

Piotr Sawczyński<sup>1</sup>

## Narracja jako emancypacja. Alasdair MacIntyre a żydowska tradycja

Tekst stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, czy podmiotowość narracyjna posiada potencjał emancypacyjny. Poddaje krytyce koncepcję „jedności życia ludzkiego”, rozwiniętą przez Alasdaira MacIntyre’a w *Dziedziectwie cnoty*, gdzie zakłada się zasadniczą rolę narracji wspólnotowej w kształtowaniu podmiotowości człowieka. Artykuł podaje argument, że – wbrew agonicznym deklaracjom MacIntyre’a – jego koncepcja pozostaje nadmiernie konserwatywna, co wynika nie tyle z przyjętego rozumienia wspólnoty i tradycji, ile z narracji, na której te deklaracje się zasadzają. Tekst proponuje alternatywną, pro-emancypacyjną formułę podmiotowości narracyjnej, która operuje narracją z samej swojej logiki zakładającą konfrontację, nie zaś adaptację do tego, co wspólnotowe. Inspirację do rozważań stanowi żydowska filozofia języka w wydaniu, jakie zaproponował współcześnie Harold Bloom.

**Słowa kluczowe:** Alasdair MacIntyre, Harold Bloom, podmiotowość, narracja

Narration as Emancipation. Alasdair MacIntyre and Jewish Tradition

The text aims at considering the emancipatory potential of narrative subjectivity. I thereby criticize the “unity of a human life” concept as put forward by Alasdair MacIntyre in *After Virtue*, where human subjectivity is shown as predominantly shaped by narration of a community. I argue that despite agonistic claims, MacIntyre’s concept stays highly conservative, which results not so much from his understanding of community and tradition, but rather from a formula of narration they are founded upon. I am going to propose an alternative, pro-emancipatory concept of narrative subjectivity where narration inherently confronts with the communal instead of being adapted to it. The concept is inspired primarily by Jewish philosophy of language as recently interpreted by Harold Bloom.

**Key words:** Alasdair MacIntyre, Harold Bloom, subjectivity, narration

---

<sup>1</sup> Uniwersytet Jagielloński, Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych; piotr.sawczynski@doctoral.uj.edu.pl.

W swoim wpływowym *Dziedziectwie cnoty*<sup>2</sup> (MacIntyre 1996), Alasdair MacIntyre występuje przeciwko tym nurtom filozofii współczesnej, osobiście analitycznej, które proponują ujmować ludzkie życie jako sumę jednostkowych działań i zdarzeń. Twierdzi, że takie założenie nie tylko uniemożliwia mówienie o jakiegokolwiek ciągłości w przeżywaniu przez człowieka jego obecności w świecie, ale i abstrahuje od wielorakich relacji, jakie go z tym światem łączą. W efekcie ludzka podmiotowość zostaje sprowadzona do zbioru „odseparowanych od siebie sfer” (MacIntyre 1996: 366), a jej złożoność poświęcona na ołtarzu analitycznej precyzji. To rozpoznanie skłania MacIntyre’a do sformułowania konkurencyjnej teorii podmiotowości, nazwanej przez niego narracyjną i zorientowanej na wykazanie „jedności życia ludzkiego”. Jak najkrócej można ją scharakteryzować? Przede wszystkim, zwraca się w niej uwagę, że zachowań nie sposób prawidłowo rozpoznać i nadać im sensu bez odniesienia do szerszego kontekstu, w jakim się pojawiają, a więc „niezależnie od układów społecznych, które sprawiają, że [ich] intencje stają się zrozumiałe, zarówno dla podmiotów, jak i dla innych ludzi” (MacIntyre 1996: 369). Jeśli zachowania te mają dodatkowo złożyć się na coś w rodzaju historii ludzkiego życia, ów kontekst, o którym mowa, musi być odniesiony do sfery języka. Dlatego właśnie kluczowym terminem staje się dla MacIntyre’a narracja, pozwalająca ubrać własne życie i procesy zachodzące w świecie w rozleglejsze struktury znaczeniowe<sup>3</sup>.

Ten nacisk na pojęcie narracji pociąga za sobą konstruktywistyczne ujęcie podmiotowości, która, zdaniem MacIntyre’a, może się wykształcić jedynie za pośrednictwem tego, co językowe. Równocześnie szkocki filozof trzeźwo podkreśla udział, jaki w praktykach sensotwórczych mają czynniki zewnętrzne, co chroni go przed językowym idealizmem, będącym nierzadko udziałem analitycznych teoretyków aktów mowy, ujmujących działalność językową w oderwaniu od jej – by posłużyć się określeniem Ernesta Laclau – „konstytutywnego zewnątrz” (Laclau 2009). Zdaniem MacIntyre’a, rozpoczynając swoją przygodę z językiem, „wkraczamy na scenę, której nie zaprojektowaliśmy, i stajemy się częścią wątku, którego nie wymyśliśmy”, a który współtworzyć – czy nam się to podoba, czy nie – musimy. Ten wątek to nic innego, jak tradycja, w której przychodzimy na świat i wzrastamy. Wykazaniu jej doniosłości MacIntyre poświęca znaczną część *Dziedziectwa cnoty*, starając się przy tym uniknąć popadnięcia w jałowy konserwatyzm, którego groźba nieuchronnie się w tej sytuacji pojawia. Klasykiem takiego podejścia do

<sup>2</sup> Oryginał został opublikowany pod tytułem *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981). Monumentalna praca MacIntyre’a jest poświęcona głównie analizie przemian, jakim w nowoczesnej filozofii podlegały horyzonty etyczne, jednak zawiera szereg rozważań dotyczących problematyki podmiotowości – i to szczególnie one będą przedmiotem niniejszych rozważań. Spośród wielu analiz i krytycznych opracowań zarówno *opus magnum*, jak i całej filozofii MacIntyre’a warto polecić zainteresowanym czytelnikom zbiorową pracę *Alasdair MacIntyre* [Murphy (ed.) 2003].

<sup>3</sup> W kontekście oszałamiającej kariery, jaką pojęcie narracji zrobiło we współczesnej humanistyce, warto zwrócić m.in. do [Polkinghorne 1987; Heinen, Sommer, Gruyter (eds.) 2009]. Z polskich prac poświęconych zwrotowi narratystycznemu (*narrative turn*) w humanistyce od dłuższego czasu wyróżnia się bardzo dobra praca Katarzyny Rosner (2003).

tradycji jest niewątpliwie Thomas S. Eliot, przekonujący w głośnym eseju *Tradycja i talent indywidualny*, że konfrontacja z dziedzictwem przeszłości powinna być „ciągłym wyrzeczeniem się swojego aktualnego »ja« na rzecz czegoś, co jest więcej warte” (Eliot 1998: 28), czyli tradycji kulturowej, uświęconej przez upływ czasu. Wzywa tym samym do zatracenia ludzkiej pojedynczości w żywotnym strumieniu tradycji, gdzie zmiany wprawdzie muszą się dokonywać, ale płynnie, aby nie zakłócić jego biegu – wynikają zatem z samej logiki tradycji, nie zaś z twórczego potencjału mocujących się z nią jednostek.

Intencje MacIntyre’a wydają się jak najdalsze od takiego rozumienia tradycji i zmiernie raczej do podkreślenia jej agonicznego, a nie adaptacyjnego charakteru. W rozdziale *Cnota, tradycja, jedność życia ludzkiego* filozof pisze, że „żywa tradycja” jest „historycznie trwającym, społecznie ucieleśnionym sporem” (1996: 396), w którym jednostki konstytuujące daną wspólnotę krytycznie odnoszą się do tego, co zastane, aby wciąż na nowo rewidować swoje dziedzictwo i w ten właśnie sposób zapewnić tradycji żywotność. Równocześnie jednak można tam bez trudu odnaleźć fragmenty, stojące z tymi deklaracjami w jawnej sprzeczności, zaskakująco natomiast bliskie Eliotowi: „Jako jednostka (...) dziedziczyć z przeszłości mojej rodziny, miasta, plemienia, mojego narodu, różnorodność długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań”, zaś „to, czym jestem, jest w wielkiej mierze tym, co dziedziczyć, jest specyficzną przeszłością obecną do pewnego stopnia w mojej terażniejszości” (MacIntyre 1996: 392, 395). Zauważmy, że akcentuje się tu powinnościowy charakter odniesienia jednostki do tradycji, w jakiej jest zakorzeniona – tradycji, będącej rezerwuarem znaczeń, z którego należy bezwzględnie czerpać. Od jednostki oczekuje się zatem, że jej narrację o sobie, zbudowaną w ramach określonej wspólnoty, można będzie wpisać w ogólniejszą strukturę narracyjną, co zapewni tradycji ciągłość.

Pojawia się pytanie, skąd ten zastanawiający rozdzźwięk między agonicznymi intencjami i ich koncyliacyjną realizacją. Chciałbym postawić tu tezę, że MacIntyre wpada w koleiny konserwatyzmu nie wskutek skostniałej wizji tradycji, lecz narracji, na której owa – w zamyśle podmiototwórcza – tradycja miałyby się osadzać. Podążam w tym rozpoznaniu za Anną Burzyńską, która słusznie, jak sądzę, wytyka staroświecką prostotę modelu narracyjnego, jaki można odnaleźć w *Dziedzictwie cnoty* (Burzyńska 2004: 58–64). Dla MacIntyre’a bowiem opowieść to struktura bardziej logiczna niż językowa – wywiedziona w prostej linii z *Poetyki* Arystotelesa całość, składająca się z początku, rozwinięcia i zakończenia, gdzie podmiot usytuowany jest pośrodku, bezproblemowo interpretując przeszłe i projektując przyszłe doświadczenia w świetle danych składających się na jego aktualne usytuowanie<sup>4</sup>. Narracja w tym ujęciu jest pozbawiona otwartości, nieciągłości czy fragmentaryczności, a więc tych atrybutów języka, jakie słusznie dowartościowała dwudziestowieczna filozofia różnicy. W efekcie MacIntyre przeocza zna-

<sup>4</sup> Por. następujący fragment: „Należy powiedzieć coś na temat (...) koncepcji osobowości, której jedność zawiera się w jedności narracji łączącej narodziny, życie i śmierć, tak jak narracja łączy początek opowieści z jej rozwinięciem i zakończeniem” (MacIntyre 1996: 367).

czące napięcia, jakie wiążą się z tekstualizacją siebie i swojego doświadczenia, co przekłada się na skostniałą koncepcję podmiotowości.

W niniejszym tekście zamierzam potraktować tę konstatację jako punkt wyjścia do pomyślenia odmiennej formuły podmiotowości narracyjnej – takiej, która sproblematyzuje ów komunitarystyczny rys tradycji i umożliwi mówienie o narracji nie w kontekście adaptacji, lecz emancypacji tego, co pojedyncze. Innymi słowy, spróbuję naszkicować pro-emancypacyjną koncepcję podmiotowości, która nie tyle stoi w opozycji do narracji wspólnotowej, ile odmiennie tę narrację sytuuje. U MacIntyre'a podmiotowość jest bowiem wypracowywana poprzez umiejętne snucie sensotwórczej opowieści na swój temat, a więc *uzgadnianie* prywatnej narracji z narracją wspólnoty, jej tradycją. Ja natomiast proponuję mówienie o takiej strategii upodmiotowienia, która jest chytrą *konfrontacją* z tym, co kanoniczne – konfrontacją, dzięki której zwarta struktura dziedzictwa kulturowego rozszczelnia się nieco, umożliwiając dojscie do głosu temu, co pojedyncze, dotąd przytłoczone – mu ciężarem tradycji. Wskazówek, jak taka strategia może wyglądać, warto moim zdaniem poszukać w pismach Harolda Blooma, wybitnego amerykańskiego literaturoznawcy<sup>5</sup>, który, podobnie jak MacIntyre, deklaruje agoniczny stosunek do tradycji, lecz narzędziem agonu czyni narrację „otwartą”, zainspirowaną nie greckim, lecz żydowskim sposobem myślenia. Odmienność ta jawi się jako kluczowa, pozwala bowiem Bloomowi mówić o niebagatelnej roli tradycji w konstytucji podmiotu, a zarazem przeciwdziała „ześlizgiwaniu się” tego, co tradycyjne w jałowy konserwatyzm. Warto zatem przyrzeć się rewizjonistycznej teorii Blooma jako „żydowskiej” odpowiedzi na „grecką” teorię MacIntyre'a, a następnie krytycznie odnieść ją do rozważań MacIntyre'a nad podmiotowością narracyjną.

Kwestią, która już na wstępie domaga się komentarza, jest owo śmiałe założenie Blooma, że agonicznej rewizji pojęcia tradycji można dokonać jedynie przez odniesienie jej do judaizmu. Można oczywiście zadowolić się powierzchownym tropem biograficznym i zwrócić skądinąd słuszną uwagę, że Bloom, w przeciwieństwie do MacIntyre'a, ma korzenie żydowskie – urodził się w rodzinie wschodnioeuropejskich Żydów, którzy wyemigrowali po I wojnie światowej do Stanów Zjednoczonych. Uwaga ta być może wyjaśnia jego zainteresowania badawcze, w żaden sposób nie uzasadnia jednak postawionej tezy. Bloom mianowicie, odwołując się do dobrze znanej charakterystyki judaizmu jako religii słowa, a nie obrazu, podkreśla kluczową rolę, jaką odgrywa w nim język. Susan Handelman, która komentuje poglądy Blooma w głośnej książce *The Slayers of Moses*, odczytującej żydowskie kategorie pojęciowe przez pryzmat dekonstrukcji, twierdzi nawet, że judaizm nigdy nie musiał wykonywać ruchu, który w dwudziestowiecznej humanistyce zyskał miano „zwrotu językowego”. Zarówno grecka, jak i chrześcijańska

<sup>5</sup> Urodzonego w 1930 r. Blooma zalicza się zazwyczaj do grona „krytyków z Yale”, czyli słynnej amerykańskiej szkoły dekonstrukcjonistycznej, zrzeszającej na przestrzeni lat takie postacie jak Paul de Man, Joseph Hillis Miller czy Geoffrey Hartman. Blooma od jego kolegów odróżnia jednak żarliwa obrona kategorii podmiotu oraz głębokie inspiracje filozofią żydowską, widoczne także w jego głównym dziele, wydanym po polsku *Lęku przed wpływem* (Bloom 2002).

tradycja myślenia, przejęte później przez większość europejskiej filozofii, opierały się bowiem na zasadniczym rozdziale między „słowami i rzeczami”, podczas gdy w judaizmie do takiej separacji nigdy nie doszło (ten sam hebrajski termin *dawar* oznacza zarówno mowę, jak i sprawę, „słowo” i „rzecz” – Handelman 1982: 4 i nn.). Zwłaszcza dla kabalistów, jak podkreśla za Bloomem Handelman, rzeczywistość nie jest objawiana człowiekowi poprzez medium języka, lecz w samym tym języku, a słowa stanowią istotę boskiej ekspresji.

Kluczowym terminem staje się w tym kontekście dla Blooma *agon*, co o tyle może zaskakiwać, że słowo to kojarzone jest raczej z tradycją antycznej Grecji i tak też było przywoływane w dwudziestowiecznej humanistyce choćby przez Fryderyka Nietzschego czy Hannah Arendt (Nietzsche 1993; Arendt 2007). U Greków agoniczna konfrontacja rozgrywała się na forum publicznym, wśród tłumu spragnionych wrażeń gapiów – jej domeną była zatem przestrzeń. Agon żydowski, który Bloom wyinterpretowuje z pism kabalistów, jest natomiast od początku do końca zanurzony w czasie, co utrzymuje go w ciągłym napięciu nierozstrzygalności. Przeciwnikami nie są tutaj fizycznie obecne postacie, lecz amorficzne siły z przeszłości, prekursorzy i konstruktorzy tradycji, a nawet sam Jahwe, dawca *Tory*, zatem istoty, które albo dawno przepadły w otchłani dziejów, albo wiodą żywot ahistoryczny, a mimo to nadal boleśnie determinują kondycję współczesnego człowieka (Bloom 2003a: 235 i nn.). Skoro nie można skonfrontować się z nimi w naoczności, nie sposób także definitywnie ich pokonać i zawiesić wpływu, który zawsze pozostaje nieredukowalnie zewnętrzny, uniemożliwiając tak upragnione przez Greków pojednanie z nim w sobie. Jak pisze Agata Bielik-Robson, „groźna odrębność źródła wpływu od samego początku jest i pozostaje warunkiem określającym przebieg całego agonu” (2008: 346).

Jednak istotnym *novum*, które teoria Blooma wnosi do współczesnych sporów o podmiotowość, jest twórcze wykorzystanie owej kategorii wpływu. Jego koncepcja, którą można by nazwać teorią podmiotowości zależnej, opiera się na przekonaniu, że istnienie zewnętrznych uwarunkowań wcale nie oznacza, iż walczący o podmiotowość człowiek jest wobec nich całkowicie bezsilny. Wręcz przeciwnie, podmiot zdaniem Blooma może się ukonstytuować tylko dlatego, że coś go poprzedza i stanowi źródło wpływu, które domaga się konfrontacji. Stawką, o jaką toczy się gra, jest zatem sprawczość adepta, który nieustannie musi obmyślać chytne fortele, aby nie upaść sparaliżowanym pod brzemieniem tradycji, lecz spróbować odcisnąć na jej opasłym ciele ślad własnej pojedynczości.

Najważniejszym spośród takich forteli jest dla Blooma trop literacki, który oznacza odejście od dosłownego, powszechnie przyjętego użycia słów – i świadome dokonanie błędu, przez wyrwanie frazy z jej prawowitego miejsca. Jako taki „przypomina owe błędy dotyczące życia, o których Nietzsche mówi, że są dla życia niezbędne” (Bloom 2003b: 18). Wszystkie tego typu deformacje i przekrzywienia składają się ostatecznie na „błędną interpretację” (*misreading*), strategię niezbyt może lojalną wobec dziedzictwa przeszłości, ale konieczną, jeżeli nie chce się spędzić życia w jego cieniu. Polega ona na tym – jak to ujmuje Meyer H. Abrams – by

każde odniesienie do tradycji opatrzyć sygnaturą „mojności”, co czyni je wprawdzie odniesieniem kłamliwym, ale zasługującym na rozgrzeszenie (Abrams 2003: 317–318). Ostatecznie bowiem, przekonuje Bloom, w świecie, w którym dziejowe racje w pełni zawłaszczyli wielcy poprzednicy, „nie ma interpretacji, są tylko błędne interpretacje”, zaś podmiot nie może „wydarzyć się” inaczej, jak poprzez ich niepozorne, a zarazem sprytne stosowanie (2002: 134).

Najsilniejszym aktem *misreading* w dziejach, stanowiącym równocześnie dla Blooma coś na kształt agonu założycielskiego, jest opisana w *Księdze Rodzaju* konfrontacja, do jakiej doszło nad strumieniem Jabbok między Jakubem a zesłanym przez Jahwe aniołem śmierci. Ten archetyp podmiototwórczych starć autor *Lęku przed wpływem* opisuje w *The Book of J*, osobliwym przekładzie najstarszych fragmentów *Tory*, dokonany w 1990 r. przez Davida Rosenberga, a opatrzonym komentarzami Blooma, który autorstwo tych fragmentów przypisał wyimaginowanej „Jahwistce”<sup>6</sup>. Warto przyrzeć się bliżej owej biblijnej narracji, aby obrazowo dopełnić Bloomowską teorię podmiotowości.

Dzieło, które staje się podstawą interpretacji, Bloom traktuje nie jak świętą księgę, którą jest *Genesis*, lecz raczej jak tekst literacki, podatny – jak przystało na pierwowzór „błędnych interpretacji” – na różne rodzaje odczytań. W ujęciu Blooma, Jakub jest nade wszystko tym, który rzuca wyzwanie tradycji i renegotjuje umowę zawartą z Jahwe przez Abrahama, a opartą na zasadzie bezwarunkowego posłuszeństwa, czego wyrazem była niedoszła ofiara, jaką pierwszy patriarcha był gotów złożyć ze swego upragnionego potomka. Agoniczny gest Jakuba, wbrew temu, na co mógłby wskazywać, nie jest jednak wyrazem niewierności Bogu, a „jedynie” niezgodą na to, by ograniczać życie do powielania reguł, ustanowionych już dawno przez innych. „Naszemu ojcu Jakubowi, który stał się Izraelem, wszystko [bowiem] przychodzi z trudem i zbyt późno”, co od początku skazuje go na wtórność i repetycję (Bloom 2003c: 218). Jakub stoi przecież nie tylko w mroku tradycji ustanowionej przez swojego dziada Abrahama, od którego rozpoczyna się historia monoteistycznego przymierza, ale i w cieniu swego starszego brata Ezawa, któremu na wyłączność – jako pierworodnemu – przysługuje Boże błogosławieństwo. Tyle tylko, że Ezaw przyszedł na świat dorodny i krzepki, zatem błogosławieństwa potrzebował o wiele mniej niż słabowity Jakub, który już w łonie matki uczepiony był pięty starszego brata, chcąc jak gdyby dogonić go w desperackiej walce o to, co życiodajne. Jak pisze Bloom, „w łonie matki Jakub walczył z Ezawem o to, który z nich ma się urodzić pierwszy, i choć jego zajadły bliźniak wygrywa, Jakub przychodzi na świat, wciąż walcząc, uczepiony pięty brata. Można powiedzieć, że jego wysiłki raz na zawsze definiują Błogosławieństwo: Jakub pragnie »więcej życia«. Po to, by uzyskać więcej życia – dla siebie i swoich potomków – poważy się na wszystko i będzie się wciąż narażać na niebezpieczeństwo, stratę oraz nieustanny trud żałoby. Musi też poznać smak upokorzenia, ponieważ

<sup>6</sup> Interesujący mnie fragment ukazał się w polskim przekładzie we wzmiankowanej już książce Blooma (2003c). Do tego przekładu będę się w tekście odwoływać.

przetwać i posunąć się naprzód potrafi tylko za pomocą oszustw i sztuczek – wiecznego chwytania za piętę (Bloom 2003c: 218–219).

Momentem kluczowym dla Bloomowskiego *misreading* jest oczywiście wydarzenie nad Jabbokiem, kiedy to – jak tajemniczo podaje *Pismo* – „Jakub pozostał sam, [a] ktoś walczył z nim aż do wschodu jutrzeńki” (Rdz 32,25). Nie jest istotne, jaki anioł był przeciwnikiem Jakuba, dla Blooma bowiem od początku jest jasne, że autorka ma na myśli agon z samym Bogiem. To fizyczne starcie jest przy tym wyłącznie na pozór podobne do greckiego agonu, którego domenę stanowiła przestrzeń. W rzeczywistości mowa o agonie *par excellence* hebrajskim, gdzie przeciwnikiem nie jest równorzędna dla Jakuba postać, lecz „Pan dziejów”, największy z prekursorów, który moc sprawczą na tym świecie postanowił bez reszty zachować dla siebie. Szaleńczy gest Jakuba – walka z Bogiem, tak różna od biblijnych archetypów posłuszeństwa, jak postawa Abrahama i Hioba – to wobec tego wołanie o miejsce dla siebie w boskiej opowieści i domaganie się choćby odrobiny sprawczości.

Blooma w narracji księgi *Genesis* zachwyca to, że Jakubowi udaje się coś, co udać się nie ma prawa: walczy z Bogiem i wygrywa. Zwycięstwo jest naturalnie przepełnione ambiwalencją, a czytelnik od początku do końca nie ma wątpliwości, kto w tym starciu jest rzeczywiście silniejszy. Wygląda więc na to, że triumf dokonuje się zgodnie z najlepszymi regułami agonicznej sztuki, o której pisali Nietzsche i Arendt – Jakub nie tyle pokonuje Jahwe, ile *przekonuje* go, by ten wzniecił w nim iskrę podmiotowości. Przewrotna performatywność walki polega natomiast na tym, że gest Boga, który przystaje na Jakubowy dyktat, jest już w zasadzie próżny; nie on czyni „pierwszego agonistę” podmiotem, lecz moment wcześniejszy, samo postanowienie, aby przebiegle zreinterpretować tradycję i rzucić wyzwanie prekursorom (Handelman 1982: 247). Nie jest zresztą przypadkiem, że przeciwnikami są u Blooma zawsze postacie przytłaczające agonistę swoją wielkością – czy to literaccy mistrzowie, czy sam Bóg. Autor *Lęku przed wpływem* chce przez to powiedzieć, jak się zdaje, że wyłącznie ta asymetria – sytuacja, w której trzeba podjąć walkę, aby żyć, a zarazem nie sposób zwyciężyć siłą, lecz co najwyżej sprytnym wybiegiem – zabezpiecza przed reprodukcją relacji władzy. Agoniczna podmiotowość Blooma to tak naprawdę ciągła batalia z uprzedmiotowieniem; równoczesne starania o to, aby nie upaść pod brzemieniem czasu i nie pozwolić sprowadzić się do roli obiektu zewnętrznych wpływów – oraz wysiłek, by wpływów tych nie zwalczać przemocą, co tylko odtwarza stosunki panowania *à rebours*.

Jak ta batalia kończy się dla „naszego ojca Jakuba”? Sukcesem – wywalcza przecież dla siebie nowe imię, zapewniające mu miejsce w historii i stanowiące potwierdzenie bycia kimś: „Twoim imieniem nie będzie odtąd Jakub, chwytający za piętę, lecz Izrael, chwytający Boga, ponieważ wytrwałeś w obliczu bezimiennych bogów i zwyciężyłeś” (Bloom 2003c: 228)<sup>7</sup>. Równocześnie, okupiony zerwa-

<sup>7</sup> Por. słowa anioła z *Księgi Rodzaju*: „Nie będziesz się już nazywał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś zwycięsko z Bogiem i ludźmi” (Rdz 32,29).

nym ścignem, triumf jest niepełny, a kulejący krok Jakuba staje się symbolem zapóźnionej kondycji człowieka na tym świecie, która zmusza go do ciągłej walki, a zarazem odziera z iluzji nieuwarunkowania. „Jakub, wciąż jeszcze przebywając za rzeką, w Transjordanii, poza granicami krainy Błogosławieństwa, walczy o »więcej życia« i uzyskuje je – po to, by móc *przekroczyć rzekę i przeżyć*. Chce powiedzieć, że nieważne, któremu z wrogich Elohim Jakub – odtąd Izrael – tak uparcie stawiał czoło. Liczy się fakt, że ten człowiek, który walczył całe życie, rzeczywiście wytrwał. Słońce wschodzi ponad nim, on zaś idzie, utykając na jedną nogę” (Bloom 2003c: 229).

W jaki sposób snuta przez Blooma narracja może się przysłużyć do sprobmatyzowania stanowiska MacIntyre’a? Należy zapewne się zgodzić, gdy czytamy w *Dziedzictwie cnoty*, że wulgarny indywidualizm filozoficzny – czy to w filozofii analitycznej, czy w politycznym liberalizmie – „nie może w ramach swojego schematu pojęciowego zrobić żadnego pożytku z pojęcia tradycji” (MacIntyre 1996: 396). Równocześnie MacIntyre, choć słusznie punktuje słabości indywidualizmu, często bezradnego wobec ustaleń zwrotu językowego w filozofii, sam czyni z niej pożytek wątpliwy, zwłaszcza w kontekście problematyki podmiotu. Jego komunitarystyczna koncepcja tradycji jako gładkiego, niezakłóconego przekazu narracji jest nie tylko nadmiernie wyidealizowana, ale zdaje się też zapoznawać emancypacyjne roszczenia człowieka do pojedynczości. Bloom natomiast pokazuje, że na gruncie tego, co można by nazwać „żydowskim modelem tradycji”, jednostka walczy za pomocą narracji z tradycją, mozołnie wypracowując w tej walce swoją podmiotowość. Zarazem jednak, niemal przy okazji, podmiot staje się częścią tej tradycji, a zerwanie, którego dokonuje w językowym akcie konfrontacji, nie kładzie tradycji kresu, przeciwnie – pobudza ją do prób redefinicji siebie. Tam, gdzie narrację można by nazwać emancypacją, dziedziczenie okazuje się opierać na walce, która buduje, a nie niszczy.

#### Literatura

- Abrams M.H., 2003, *Jak to się robi z tekstami*, Literatura Na Świecie, nr 9/10, s. 317–318.
- Arendt H., 2007, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Bielik-Robson A., 2008, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: Universitas.
- Bloom H., 2002, *Lęk przed wpływem*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków: Universitas.
- Bloom H., 2003a, *Do Freuda i dalej*, Literatura na Świecie, nr 9–10, s. 230–286.
- Bloom H., 2003b, *Mapa przekrzywień*, Literatura na Świecie, nr 9–10, s. 5–33.
- Bloom H., 2003c, *Księga J: Jakub*, Literatura na Świecie, nr 9–10, s. 217–229.
- Burzyńska A., 2004, *Kariera narracji*, Teksty Drugie, nr 1–2, s. 58–64.
- Eliot T.S., 1998, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. M. Heydel et al., Kraków: Znak.



- Handelman S.A., 1982, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Heinen S., Sommer R., Gruyter W. (eds.), 2009, *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*, Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Laclau E., 2009, *Rozum populistyczny*, tłum. T. Szkudlarek *et al.*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- MacIntyre A., 1996, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Murphy M.C. (ed.), 2003, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche F., 1993, *Rywalizacja Homera* [w:] *idem, Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter-Esse.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, red. T. Brzegowy *et al.*, 2008, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Polkinghorne D.N., 1987, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, New York: State University of New York Press.
- Rosner K., 2003, *Narracja, tożsamość, czas*, Kraków: Universitas.