

Maciej Sawicki

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Z genealogii geniusza. Rozważania o historiografii Saula Friedländera

Genealogia geniusza jest prawdopodobnie jednym z najbardziej pasjonujących elementów w badaniach samowiedzy humanistyki. Idea geniusza, której geneza wywodzi się ze świata starożytności, pomimo długiego wyciszenia w epoce średniowiecza, powraca później w renesansie, aby ostatecznie za pośrednictwem romantyków europejskich na trwałe zadomowić się w dyskursie zachodnim. Odtąd filozoficzna refleksja będzie sukcesywnie odwoływać się do geniuszu, czego wyraz dali m.in. Kant i Schelling. Do ostatniego z filozofów nawiązał polemicznie Georg Wilhelm Friedrich Hegel w *Fenomenologii ducha*, który w zachodniej myśli humanistycznej jako pierwszy wskazał na konieczność systematycznej krytyki pojęcia geniusza. W latach 60. XX w. geniusz jednak nadal jest figurą szczególnie płodną, z jednej strony otwierając się na kontakt z przeszłością na gruncie hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera, której zarys zaprezentował on w *Prawdzie i metodzie*, z drugiej zaś określając zasadnicze kontury dla możliwości zmiany paradygmatu nauki, której rozwój badał Thomas Kuhn w pracy *Struktura rewolucji naukowych*.

Tropienie ontologicznych śladów geniusza stało się rzeczywistym problemem dla filozoficznego namysłu Constantina Noicy w eseju *Europejski model kultury*. To za sprawą jego definicji kultury przez pojęcie relacji „wyjątku” i „reguły” odsłonięte zostało pojęcie geniusza, który staje się wyjątkiem określającym regułę:

Pojawiająca się w kulturze europejskiej, i tylko w niej, idea geniusza wyraża zdolność istoty „wyjątkowej” do zawieszenia, jeśli nawet nie odrzucenia, istniejących praw, aby ustanowić w ł a s n e, które mają szansę być obowiązującymi i dla pozostałych istot.¹

¹ C. Noica, *Europejski model kultury*, przeł. T. Rosca, Wydawnictwo Formicula, Kraków 2010, s. 20.

Właściwy problem geniusza polega jednak na tym, iż „wyjątki wciąż się zmieniają”, przez co pozostają „poza dobrem i złem”². Nieskończoność tej abstrakcji sprawia, iż „w kulturze europejskiej Jedno daje jednostki, za każdym razem autonomiczne, jak monady”³. „Kultura europejska”, jak zatem spekuluje filozof, „będzie tym zespołem jednostek, które się różnicują tak samo jak pierwsze Jedno”⁴.

W tym kontekście różnicowania wolą geniusza jest panowanie nad horyzontem Całości, gdzie odsłania się możliwość destrukcji bycia w świecie. Jego osobliwa wola sprawia jednak, iż staje się on przypadkiem granicznym, odkąd próbuje wymykać się krytyce. Dzieła geniusza ujawniają bowiem źródłową dwuznaczność, która może nie tylko zakładać, ale również rozsądzać dziejowe kontinuum. Czy zatem oznacza to, że wszelkie krytyczne podejście do problemu znaczenia geniusza w historii musi kończyć się porażką? Jak postaram się pokazać, pewną możliwością dla dyskursu nastawionego na krytykę geniusza jest historiografia wzbogacona myślą filozoficzną.

Sądzę, że praca Saula Friedländera na polu historiografii ukazuje właśnie granice tego, co można by określić mianem dwuznaczności losu geniusza. U historyka znaczenie to ujawnia się jednak nie wprost, anonsując się jedynie marginalnie poprzez ciągle obecny kontekst różnicowania siebie, które jest istotą życia geniusza w świecie. Motyw ten historyk zaznacza np. na marginesie swoich wspomnień, w których sam siebie wyróżniał w kontekście możliwości poznawczych:

Moim przeznaczeniem było więc przemierzanie pomiędzy różnymi światami, poznanie i rozumienie ich – prawdopodobnie lepiej niż wielu innych – niemniej pozostałem niezdolny do poczucia identyfikacji bez niedomówień, niezdolny patrzeć i rozumieć w przynależności do jakiegokolwiek pojedynczego totalnego ruchu (*total movement*)⁵.

O tym osobliwym charakterze rozwoju nietożsamości historyka pisała Sidra Ezrahi, przypominając, iż „zmieniał swoje imię pięć razy, z Pavel w Pradze na Paul we Francji, [później] na Paul-Henri Ferland w katolickim azylu, [następnie] na Shaul w Izraelu, [a ostatecznie] na Saul w międzynarodowej wspólnocie badawczej”⁶.

Niniejsze rozważania mają na celu odsłonięcie skrytej figury geniusza w historiografii Saula Friedländera. Głównym motywem pracy jest sprobrematyzowanie jego dwuznaczności, która w różnicowaniu siebie określa właściwe wyzwanie dla możliwości historyzacji intencji ludzkich. W części pierwszej odczytuję wczesne prace historyka, gdzie wyjątkowość geniusza stanowi zarówno przedmiot narracji historycznej, jak i rozważań teoretycznych. Część druga dotyczy

² *Ibidem*, s. 23.

³ *Ibidem*, s. 45.

⁴ *Ibidem*.

⁵ S. Friedländer, *When Memory Comes*, trans. H. R. Lane, Farrar, Straus, Giroux, New York 1979, s. 156. Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty są przełożone przez autora niniejszego tekstu.

⁶ S. Ezrahi, *See Under: Memory. Reflections on When Memory Comes*, „History and Memory”, 1997, vol. 9, no. 1-2, s. 371.

idei historii integrującej, która pomimo totalizujących roszczeń otwiera w historyzacji kontekst dla przedstawienia geniusza. Ostatnia, trzecia część, poświęcona jest refleksji historyka nad niezwykłym znaczeniem odkrycia Franza Kafki.

Znaczenie wczesnych prac dla refleksji nad fenomenem geniusza

Wydaje się, że już w pierwszej pracy historiograficznej – *Prelude to Downfall* – Friedländer odsłania znaczenie kwestii geniusza w kontekście polityki nazistowskich Niemiec i Stanów Zjednoczonych. W tym uwikłaniu po obu stronach dochodzi do głosu geniusz polityczny, którego celem jest ukazanie całokształtu światowych powiązań. To z tej pozycji Adolf Hitler w *Mein Kampf* rościł sobie pretensje do „objawienia” relacji w świecie polityki, gdzie „żydowska Ameryka» coraz bardziej stawała się ogólną antytezą Rzeszy Niemieckiej”⁸. Wiara we własną genialność Führera obejmowała nie tylko jego rozpoznanie sił politycznych, gdy opisywał związek świata liberalnego i komunistycznego. Nastawienie praktyczne wskazywało na nią również, szczególnie w postaci „przekonania, iż może zniszczyć rosyjską potęgę militarną w *Blitzkriegu*”⁹. Konieczność tego działania została wywiedziona z prostego sylogizmu, który Hitler wyłożył 31 lipca 1940 r. swoim dowódcom wojskowym:

Nadzieje Anglii kierują się w stronę Rosji i Ameryki. Jeśli nadzieja w Rosji upadnie, upadnie również nadzieja w Ameryce, od eliminacji Rosji zależeć będzie również znaczne wzmocnienie japońskiej siły na Dalekim Wschodzie. Konkluzja: Rosja musi zostać zlikwidowana tak szybko, jak tylko to możliwe.¹⁰

Odkąd naziści skupili swoją uwagę na komunistycznym wrogu, „Roosevelt miał stać się Wrogiem Numer I”¹¹, ponieważ zgodnie z myśleniem nazistów był on „naturalnym sojusznikiem bolszewizmu”¹². Oznaczenie tego związku Roosevelta z „judeobolszewizmem” stanowiło np. wyzwanie dla poszukiwań Goebbelsa, który „ogłosił swoje odkrycie w norweskiej łoży masońskiej, gdzie znalazł fotografie pokazujące Roosevelta w szatach masońskich”¹³. W ten sposób naziści w różnych sytuacjach odczytywali u amerykańskiego prezydenta wolę dominacji nad światem: w jego trzeciej kandydaturze prezydenckiej, czy też w zakwestionowaniu jednego z głównych amerykańskich mitów założycielskich, jakim była Doktryna Monroe’a. Mimo to prezydent Stanów Zjednoczonych potrafił bronić się przed

⁷ S. Friedländer, *Prelude to Downfall: Hitler and the United States 1939–1941*, trans. B. Werth, A. Werth, Chatto & Windus, London 1967.

⁸ *Ibidem*, s. 4.

⁹ *Ibidem*, s. 314.

¹⁰ Cyt. za: *ibidem*, s. 114.

¹¹ *Ibidem*, s. 214.

¹² *Ibidem*, s. 298.

¹³ *Ibidem*, s. 299.

tymi atakami, istotnie polegając na wierze we własną genialność, za której sprawą ostatecznie kreował siebie na „anioła pokoju”¹⁴.

W biografii Kurta Gersteina¹⁵ element różnicowania siebie wraz z egzystencjalną wolą integracji stanowi centralną oś narracyjną. Dla Gersteina, który z jednej strony przewodził w niemieckich kołach biblijnych, z drugiej zaś przystępował do SS, właściwym celem życia stała się niebezpieczna próba połączenia chrześcijaństwa i nazizmu. Jak historyk zauważył, Gerstein był „jedyny” (*the only one*)¹⁶ w swoim wewnętrznym rozdarciu, które miało ostatecznie zostać zniesione i doprowadzone do pojednania. Za sprawą wyjątkowo fanatycznej postawy i rozwiniętej świadomości moralnej nie przyjmował jednak możliwości kompromisu między „starym” i „nowym” objawieniem, przez co jego życie zostało naznaczone swoistym pęknięciem, które pogłębiało się od momentu, gdy stał się świadkiem gazowania. „Ostatecznie od grania tych niezgodnych ról [chrześcijanina i SS-mana – M.S.] w sposób a u t e n t y c z n y nie było ucieczki [...] innej niż samobójstwo”¹⁷.

Pierwsze teoretyczne próby namysłu Friedländera nad poznawczym usytuowaniem losu geniusza otwiera jego praca *History and Psychoanalysis*¹⁸. Choć wskazana problematyka nie stanowi głównej treści refleksji autora, to jednak w pewien sposób stanowi ważne zagadnienie dla możliwości interpretacyjnych humanistyki. Jak bowiem zauważa historyk we wstępie:

Tam, gdzie rozważane są fenomeny psychologiczne, interpretacja faworyzowana przez tradycyjnych historyków implikuje powrót do intuicji, empatii „zdrowego rozsądku”. Jednak w rzeczywistości tak długo jak zajmujemy się złożonymi problemami psychologicznymi, tak długo opuszczamy domenę racjonalności, przez co ryzykujemy, że opuści nas również nasza intuicja – lub jeszcze gorzej, ryzykujemy wyprowadzenie najbardziej głupich banałów (*the most foolish platitudes*)¹⁹.

Friedländer zatem utrzymywał, argumentując za Frankiem Manuelem, iż „Diltheya interpretacja myśli religijnej Schleiermachera posiada uniwersalne implikacje, lecz jego analiza szaleństwa Hölderlina posiada posmak komedii muzycznej”²⁰. Niewątpliwie pewna lekkomyślna dwuznaczność jest tutaj zasadniczym problemem dla pracy hermeneutycznej w jej zetknięciu z romantyczną spuścizną myślenia geniusza. Istotnie Diltheyowi nie było dane doświadczyć grozy wśród młodzieńców, którzy idąc na wojnę, zabierali ze sobą dzieła romantycznego poety, pozwalającego im ulżyć w poświęceniu życia dla nazistowskiego reżimu.

¹⁴ Cyt. za: *ibidem*, s. 66.

¹⁵ S. Friedländer, *Kurt Gerstein, The Ambiguity of Good*, trans. Ch. Fullman, Alfred Knopf, New York 1969.

¹⁶ *Ibidem*, s. 84.

¹⁷ *Ibidem*, s. 179.

¹⁸ S. Friedländer, *History and Psychoanalysis: an Inquiry Into the Possibilities and Limits of Psychohistory*, trans. S. Suleiman, Holmes & Meier, New York 1978.

¹⁹ *Ibidem*, s. 2.

²⁰ *Ibidem*.

W *Reflections of Nazism*²¹ namysł nad dyskursem nazistowskim pośrednio odsłania dyskursywną granicę w fenomenie genialności. Według historyka osobliwe odczucie dreszczu (*frisson*) wskazuje na pewne romantyczne oderwanie siebie od świata, które powróciło później w twórczości operowej Ryszarda Wagnera²². Jak autor przekonuje, dyskurs nazistowski dziedziczy to oderwanie, przez co stanowi granicę dla krytycznego badania. W tym sensie historyk wprost odwołuje się do pracy Thomasa Kuhna *Struktura rewolucji naukowych*, zauważając, iż wraz ze zderzeniem z psychologicznym wymiarem nazizmu „badanie historyczne zdaje się natrafiać na nieredukowalną anomalię”²³. To, co w refleksjach wymyka się dyskursywnemu ujęciu, jest pewnym nadludzkiem pragnieniem, które powraca w różnych formach. Tradycyjnie pragnienie to znajdowało wyraz w osobie bohatera, natomiast epoka nowoczesna wyraża je w postaci *everymana*. Warto tutaj jednak zauważyć, iż nowoczesność – w odróżnieniu od tradycyjnego pojęcia – odrywa wyjątkową jednostkę od bezkształtnej masy. Dla autora założenie tej różnicy w dyskursie nazistowskim najwyraźniej uzmysławia geniusz śmierci Heinricha Himmlera, który objawia się w jego odniesieniu do własnego narodu: „Niczym więźniowie w platońskiej jaskini, masy nigdy nie będą w stanie odwrócić się i spojrzeć na światło prawdy”²⁴. Myślę, że ostatni przypadek jest szczególnie istotny, gdyż ukazuje granice słynnej tezy Arendt o „banalności zła”.

Wejrzenie w otchłań możliwości destrukcji stanowiło przedmiot refleksji w pracy zbiorowej pt. *Visions of Apocalypse*²⁵. We wstępie książki Friedländer zdaje się podkreślać pewną dwuznaczność w wyróżnieniu siebie, która charakteryzuje nastawienie geniusza: z jednej strony obwieszczającego nadejście epoki dezintegracji człowieka, z drugiej zaś wprowadzającego pewną nadzieję na przeżycie. Wśród myślicieli niemieckich swoją niepewność i niepokój najgłośniej wyraził filolog i filozof, Friedrich Nietzsche, który w jednym z fragmentów o nihilizmie

²¹ S. Friedländer, *Reflections of Nazism: An Essay on Kitsch and Death*, trans. T. Weyr, Harper & Row, New York 1984.

²² Zob. *idem*, *Bayreuth und der Erlösungsantisemitismus*, [w:] D. Borchmeyer, A. Maayani, S. Vill (Hrsg.), *Richard Wagner und die Juden*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart – Weimar 2000; S. Friedländer, J. Rüsen (Hrsg.), *Richard Wagner im Dritten Reich: Ein Schloss Elmau-Symposium*, C. H. Beck, München 2000.

²³ S. Friedländer, *Reflections of Nazism*, s. 120.

²⁴ *Ibidem*, s. 105. Rozważania Friedländera pokazują, iż tutaj znajduje się granica możliwości utożsamienia, która jest centralną kategorią tradycyjnej historiografii. Paradygmatycznym przykładem tej graniczności jest dla historyka mowa Himmlera do generałów SS w Poznaniu 4 października 1943 r. W wymianie listów z Broszatem Friedländer pisze, iż tym, co stanowi granicę dla dyskursu, jest upojenie (*Rausch*) Reichsführera (zob. S. Friedländer, M. Broszat, *A Controversy about the Historicization of National Socialism*, „New German Critique”, 1988, nr 44, s. 109). W późniejszych pracach historyk wpisuje pojęcie upojenia w kontekst niesamowitości (*Unheimlichkeit*). Niesamowitość nie jest jednak rozumiana w psychoanalitycznym znaczeniu Freuda, lecz w sensie jego adwersarza Jentscha, który niesamowitość pojmował jako niezdolność do rozróżniania pewnych treści, np. tego, co organiczne i mechaniczne (S. Friedländer, *The „Final Solution”*: *On the Unease in Historical Interpretation*, [w:] P. Hayes (ed.), *Lessons and Legacies: The Meaning of the Holocaust in a Changing World*, Northwestern University Press, Evanston 1991, s. 25-30).

²⁵ S. Friedländer, G. Holton, L. Marx, E. Skolnikoff (eds.), *Visions of Apocalypse: End or Rebirth?*, Holmes & Meier, New York 1985.

europęjskim opisywał charakter dezintegracji ówczesnej epoki. Mimo to upadek nie pozostawał nieuchronny, odkąd myśliciel ogłosił światu nadejście „nadczołwieka”. Historyk przestrzegał w tym przypadku przed słowami filozofa, roztaczającego mroczny obraz przeznaczenia ludzkości:

Chociaż słowa, które słyszemy potępiają rodzaj ludzki, ich brzmienie, sposób adresowania, jasno wyróżniają mówiącego i jego audytorium. To nie są głosy zwykłych śmiertelników przemawiające do innych zwykłych śmiertelników (*These are not the voices of ordinary mortals speaking to other ordinary mortals*).²⁶

Niewątpliwie nastawienie filozofa odsłania jego poznawcze różnicowanie siebie, genetycznie wywodzące się z samowiedzy epoki hellenistycznej, aktualnie zaś powracające w dyskursie naukowym: „Nowoczesne oderwanie (*detachment*) badacza od losu gatunku jest reminiscencją klasycznego stoicyzmu”²⁷.

W tekście pt. *Themes of Decline and End in Nineteenth-Century Western Imagination*²⁸ Friedländer badał konteksty mrocznych prognoz, które nękały zarówno naukę, jak i literaturę. Medytacje historyka nad umasowioną twórczością całego legionu autorów ukazują niesamowity czas, kiedy zachodni dyskurs został zawładnięty przez ducha genialności, projektującej niemal nieskończony ciąg możliwych sposobów destrukcji. Friedländer kończy tekst złowieszczymi słowami, które wskazują, iż dziewiętnastowieczny geniusz zniszczenia nie podjął się jeszcze swojego ostatecznego dzieła:

To, co było transcendentną przyczyną końca dla społeczeństwa i istot ludzkich, miało stać się przyczyną immanentną; to, co było oddalone, miało stać się bliskie; to, co było abstrakcyjne, konkretne; motyw, który był stosunkowo niewielki i w załęczkowym stadium – motyw naszej destrukcji – będzie nawiedzał wyobraźnię naszego własnego czasu.²⁹

Istotnie w tym wyobrażeniu o stanie upadku oczekiwano właśnie geniusza, który albo dokończy proces destrukcji, albo stworzy inny możliwy świat.

Historia zintegrowana a problem geniusza

W latach 90. XX w. celem Friedländera stało się przewyciężenie dezintegracji myślenia o „wydarzeniu granicznym” (*event at the limits*)³⁰, jakim był fenomen

²⁶ S. Friedländer, *Introduction*, [w:] *Visions of Apocalypse*, s. 10. Według historyka w czasach nam bliższych moment abstrakcji ukazał się również u innych filozofów, np. w przypadku Michela Foucaulta, który miał stać się „zimnym obserwatorem” (*ibidem*, s. 7) „porządku dyskursu”. Jak jednak autor pokazuje, ten chłód pracy pojęcia był cechą konstytutywną niemal dla całego XX w. (*ibidem*, s. 8).

²⁷ *Ibidem*, s. 9.

²⁸ S. Friedländer, *Themes of Decline and End in Nineteenth-Century Western Imagination*, trans. S. R. Suleiman, [w:] *Visions of Apocalypse*, s. 61-83.

²⁹ *Ibidem*, s. 80.

³⁰ S. Friedländer, *Introduction*, [w:] *idem* (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution”*, Harvard University Press Cambridge, London – Massachusetts 1992, s. 3.

nazizmu i *Shoah*. Stąd też autor pracował „w poprzek” epoki naznaczonej przez pamięciologiczny ruch entropii (Améry), aby wskazać na potrzebę historiograficznego geniusza, który będzie w stanie pozbierać zdeintegrowane fragmenty przeszłości. Jak bowiem wyznał historyk w jednym z artykułów:

„Ostateczne Rozwiązanie” w swej epoce (*in its epoch*) nie znalazło jeszcze swojego historyka (*its historian*); i problem ten nie może zostać zredukowany jedynie do kwestii technicznej.³¹

Zapewne Friedländerowi nie chodziło tutaj o to, aby poprzez własną ideę „historii zintegrowanej”³² wyróżnić siebie pomiędzy „bracią naukową” (Droysen)³³ na gruncie badania horroru przeszłości. Sądzę, że wołą historyka było raczej odsłonięcie problemu dezintegracji w samowiedzy historycznej, której przedmiotem są intencje wyjątkowych aktorów historycznych.

W tajemniczym gąszczu z pozoru prostej narracji *The Years of the Extermination*³⁴ problem ten ukazuje się niejako między wierszami. W ostatnich fragmentach dzieła autor zdaje się np. przestrzegać przed pokusą integrującego spojżenia na intencje Führera:

Nie ma sensu kolejne badanie „umysłu Adolfa Hitlera” czy powykęcanych emocjonalnych źródeł jego morderczych obsesji. Próbowano to robić wielokrotnie bez większego powodzenia.³⁵

Powyższe słowa mogą w istocie posłużyć jako odpowiedź na zarzut Dana Stone’a, iż „intencjonalistyczna perspektywa Friedländera wydaje się czasami nieco tępy m narzędziem”³⁶. Jak jednak dopasować ostrość narzędzia do niewidzialnej tkanki, która jest każdorazowo rozdarta przez życie w etyczno-estetycznym kontekście? W tym sensie od momentu, gdy autor wprowadził do dyskursu problem Kierkegaardowskiego *Albo-albo*³⁷, przewijającego się przez strony różnych

³¹ S. Friedländer, *Trauma, Transference, and „Working Through” in Writing the History of „Shoah”*, „History and Memory”, 1992, vol. 4, no. 1, s. 50.

³² Zob. S. Friedländer, *An Integrated History of the Holocaust: Some Methodological Challenges*, [w:] D. Stone (ed.), *The Holocaust and Historical Methodology*, Berghahn Books, New York 2012.

³³ J. G. Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 11.

³⁴ S. Friedländer, *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939–1945*, HarperCollins [wyd. elektroniczne], New York 2007.

³⁵ *Ibidem*, s. 656.

³⁶ D. Stone, *Nazi Germany and the Jews and the Future of Holocaust Historiography*, [w:], Ch. Wiese, P. Betts (eds.), *Years of Persecution, Years of Extermination: Saul Friedlander and the Future of Holocaust Studies*, Continuum, New York – London 2010, s. 347.

³⁷ Wydaje się, że zachowanie tego napięcia jest próbą przezwyciężenia abstrakcji historyków, którzy próbują „absolutnie oddzielić to, co estetyczne, od tego, co etyczne” (S. Friedländer, *Kitsch and the Apocalyptic Imagination*, Preface to Symposium, „Salmagundi”, 1990, nr 2, s. 206). Zastosowanie tej strategii autora można zauważyć np. w porównaniu oddziaływania filmów Edgara Rietza i Claude’a Lanzmanna: „Estetyczny powab pamięci *Heimat* niemal z konieczności będzie przeważać nad etycznym imperatywem pamięci *Shoah*” (S. Friedländer, *Trauma, Transference, and „Working Through”*, s. 47). W istocie powraca tutaj wcześniejsza argumentacja z *Probing the Limits of Representation*, gdzie Friedländer pisał, iż „głos sprawców posiada pełną moc estetycznego powabu; ofiary przynoszą jedynie grozę i żal” (*ibidem*, s. 16). Można by zauważyć, iż zesta-

tekstów, badanie i pisanie historii z konieczności trafia na źródłowe napięcie wewnątrz intencji.

Niekiedy można wręcz ulec wrażeniu, iż historyk chce pokazać, jak wyjątkowa jednostka rozsadza egzemplaryczną istotę historii, przez co historiografia zostaje zmuszona, aby otworzyć się na pojęcie nieegzemplaryczności³⁸. Pozwól sobie przybliżyć charakter tej pracy integracji, sięgając do *opus magnum* historyka w celu przyjrzenia się dwuznaczności znaczenia geniusza. Dla pogłębienia wspomnianej dwuznaczności wybiorę fragmenty, w których autor opisywał dwie szczególnie osobliwe postacie: Heinricha Himmlera i Alberta Einsteina (oczywiście zdają sobie sprawę, że takie zestawienie może razić, lecz jest ono konieczne dla ujawnienia niezwykłości losu geniusza w historii).

Wydaje się, że tym, co wyzwoliło nadludzkie upojenie u Heinricha Himmlera, było pragnienie, aby wynieść „do poziomu pojęcia” niewiarygodny synkretyzm idei zawartych w *Mein Kampf*. Historyk używa rozmaitych środków narracyjnych, ukazując przepaść, jaka dzieliła „zwykłych śmiertelników” od Reichsführera. Na przykład po opisach niemieckich działań wojennych we Francji ciąg narracyjny zostaje przez autora dziwnie przerwany, aby następnie otworzyć przestrzeń opisu w osobnym akapicie, oddzielonym przez pusty wers na górze i na dole fragmentu, niejako dwustronnie izolując aktora, jak gdyby znajdował się obok toczących się wydarzeń, czy wręcz będąc ponad nimi:

Reichsführer SS nie kolekcjonował dzieł sztuki czy kosztowności. Łupy, jakie do niego trafiały, były bezpośrednio związane z jego aktywnością zawodową: w końcu 1940 roku dostał całą kolekcję czaszek osiemnastowiecznego badacza Franza Josepha Galla, którą przewieziono z Paryża do rasowo-biologicznego instytutu na Uniwersytecie w Tybindze.³⁹

wienie pamięci przeszłości u Saula Friedländera i Martina Broszata ujawnia dwa rodzaje odniesienia do epoki, tj. etyczne i estetyczne. Pierwszy jako świadek wyraził poczucie konieczności pisarstwa w słowach: „Musiałem zatem pisać” (S. Friedländer, *When Memory Comes*, s. 135), drugi natomiast jako były żołnierz Hitlerjugend zdawał się wyrażać pewną tęsknotę, którą podzielał z Hillgruberem piszącym o „rozkoszy pisarstwa historycznego” (S. Friedländer, M. Broszat, *A Controversy about the Historicization of National Socialism*, s. 123). W ostatnim liście do Broszata żydowski historyk pisał: „Pytam się, g d z i e w tej epoce można by znaleźć wyraz dla tego [rozkoszy w pisarstwie historycznym – M.S.]?” (*ibidem*). Myślę, że to etyczno-estetyczne napięcie ujawnia się także w podtytule *opus magnum*, anonsując dwa *modi* egzystencji.

³⁸ U Wulfę Kansteiner, który jest uczniem Saula Friedländera, kontekst nieegzemplaryczności jest osławiany, z jednej strony przez etyczny namysł nad orientacją historyczną Rüsena (por. W. Kansteiner, *From Exception to Exemplum: The New Approach to Nazism and the „Final Solution”*, „History and Theory”, 1994, t. 33, nr 2), z drugiej zaś za sprawą narratystycznej estetyzacji w sensie White’a (por. *idem*, *Success, Truth, and Modernism in Holocaust Historiography: Reading Saul Friedländer Thirty-Five Years after the Publication of Metahistory*, „History and Theory”, 2009, t. nr 48, nr 2). U obu wybitnych teoretyków historii problem różnicowania siebie jednostki pozostawał jednak poza zasięgiem refleksji historiograficznej.

³⁹ S. Friedländer, *The Years of Extermination*, s. 166. W kontekście ruchu samowiedzy filozoficznej geniusz śmierci odrywa siebie od pracy pojęcia, którą Hegel wykonał w *Fenomenologii*. We fragmencie o „rozumie obserwującym” filozof poddał otwartej krytyce frenologię Galla, dla którego „bytem ducha jest kość” (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 388). Naturalną konsekwencją tego oderwania w oglądaniu jest dwuznaczna postawa wobec świadectw śmierci, której prostą intuicję wyraził Platon w *Państwie*, prawdopodobnie jednak w sposób alegoryczny: „Leontios, syn Aglajona, szedł raz z Pireusu na górę pod zewnętrzną stroną muru północnego i zobaczył trupy leżące koło domu kata. Więc równocześnie

Dalsze słowa z opowieści pozwalają ukazać rozproszenie siebie w nie-samowitej misji Himmlera, obejmującej także inne zajęcia, jak „realizacja jego marzeń kolonizacyjnych”⁴⁰, czy „projektowanie zwierząt rolniczych”⁴¹. Późniejsze skupienie na „nadzorowaniu całego systemu”⁴² eksterminacji, łącznie z jego zbrodniczym skryciem, stało się jeszcze jednym z zajęć Reichsführera.

W historyzacji genialności Alberta Einsteina – wspomnianego jedynie w jednym przypisie – odsłania się szczególnie związek granic wiedzy i władzy, przez który prześwitywała możliwość fatalnych skutków posiadania przez nazistów arsenału nuklearnego. W swojej narracji historyk ukazał w przypadku fizyka zarówno właściwy ruch różnicowania, jak i absolutną wolę odsłonięcia tego, co dla innych pozostawało skryte:

Albert Einstein był z pewnością najbardziej znanym emigrantem żydowskim, który opuścił Niemcy po zdobyciu przez Hitlera [urzędu] kanclerza. Gdy nazistowski przywódca doszedł do władzy, Einstein powracał do Niemiec z wizyty w Stanach Zjednoczonych. Swoją podróż przerwał w Belgii i, po pewnym wahaniu, powrócił do Stanów Zjednoczonych na zaproszenie Princeton Institute for Advanced Studies. Do tego momentu Einstein określał siebie jako pacyfistę, lecz wkrótce zrozumiał, iż wobec nazizmu taki wybór ideologiczny był nie do utrzymania. Dla niego, jak i dla innych fizyków na uchodźstwie, zagrożenie nazizmu stawało się przytłaczające po zajęciu Czechosłowacji. Niemcy kontrolowali teraz najbogatsze złoża uranu w Europie; ponadto, Otto Hahn i Fritz Strassmann, którzy odkryli zasadę rozszczepiania atomu, kontynuowali swoją pracę w Niemczech. W Rzeszy Hitlera możliwe stało się zbudowanie broni atomowej.⁴³

Żydowski fizyk (*Relativitätsjude*, jak mówili o nim naziści) uzmysławiał w swoim słynnym liście niedowierzającym politykom amerykańskim, jakie możliwe konsekwencje – już nie tylko dla Europy, ale dla całego świata – miał zakaz eksportu uranu w Niemczech z 1939 r.⁴⁴ Historyk kończy swój komentarz, podkreślając w sposób kontrfaktyczny wyjątkowe znaczenie posłannictwa Einsteina: „Gdyby Hitler sam zdobył broń atomową, nazistowska dominacja nad światem mogłaby stać się koszmarną możliwością (*nightmarish possibility*)”⁴⁵.

i zobaczyć je chciał, i brzydził się, i odwracał, i tak jak długo walczył z sobą i zasłaniał się, aż go żądza przemogła i wytrzeszczywszy oczy przybiegł do tych trupów i powiada: »No, macie teraz, wy moje oczy przeklęte, napaście się tym pięknym widokiem«” (Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, IV, 440 E).

⁴⁰ S. Friedländer, *The Years of Extermination*, s. 233.

⁴¹ *Ibidem*, s. 404.

⁴² *Ibidem*, s. 405.

⁴³ *Ibidem*, s. 684 p.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 685 p.

⁴⁵ *Ibidem*.

Geniusz pisarza

W obliczu dezintegracji, którą nowoczesny świat doprowadził niemal do doskonałości, zbawcza nadzieja filozofów rozbudziła się bardziej niż zwykle. Theodor W. Adorno np. wiązał początkowo swoje nadzieje z pracą przyjaciela, Waltera Benjamina, którego *Pasaże* miały stać się dziełem epoki, *summą*. Z wymiany listów, które dotyczyły kwestii wydania *opus magnum* Benjamina, okazuje się jednak, że namysł nad nowoczesnym światem nie może zignorować geniusza Franza Kafki. Jak bowiem pisał Adorno do Benjamina w liście z 17 grudnia 1934 r.: „Stosunek między prahistorią a nowoczesnością nie został jeszcze podniesiony do rangi pojęcia, od czego wszak koniec końców zależy powodzenie interpretacji Kafki”⁴⁶. Przedmiot niniejszej części rozważań stanowi interpretacja twórczości pisarza autorstwa Friedländera, aczkolwiek nie będę tutaj wnikał w jego osobliwe poczucie osobistej bliskości z Kafką, które określało ich wspólny los, lecz skupię się głównie na tekstach.

U Friedländera nawiązanie do Kafki pojawia się już w jednym z wczesnych tekstów pt. *Some Aspects of the Historical Significance of the Holocaust*⁴⁷. Artykuł stanowił zarys granic możliwości historycznego ujęcia nazistowskiej transgresji i eksterminacji, które autor kończy pewnym odniesieniem do refleksji Arendt nad Kafkowskim *Zamkiem*. Zarówno dla filozofki, jak i dla historyka w centrum uwagi znalazł się główny bohater książki, który symbolizował los Żydów w społeczeństwie zachodnim. Według historyka jednak w samym tekście Kafki nie pojawiło się słowo wskazujące na możliwe znaczenie wydarzenia granicznego:

Kafka nigdy nie dokończył powieści, ale kilku przyjaciółom wspominał o swoim pomysle na koniec. Według Maxa Broda, który był autorem jego biografii, Kafka planował pokazać bohatera upadającego coraz niżej; nagle jednak miała się pojawić wiadomość z zamku: bohater został uznany. Lecz było już za późno; bohater był w trakcie agonii lub zdążył już umrzeć.⁴⁸

Friedländer kończy swój wykład mesjanicznym pytaniem, które w pewien sposób odslania niepokojący horyzont możliwości i ograniczeń myślenia o historycznym znaczeniu *Shoah*:

Kiedy po zakończeniu wojny zachodnie społeczeństwo otworzyło swoje ramiona ku Żydom i kiedy wobec odkrycia całego ogromu nazistowskich masakr zachodnia tradycja antysemicka została – przynajmniej tymczasowo – zarzucona, wówczas większość Żydów Europy nie mogła już powrócić do nowego społeczeństwa. Lecz najstraszniejsze pytanie pozostaje bez odpowiedzi, pytanie, które prawdopodobnie

⁴⁶ W. Benjamin, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 1017.

⁴⁷ S. Friedländer, *Some Aspects of the Historical Significance of the Holocaust*, Institute of Contemporary Jewish, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1977. Tekst opublikowano po raz pierwszy jesienią 1976 r. w „The Jerusalem Quarterly”. Artykuł bez większych zmian wydano również później pod tytułem *On the Possibility of the Holocaust: An Approach to a Historical Synthesis*, [w:] Y. Bauer, N. Rotenstreich (red.), *The Holocaust as Historical Experience*, Holmes & Meier, New York 1981.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 38.

nigdy jej nie znajdzie, choć jest ono najważniejsze dla zrozumienia przeszłości lub przewidywania przyszłości: czy zamek wysłał posłańca, ponieważ ujawniły się niesprawiedliwość oraz wyrządzone zło? Czy też posłaniec został wysłany, ponieważ bohater umarł?⁴⁹

Ten motyw „śmierci bohatera” powrócił również w ostatniej książce Friedländera *Franz Kafka: The Poet of Shame and Guilt*⁵⁰. Autor biografii już we wstępie anonsuje go za pomocą porównania, które pozwalam sobie umieścić w całości:

W *Braciach Karamazow* Dostojewski przywołuje obraz, który pokazuje nieruchomego wieśniaka leżącego w śniegu, zatraconego w kontemplacji. Mężczyzna nie jest świadomy jakiegokolwiek myślenia; pozwala impresjom kumulować się w nim, nie wiedząc, w jakim celu. Możliwe, że zachowując te impresje, które zaczęły z czasem kielkować, wyjedzie do Jeruzolimy w poszukiwaniu zbawienia lub podpali swoją rodzinną wioskę. Możliwe, że zrobi obie [rzeczy]. . .

Istnieje pewne podobieństwo pomiędzy tym chłopem a K. z *Zamku* Franza Kafki, który dociera późną zimową nocą do pozornego końca swojej podróży. „Wioska”, pisze Kafka, „leżała pod głębokim śniegiem. Nie było ani śladu wzgórza zamkowego, które otaczały mgłą i ciemnością, nawet najśłabszy blask światła nie ukazywał wielkiego zamku. Stojąc przez dłuższy czas na drewnianym moście, który prowadził od głównej drogi w stronę wioski, K. spoglądał wzwyż w objawiającą się pustkę”. To, co nastąpi, może ukazać się jako beznadziejna pielgrzymka do niedostępnej Jeruzolimy lub równie beznadziejna próba obalenia nieruchomego życia na wsł i jej stosunków z zamkiem. Obie [rzeczy] są możliwe – a może żadna z nich.⁵¹

Myślę, że przesłanie o dwuznaczności, ukazane przez pisarza w fikcji literackiej, było dla historyka centralnym elementem w jego historyzacji różnicującego siebie ekscesu bycia w świecie. Friedländerowski namysł nad losem pisarza wskazuje tutaj na jego „ciemną jasność” (*obscure lucidity*)⁵², która otworzyła się na niemal nieskończony ruch interpretacyjny:

Ta „ciemna jasność” istotnie prowadziła do najbardziej niezwykłego zaszerogowania kontekstualnych i tekstualnych interpretacji (i rozpałała spory tak samo intensywne, jak w świecie historyków...)⁵³

Można by zatem zauważyć, jak życie pisarza określone w „toksycznej syntezie”⁵⁴ infekowało na powrót grunt „badawczej dżungli”⁵⁵. Ten toksyczny charakter został później podjęty przez historyka, który definiował Kafkę jako „metafizycznego” ironistę⁵⁶, „anarcho-konformistę”⁵⁷ czy „poetę swojego własnego nieporządku”

⁴⁹ *Ibidem*. Ostatnie słowa z wykładu Saula Friedländera wydają się krytyczną korespondencją z apokaliptycznym tonem wypowiedzi Martina Heideggera: „Tylko Bóg może nas uratować” („Der Spiegel”, 1976, 30 maja).

⁵⁰ S. Friedländer, *Franz Kafka: The Poet of Shame and Guilt*, Yale University Press, New Haven 2013.

⁵¹ *Ibidem*, s. 1-2.

⁵² *Ibidem*, s. 4.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 9.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 4.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 12.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 11.

(*poet of his own disorder*)⁵⁸. To w tym uwikłaniu za sprawą dwuznaczności historyk próbował wydobyć fundamentalne odkrycie pisarza, iż „niezwykłość jest czymś zwyczajnym” (*the extraordinary is the ordinary*)⁵⁹.

Niezwykłość odkryta w przypadku „pisarza i jego światów”⁶⁰ wskazywała jednak na śmiertelne niebezpieczeństwo w możliwości destrukcji siebie:

W rzeczywistości wiele – możliwe, że większość – z postaci Kafki popełnia samobójstwo, są wykańczani, porzucani niczym śmieć, zagubieni na zawsze w dziczy, czy też zostają zniszczeni w jeszcze inny sposób przez innych lub samych siebie.⁶¹

Stąd też uwaga historyka skierowana w stronę związku integracji i dezintegracji siebie określiła się również w pytaniu o los pisarza: „Czy literatura mogła go uratować, czy zniszczyć? Czy też uratować go poprzez jego zniszczenie (*save him by destroying him*)? Kafka nie wiedział”⁶². Friedländer próbował odpowiedzieć na to pytanie na końcu swojej książki, gdzie skomentował finałową scenę jednej z ostatnich nowel pt. „Śpiewaczka Józefina”, czyli naród myszy:

Ostatnie wersy „Śpiewaczki Józefiny” naznaczone są tonem elegijnym, który jest wyjątkowy w opowieściach Kafki; ten ton skrywa rezygnację, jak gdyby ograniczoną rolą pisarza było zapewnienie wspólnocie czasowej iluzji, koniecznego, lecz efemerycznego, jedynie „ceremonialnego przedstawienia”, samego w sobie ostatecznie zniszczonego (*itself ultimately destroyed*) – jak własne życie Franza Kafki.⁶³

Tym samym fenomen poetyckiej dezintegracji siebie odsłonił historyczny świat, gdzie „nie ma miejsca na zbawienie”⁶⁴. Historyk zatem spekulował: „Czy znajdujemy się w obliczu nieobecnego Boga, ukrytego złego demiurga, czy też ślepego losu?”⁶⁵. Przypuszczalnie w Kafkowskim świecie nad sprawiedliwością panuje Ananke, której istnienie symbolizuje potencjalny upadek, skrywany aktualnie przez antymesjańską grę pozorów w porządku widzialnego świata:

Złożona hierarchia wyższych i niższych urzędników zdaje się być wprawiona w ruch za sprawą siły w samym centrum tajemniczej pajęczyny, prowadząc do posłańców, którzy łapią ofiarę przy każdym zwrocie krętych ścieżek wiodących do upadku.⁶⁶

W tym punkcie prezentacja hermeneutycznego splotu sensu ogranicza możliwość refleksji nad problemem znaczenia wolności i poczucia winy. Friedländer zaznacza, że wyobraźnia pisarza ukazuje tę granicę, gdy jego uwaga

⁵⁸ S. Friedländer, *Franz Kafka: The Poet...*, s. 4.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 12.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 118.

⁶¹ *Ibidem*, s. 10.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, s. 161.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 10.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 114.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 114.

kieruje się w stronę „wyobrażonych możliwości seksualnych” (*imagined sexual possibilities*)⁶⁷. Oczywiście w realizacji tego diadycznego ruchu marzeń nastawionych na dezintegrację siebie centralne miejsce zajmuje kobieta. Ostatecznie grymaśność jej pragnień seksualnych, przede wszystkim o charakterze sadomasochistycznym, wyzwoliła poczucie etycznej rozpacz, która dręczyła Kafkę aż do końca życia⁶⁸. Bez wątplenia estetyczna substancja nowoczesnej lekkości bycia – powracająca później u Kundery – ujawniła się już u Kafki jako nieznośna⁶⁹. Dzięki spojrzeniu żydowskiego pisarza „od wewnątrz” na destrukcyjny ruch w Zamku⁷⁰ wiemy dziś, iż za sprawą tej wyjątkowej aury lekkości powstają i upadają systemy. Owa mroczna aura, skrywająca pewną pustkę, nie może zatem już być ignorowana w przypadku namysłu nad tajemnicą życia w historii⁷¹.

Maciej Sawicki

On the Genealogy of Genius. Reflections on the of Saul Friedländer's Historiography

Abstract

The purpose of these considerations is to reveal the hidden figure of genius in Saul Friedländer's historiography. The main motive of the work is to problematize the ambiguity of genius who by differentiating himself determinates the proper challenge for the possibilities of historicization of the human intentions. In the first part I read early works of the Historian, where exceptionality of genius seems to be the subject of both historical narrative and theoretical reflection. The second part relates to the

⁶⁷ *Ibidem*, s. 7.

⁶⁸ Autor zastanawiał się nad powodem drugiego odczytania *Albo-albo* Kierkegaarda przez Kafkę, który przy pierwszej lekturze miał wyznaczyć Maxowi Brodowi, iż nie jest w stanie czytać pierwszego tomu książki filozofa pt. „Dziennik uwodziciela” (zob. *ibidem*, s. 5).

⁶⁹ O intuicjach Kafki wiemy z jego notatek: „Dlaczego to, co lekkie, jest tak ciężkie” (F. Kafka, *Notatnik czwarty*, przeł. B. L. Surowska, [w:] *idem*, *Osiem notatników*, przeł. B. L. Surowska, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1995, s. 53).

⁷⁰ Historyk dziedziczy to spojrzenie na Zamek „od wewnątrz”, pogłębiając je jednak własnymi doświadczeniami, które zdobył w czasie służby w Izraelu, przede wszystkim podczas asystentury u ministra obrony, Szimona Peresa. Charakter tego spojrzenia okazał się istotny również dla Stefana Wolle, który pracował w latach 1990–1991 w Urzędzie ds. Materiałów Służby Bezpieczeństwa NRD. Nieprzypadkowo w swojej narracji zwraca uwagę na refleksywną obecność Kafki w komunistycznych Niemczech: „Dla wielu współczesnych NRD była po prostu państwem kafkowskim” (S. Wolle, *Wspaniały świat dyktatury. Codziennosc i władza w NRD 1971–1989*, przeł. E. Kaźmierczak, W. Leder, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 320).

⁷¹ W swoim komentarzu do pierwszych słów *Zamku* historyk zauważył, iż „spoglądanie w pustkę spowitą przez mgłę i mrok posiada w sobie coś mistycznego” (S. Friedländer, *Franz Kafka*, s. 2). Motyw pustki przewija się również przez strony innych teksów pisarza, np. w *Ameryce*. Główny bohater Karl Rossmann, zaproszony przez p. Pollundera do jego wielkiej posiadłości, błąkał się nocą po korytarzu, gdy „[p]owiało na niego ciemną pustką” (F. Kafka, *Ameryka*, przeł. J. Kydryński, Wydawnictwo Puls, Warszawa 1993, s. 76).

idea of the integrated history that, despite totalizing claims, opens in historicization a context for the representation of genius. The last part, the third one, is devoted to Friedländer's reflection on extraordinary meaning of Franz Kafka's discovery.

Keywords: genius, differentiating of the self, possibility, ambiguity, disintegration, integration, Saul Friedländer.