaskiem. Społeczeństwo, jak się dowiadujemy, to jeden wielki „nikt” — „nikomu nie uczyniłem nic złego, nikt nie uczynił mi nic złego; ale też nikt mi nie pomoże, na każdym kroku nikt” — i dlatego nie posiada rzeczywistej egzystencji. Mimo to, nawet parias, który jest z niego wyłączone, nie może uważać się za człowieka szczęśliwego, ponieważ społeczeństwo utrzymuje pozory, że jest kimś, on zaś jest nikim, że ono jest „rzeczywiste”, on zaś „nierzeczywisty”. Jego konflikt ze społeczeństwem nie ma więc nic wspólnego z tym, czy społeczeństwo traktuje go

dobrze czy źle; chodzi po prostu o to, czy on, czy raczej społeczeństwo posiada rzeczywistą egzystencję. Największą krzywdą ze strony społeczeństwa spotyka go wtedy, gdy podważa ono realność i sens jego istnienia, gdy redukuje go w jego własnych oczach do zera.

W obliczu tego zagrożenia dziewiętnastowieczny parias miał dwie drogi ucieczki, ale żadna z nich nie odpowiada. Kafce. Pierwsza wiodła do społeczeństwa pariasów, do ludzi w tym samym co on położeniu i o tych samych poglądach. Ale obranie tej drogi równało się koniec końców całkowitemu zerwaniu z rzeczywistością — odsunięciem się, na wzór cyganerii, od codzienności. Druga droga, którą pozostawiano uprzywilejowanym Żydów, naznaczonych ostracyzmem społecznym, prowadziła do absolutnego pogrążenia się w świecie piękna; w świecie przyrody, w którym wszyscy ludzie są równi pod wiecznym słońcem, lub w świecie sztuki, gdzie każdy kto potrafi docenić wieszczty geniusz, jest mile widziany. Przyroda i sztuka są od dawna uważane za dziedziny wolne od politycznych i społecznych zagrożeń; stąd też parias znajdował w nich schronienie, które umożliwiało mu spokojny żywot. Stare miasta, wzniesione w poszanowaniu piękna i uświęcone tradycją zaczęły przyciągać go swoimi imponującymi budowlami i rozległymi pałacami. Wyraśkające z przeszłości, z dala od współczesnych burz i namiętności, zapraszały w swojej bezczasowości wszystkich bez wyjątku. Bramy starych pałaców, zbudowanych przez królów dla swoich dworów, stały teraz otworem dla wszystkich i nawet niewierzacy mogli przemierzać wielkie katedry wznoszone na cwałę Chrystusa. W takim oloczeniu zniechęceni do za nikogo, mógł wreszcie uczestniczyć w chwale przeszłości, którą często potrafił lepiej ocenić niż szacowni pełnoprawni członkowie społeczeństwa.

Jednakże Kafka właśnie przeciwko tej drodze ucieczki, szukania schronienia w przyrodzie i sztuce wymierzył swoje ostrze w „Opis walki”. W dwudziestowiecznym poczuciu rzeczywistości uznał, że przyroda straciła niepokonaną wyższość nad człowiekiem, gdyż człowiek „nie zostawił jej w spokoju”. Obalil również mit nieprzemijającej wartości pamiątek, otrzymanych w spadku po zmarłych i wzdanych na pastwę ogółu — ogółu, któremu współczesne społeczeństwo nadało imię „nikt”. Jego zdaniem, piękno sztuki i przyrody, traktowane jak mechanizm ucieczki przez ludzi pozbawionych prawa korzystania z nich, było tylko wy-

tworem społeczeństwa. Nie ma sensu o nich myśleć — powiedział Kafka — bo z czasem giną i tracą swoją moc. Rzeczywiście dla Kafki jest tylko to, co ostaje się wobec myśli. Ani wolność „szlemiała” i poety, ani niewinność podejrzanego, ani ucieczka w przyrodę i sztukę nie są tu właściwą bronią, jest nią myśl — jedyna — zdaniem Kafki broń — z którą parias się rodzi, żeby prowadzić ze społeczeństwem walkę na śmierć i życie.

Koncepcja pariasa u Kafki traktuje zdolność do refleksji jako narzędzie przetrwania. Bohaterowie Kafki przybijają w obliczu społeczeństwa postawę jawnej agresji, stoją na przeciwległym biegunie niż „samowładca w państwie marzeń” Heinego nacechowany ironiczną protekcyjnością i poczuciem wyższości lub wiecznie przesładowany mały człowieczek Chaplina z jego niewinnym sprytem. Tradycyjne cechy żydowskiego pariasa, wzruszająca niewinność i ożywe „szlemielstwo” nie mieszczą się w tym obrazie. Zamek, jedyna powieść, w której Kafka zajmuje się kwestią żydowską, to również jedyny jego utwór, którego bohater jest niedwuznacznie Żydem; chociaż nie posiada typowo żydowskich cech, angażuje się w sytuacje i dylematy charakterystyczne dla żydowskiego życia.

K. (bo tak nazywa się bohater) traktowany w wiosce jako obcy, nie może sobie znaleźć miejsca, bo nie należy ani do ludu ani do jego władców („Nie pochodzisz z Zamku, i nie pochodzisz ze wsi, jesteś nikim.”) Władze musiały mieć jakiś udział w jego przyjeździe na wieś, ale brak jakichkolwiek podstaw prawnych, żeby mógł tam pozostać. W oczach niższych urzędników K. zawdzięcza swoją egzystencję „błędowi” biurokratycznemu, istnieje jako obywatel jedynie na papierze, a jego tożsamość jest zakopana gdzieś „w stertach dokumentów wciąż wznoszących się i walących” wokół niego. Na każdym kroku spotyka się z zarzutami, że jest niepotrzebny, „niechciany i wężyskim zarwadza”, że jako obcy przybył jest zdany na dobroć innych ludzi i że tolerują go tylko dzięki tajemniczemu aktowi łaski.

Sam K. jest zdania, że przede wszystkim musi „przestać się wyróżniać” i to „jak najszybciej”. Przyznaje, że władze będą się starały zahamować ten proces. Dąży do pełnej asymilacji, lecz miejscowi ludzie nie rozumieją jego ambicji. W liście z zamku każe mu podjąć decyzję: „czy woli zostać wiejskim pracownikiem z wyrażonymi acz tylko pozorowanymi powiązaniami z Zamkiem, czy też rzekomyim wiejskim

skim pracownikiem, którego prawdziwe obowiązki wyznaczy Barnabas (nadworny posłaniec).”

Nie sposób znaleźć lepszej analogii dla zilustrowania dylematu współczesnego Żyda, który dąży do asymilacji. On też staje przed alternatywą, czy ma należeć tylko rzekomo do ludu, w rzeczywistości zaś do władzy — jako jej człowiek i narzędzie — czy też ma zrezygnować raz na zawsze z jej ochrony i szukać szczęścia wśród mas. „Oficjalne” żydostwo zawsze wolało się trzymać rządzących, a ich przedstawiciele są zawsze „rzekomymi wieśniakami”. Ale Kafkę interesuje inny typ Żyda. Jest to Żyd, który wybiera drugą możliwość — drogę dobrej woli; który traktuje dosłownie konwencjonalne uwagi o asymilacji. Kafka opisuje rzeczywisty dramat asymilacji, nie zaś jego zniekształcony odpowiednik. Mówi w imieniu przeciwnego Żyda, członka małej gminy, który chce tylko, aby przetrzegano jego ludzkich praw, który pragnie domu, pracy, rodziny i obywatelstwa. Przedstawia go tak, jak gdyby był sam na ziemi, jak gdyby był jedynym Żydem na świecie — opuszczony przez wszystkich i samotny. Kafka maluje tu obraz zgodny z rzeczywistością, ukazuje podstawowy problem ludzki związany z asymilacją, jeśli traktuje się ją poważnie. Jeżeli Żyd chce „przestać się wyróżniać” spośród sąsiadów — Aryjczyków, musi zachowywać się tak, jak gdyby był zupełnie sam, musi się na zawsze pożegnać z ludźmi swojego pokroju. Bohater powieści Kafki zachowuje się tak, jak żąda tego od Żyda cały świat. Jego osamotnienie odzwierciedla nieustannie powtarzana opinia ze gdyby istnieli tylko poszczególni Żydzi, gdyby nie łączyli się w grupy, asymilacja nie byłaby taka trudna. Kafka pozwała swojemu bohaterowi postępować według tego wzoru, żeby wykaazać, jak kończy się ów eksperyment. Aby zakonczył się powodzeniem, taki człowiek musi zrezygnować z typowo żydowskich cech. W ujęciu Kafki ta rezygnacja nabiera znaczenia ogólnoludzkiego. W swoich wysiłkach, żeby „przestać się wyróżniać”, K. interesuje się tylko uniwersaliami, rzeczami wspólnymi dla całej ludzkości. Jego pragnienia kierują się jedynie ku temu, do czego wszyscy ludzie mają naturalne prawo. Jest on, jedynym słowem, typowym człowiekiem dobrej woli. Nie żąda niczego ponad to, co przysługuje każdemu człowiekowi, ale też nie zrezygnuje z niczego, co mu się należy. Jego ambicje sprawadają się do tego, żeby mieć „dom, pozycję, konkretną pracę”, żeby ożenić się i „stać się członkiem społeczności”.³⁾ Ponieważ jako nieznanomy ale może się cieszyć tymi przywilejami egzystencji ludzkiej, musi zrezygnować ze

swolch ambicji. Uważa (przynajmniej na początku opowieści), że musi na własną rękę walczyć o minimum — o podstawowe prawa człowieka — jak gdyby były wszystkim, czego można żądać. Właśnie dlatego, że walczy tylko o minimum, nie godzi się na spełnienie swoich żądań — co byłoby możliwe — w postaci „aktu łaski ze strony Zamku”. Musi za wszelką cenę trwać przy swoich prawach.

Kiedy wieszniacy odkrywają, że nieznamy, który do nich trafił znajduje się pod ochroną zamku, ich pogardliwa obojętność zamienia się w pełną szacunku niechęć. Od tej chwili pragną go jak najszybciej odesłać z powrotem na zamek, nie chcą mieć nic wspólnego z „wyższymi sferami”. Kiedy zaś K. odmawia, tłumacząc się, że chce być wolny, kiedy wyjaśnia, że woli być prostym, ale autentycznym wieszniakiem, niż wieszniakiem rzekomym, żyjącym pod ochroną zamku, ich postawa przekształca się w podejrzliwość gniewną, która mimo wszelkich jego wysiłków towarzyszy mu na każdym kroku. Wieszniacy czują się nieswojo nie dlatego, że mają do czynienia z obcym, ale dlatego, że odmawia przyjęcia świadczonych mu względów. Cały czas starają się go przekonać, że postępuje „nierozsądnie”, że nie ma pojęcia o tamtejszych stosunkach. Opowiadają mu rozmaite historie o związkach łączących wieś z zamkiem, żeby przybliżyć mu chociaż trochę świat, którego w ich mniemaniu nie rozumie. W rezultacie K. dowiaduje się, ku swemu rozpaczeniu przerażeniu, że ludzki instynkt, prawa człowieka i zwykłe, normalne życie — które, jak sądził, są bezsporną własnością wszystkich normalnych ludzi — są równie nieznanne wieszniakom jak i jemu.

Przeżyłcia K. związane z wysiłkami, żeby nie odróżnić się od wieszniaków składają się na szereg strasznych opowieści o ludzkim zepsuciu i powolnym śpieniu się człowieczych instynktów. Jest tam opowieść o żonie właściciela oberży, która jako młoda dziewczyna miała „zaszczyt” być przez krótki czas kochanką jakiegoś sługi z zamku, i wciąż może o tym zapomnieć, a tymczasem jej małżeństwo stało się czystą fikcją. Podobny incydent przeżyła w przeszłości młoda narzeczona K.. Umiała go co prawda na tyle zapamiętać, żeby zakochać się szczerze w K., ale nadal nie może znieść prostego życia „bez koneksji” i w końcu ucieka, korzystając z pomocy dwóch najniższych urzędników z zamku. Wreszcie młodszy, tajemniczy opowieść o rodzinie Barnabasa, żyjącej pod kłatwą. Wieś traktuje wszystkich członków rodziny jak trędowatych, aż oni sami zaczynają

tak się czuć tylko dlatego, że niegdys jedna z pięknych córek Barnabasa odrzuciła nieprzystojne zaloty ważnego dworzaniina. Zwykli wieszniacy, nad których najdrobniejszymi poczynaniami klasa rządząca sprawuje absolutną władzę, i którzy nawet w myślach pozostają niewolnikami kaprysów wszechmocnych urzędników, dawno już zdali sobie sprawę, że jedynie los decyduje o tym, kto ma rację, a na los przecież nie mają żadnego wpływu. Nadawca obścienicznego listu wcale się nie naraża, jak przypuszcza naiwnie K., lecz naraża się odbiorca, w rezultacie, napiętnowany i splamiony. Ten właśnie mechanizm mają na myśli wieszniacy, mówiąc o swoim „losie”. Według K. „to niesprawiedliwe i potworne, ale tylko ty jeden w całej wsi jesteś tego zdania.”

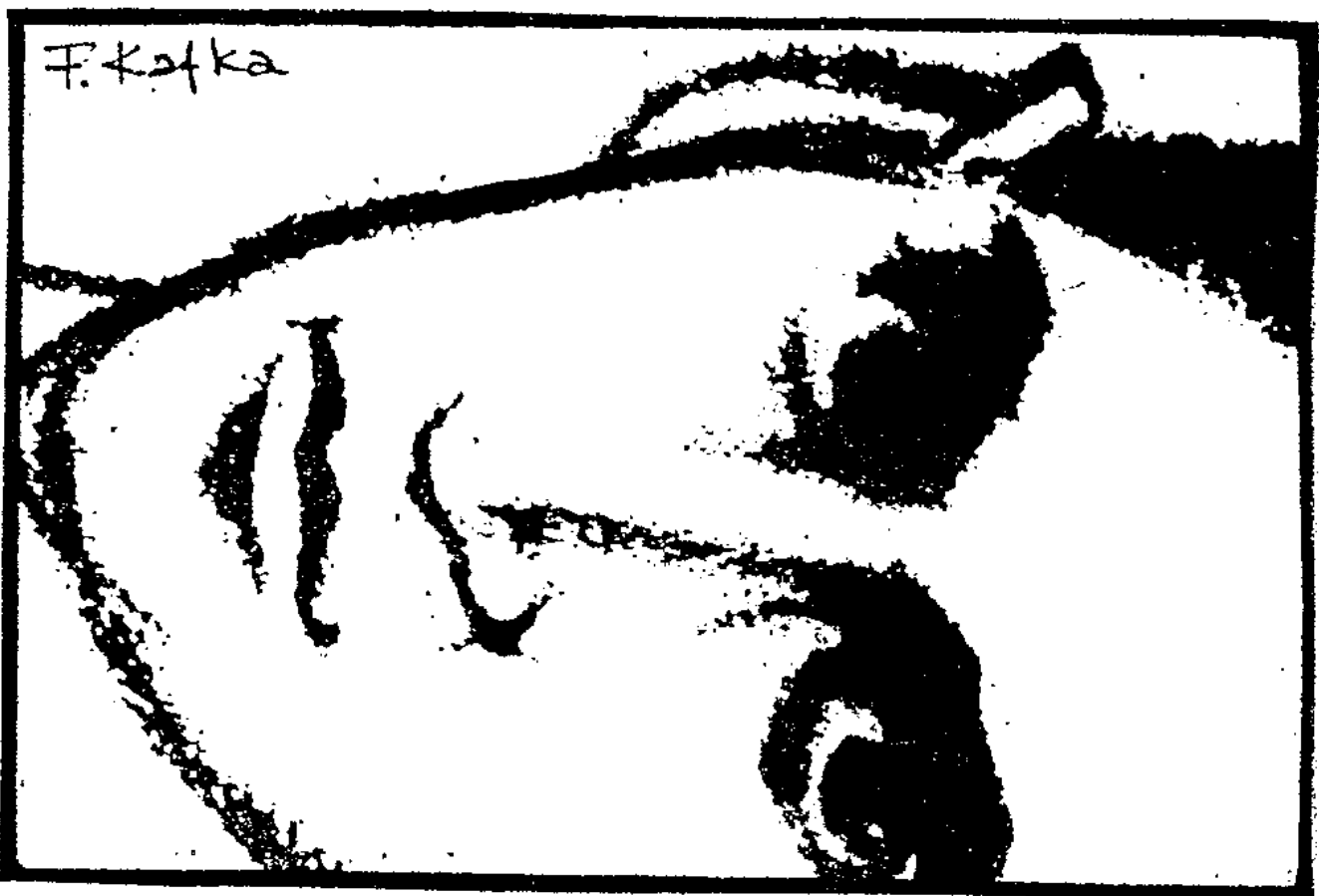
Opowieść o rodzinie Barnabasa pozwała w końcu K. dostrzec prawdziwy stan rzeczy. Wreszcie zaczyna rozumieć, że realizacja jego planów, uzyskanie podstawowych praw człowieka — prawa do pracy, prawa do użyteczności społecznej, prawa do założenia domu i stania się członkiem społeczeństwa — nie zależą bynajmniej od całkowitej asymilacji z otoczeniem, od nieodróżniania się. Normalna, upragniona egzystencja jawi mu się jako coś wyjątkowego, nie można jej osiągnąć z pomocą prostych, materialnych metod. Wszystko, co naturalne i normalne w życiu zostało wyrwane z rąk ludzkich przez reżim panujący we wsi, stało się darem ofiarowywanym niejako z zewnątrz — czy też, jak to ujmie Kafka, z „góry”. Czy to jako los czy jako błogosławieństwo lub przekleństwo, dar ten jest czymś ciemnym i tajemniczym, czyniś co człowiek otrzymuje, ale czego nie tworzy, co może obserwować, lecz nigdy pojąć. W związku z tym ambicje K. wcale nie są przeciętne ani oczywiste, są w rzeczywistości wyjątkowe i wsparte. Jak długo wieś pozostaje pod kontrolą zamku, tak długo jej mieszkańcy są tylko pasywnymi ofiarami przypisanych im „losów”; nie ma w niej miejsca dla człowieka dobrej woli, który chce sam decydować o swojej egzystencji. Najprostsze rozwiązanie o dobru i zlu są uważane za płacziwe rozwodzenie się nad niczym; nie można kwestionować istoty reżimu, władzy zamku. Toteż kiedy K., oburzony i wściekły wybuchą słowami: „A więc takie są te osobistości”, cała wieś drży jak gdyby został zdradzony jakiś ważny sekret, a być może cały porządek życia.

K. nie zaprzestaje walki nawet wówczas, gdy traci niewinność parłasa. W przeciwieństwie jednak do bohatera ostatniej powieści Kafki, *Amerylci*, nie zaczyna marzyć o no-

wym świecie i nie trafia do wielkiego „Teatru Przyrody”, gdzie „Kazdy jest mile widziany”, gdzie „znajdzie się miejsce dla każdego” zgodnie z jego talentami, skłonnościami i chęciami. Przeciwnie, K. uważa widocznie, że wiele można by osiągnąć, gdyby choć jeden przedstawiciel ludu mógł żyć jak człowiek. Zostaje więc na wsi i usiłuje, na przekór wszystkiemu, przystosować się do panujących warunków. Tylko przez jedną, krótką chwilę jego serce porusza stary, żydowski ideał, a wtedy zaczyna marzyć o wznosłej wolności pariasa — „samowładcy w państwie marzeń”. Ale uważa, że nie ma „nic bardziej bezsensownego”, „nic bardziej beznadziejnego niż taka wolność, to oczekiwanie, ta nietykalność”. Taka egzystencja jest bezcelowa, nie przyczynia się do realizacji pragnienia człowieka, żeby osiągnąć coś na tej ziemi, choćby tylko nakład rozsądny kierunek własnemu życiu. Wreszcie godzi się ehętnie z „tyranją nacuczcielela”, przyjmuje „przekłete stanowisko” woznego w szkole i „robi wszystko, żeby dostać się na audyencję do Klamma” — jedynym słowem, zaczyna dzielić nędzę i strapienia wieśniaków.

Z pozoru wszystko wydaje się bezwzględne, bo K. nie przestanie rozróżniać między dobrem i złem, bo nie ma zamiaru uważać swoich normalnych praw człowieka za przywileje nadawane przez „istniejące siły”. Właśnie dlatego nie paraliżuje go strach, który usiłują w nim wzbudzić wieśniacy i który nadaje ich opowieściom tajemniczy, poetycki charakter, spotykany często w basniach ludowych zniewolonych ludzi. Ponieważ nie dzieli z nimi tego uczucia, nigdy nie stanie się jednym z nich. Nie sprawdza się żadna przepowiednia wieśniaków, wróżących K. straszliwy los, widąc więc jasno, że strach ogarniający za sprawą jakiejś magii całą wieś, jest bezpodstawny i bezprzedmiotowy. K. nie spotyka nic strasznego, poza tym, że władze na zamku, posługując się tysiącem wybiegów, przetrzymują jego podanie o legalne prawo pobytu.

Walka pozostaje nierozstrzygnięta, a K. umiera jak najbardziej naturalną śmiercią — z wyczerpania. Cel, do którego dążył, był ponad siły jednego człowieka. Chociaż nie dopiął swego, jego życie nie było bynajmniej całkowicie niepowodzeniem. Walka, którą prowadził o kilka podstawowych praw, które społeczeństwo winne jest ludziom, otworzyła oczy przynajmniej niektórym mieszkańcom wsi. Jego historia, jego postępowanie nauczyły ich, że warto walczyć o prawa człowieka i że władza zamku nie jest dana



od Boga, można ją tedy podważyć. Za jego przykładem zrozumieli, jak to sami ujęli, że „ludzie, którzy wycierpieli to, co my, których nęka taki strach jak nas... którzy drżą na dźwięk każdego pukania do drzwi, nie widzą jasno sytuacji”. I dodali: „Mamy wyjątkowe szczęście, że do nas przybyłeś!”

W postawie do powieści Max Brod relacjonuje, z jakim entuzjazmem Kafka opowiadał mu niegdyś historię Flauberta, który po powrocie z wizyty u prostej, szczęśliwej, wieloletniej rodziny zawołał spontanicznie: *ils sont dans le vrai* („Ci ludzie mają rację!”) Ani ci, którzy czują się odzwierciadleniem podświadomości, prostych praw ludzkości, ani ci, którzy wolą żyć w próżni, nawet jeśli decydują się na to pod przymusem, nie mogą prowadzić prawdziwej, ludzkiej egzystencji. Życie ludzkie powinno być zwyczajne, nie wyjątkowe.

W obliczu tej prawdy Kafka stał się syjonistą. W syjonizmie dostrzegat możliwość likwidacji „niemożliwej” polityki Żydów, narzędzie przekształcenia ich „w ludzi takich jak inni”. Będąc najprawdopodobniej ostatnim wielkim poetą Europy, zapewne nie chciał zostać nacjonalistą. Doprawdy jego geniusz, umiejętność wyrażania współczesności sprawną wadzą się do tego, że pragnął być po prostu człowiekiem, normalnym członkiem społeczeństwa. Nie można go winić o to, że społeczeństwo zatraciło swój pierwiastek ludzki, że niektórzy jego członkowie, w gruncie rzeczy ludzie dobrej woli, wplątani w jego siła, musieli postępować jak ludzie wyjątkowi i niemożliwi — święci albo szaleńcy. Gdyby dawał świadectwo, zachodnie żydostwo potraktowało poważnie asymilację, gdyby starało się rozwiązać wyjątkową sytuację Żydów i problem jednostki żydowskiej poprzez „nieodróżnianie się” od sąsiadów, gdyby postawiło sobie za cel zrównanie się z innymi, stwierdziłoby w końcu, że stoi w obliczu nierówności i że społeczeństwo powoli, acz nieuchronnie rozpada się na wiele nieludzkich, sprzecznych tendencji. Odkryłoby tę samą sytuację, którą przedstawił Kafka, rysując stosunek pomiędzy przybyszem a utrwalonymi wzorcami życia wlejskiego.

Dopóki Żydzi Europy Zachodniej byli pariasami tylko w sensie społecznym, mogli wyzwoleć się przynajmniej do pewnego stopnia, stając się parweniuszami. Bez względu na chwilowość swojej pozycji mogli osiągnąć *modus vivendi*,

iążąc to, co Áhad Haam określił jako „wewnętrzne zniewolenie” z „zewnętrzna wolnością”. Ponadto ci, dla których cena była za wysoka, mogli pozostać pariasami, klasząc się w spokoju wolnością i nietykalnością wyznawców. Wyjątkiem ni ze świata spraw politycznych, mogli schronić się w jakimś cichym zakątku, żeby ludzie się iluzją wolności i nie zagrożonego człowieczeństwa. Życie pariasa, mimo że pozbawione znaczenia politycznego, nie było całkiem bezcelowe.

Dzisiaj jednak mija się ono z celem. Dzisiaj bowiem dawna ideologia została pozabawiona dna. Żyd parias i Żyd parweniusz znajdują się w jednej łodzi, wiosłując rozpaczyliwie na wzburzonym morzu. Obaj są naznaczeni tym samym piętnem, obaj są ludźmi wyjętymi spod prawa. Dzisiaj wyszła na jaw cała prawda: nie na niebie i na ziemi nie chroni przed bezkarną zbrodnią. Człowieka w każdej chwili można usunąć z ulicy czy dostępnego niegdyś dla wszystkich miejsca publicznego. Koniec końców stało się jasne, że „bezsensowna wolność” jednostki prześciera drogę bezsensownemu cierpieniu całego narodu.

Izolacja społeczna przestała być możliwa. Nie sposób trzymać się z dala od społeczeństwa, czy to jako „szlemiel”, czy to jako „samowładca w państwie marzeń”. Dawne drogi ucieczki zamknęły się i trudno się pogodzić ze światem, w którym Żydowi odmawia się ludzkich praw bez względu na to, czy jest rozpychającym się łokciami parweniuszem, czy pariasem, odrzucającym dobrowolnie dary świata. Zarówno realizm jednego, jak idealizm drugiego są dzisiaj utopijne.

Istnieje wszakże trzecia droga — droga proponowana przez Kafkę — na której człowiek zrzeka się wszelkich pretensji do wolności i nietykalności osobistej, tylko zadawała się prowadzeniem prostego, uczciwego życia. Takie jednolite życie — na co wskazuje sam Kafka — nie jest możliwe we współczesnym społeczeństwie. Czasem nawet pozwala się jednostce zrobić karierę, ale nie posiada ona dość siły, żeby sprostać podstawowym wymogom życia. Człowiek dobrej woli musi się ukryć w miejscu odosobnienia, jak

nieznajomy Żyd w zamku. Błądzi i gubi się albo umiera z wyczerpania. Tylko bowiem pośród swego narodu człowiek może żyć jak człowiek, nie skazując się na ostateczne wyczerpanie. I tylko wówczas, gdy naród żyje i funkcjonuje w zgodzie z innymi narodami, może się przyczynić do narodzin ludzkości zdolnej kształtować się i mitygować pow-szechnym wysiłkiem.

kwiecień 1944

Chaplin stwierdził ostatnio, że ma w sobie krew irlandzką i cygańską, ale wziętym go do moich rozważań, gdyż nawet jeśli sam nie jest Żydem, ujął w artystycznej formie postać zrodzoną w umysłowości żydowskiego pariasa.

Lecha Dandi: „Wyniędz, przyjacielu mój, naprzeciwno obijbanty; powitajmy czas szabasu” — hebrajska płeś śpiewana w synagodze w piątkowy wieczór.

Pośród wielu, którzy zajmowali się tym odwiecznym konfliktem, kadka pierwszy wyszedł od podstawowej prawdy, że „społeczeństwo to niek w garniturze”. W pewnym sensie miał szczęście, że urodził się w epoce, w której było już sprawa oczywista i ogólnie znana, że właściciel garnituru jest w istocie nikim. Piętnaście lat później, kiedy Marcel Proust chciał scharakteryzować społeczeństwo francuskie, był zmuszony odwołać się do daleko bardziej ponurej metafory. Opisał je jako maskaradę, na której spoza każdej maski wyliera twarz śmierci.

ALFRED KAZIN

przełożył JAN ZIELIŃSKI

Żawwał Anewał

(fragment książki „New York Jew”)

W powojennych latach ekspansji i dobrobytu, kiedy tak wielu Żydów „wyszło na swoje”, życie płynęło na pozór to się stało. Wypchnięto nas poza obręb ludzkości, systematycznie unicestwiano według najnowszych metod naukowe cele polityczne? Lewica nie miała nic do powiedzenia, nie uwzględniała nawet komór gazowych w swej generationalnej opinii o hitleryzmie jako „ostatnim dekadencjum stadium kapitalizmu”. Prawica usprawiedliwiała wszystko i wszystkich: w każdym z nas tkwi zło. Wielki skrzypek Jehudi Me-nuhin, jak wszyscy kwilejący, tłumaczył, że „każdy jest winiał przeciwko piętnowaniu pewnej określonej grupy ludzi, które doprowadziło do jej „eksterminacji”. Tylko to było istotne. Morderstwo stało się główną zasadą polityki. Naszym zadaniem było rozpoznanie przepaści, na której skraj-ju żyjemy.