



**PRZEMYSŁAW TACIK**  
UNIwersytet Jagielloński

## **NEGATYWNOŚĆ JAKO SEFIRA SUROWEGO SĄDU MIESZCZAŃSTWA. FAUST I HIOB**

*Wiedza na temat tego, co diabelskie, leży w zasięgu możliwości,  
ale żadna wiara w diabła nie wchodzi w rachubę, ponieważ większego  
nasilenia demoniczności niż to, z którym mamy do czynienia, nie ma.*

Franz Kafka, *Aforyzmy z Żurau* [Kafka 2007, 110]

Wielu myślicieli posługiwało się w ubiegłym wieku motywami tradycji żydowskiej, w tym kabalistycznymi, by wyjaśniać pewne specyficznie nowoczesne zjawiska — choćby Walter Benjamin, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig. Z kolei w teorii literatury Harold Bloom, rozwijając swą koncepcję wpływu, zaciągnął poważny dług u dwóch mistyków safedzkich: Mojżesza Kordowero i Izaaka Lurii [Bloom 1975]. Tym, co dać może kabała współczesnemu myśleniu, jest przede wszystkim *sieć pewnych bazowych struktur* organizujących zjawiska. Ujawnia się ona po pozbawieniu bytowych instancji, jakich istnienie zakładają kabaliści, ich własnej treści oraz uwzględnieniu samych stosunków między nimi. Tak opracowana struktura sił — między którymi utrzymuje się zwykle dialektyczne napięcie — daje oparcie już ściśle współczesnemu myśleniu. Ten tekst podąża podobnym tropem: opracowuje wprawdzie filozoficznie ideę piątej sefiry, by za jej pomocą przebadąć pewien nowoczesny fenomen. Jaki?

Franz Rosenzweig twierdził, że judaizm staje poza historią, a przez to może ją osądzać z zewnątrz [Rosenzweig 1998, 525]. Otóż przedmiotem tego artykułu będzie osąd pewnego nowoczesnego kompleksu, na który składają się mieszczaństwo jako formacja społeczna, mieszczański bohater, uosabiany przez Fausta, dążenie do poszukiwania siebie, a wreszcie upadek. Temu kompleksowi, po jego osądzie, zostanie przeciwstawiona figura Hioba.

I

Piąta z sefirot kabalistycznego Drzewa Życia<sup>1</sup> nosi zwykle nazwę גבורה albo דין. *Gvurah* wiąże się z wieloma konotacjami; może znaczyć tyle co „powściągliwość”, „surowość”, „siła”; we współczesnej hebrajszczyźnie *gvurah* to także „bohaterstwo”. Natomiast *din* to „sąd” i kiedy używa się tej nazwy na opisanie piątej sefiry, zwykle utożsamia się ją właśnie z siłą sądu.

*Księga światłości*, ספר הבהיר, a także niektóre późniejsze teksty kabały łączą piątą sefirę z ogniem [Idel 2006, 203] oraz lewicą Boga. Otóż *din*, jako sąd, symbolizuje Boży gniew wobec grzechu; dlatego jego kolorem jest czerwień. Przez wiele pism mistycznego judaizmu przewija się także próba wyjaśnienia genezy zła przy użyciu właśnie sefiry *gvurah* czy też *din*. Judaizm, jako religia radykalnie monoteistyczna, a przy tym uznająca stworzenie z niczego, często stawał przed koniecznością pogodzenia dwóch na pozór sprzecznych zasad: z jednej strony istnienia zła w świecie stworzonym, z drugiej strony — wywodzenia się tego świata od Boga. Ujmując rzecz bardzo zwięźle: między Bogiem-Stwórcą a gotowym światem judaizm musiał znaleźć pewne zapośredniczenie, mające być źródłem tego, co za zło przynajmniej uchodzi. W tym zadaniu przychodziła znakomicie z pomocą piąta sefira.

Jeśli bowiem w kabale opisuje się stworzenie przy pomocy drzewa sefirot — zwykle wyjaśnianych jako pewne momenty działania Bożej mocy — to zło da się wywieść z momentu ograniczoności jednej z sefirot. Każda z nich wchodzi w związki z innymi; i tak sefirze sądu odpowiada sefira חסד, utożsamiana z „łaską” bądź „miłosierdziem”. A więc na tym etapie stworzenia w Bogu pojawiają się niejako dwa sprzeczne momenty: sądu i łaski [tamże, 251]. Sam sąd, wyizolowany z równoważącej go sefiry, może rodzić to, co w świecie spostrzegamy jako zło: nieprzejednanie i bezwzględny rygor [Ouaknin 2003, 289-294]. Ma on jednak istotne funkcje, wymierza bowiem karę wobec grzeszników. Nie jest złem sam w sobie, bowiem jedynie odbija zło ludzkości — lecz traktuje je bez jakiegokolwiek wyrozumiałości (jaką

---

<sup>1</sup> Sefiry to nazwa dziesięciu Boskich energii, powstających w procesie stworzenia świata; mają swoje nazwy, często niejednolite, a razem tworzą strukturę nazywaną Drzewem Życia. Koncepcja sefirot wykorzystywana jest przez niezliczone teksty kabały, w różnych wersjach i interpretacjach [zob. Scholem 2003, 176-187].

zapewnia *chesed*), z surowym przywiązaniem do litery prawa. W przeciwieństwie do łaski *chesed* jest przewidywalny, stara się wprowadzić w świecie ład, przywodząc wszystkie przypadki zła do prawa i odpowiadając na nie karą. Sefira sądu nie tylko jest łagodzona przez łaskę, ale także tę łaskę równoważy, powstrzymuje — niejako chwyta podaną grzesznikowi prawą rękę miłosierdzia, by otrzymał on to, na co zasługuje. *Gvurah* jest więc także zdolnością całkowitego skupienia, powstrzymania, powściągliwości Bożej mocy, uderzającej w zło i wyizolowującej je od reszty świata. Właśnie ta nieprzejednana zdolność sądu do oddzielania, wyznaczania granic, odcinania od prawa niedopuszczalnych interpretacji, może być w świecie postrzegana jako przejaw zła. Nie bez przyczyny inną nazwą *gvurah* jest פחד, strach [Idel 2006, 275]. Także Izaak Luria upatrywał w nadmiernym rygoryzmie *din* pierwszego zakłócenia, jakie zmieniło akt stworzenia w katastrofę [Bloom 1975, 41; Fine 2003]. Natomiast średniowieczny tekst ספר התמונה idzie tak daleko, że utożsamia surowy sąd z podstawą tej postaci świata (*szmity*), w jakiej aktualnie żyjemy [Scholem 1983, 141-142]. Dlatego świat ten pełen jest zarówno demonicznych sił, jak i koniecznych dla ich powstrzymywania twardych przepisów Tory. Wskutek nieuchronnych ograniczeń pozostaje strukturalnie hierarchiczny, a los dusz to wygnanie.

Jeśli przejdziemy do filozoficznej interpretacji tych kabalistycznych idei, sens istnienia *gvurah* wyda się jasny: stanowi ona siłę negatywnego nadawania granic. Z jednej strony warunkuje wszelki sens, bowiem sama łaska, udzielana bez granic, czyniłaby wszystko równie nieistotnym; w tym znaczeniu jest więc *gvurah* siłą rozróżniającą i wartościującą. To miernik wymiany; pozwala porównywać i wyceniać. Dzięki oddzieleniu, jakie zapewnia, pozwala w ogóle na stworzenie złożonego świata<sup>2</sup>. Ale z drugiej strony jest też siłą, która przywraca to, co oddzielone — całości, a to za sprawą aktu sądu. Piąta sefira jako *din* nie pozwala zapomnieć, że prawdziwe odróżnienie jest tylko negatywne — bowiem *din* niszczy byt, który starałby się być czymś zupełnie odrębnym z *racji własnej treści*. Stąd też wypływa wartość

---

<sup>2</sup> Dzieła kabalistyczne akcentujące — czasem do skrajności — wagę Sądu, na przykład ראשית חכמה Elijahu de Vidasa, podkreślają wręcz, że cały świat został stworzony przez Sąd. Oddzielność bytów jest tu ściśle powiązana z sądem, na jaki jednocześnie są wydane.

moralna sądu: zło popełnia człowiek, który uważa się za odrębnego *sam w sobie*; sąd przywraca go całości, pokazując, że cała jego odrębność zasadzała się tylko na negatywnym oddzieleniu.

Wynosząc z tych kabalistycznych refleksji — a w szczególności z dualizmu *gvurah* i *din* — filozoficzne wnioski, możemy powiedzieć następująco: *sąd jest drugą stroną mocy oddzielania*. Sąd karze byt w ten sposób, że odsłania jego odrębność jako opartą na czysto negatywnej granicy. Innymi słowy, byt nie zaznaje kary z zewnątrz: wymierzona mu kara polega na odsłonięciu jego podstawy, którą już jest czysta negatywna siła. Stare greckie zalecenie „poznaj samego siebie” byłoby więc z tej perspektywy niczym więcej, jak nakazem samodzielnego poniesienia kary. Odsłonić się samemu sobie to pokazać, że sąd tkwi w nas, *i że przychodząca na nas kara jest niczym więcej, jak ujawnieniem się istoty nas samych*.

Kapitalna idea piątej sefiry polega na tej właśnie jedności: jako oddzielone byty, *jesteśmy dziełem sądu* — natomiast wymierzaną przez sąd karą jest wpięrow *odsłonięcie sądu w nas*, a następnie jego *usunięcie* w ogóle, powodujące upadek granicy bytu i jego ztratę w rzeczywistości.

## II

Wielokrotnie wskazywano na użyteczność koncepcji myśli żydowskiej dla analizy nowoczesności [Bielik-Robson 2008]. Istotnie, nowoczesność wydaje się łączyć z myślą żydowską choćby przez przejawianie tendencji antymitycznych, przeciwstawianie się obrazowaniu (także w sensie walki z myślowymi idolami), desakralizację wydzielonych miejsc *sacrum* na rzecz uznania jedności całej rzeczywistości. Związki myśli żydowskiej z filozofią nowoczesną są głębokie i wciąż nie dość zbadane. Pozostawiając na boku naturę i genezę tych powiązań, wykorzystajmy nakreśloną wyżej specyfikę piątej sefiry do przemyślenia pozycji mieszczaństwa w nowoczesności.

By to uczynić, wprowadźmy termin należący do słownika nowoczesnej filozofii, a przy tym w istotny sposób odpowiadający naturze sefiry sądu: negatywność. Naturalnie negatywność to termin zasadniczo Hegłowski, choć posługiwał się nim również Karol Marks; w XX wieku *explicite* używała go choćby Julia Kristeva, dowodząc, że koncepcją negatywności można wyjaśnić wiele przemian w literaturze

XIX wieku (manifestujących się szczególnie w poezji Stéphane'a Mallarmégo i Lautréamonta, na których koncentruje się książka *La révolution du langage poétique* [Kristeva 1974]). Negatywność, nieodłącznie związana z myśleniem dialektycznym, w tym jednak pokazuje swą siłę, że nie musi bynajmniej zostać wprost nazwana, by przejawiać się w rzeczywistości.

Ujmując rzecz w największym skrócie, negatywność to pewna siła, sama w sobie beztreściowa, która operuje na pozytywnej treści i przeobraża ją od wewnątrz. Wchodząc w krąg Hegłowsko-Marksowskiej metaforyki, możemy stwierdzić, że jest niczym kret, który od spodu draży istniejącą postać świata, tak długo, aż okaże się wewnętrznie pusta.

Kristeva natomiast pokazywała oddziaływanie negatywności na poezję: otóż działanie to nie polega na wejściu w obręb utworu jakiegokolwiek konkretnej treści, lecz na wewnętrznej reorganizacji jego elementów<sup>3</sup>; wiersz dotknięty mocą negatywności ulega silnej rytmizacji, która nie tylko przestaje odpowiadać warstwie treściowej, ale ją rozsadza. Pozostałe skutki tego oddziaływania są znane już z rozważań Sigmunda Freuda nad funkcjonowaniem procesów pierwotnych [Freud 1996, rozdz. VII]: rozbijanie wyrazów i ich związków, przesunięcia znaczeniowe, kontaminacja. W następczej rekonstrukcji — co należy wyraźnie podkreślić<sup>4</sup> — gotowy utwór wydaje się rozpadać na dwie warstwy: pierwotną, skonstruowaną na podstawie semantyki, oraz wtórną, która niejako nacieka na pierwszą i manifestuje się w destabilizacji jej struktury<sup>5</sup>. Naturalnie jest to także

---

<sup>3</sup> „Negatywność jest tym, co upłynnia, rozpuszcza, nie niszczy, lecz daje impuls do nowych uporządkowań [*organisations*] — i w tym sensie afirmuje [...]” [tamże, 102].

<sup>4</sup> Na ten fakt zwraca także uwagę Kristeva, podkreślając, że element semiotyczny (negatywność) daje się wyizolować z semantycznego (pozytywnej treści), lecz nigdy nie objawia się w czystej postaci; manifestuje się bowiem przez zakłócenie [Kristeva 1974, 68]. Tylko dla rozsądku w Kantowskim sensie jest rzeczywiście negatywny; w ujęciu dialektyki Hegłowskiej to ruch samych elementów, którym negatywność jest immanentnie przynależna [tamże, 105].

<sup>5</sup> W koncepcji Kristewej owa destabilizacja zostaje opisana dzięki napięciu między dwiema zasadami: semantyczną oraz semiotyczną. Semantyka to sfera sądu, zakładająca oddzielność wypowiedzi, moment *tetyczny* — jednoczesnego konstituowania i wyodrębniania samodzielnej wypowiedzi. Opiera się ona również na oddzieleniu podmiotu od jego wypowiedzi. Jest możliwa przez to, że przestrzeń symboliczna zostaje z góry podzielona na odrębne *pozycje*. Natomiast semiotyka to

sfera Lacanowskiego *ça parle*, tego, co mówi, a nigdy nie mówi wprost i nigdy nie mówi czegoś konkretnego [Lacan 2007, 24; 1975, 104].

Ponieważ nie ma tu miejsca na szersze rozważania, zaznaczymy tylko, że negatywność — jej ruch, którego skutki można w poszczególnych dziedzinach opisywać jako działanie nieświadomego, kapitału, Kristevowskiej semiotyki (przeciwstawianej semantyce) — jest czymś charakterystycznym dla epoki nowoczesnej, którą za Foucaultem można datować od końca XVIII wieku<sup>6</sup>. Ruch negatywności daje się interpretować z Heglowską inspiracją jako wynik zaniku transcendencji, który jawnie dochodzi do głosu u Kanta. Otóż o ile w epoce nowoczesnej transcendencja *sensu stricto* istotnie wydaje się zanikać — rzeczywistość zaczyna być postrzegana jako jedna, nieposiadająca niczego poza sobą — o tyle sama ta rzeczywistość zawiera odtąd w sobie immanentny nadmiar. Transcendencja, utrzymująca wcześniej świat w — mówiąc po Heglowsku — jego spokojnym bycie, przenosi się niejako do wewnątrz, przemieniając zarazem w siłę, która stale czyni elementy tego świata nadmiarowymi. Jak wskazywał już Jean Hyppolite [1971, t. I, 159 i n.], to właśnie radykalny immanentyzm Hegla, wykluczenie wszelkich zaświatów, sprawia, że dawna transcendencja pojawia się pod postacią mobilnej wewnętrznej siły. Może ona wiązać się z dowolnymi elementami rzeczywistości, nie będąc już wydzieloną w jedno spójne wyobrażenie o zaświatach.

Podsumowując: negatywność to moc wywodząca się z nadmiaru rzeczywistości. Ów nadmiar sprawia, że rzeczywistość nie jest już pojedynczym spokojnym światem, lecz raczej uniwersum, które wymaga uproszczenia — stąd poszczególne Heglowskie formy samowiedzy, z których każda, prócz ostatniej, jest skończona i w pewien sposób ślepa.

Dzięki tym wnioskom możemy wreszcie połączyć negatywność z piątą sefirą. Otóż tak jak *gvurah*, negatywność tworzy z nadmiarowej rzeczywistości oddzielne światy — poprzez redukcję. Nie mają one

---

domena popędów, wcześniejsza od momentu tetycznego; interweniując w tekst, znosi założoną tetycznie odrębność podmiotu i wypowiedzi, zaburza z góry ustanowioną strukturę pozycji [zob. tamże, 40-42].

<sup>6</sup> Tę myśl Foucault powtarzał wielokrotnie, pokazując cezurę drugiej połowy XVIII wieku także w innych dyscyplinach i dyskursach. Jednak najwyraźniej przełomowi XVIII wieku w filozofii — a raczej w samym *systemie myślenia*, który ją funduje (*episteme*) — poświęcone są *Słowa i rzeczy* [Foucault 2006].

same w sobie naturalnych, treściowo określonych granic: granica jest tutaj czysto negatywna. Owe negatywne granice ukazują im się jako ich własne „rzeczy same w sobie” w Heglowskim rozumieniu. *Ale negatywność jest też sądem — przez to, że prowadzi te ograniczone światy do zniszczenia.* Odślania się mianowicie jako ich najbardziej wewnętrzna podstawa, jako nagie nic, na którym zostały stworzone. Czyniąc to, negatywność ujawnia nadmiarową rzeczywistość, do której przynależą — i usuwa się, pociągając ograniczony świat ku zatracie.

Zamykając te inspirowane Heglem refleksje, możemy dojść do prawdziwie Kafkowskiego wniosku: *sąd nad danym ograniczonym światem już się dokonał, a jest nim istnienie samego tego świata; to zaś, co bierze się potocznie za sąd, jest odślonieniem własnego długu owego świata wobec sądu.*

### III

Możemy teraz przejść do jednej z zasadniczych tez tego tekstu, która odnosić się będzie do wzajemnego stosunku mieszczaństwa i nowoczesności. Otóż brzmi ona następująco: *mieszczaństwo jest formacją społeczną kształtującą się jako siła reaktywna wobec nowoczesnej negatywności.*

Naturalnie to abstrakcyjne stwierdzenie wymaga dokładniejszego rozwinięcia. Idea siły reaktywnej, jaką rozwijali i Hegel<sup>7</sup>, i Nietzsche, a za nim Deleuze [1997] — polega, mówiąc w dużym skrócie — na zależności od pewnego aktywnego czynnika. Siła reaktywna jest tym, co działa z opóźnieniem, co tworzy się w wyniku oporu wobec jakiejś wcześniejszej siły. Jak Nietzsche możemy wyobrazić sobie siłę aktywną jako swobodną, wolną, samookreślającą się; tymczasem siła reaktywna

---

<sup>7</sup> Hegel nie używał wprawdzie tej nazwy, ale to z jego myśli można wyprowadzić rdzeń myślenia o reaktywności. Wedle Hegla każda historyczna postać poznania, za wyjątkiem wiedzy absolutnej, odnosi się — choćby nieświadomie — do czegoś sobie obcego i zewnętrznego. Kiedy jednak minie rola tej postaci we wniesieniu nowego kształtu ducha w dzieje, a ona sama zostanie zastąpiona kolejną, wówczas utrzymuje się jako rodzaj formacji reaktywnej. Ponieważ nie rozumie, dlaczego utraciła swą pozycję, rozpamiętuje porażkę, zwracając się przeciw nowej postaci poznania, która objęła panowanie. Ten schemat przewija się już na kartach *Fenomenologii ducha*: łatwo odczytać go z opisu sporu między religią a Oświeceniem [zob. Hegel 2002, 343-364].



ma aktywną za swój stały punkt odniesienia, wyobcowane źródło ruchu. Siła reaktywna jest zawsze opóźniona, wtórna, zadłużona wobec aktywnej. Jeśli zwraca się przeciw niej, to tylko jej własną odbitą mocą. Co oczywiste, siła reaktywna możliwa jest tylko dzięki aktywnej, choć stawia jej opór.

Ale łatwość tej binarnej opozycji pierwotne — wtórne, aktywne — reaktywne znika, jeśli siła reaktywna odnosi się do negatywności. W istocie bowiem oznacza to, że w dialektycznym sensie *to po stronie tego, co reaktywne, stoi pozytywna treść*. Negatywność jest siłą ograniczoną i niszczącą, jakkolwiek wydaje się mieć pierwszeństwo w porządku aktywne — reaktywne. Reaktywna wobec niej pozytywność — którą będziemy tu wiązać z mieszczaństwem — nie jest więc obroną czegoś w naturalny sposób pozytywnego przed zniszczeniem; przeciwnie: jest *obroną samego siebie przed zniszczeniem z wykorzystaniem tego, co na pozór ma jeszcze treść*.

Co więcej, negatywność nie jest siłą aktywną, której przysługiwałoby ontologiczne pierwszeństwo; ukazuje się dopiero w swym oddziaływaniu na pozytywność. Dlatego twierdząc, że mieszczaństwo jest siłą reaktywną wobec negatywności, nie zakładamy żadnej podstawy ani źródła. W sukurs przychodzi nam tu filozofia Hegłowska, która w istocie wyklucza istnienie źródła: byt jest bowiem tylko sobą, w swej samotnej i radykalnej suwerenności, a to, co jako źródło się jawi, jest zaledwie jego nierozpoznaną zewnętrzną częścią.

Odnosząc te uwagi do sformułowanej wcześniej tezy, możemy więc powiedzieć, że mieszczaństwo jest wynikiem działania nowoczesnej negatywności, a jednocześnie się jej opiera. Mieszczaństwo — *bourgeoisie* — stanowi bowiem z jednej strony klasę powstałą w kapitalizmie i dzięki niemu. Kapitalizm, jakim opisywał go Marks, to działanie negatywności: mieszczaństwo rodzi się dzięki sile, z jaką niszczy on dotychczasowe struktury społeczne. *Jest więc ono nieodrodnym efektem zniszczenia*, które w kapitalistycznym społeczeństwie staje się zasadą. Z drugiej jednak strony, jeśli spojrzymy na struktury ideologiczne mieszczaństwa — takie, jakie odcyfrowywał Marks — ujrzymy interesujący paradoks. Otóż w pewnej części odpowiadają one ściśle wymogom rozwoju kapitalistycznej produkcji. Indywidualizm, swobodna sprzedaż pracy, ochrona własności — to zasady kapitalizmu, które jednocześnie odbijały się w mieszczańskiej świadomości: w kulcie zaradności, samodzielności, liczenia na własne



siły, racjonalnej kalkulacji. O ile jednak zasady kapitalizmu funkcjonują nadal, o tyle mieszczańska wizja człowieczeństwa uległa destrukcji. Jest tak być może dlatego, że *mieszczaństwo usiłowało zredukować sferę działania negatywności do czystej ekonomicznej wymiany, w pozostałym zakresie stawiając jej opór*. Ten właśnie zakres utrzymywał mieszczaństwo i przeminął wraz z nim. W szczególności — i to stanowić będzie jedną z konsekwencji zaproponowanej wcześniej tezy — w mieszczaństwie sfera wyobrażeń, idei, a także kultury w wąskim sensie, powstawała wskutek reaktywnego oddzielenia od negatywności, której domeną miała być wymiana.

Owa reaktywność ukazuje się nam wyraźnie w sferze tradycyjnych mieszczańskich wartości, których nie sposób już — z perspektywy późnej nowoczesności — utożsamiać z obecnymi wymogami kapitalizmu. Opis tych wartości znamy dzięki wywodzącym się z mieszczaństwa intelektualistom, i to postaciom tak różnym, jak choćby Walter Benjamin, Theodor Adorno czy Thomas Mann. Chodzi tu przede wszystkim o kult stabilności, porządku i trwałości — ciążyący na wszystkich obszarach życia, poczynając od ideału właściwego postępowania, a skończywszy na sposobie traktowania przedmiotów w codziennym użytku. Oto bowiem mieszczanin, który w roli Marksowskiego *bourgeois* traktuje przedmioty niejako *obok* nich samych, jako obiekty wymiany, niemające wartości same w sobie — w sferze prywatnej otacza się tym, co stabilne i ciężkie, z oddaniem troszczy się o swoje rzeczy, wkładając w nie ocalone od wymiany serce. Dobrze wiadomo, ile Benjaminowska miłość do rzeczy wyjętych z obiegu towarowego zawdzięcza temu właśnie mieszczańskiemu ideałowi. Można więc odnieść wrażenie, jakby cała konstrukcja sfery prywatnej, domowego zacisza, mieszczańskiej solidności, ciężkich mebli, grubych dywanów i obić — zabezpieczała mieszczanina przed żywiołem negatywności, z którym wciąż musiał stykać się w ramach swej działalności zawodowej; z żywiołem, który sprawia — wedle słynnego Marksowskiego stwierdzenia — że wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu. Mieszczański dom, ze swą ostentacyjną stabilnością, rzuca temu żywiołowi wyzwanie.

Paradoksalnie więc mieszczaństwo zależy od negatywności — dzięki jej działaniu w ogóle zajmuje miejsce w dziejach — a jednocześnie się od niej odcina. Ba, dla tego odcięcia wykorzystuje elementy zastanej przez siebie kultury. Ów charakterystyczny pociąg

mieszczaństwa do klasycyzmu często bywał interpretowany — zwłaszcza przez marksizm — jako próba przywłaszczenia sobie uniwersalnej kultury, a więc jako gest historycznego nuworysza, który musi swoje panowanie dopiero usankcjonować. Takie wyjaśnienie nie ujmuje jednak dobrze tego charakterystycznego dla mieszczaństwa napięcia, jakie okazuje ono w stosunku do wykorzystywanej przez siebie przeszłej kultury — napięcia polegającego na manifestacyjnie okazywanym szacunku dla dawnych dzieł i wzorów, którymi na co dzień, w tak zwanym praktycznym życiu, całkowicie się pogardza. Mieszczaństwo zdaje się przejmować dawne wartości w spadku tylko po to, by przechować je w wyizolowanym miejscu — aby je czcić w rozmaitych świeckich świątyniach, takich jak muzeum, miejski teatr czy filharmonia. Wartości te służyłyby więc do przesłaniania rzeczywistości wymiany towarowej.

W ten sposób powracamy do zasugerowanych już wcześniej wniosków. *Sądem mieszczaństwa jest ono samo, jego ograniczenie, powstające na gruzach wszystkiego, co zostało zrujnowane wraz z jego przyjściem. Istnienie mieszczaństwa to znak, że na przeszłość wydano już wyrok skazujący — a nowa klasa, jaka tą przeszłością się posługuje, używa jej do przesłonięcia własnej pustki.*

Dzieje upadku mieszczaństwa schodzą się więc z odkryciem przez nie istoty samego siebie: z rozpoznaniem tworzącej je negatywności. Mieszczaństwo znajduje swój kres tam, gdzie nie może dłużej izolować negatywności w wymianie towarowej, lecz gdzie pragnie poznać samo siebie. Tam właśnie odkrywa, że wszystkie jego wartości były ochronnym pozorem o reaktywnym charakterze.

Sięgając w głąb samego siebie, mieszczaństwo wykonuje więc samą pracę negatywności, odziera się z pozytywnej treści i redukuje do pustki, na jakiej się wzniosło. *Odbiera w ten sposób na sobie sąd, którym samo jest.*

#### IV

Napięcie obecne w stosunku mieszczaństwa do negatywności można dobrze ująć dzięki myśli Hegla. W przedmowie do *Fenomenologii ducha* przeciwstawia on stałość rozsądku i płynność rozumu, pisząc następująco:

Czynność oddzielania to siła i praca *rozsądku*, najbardziej zadziwiającej i największej, albo raczej absolutnej potęgi. Krąg, który zamknięty w sobie pozostaje bez ruchu i jako substancja utrzymuje swoje momenty, jest stosunkiem bezpośrednim, a zatem niemającym w sobie nic nadzwyczajnego. Ale to, że oddzielone od swego kręgu to, co akcydentalne jako takie, że to, co związane i rzeczywiste tylko w swoim związku z czym innym, uzyskuje własne istnienie i własną odrębną wolność, jest ogromną potęgą tego, co negatywne; jest to energia myślenia, energia czystego Ja. Śmierć — jeśli tak chcemy nazwać ową nierzeczywistość — jest czymś najstraszliwszym, i trzeba największej siły, żeby trwale zachować to, co umarło [Hegel 2002, 31].

Rozsądek, jakim go opisuje Hegel, jest charakterystyczny dla sfery społeczeństwa obywatelskiego, czyli mieszczaństwa; taką tezę możemy wprost zrekonstruować z *Zasad filozofii prawa*<sup>8</sup>. Społeczeństwo obywatelskie to dla Hegla działanie ograniczonych jednostek, w abstrakcyjny sposób wolnych, które kierują swoim postępowaniem zgodnie z rozsądkiem — to jest wewnątrz ram, jakich nie dostrzegają; dopiero działający w rzeczywistości rozum czyni z tych ograniczonych jednostek całość. Tak więc czymś charakterystycznym dla mieszczaństwa jest jego ograniczenie ucieleśnione w rozsądku.

Powracając do powyższego cytatu, możemy stwierdzić, że mieszczaństwo *opiera się na absolutnej potędze rozdzielania*. Ta potęga to nic innego, jak działanie negatywności, ale operującej w specyficzny sposób: na trwale odrywającej elementy od tego, co dotąd pozostawało związane. Trwałość owego rozdzielania nie bierze się naturalnie z *treści* elementów, lecz z czysto formalnej siły, która je ujednostkowia. Dzięki negatywności „to, co akcydentalne”, uzyskuje więc „odrębną wolność”, będąc tyleż tworem, co ofiarą tej potęgi. Hegel nazywa bowiem działanie negatywności wprost: to zadawanie śmierci. *Mieszczaństwo powstaje więc siłą negatywności jako to, co od swych narodzin martwe*.

---

<sup>8</sup> Społeczeństwo obywatelskie (*bürgerliche*, a więc także mieszczańskie; w niemieckim przechowuje się ten wyraźny związek, obecny także we francuskim *bourgeois*) jest dla Hegla domeną szczególności jednostek, które działają egoistycznie. W § 189 *Zasad* Hegel wyraźnie identyfikuje sferę mieszczańskiej skończoności z rozsądkiem, przez który prześwieca rozumowość ogólności [zob. Hegel 1969, 193-194].

Bezsilne piękno nienawidzi rozsądku, ponieważ rozsądek żąda od niego tego, do czego jest niezdolne [Hegel 2002, 31],

czytamy dalej w *Fenomenologii*. Kontynuując zarysowaną wyżej paralelę, możemy powiedzieć, że piękno staje się bezsilne poprzez zadaną mu śmierć — a mieszczaństwo wymaga od niego czegoś, co pozostaje już poza jego możliwościami. Czy owo „bezsilne piękno” nie jest przejętą przez mieszczaństwo kulturą, w istocie swej umarłą i jako taką przeniesioną w domenę oglądu estetycznego?<sup>9</sup> Jeśli tak, to Hegłowska uwaga dałaby się wyłożyć następująco: *mieszczaństwo pragnie za wszelką cenę znaleźć życie przy pomocy przeszłej kultury, lecz nie może tego uczynić, gdyż pociągnęło już tę kulturę za sobą.*

Tak oto wracamy do sformułowanej wcześniej tezy: mieszczaństwo to sąd, na jaki wydano wszelką przeszłość. Sąd ten jest jednak niejawnym, bowiem skrywa go pozór życia w mieszczańskim świecie. Oto więc sąd, którego ujawnienie i ostateczne wykonanie zostało odroczone w stosunku do momentu zapadnięcia wyroku. Niemniej jednak ma on swoją istotną zaletę. Tak jak znalezienie się na ławie oskarżonych czyni jawnym nie tylko czyny, ale i osobę sprawcy, tak też wszelka przeszłość, która umarła wraz z nadejściem mieszczaństwa, staje się w swej całości jawna i dostępna. Narodziny świadomości historycznej, jak i oglądu estetycznego — następujące u progu nowoczesności — są przejawem tego właśnie zjawiska. Przeszłość może być widziana, analizowana, wyjaśniana — jak również estetycznie, a więc bezinteresownie oglądana — tylko dlatego, że pozostaje odcięta od terażniejszości. Paradoksalnie dopiero śmierć czyni jawnym to, co umarło; przeto mieszczaństwu dana jest nie tylko moc unicestwiania przeszłości, ale jednoczesnego jej ocalania dla świadomości. Stąd wypływa fakt, że mieszczaństwo wyzwala impulsy uniwersalizmu obce swojej praktyce,

---

<sup>9</sup> Naturalnie nie jest przypadkiem zbieżność narodzin Kantowskiej teorii bezinteresownego sądu estetycznego — z powstaniem i krzepnięciem nowoczesnego społeczeństwa oraz jego paradygmatycznej klasy, mieszczaństwa. Wchodzi ono na arenę historyczną jako wyposażone w ogląd estetyczny, a więc taki, w którym — powtarzając uwagę Hegla — piękno od razu jest „bezsilne”. Potrzeba dialektycznej ironii, by spostrzec, iż to właśnie niezrozumienie przez mieszczaństwo odziedziczonej kultury pozwala ją materialnie ochronić i rozpowszechnić. Nie było może w historii bardziej kulturalnej klasy niż mieszczaństwo, i to właśnie przez to, że wraz z nim „prawdziwa kultura” poniosła śmierć.

choć bliskie deklarowanej treści. Istotnie, jest to klasa, dzięki której możliwa staje się idea odzyskania dziedzictwa przeszłości.

Ten paradoks to kolejna odmiana prawidłowości, zgodnie z którą mieszczaństwo jest wewnętrznie podzielone między negatywność a opór wobec niej. Jeśli pozostaje mu jakaś swoboda działania, to tylko co do sposobu, w jaki z tym rozbitciem sobie poradzi. Przytoczmy ostatni fragment *Fenomenologii* o przeciwieństwie rozsądku i rozumu:

Ale życiem ducha nie jest życie, które opanowane jest lękiem przed śmiercią i chciałoby się ustrzec przed zniszczeniem [pozostając jako życie] w swej czystości, lecz życie, które wytrzymuje śmierć i zachowuje się w niej. Duch osiąga swoją prawdę tylko wtedy, gdy odnajduje siebie w absolutnym rozdarcu. Jest tą potęgą nie jako to, co pozytywne, odwracające wzrok od tego, co negatywne — jak wówczas, gdy mówimy o czymś, że nic takiego nie ma miejsca, że jest to nieprawda, i uporawszy się z tym [w ten sposób] przechodzimy do czegoś innego; lecz potęgą tą duch jest tylko wtedy, kiedy patrzy negatywności prosto w oczy i zatrzymuje się przy niej. To zatrzymywanie się [przy negatywności] jest czarodziejską siłą, która przemienia ją w byt. — Siła ta jest tym samym, co powyżej nazwane zostało podmiotem, który przez to, że nadaje określoności istnienie we własnym elemencie, znosi bezpośredniość abstrakcyjną, tzn. tylko w ogóle *istniejącą*, i dzięki temu stanowi prawdziwą substancję, prawdziwy byt, czyli bezpośredniość, która sama jest swoim zapośredniczeniem, dla której nie jest ono czymś zewnętrznym [tamże, 31-32].

Z tego fragmentu daje się wyinterpretować w całej wyrazistości dwoistość możliwego losu mieszczaństwa. Albo jest ono ślepe na własną rozsądkową ograniczoność, albo, przeciwnie, patrzy negatywności prosto w oczy, zatrzymując się przy niej. Przemienia ją w ten sposób w byt, czyniąc samo siebie prawdziwym podmiotem.

*Ponieważ zawsze jest dłużne śmierci, więc jedyne, co powinno zrobić, to uznanie się w niej.* Hegel, którego marksizm traktował jako filozofa *par excellence* mieszczańskiego, byłby nim w tym przedstawieniu o tyle tylko, o ile rozpoznał historyczną kondycję mieszczaństwa i tym otworzył drogę do jego kresu. Nic bowiem bardziej mieszczańskiego niż zależeć od negatywności, będąc od niej oddzielonym — i nic bardziej niemieszczańskiego niż *świadomie* „utrzymywać się w swym rozdarcu”. W istocie pozycja Hegla jest graniczna — tak samo jak ta, którą zajmuje

piąta sefira, *jeszcze* utrzymując byt w jego odrębności, a *już* ujawniając wszystko, od czego został oddzielony.

Myśl Hegla byłaby więc ujawnieniem wyroku na chwilę przed jego wykonaniem. We własnych kategoriach *Nauki logiki* można by rzec, że odsłania ona pra-podział (*Ur-teil*)<sup>10</sup>, jakiego pierwotnie dokonało pojęcie; *teraz*, gdy duch wraca do siebie, człony podziału są *jeszcze* sobą, lecz *już* w napięciu z samym aktem dzielenia [por. Hegel 1968, t. II, 568]. Ten akt, *już* bez łącznika, to *Urteil*: wyrok. I jak wyrok bez wykonania zawisa w próżni, tak i filozofia Hegłowska swą wiedzą opłaca martwe oczekiwanie na egzekucję.

## V

Mieszczański rozsądek (w Hegłowskim sensie) byłby zatem obarczony nieusuwalnym dualizmem.

Jeden składnik tego rozsądku ma charakter reaktywny i polega na kulcie uniwersalności, prawa oraz porządku. Łączą się w tym składniku tak odległe postaci, jak mieszczański humanista i miłośnik „klasycznych wartości” — oraz Marksowski *bourgeois*. Co ich zbliża? Dla obu mianowicie negatywność ma swoje ściśle wyznaczone *miejsce*. U drobnego kapitalisty musi się ona ograniczać do wymiany towarowej i nie wkraczać przez próg jego domu. U mieszczańskiego humanisty może mieć miejsce tylko jako wyizolowany dionizyjski żywioł, koniecznie ujęty w ramy, które równoważą go apollińskim ładem. Nietzsche z *Narodzin tragedii* jest tutaj mieszczańinem *par excellence*<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> W oryginalnej koncepcji Hegla *Urteil* (sąd) to zarazem *Ur-teil* (pra-podział). W tej grze słownej chodzi o pokazanie, że tak naprawdę każdy sąd — np. „S jest P” — łączy człony, których oddzielenie z góry założył. Zatem łącząc, ukazuje zarazem podział, jaki stoi u jego podstaw.

<sup>11</sup> Przypadek tego filozofa jest, jak się zdaje, wzorcowy dla tego mieszczańskiego dualizmu, w którym negatywność wywiera stale przyciągającą i fascynującą moc. Ewolucja Nietzschego tkwi *już* w zarodku w jego mieszczańskiej próbie godzenia dionizyjskości z apollińskim porządkiem; tylko kwestią czasu wydaje się ulegnięcie ciekawości, jaką nieuchronnie wyzwała ów „żywioł dionizyjski”. By negatywność mogła działać, by pozwalała przekraczać granice, upraszczać formy, radykalizować myślenie i obalać idole — musi te granice, formy i idole uprzednio otrzymać. Mieszczański porządek to niejako kapitał początkowy ewoluującego badacza negatywności, doświadczonego jej na sobie. Dokładnie według Hegłowskich intuicji, posag ducha zostaje przenicowany za sprawą negatywności. Przypadek Nietzschego

Niemniej pozostaje drugi składnik mieszczańskiego rozsądku, a mianowicie negatywność, z którą klasa ta znajduje się w osobliwych stosunkach. Z jednej strony swe istnienie opiera na jej sile, lecz zarazem wszystkie wysiłki musi kierować w stronę jej skanalizowania. Dlatego właśnie można stwierdzić, że *mieszczaństwo ulega negatywności na odległość* — postępuje za jej ruchem, lecz zawsze w pewnym oddaleniu. Innymi słowy, pożąda negatywności, ale nigdy nie wprost; jak powiedziała by Lacan, pożąda zawsze pod osłoną fantazmatu [Lacan 2004, 35].

Ta hipoteza ma istotną moc wyjaśniającą. Z jednej strony tłumaczy specyficzny pociąg mieszczaństwa do konstrukcji bohatera, jednostki emanującej demoniczną mocą, która niszczy i ma *prawo niszczyć*, gdyż owego prawa nie mają inni. Zgodnie z powszechnie obowiązującą normą mieszczaństwa, bohatera można podziwiać, ale nie wolno się nim stawać: oto istota tego konstruktu, wyrażająca mieszczański dualizm. Dziewiętnastowieczne figury artysty i/lub uczonego, który zgłębia prawdę tak mocno, że sam ulega zatracie (naturalnie z prototypem w Fauście Goethego) — to inna postać takiego bohatera. Każda z nich pozwala sobie odrzucić mieszczańską reaktywność i sięgnąć do czystej negatywności, przez co staje się obiektem przynajmniej skrytej fascynacji ogółu.

Zauważmy, że mieszczaństwo zdaje się w ten sposób zakładać pewien pakt: *negatywność poza wymianą towarową ma wszelkie prawa, o ile ogranicza swe działanie do jednostek, nie godząc w mieszczańską*

---

obrazuje, jak wiele z tego połączenia dwóch zasad można osiągnąć — a zarazem, w jak wielkim ów stopniu ów rozwój jest z góry wytyczony. Nawet jeśli zrujnowanie określonej postaci mieszczańskiego poznania przynosi poznanie, nie zmienia to faktu, że ciąży na nim wciąż pierwotne ograniczenie określoności. Być może nie ma granic, których filozof mieszczański nie mógłby przekroczyć, ale że jego czas został już wyznaczony pierwotnym — *nomen omen* — kapitałem, nie *zdąży* on ich przekroczyć. Dlatego pozostają obszary, w których Nietzsche jest wciąż nieodrodnym spadkobiercą mieszczańskich idei, obszary niewzruszone jego ulubionym intelektualnym „lemieszem”.

Nietrudno wpaść zresztą na pomysł, że nowoczesny intelektualista jest odwrotną stroną kapitalisty. Ten drugi kapitał gromadzi, pierwszy — wydaje, opłacając nim czas swego myślenia. Przykład Kierkegaarda, którego śmierć zabiera po pobraniu przezeń z banku ostatniej części spadku, jest ironicznym refleksem przypadku Nietzschego, dla którego kres kapitału mieszczańskich iluzji — którym płacił za przenikliwe spostrzeżenia — kończy się załamaniem umysłowym.



*uniwersalność*. Może destruować mity, stanowiąc źródło trzeźwego i zimnego poznania, jak w przypadku Nietzschego — o ile tylko ograniczy się do tej jednostki, jej dzieł, ewentualnie samotniczych lektur młodzieńców i panien. Z tej przyczyny marksizm byłby najbardziej antymieszczańskim dyskursem, nie tylko dlatego, że pragnie zniesienia materialnej podstawy tej klasy, ale przede wszystkim przez to, iż domaga się opartej na negatywności prawdy dla wszystkich.

Tak więc mieszczaństwo zdaje się gotowe na przyjęcie wszelkiej mocy negatywności — o ile tylko zostanie mu ona podana z dystansu i stosownie ograniczona. Dlatego właśnie można powiedzieć, że o ile komunizm byłby sumieniem mieszczaństwa — żądaniem *powszechnego ujawnienia tego, co już martwe*, jak implicite czytamy w *Manifeście komunistycznym* [Marks, Engels 1949, t. I, 40-43] — o tyle faszyzm<sup>12</sup> to Nemezis tej klasy. Faszyzm to krańcowa moc zniszczenia, która pozostaje zamaskowana w odległym obiekcie fascynacji. Jest zezwoleniem na praktyczne unicestwienie wszystkich wyznawanych wartości, *które w istocie były nicością od początku* — o ile tylko z pozoru wszystko zostanie w ramach ładu.

Nietrudno zauważyć, że napięcie między negatywnością a skierowanym przeciw niej oporem to pole, w które idealnie wkraczają struktury nowoczesnej władzy państwowej. Daje ona mieszczaństwu separację od negatywności, której ciężar bierze na siebie; tym, co pozostawia, jest lojalność wobec jej decyzji. Stary mieszczański fantazmat potężnej postaci, która poniesie ciężar odpowiedzialności — *która każe stać się tym, czym chce się być, mimo strachu przed sobą samym* — ma swoje spełnienie w faszyzmie. Pozwala on zniszczyć porządek, pozostając stale lojalnym wobec porządku; zezwala na destrukcję, z której jednak spada odium występku przez to, że sankcjonuje ją porządek. Władza nowoczesnego państwa znakomicie dopasowuje się do mieszczańskiej wizji bohatera, ponieważ umieszcza negatywność w wyizolowanym, centralnym miejscu czystej legalności. Istnieje bowiem tylko jedno miejsce, w którym można ulokować negatywność tak, by nie zagrażała porządkowi: miejscem tym jest *sama*

---

<sup>12</sup> Na potrzeby niniejszego tekstu będę zakładał, że nazizm jest odmianą faszyzmu w zakresie, w jakim podziela jego mieszczańskie dziedzictwo. Jeśli więc dalej będzie mowa o nazizmie w Niemczech, to przytoczone tutaj uwagi na temat faszyzmu znajdują do nich zastosowanie. Z konieczności odsuwam na bok skomplikowaną i kontrowersyjną kwestię stosunku między nazizmem a faszyzmem.

władza ustanawiająca porządek. W każdej innej pozycji negatywność odciska się na strukturach zorganizowanych wedle innej od niej zasady. To zaś, jak w opisie Kristevej, pozwala odróżnić pierwotną semantyczną tkankę od *przesunięć*, do jakich na niej dochodzi. Tymczasem jeśli uczynić moc negatywności ośrodkiem porządku, wówczas brak zasady, której by się przeciwstawiała. Z tej perspektywy można więc widzieć faszyzm jako spełnienie mieszczańskiego oporu przed wewnętrzną destrukcją: ponieważ nie daje się ona wyeliminować, *może tylko zostać ukryta przez umieszczenie w najbardziej widocznym miejscu*<sup>13</sup>.

Dlatego też faszyzm byłby pewnego rodzaju krótkim spięciem między członami dualizmu immanentnego mieszczaństwa. Skrajny porządek łączy się tu z krańcowym nihilizmem — i tylko nieumiejętność pojęcia nowoczesnej dialektyki kazałaby widzieć w tym sprzeczność. Otóż faszyzm dostarcza mieszczaństwu spełnienia, ofiarując mu w darze autentyzm własnej istoty, którą jest nic innego, jak pustka — a zarazem chroni przed tą pustką za pomocą społeczno-politycznej struktury. Faszyzm zdaje się parodią Heglowskiej myśli o rozdarciu ducha: oto ekstremalna jedność porządku i nihilizmu, obecna

---

<sup>13</sup> Apologią takiego politycznego „okiełznania” negatywności byłby decyzyzizm Carla Schmitta. Nawiązując do dziewiętnastowiecznych idei kontrrewolucyjnych (de Maistre’a i Cortésa), przedstawiał on nowoczesne prawo jako oparte na ukrytej decyzji suwerena — decyzji, która jednak nie ma już transcendentnej legitymizacji. Suweren jest tym, kto decyduje o granicach samego prawa i sytuacjach wyjątkowych, w jakich nie jest ono stosowane [zob. Schmitt 2000, 33-83]. Do tego momentu rozumowanie Schmitta pozwala mu odkryć napięcie między negatywnością a *pustką mieszczańskiego porządku*, jaką uosabia idea prawa, zrujnowana do samej istoty przez upadek transcendencji. Ale następnie Schmitt wykonuje gest *par excellence* faszystowski: zakłada mianowicie, że rolą suwerena jest brać ciężar decyzji na siebie, przy pozostawieniu wszystkim, którzy prawu podlegają, wykonania rozkazu. Suweren pełni tutaj rolę mieszczańskiego bohatera, który *zdejmuje winę ze społeczeństwa, bo choć wzywa je do nikczemnych czynów, to podjął już za nie decyzję*. W ramach tego porządku działanie nakazane prawem nie wiąże się z winą — tę ponosić może jedynie suweren. Osnowę tej argumentacji znajdujemy zresztą w usprawiedliwieniach wielu nazistowskich funkcjonariuszy, na czele z Adolfem Eichmannem.

Otóż miarą kryzysu, z jakim wiąże się nowoczesność, jest fakt, że istotnie prawo czerpie w niej legitymizację z decyzji suwerena. Ale z tej właśnie przyczyny sama idea prawa domaga się ponownego przemyślenia, którego dokonywała na przykład nowoczesna myśl żydowska. Na przykład uwaga Kafki, wedle której „grzeszne jest położenie, w jakim się znajdujemy, niezależnie od winy” [Kafka 2007, 94] — pozwala przeciwstawić legalnej wolności od winy ideę grzeszności wykonywania samego prawa.

w każdym działaniu, a mimo to nieświadoma; skrajne okrucieństwo w imię prawa.

W tej konstrukcji cała moc wcześniejszego mieszczańskiego oporu zaczyna służyć negatywności, a przez to nie musi być już wydatkowana przeciw niej. Przerazająca siła mobilizacji wytwarzana przez faszyzm wydaje się brać z tego właśnie zetknięcia dwóch zasad, dotąd wzajemnie się sobie opierających, a teraz łączących się synergicznie. Paradoksalnie więc moment uniwersalności, jaki zawdzięczamy mieszczaństwu, moment prawa oraz porządku, jest tym samym elementem, który decyduje o mieszczańskiej ograniczoności i ślepotie — włącznie z jej historycznymi tragicznymi skutkami.

Podsumowując: historyczna postać mieszczaństwa, jego nieuchronna ograniczoność, byłaby już sama w sobie sądem. Mieszczaństwo zdaje się mieć w sobie immanentną potrzebę odkrycia własnej istoty, centralnej dla siebie pustki, co równoważne jest z karą, jaką w ten sposób odbiera. Dlatego ta właśnie formacja nieuchronnie szuka swej zatury w prawdzie o sobie; znakomicie egzemplifikują to postaci zdegenerowanych dzieci mieszczańskich rodów, w jakich opisie celował Mann. Paradoksalnie największe dziedzictwo mieszczaństwa, jego prawdziwe osiągnięcie, *leży w jego rozkładzie*, umożliwiającym zimne i nieustępliwe poznanie, jakiego szukał Nietzsche<sup>14</sup>. Mieszczaństwo, stroniąc od negatywności, a zarazem będąc od niej zależnym, dostarcza pozytywnego materiału, na którym negatywność się wyładowuje.

---

<sup>14</sup> Ten paradoks przenikliwie ujmował już Adorno. Opisywał on mianowicie ścisły związek możliwości intelektualnego poznania — z momentem wolności, jaki daje mieszczaństwo. Intelektualiści, jego zdaniem, to ostatni wrogowie mieszczan i zarazem ostatni mieszczanie [zob. Adorno 1999, 23]. Rodzą się na prawach mieszczańskiego bohatera, skupiając w swej izolacji koncesjonowaną moc negatywności. Dlatego przeciwstawiają się klasie, która ich wydała, a zarazem mogą osiągnąć zimne poznanie. Ale w tej roli stają się koniem trojańskim samej negatywności, która dąży do zniszczenia mieszczaństwa; gdy się jej to udaje, intelektualiści ostają się jako relikty po klasie swych przeciwników. Pozostaje im dziedzictwo utopii, jaką w swym oporze mieszczaństwo mimowolnie stworzyło [por. tamże, 17]. *Intelektualiści byłiby więc tylko momentem zanikającego ruchu*, ponieważ sprowadzają klęskę na klasę, która ich wydała i której się przeciwstawiali — zarazem niszcząc podstawy i sens własnego istnienia. Adornowscy intelektualiści są więc niczym opisywane przez Freuda dzieci, które przez to, że pragnęły śmierci swych rodziców, dręczy poczucie winy, gdy rodzice ci umrą.

Hölderlinowskie „*wo aber ist die Gefahr, wächst das Rettende auch*“ celnie ujmuje istotę mieszczaństwa: niebezpiecznemu poszukiwaniu przez nie istoty samego siebie, kontrolowanemu przez władzę poszukiwaniu autentyzmu — towarzyszy z drugiej strony ratunek w postaci gorzkiej wiedzy o konieczności przeminięcia tej klasy. Tak oto mieszczańskiemu ograniczeniu, *gvurah*, odpowiadałby *din*, sąd, czerwień i lewica Boga. Być może marksizm to nauka nie tyle proletariatu, a mieszczaństwa, które decyduje się przyjąć przeznaczony sobie wyrok.

## VI

Podsumowując te rozważania, wykorzystajmy je dla krótkiego ujęcia ostatniej z wielkich mieszczańskich powieści Manna: *Doktora Faustusa*.

Dzieło to pozostaje w stworzonym przez Manna paradygmacie: znów mamy tu do czynienia z przeciwstawieniem mieszczanina klasycznego i rozumnego (narrator, Serenus Zeitblom) — i żywiołu, który pozostaje dla mieszczaństwa tyleż fascynujący, co niszczący. Uosabiający go Adrian Leverkühn, główny bohater powieści, to późna postać Hanno Buddenbrooka: awangardowy kompozytor, który w swym artystycznym rozwoju wyzbywa się stopniowo odziedziczonego kapitału pozytywnej treści. Odchodzi od klasycznych wzorców, porzuca harmonię, tworząc za pomocą coraz bardziej formalnych struktur: powtórzeń, dysonansów i zbyt prostych, rażących harmonii. Zeitblom zaś to człowiek śledzący życie Leverkühna z nieskrywaną obsesją, zatroskany o jego upadek, a zarazem żywiący wzorcowy wręcz szacunek dla geniuszu — szacunek, który każe przed geniuszem ustąpić i stosować doń inną miarę niż do siebie. Wedle deklaracji samego Zeitbloma, demonizm jest obcy jego zdrowej i humanitarnej naturze [Mann 1960, 10]. Zarazem nic bardziej charakterystycznego dla mieszczaństwa niż to powiązanie specyficznie rozumianego i dumnie manifestowanego zdrowia — rytuałów dobrego odżywiania, rekonwalescencji, wiecznych obaw przed nadwężeniem sił — z fascynacją tym, co tej formacji jawi się jako niezdrowe, występne i zepsute. Nic bardziej charakterystycznego niż *nie rozumieć, a praktykować* — jak to stwierdza Zeitblom o swym stosunku do muzyki [tamże, 16].

Mann idzie daleko w rozbudowie swego dualistycznego schematu; sam pozwala sobie ulec mu na tyle mocno, by zasadniczo każde przeciwieństwo między Zeitblomem a Leverkühnem dało się interpretować w dychotomicznych kategoriach oporu przed negatywnością i negatywności. Leverkühn jest luteraninem<sup>15</sup>, ascetą, samotnikiem, skłonny do abstrakcji i analizy czystych zasad. To nie tylko muzyk — co w kręgu późnych wpływów Schopenhauera, jakim ulegał Mann, jednoznacznie reprezentuje czystą motoryczną zasadę rzeczywistości — ale i muzyk sięgający po abstrakcję w samej abstrakcji, jaką jest muzyka: mianowicie formalną metodę kompozytorską, skradzioną skądinąd przez Manna Schönbergowi<sup>16</sup>. Z

---

<sup>15</sup> Luteraniskie wyznanie Leverkühna także nie wydaje się przypadkiem. Zdaniem Hegla charakterystyką luteranizmu jest ostanie się tego, co boskie, wyłącznie w wierze; tymczasem wszystkie wizerunki świętych, święte miejsca, stają się dlań zwykłymi rzeczami [zob. Hegel 1994, t. I, 115]. Luteranizm, jak pokazywał już Weber [Weber 1994], pozostaje w istotnych związkach z nowoczesnym odczarowaniem świata. Sprawia, że rzeczywistość jawi się w swej nagości, a dopiero naprzeciw niej, osadzona w domenie subiektywności, rozwija się wiara. Istnieje w luteranizmie i kalwinizmie pierwiastek czystej negatywności, który rujnuje bogactwo świata zewnętrznego i zmusza do poszukiwania tej nagiej, wyzbytej form i treści siły. Protestantyzm to typ religii, który ponownie odnajduje impuls wiary, ale jego Bóg nie ma już wiele wspólnego z pierwotnym, przednowoczesnym Bogiem chrześcijaństwa; jest to raczej wcielenie negatywności, które równie dobrze może być ujmowane religijnie, co filozoficznie (jak u Hegla) — czy też w sztuce bądź polityce. Protestantyzm ma więc podwójną naturę: z jednej strony pozwala rozpoznać moc negatywności, wyniesioną na pozycję Boską (dlatego właśnie komponowanie Leverkühna wydaje się stanowić akt teologiczny, choć jest niczym więcej, jak badaniem negatywności) — a z drugiej strony uzmysławia, jak dalece zatracone zostało dawne myślenie teologiczne. Charakterystyczna dla protestantyzmu „religia serca”, tak mocno ciężąca nad niemieckim romantyzmem, z punktu widzenia wcześniejszych religii zasłużenie winna być określona jako bluźnierstwo, choć odpowiada za nie przemiana w samej rzeczywistości, jaką przyniosła nowoczesność. Znamienna wydaje się też bezkompromisowa zatura Leverkühna, tak bliska Lutrowym wezwaniom do bezwarunkowego wymazania własnej indywidualności wobec Boga.

<sup>16</sup> Współpraca Adorno z Mannem nad warstwą muzykologiczną w *Doktorze Faustusie* to zjawisko fascynujące. Filozof przykłada rękę do dzieła, które wpisuje się w tak ostro krytykowany przezeń później dyskurs; Schönberg, zdaniem Adorna ostatni obrońca tego, co w muzyce opiera się zaturaciu człowieka, zostaje przezeń bezimiennie wykorzystany dla pomocy w nakreśleniu charakterystyki „niemieckiego bohatera”. Może żaden inny filozof nie pokazuje tak wyraźnie, że w nowoczesności jest jedna siła niszcząca i ocalająca zarazem: negatywność. Służy ona tyleż Mannowi i Heideggerowi w skonstruowaniu ich nihilistycznych dyskursów, co powojennej Szkole Frankfurckiej

kolei Zeitblom jest katolikiem, mieszczańskim humanistą, wyznawcą „pełni życia”, którą uosabia dlań grecki tekst przed oczami i żona o imieniu Helena. Ma wstręt do natury, którą musi zakrywać mieszczańskimi formami, dokładnie tak, jak wczesny Nietzsche i krytykowany przezeń później Wagner. Przeciwieństwo Leverkühna i Zeitbloma to w istocie część jednego i tego samego porządku: podczas gdy kompozytor zagłębia się w siebie, samooczyszcza i pustoszy, Zeitblom — przy całej obawie przed demonizmem — żywi się tym, co wprawdzie pochodzi z negatywności, lecz zostało oprawione w ramy narracji i ładu.

Tym razem jednak Mann używa swego schematu dwóch zasad, by odpowiedzieć na II wojnę światową, łącząc opowieść o upadku Leverkühna — pożeranego przez samotność, chorobę i zatrącenie siebie — z upadkiem Niemiec. Leverkühn, z biografią wzorowaną na Nietzschem, ma symbolizować los Niemiec, które, *sięgając do swej istoty*, doprowadziły się do klęski. Niezbywalność mieszczańskiego fantazmatu, który nie pozwala ująć negatywności wprost, każe Mannowi „wyjaśnić” los kompozytora zawarciem paktu z szatanem.

Otóż w *Doktorze Faustusie* precyzyjnie ukazuje się omówiona wyżej dialektyka mieszczaństwa. Kiedy bowiem spojrzymy na biografie Zeitbloma i Leverkühna, zobaczymy, że co prawda to drugi z nich podlega temu, co w mieszczańskiej percepcji uchodzi za „upadek” — ale za to Zeitblom, przy pełni swego oświeconego humanizmu, pozostaje nacjonalistą, postrzega wojnę jako odnowienie „ducha narodu”, a w klęsce nazizmu widzi tylko problem klęski Niemiec. Leverkühn, jak prawdziwy mieszczański bohater, upada świadomie, lecz sam — ze skutkami dla siebie i dla swej sztuki. Zeitblom natomiast nigdy nie poddał się wprost negatywności, i właśnie przez ten upór upada wraz z całą formacją, która w swym ograniczeniu dopuściła się wszystkiego, czego nigdy wprost nie chciała ujawnić.

---

do ostrej i trzeźwej krytyki. Adorno zdaje się balansować między swą mieszczańską fascynacją wobec negatywności — a chęcią jej rozumowego okiełznania. Że autor *Minima moralia* i pomocnik Manna przy *Doktorze Faustusie* to ta sama osoba, jest równie frapujące, co powieściowe przemałowanie Schönberga, kompozytora *Ocalonego z Warszawy*, w nihilistycznego niemieckiego bohatera. Występowanie negatywności w obu jej postaciach — źródła odległej faszystowskiej fascynacji i zaprawionej goryczą samoświadomej awangardy — być może usprawiedliwia Adornowskie zagubienie, ale nie usuwa wrażenia hańby.



*Doktor Faustus* to mieszczańska odpowiedź na mieszczańskie uwikłanie w pojęciowe schematy nazizmu. Tym, co uderza w tej powieści, jest całkowite niezrozumienie grozy i wagi dziejących się zdarzeń, tak dobrze znane z przypadku Heideggera. Ten właśnie, kto Manna pociąga, i kto miałby na owo rozumienie środki — człowiek taki jak Leverkühn — jest tylko pojedynczym przypadkiem, bohaterem, spożytkowującym rozumienie dla ograniczonego celu. Natomiast ten, który posiada moc narracji — Zeitblom — pozostaje ślepy w swym ograniczeniu. Trudno powiedzieć, który z nich w istocie doznaje głębszego upadku.

Leverkühn, zdaniem swych mieszczańskich przyjaciół, emanuje chłodem; tymczasem, jak stwierdził już Adorno, chłód wycofanego awangardowego intelektualisty jest tym samym chłodem, który charakteryzuje mieszczaństwo w jego codziennym życiu [Adorno 1999, 22]. Leverkühn jest dla swego otoczenia reprezentantem piekła: bezwzględny, ascetyczny, pozbawiony uczuć. Zarazem dla samego kompozytora piekłem jest mieszczański banał, puste formy, brak zrozumienia i ograniczoność. W istocie obie strony — Leverkühn i Zeitblom — są dla siebie nawzajem piekłem; obie się potrzebują, jako negatywne określenie, i obie się nie znoszą. Tutaj powracamy do podwójnej natury piątej sefiry. Daje ona zarazem ograniczenie, tworząc byt, jak i znosi je, będąc dla bytu siłą niszczącą. *Otóż obie postaci mieszczaństwa — opór i negatywność — to dwie formy ograniczenia, odpowiednio: powściągliwej surowości i sądu.* Nie są niczym więcej, jak dwoma obliczami tej samej pustki, na której buduje się nowoczesność. Nic dziwnego, że jeden z największych nowoczesnych kabalistów — Kafka — nie sięga po ideę Sądu jako ledwie jednego z momentów stworzenia; przeciwnie, Sąd jest dlań tworzywem rzeczywistości i jego wciąż działającą zasadą.

*Nie odbieramy więc sądu od nikogo, a zarazem nie ma w nas nic prócz sądu.*

## VII

Podsumowując: obaj bohaterowie *Doktora Faustusa* pokazują, w jaki sposób mieszczaństwo rozpięte jest między dwoma nastawieniami do ciężącej nad nim negatywności. Otóż Leverkühn sam odkrywa swoją pustkę i wskutek tego ginie samotnie. Zeitblom nie rozumie swej pustki



i jeśli zginie, to tylko w swej uniwersalnej wspólnotcie arcyłudzkiej mieszczań, do końca nie pojmując jej przenikniętej złem istoty.

Obaj chybiają celu, jakiemu służy sąd, nigdy bowiem nie pojmują *siebie jako ośrodka pustki*: jest ona dla nich tylko magnelem, czymś zewnętrznym, źródłem tajemnej fascynacji. Sąd nie przysparza im rozumienia, podobnie jak oficerowi w *Kolonii karnej* Kafki. Tym też nowoczesny mieszczański Faust różni się od Hioba, którego figura jawić się może jako antidotum na bezmiar zatury, jaki przynosi nowoczesność.

Dlaczego? Parafrazując Pismo, powiedzmy, że jednako już zginął głupi i mędrzec; rzecz jednak w tym, kto i jak sobie z tym śmiertelnym długiem poradzi. Zaczniemy od Fausta. W swej ostatniej mowie, przed definitywnym upadkiem, Leverkühn wypowiada takie słowa:

Być może zechce też dostrzec Bóg, że szukam trudu a mozolił się rzetelnie, i może, może uwzględni i na dobro moje policzyć zechce, że tak pilnie, w pracy nie ustając, wszystko z uporem na termin dokończył — lecz z pewnością twierdzić tego nie mogę, a brak mi śmiałości, żeby nadzieję mieć na to. Grzech mój zbyt wielki jest, aby mógł zostać odpuszczony, doszedłem zaś do ostatecznych jego granic, gdy w umyśle swym spekulowałem, że pełna skruchy niewiara w możliwość przebaczenia i Łaski największą okazać się może dla wiekuiestej Dobroci podniętą, choć pojmuję przecie, że tak zuchwałe kalkulacje wszelkie miłosierdzie niemożliwym czynią. Na tym się jednak wspierając posunąłem się w mych spekulacjach dalej jeszcze, licząc, iż ostateczny upadek największym musi być bodźcem dla Dobra, które wtedy nieskończoność swoją objawić może. I tako dalej rzecz wiodłem, całkiem jakbym niecny wyścig jaki uprawiał z niebiańską Dobrocią, a wypróbowywać zamierzał, kto też bardziej niewyczerpany się okaże, — ona czy te spekulacje moje, — stąd też widzicie, że jest potępiony, a żadne miłosierdzie nade mną okazane być nie może, każde bowiem już naprzód zniszczyłem spekulowaniem swoim [Mann 1960, 658-659].

Tępa podniosłość minoderyjnego stylu kompozytora współgra tu z treścią jego mowy, którą w skrócie da się opisać jako faustowską logikę „tak, ale...”. Wie on mianowicie, że jest potępiony, wie, że popełnia występki; ale nie przyjmuje za nie odpowiedzialności, *bo w swym przekonaniu tak naprawdę dąży do Dobra, wzywa je i liczy na to, że Dobro go uratuje*. Cel uświęca dlań środki; zło, które przecież faktycznie

wyrządza, nie ma dlań znaczenia. Wciąż nęci go zagłębianie się w otchłań negatywności, ufa, że każdy następny krok przełamie głucho milczenie nieba. To, co uważa on za nadzieję, jest niczym więcej, jak rozkoszą transgresji — w Lacanowskim słowniku: nakazem *jouissance*. Faust kokietuje Dobro złem, stąd też i jego upiorny styl; wciąż pragnie pozostać mistrzem ceremonii, w której upadek podlega estetyzacji. Innymi słowy, Faust wciąż pokłada nadzieję w tej odsuniętej na przyszłość resztkę, w nadziei na interwencję, gdy upadnie raz jeszcze. Stałe odraczanie nie pozwala mu przyjąć do wiadomości własnego zła, usprawiedliwianego wizją ostatecznego ratunku. Czyż Faust, jak ważna część współczesnej filozofii, nie karmi się złudą wypaczonego mesjanizmu?

*Bowiem ta odroczone resztkę nie jest niczym innym, jak pustą pozostałością po reaktywnej mieszczańskości. Gdy pozostałości po reaktywnej pozytywnej treści zostaną wytrawione przez negatywność, z Fausta nie zostanie nic; jak w finale *Fausta* Goethego, „spadnie wskazówka”, ucinając z zewnątrz ruch transgresji. Bohater zużywa cały swój posąg, w jaki wyposażyło go mieszczaństwo, a przy tym stale oczekuje zbawienia. Nie rozumie tym samym, że istota, której sam się pozbywał, wymagała sądu i została przezeń pochłonięta. Ale w czasie, gdy sąd się odsłaniał, bohater nie zdobył nic nadto. Jego przyzywanie łaski nie pochodzi od żadnego podmiotu; to tylko odprysk wyładowującego się sądu, a gdy łaska przybywa na miejsce, nie ma czego ratować.*

Być może łyzy dławiącego współczucia, jakimi Nietzsche zalał się na turyńskim placu, są manifestacją tej przybywającej na ostatni moment, i już spóźnionej łaski.

Hiob jest inny. Jeśli porównać go z Faustem, od razu widać, że traci wszystko od razu i akceptuje to, wypowiadając błogosławieństwo. Żona Hioba, która mówi doń: „Czy jeszcze trwasz w swojej pobożności? Złorzec Bogu i umrzyj!”<sup>17</sup>, mogłaby reprezentować logikę zatraty faustowskiej. Skoro jej mąż stracił wszystko, winien zniknąć, skoro nie ma w nim nic nadto. Lecz Hiob, przeistoczony w nagę, odrażającą rzecz, siada na wysypisku; jego upadku nie zakrywa estetyczna dekoracja. Nie traci nic po kawałku, nie fascynuje się faustowską logiką zatraty, lecz

---

<sup>17</sup> Job 2, 9; cyt. za: *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1998.

trwa, choć odbył się nad nim sąd. Być może nie ma nic mniej estetycznego niż trwanie w nagości nędzy: lecz tak zdaje się wyglądać rzeczywiste przeżycie.

Trudno nie zastanawiać się nad ostrym przejściem między całkowitą akceptacją, z jaką Hiob przyjmuje klęskę — a jego nieustanną skargą, która wypełnia dalszą część księgi. Zaryzykujmy wyjaśnienie tego paradoksu. *Otóż dopóki sąd się wykonywał, niszcząc reaktywną pozytywność, Hiob nie wyraził żalu, nie stanął po stronie tego, co miało być zniszczone — i dlatego przeżył.* Jego błogosławieństwo to przyzwolenie na sąd i zrozumienie jego roli. Skarga rozpoczyna się dopiero po akceptacji utraty, gdy Hiob zostaje już bez niczego, niemniej wciąż jest kimś. Zrozumienie istoty sądu otwiera mu drogę do prawdziwej skargi, będącej krzykiem niezrozumienia wobec całej rzeczywistości opartej na sądzie. O ile Faust w świecie przeżywał własną tragedię, tak Hiob w sobie przeżywa tragedię świata. Jego skarga nie popędza niebios, nie stawia ultimatum, jak faustowska — lecz niezmiennie trwa, a wraz z nią ostały po sądzie Hiob.

I to ta skarga zostaje w końcu wysłuchana, w całej nagości absurdu, jakim jest wysłuchanie skargi.

Myśl żydowska nie ma mocy wyprowadzić nas poza nowoczesność, lecz pozwala, być może, ostać się w jej mroku — i uniknąć logiki „autentyzmu”, upadku i estetycznego bohaterstwa. Spośród nauk, jakich może ona udzielić nowoczesności, a zwłaszcza jej humanistyce, sformułujmy więc uwagę następującą: nie przyspieszaj niebios swą nadzieją i własną przez nią zaturą, bo stajesz po stronie tego, co osądzane, i nie останiesz się po sądzie. Nie sięgaj po złudę mesjanizmu, który z prawdziwym mesjanizmem nie ma wiele wspólnego, lecz odbija logikę samousprawiedliwienia przez odroczenie. Rozpoznaj dokonany w nowoczesności sąd bez zwłoki. Potem zaś pozostaje ci czas na skargę, którą jednak powinienes złożyć w imieniu samej rzeczywistości.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W., 1999, *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bielik-Robson, A., 2008, *Na pustyni: kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: Universitas.
- Bloom, H., 1975, *Kabbalah and Criticism. A Continuum Book*, New York: The Seabury Press.
- Deleuze, G., 1997, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Spacja.
- Fine, L., 2003, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Foucault, M., 2006, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Freud, S., 1996, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Hegel, G. W. F., 1968, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN, t. II.
- Hegel, G. W. F., 1969, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 1994, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 2002, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Aletheia.
- Hyppolite, J., 1971, *Figures de la pensée philosophique*, Paris: PUF.
- Idel, M., 2006, *Kabała. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków: NOMOS.
- Kafka, F., 2007, *Aforyzmy z Zürau*, przeł. A. Szlosarek, Kraków: EMG.
- Kristeva, J., 1974, *La révolution du langage poétique*, Paris: Seuil.
- Lacan, J., 1975, *Le Séminaire. Livre XX : Encore*, Paris: Seuil.
- Lacan, J., 2004, *Le Séminaire. Livre X : L'angoisse*, Paris: Seuil.
- Lacan, J., 2007, *Le Séminaire. Livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris: Seuil.
- Mann, T., 1960, *Doktor Faustus*, przeł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa: Czytelnik.

- Marks, K., Engels, F., 1949, *Manifest komunistyczny*, [w:] *Dzieła wybrane*, Warszawa: Książka i Wiedza, t. I.
- Ouaknin, M.-A., 2003, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, Paris: Payot.
- Rosenzweig, F., 1998, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków: Znak.
- Schmitt, C., 2000, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków: Znak.
- Scholem, G., 1983, „La signification de la Loi dans la mystique juive”, [w:] *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. de M. R. Hayoun et G. Vajda, Paris: Cerf.
- Scholem, G., 2003, *La Kabbale*, Paris: Gallimard.
- Weber, M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin: TEST.

## ABSTRACT

### NEGATIVITY AS THE SEPHIRAH OF RIGOROUS JUDGMENT OF THE BOURGEOISIE. FAUST AND JOB

The paper, drawing upon Kabbalistic inspirations, aims at constructing a philosophical model of the bourgeoisie. Many a time motifs from Jewish tradition have been grafted onto contemporary philosophy in order to explicate the metaphysical situation of modernity. Following these intuitions, the article applies the idea of the fifth Sephirah, *Gevurah*, i.e. “restraint” — simultaneously doubling as *Din*, “judgment” — to analyse the structure of being in the ontology of modernity. The nature of the fifth Sephirah proves paradoxical: it represents the power of being, based on the inherent constraint separating a thing from exteriority — as well as the power of destruction, which unites the being with the rest of reality. Therefore, the *Gevurah-Din* concept allows of devising a being whose mere existence springs from a central void which provides its singularity and, simultaneously, linkage with reality.

The paper presents the nature of the bourgeoisie as conditioned by negativity. The bourgeois are constantly tempted by its power, yet build their identity reactively, striving for artificial stability. The iconic bourgeois lifestyle of the ruthless merchant at work and disinterested culture consumer at home, embodies this dualism. The bourgeois culture is dead throughout, as it serves only to constrain the negativity. The bourgeoisie is, however, subjected to a constant risk of imbalance, “seduction” by its innermost dark side. This construction is equally responsible for the archetypal modern hero, Faust, who chases its central void by ruining the world around him.

Finally, the article juxtaposes two characters: Faust and Job, in order to give a Jewish answer to modern misery. Both Faust and Job suffer from the power of judgment, yet Faust obtains a sentence that merely reveals its void which has always propelled him. The existence of Job, on the contrary, is not equal to void — Job survives as the just.