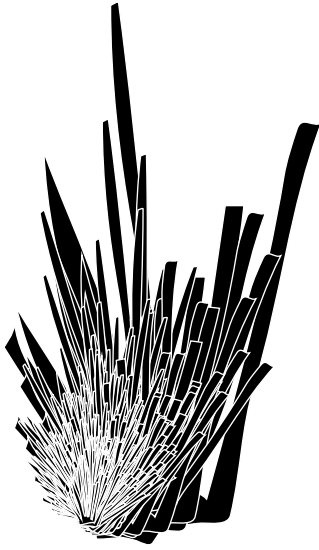


Posłowie

Agata
Bielik-Robson

„Bliźni nie istnieje”, albo
o granicach psychoanalitycznej
parafrazy



Paradoks bliźniego polega na tym, że jest on tym, co najbliższe, a zarazem tym, co najdalsze. Dlatego też, psychoanalitycznie rzecz biorąc, ma on wszystkie cechy tego, co Freud określa jako *das Unheimliche*, „niesamowite”. Jak wiadomo, jednym z najbardziej *unheimlich* zjawisk psychicznych jest *Doppelgänger*, czyli upiorny bliźniak, w którym jak w krzywym zwierciadle odbija się nasza zniekształcona, spotworniała tożsamość. A bliźni jest bardzo bliski bliźniakowi: w bliskości bliźniego doświadczamy tego, co zwykle wypieramy z doświadczenia samych siebie. Jak mawiał Emmanuel Levinas, *proximité*, czyli absolutna bliskość bliźniego, jest doznaniem duszącym i opresyjnym, ale to nie znaczy, że negatywnym. Przeciwnie, odsłania się w nim pewna prawda, której na co dzień nie jesteśmy w stanie znieść, prawda o nas, o innym, o człowieku w ogóle. Ta werydyczna właściwość spotkania z bliźnim sprawia, że jest ono czymś więcej niż tylko traumą.

Žižek nazywa tę prawdę odsłonięciem monstrualności, co zważywszy na etymologię słowa *monstrum* wywodzącego się od łacińskiego czasownika *monstrare*, jest w istocie niemal tautologią: samo odsłonięcie jest już potworne, ukazuje bowiem to, co wolelibyśmy raczej trzymać w ukryciu. Monstrualność Chrystusa, monstrualność Bliźniego¹ – by wymienić tylko dwa Žiżkowskie przykłady, w istocie głęboko ze sobą powiązane – polega na potworności samego aktu zerwania zasłon, wydobywania na światło tego, co wyparte i ukryte: w chrystusowym *ecce homo* pokazuje się niereformowalna prawda o człowieku jako takim, podobnie jak w każdym intensywnym i nieuprzedzonym doświadczeniu innego, zwanego czysto ostensywnie naszym „bliźnim”. Im mniej o nim wiemy, a im bliżej się nas znajduje jako zwykły *locum tenens* (w języku scholastycznej metafizyki: „ten tu oto”), czyli im uboższa nasza wiedza pojęciowa, a im intensywniejsza bliskość bliźniego, tym bardziej nasila się efekt niesamowitości. Innymi słowy, znów bardziej w idiomie psychoanalizy,

¹ Odwołuję się tu do udziału Žižka w zbiorowej publikacji na temat przyszłości chrześcijaństwa pt. *Monstrosity of Christ*, gdzie Žižek wyklada swoje rozumienie postaci Jezusa jako „skandalu w bycie”. Zob. Slavoj Žižek, John Milbank, Creston Davies, *Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, Cambridge, MA 2011.

im słabsza mobilizacja naszych poznawczych mechanizmów obronnych, tym bardziej traumatyczna okazuje się napierająca obecność „tego oto” bliźniego, którego rejestrujemy tylko w bezradnej ostensji: *ecce homo*, oto człowiek, mój bliźni, oto jeden z nas.

Co takiego i tak przerażającego odsłania się w owym *ecce homo*? Zdaniem Žižka, ale też pozostałych dwóch autorów tej książki, Erica Santnera i Kennetha Reinharda, którzy również pozostają pod wielkim wpływem Jacques’a Lacana, to traumatyczne *ecce*, „oto”, odsyła do tego, co ekstymne, czyli do najbardziej intymnej części naszego człowieczeństwa, której jednocześnie nie jesteśmy w stanie w sobie uznać, zaakceptować i znieść. Ekstymność, termin z pozoru oksymoroniczny, łączy więc w sobie to, co najbardziej wewnętrzne i to, co zarazem najbardziej wyalienowane. Lacan, a za nim nasi trzej autorzy, powtarza nieustannie: człowiek jest istotą monstrialną, dla której konfrontacja z własną potwornością oznacza śmierć. Człowiek jest istotą wynaturzoną, wyrzuconą poza obręb porządku naturalnego, ani żywą, ani martwą, raczej – jak wampiry – *undead*, ale może egzystować tylko wtedy, kiedy tę prawdę o własnej denaturalizacji wyprze i zaneguje. Język, sfera symboliczna, normy cywilizacyjne – wszystko to wyłącznie mechanizmy obronne mające na celu zabieg apotropaiczny: odwrócenie uwagi od monstrialnej kondycji wyjściowej, która określa ten dziwny byt zwany człowiekiem. Prawdziwe doświadczenie bliźniego – doświadczenie ogołocone z obronnych projekcji, nieuprzedzone, otwarte – konfrontuje nas z tym, co niesamowite w nas samych. Bliźni, jak upiorny bliźniak-*Doppelgänger*, staje się lustrem, w którym odbija się to, co wciąż wymyka się naszej wewnętrznej refleksji: lustrem, które jest jednocześnie okiem Gorgony. Tym, co przeraża, poraża, zapiera dech – ale także wzywa, żąda, interpeluje.

I jeśli miłość bliźniego nie ma być tylko pustym frazesem, to musi ona móc ukochać właśnie „to oto”: traumatyczną nagość tej napierającej bliskości, w której na chwilę odsłania się także i to, czego nie jesteśmy w stanie ukochać w nas samych. W świetle psychoanalizy, jaką uprawia nasza lacanowska trójka, miłość bliźniego staje się więc podwójnie niemożliwa. Jeśli bowiem klasyczne zalecenie

z Księgi Kapłańskiej – *ahava lu ger kamokha*, kochaj bliźniego jak siebie samego – zakłada jako warunek miłość własną, to w ujęciu Lacana rozbija się ono o rafa tego, co ekstymne, a co nigdy nie może stać się obiektem samoumiłowania. W tym ujęciu bliźni jest raczej tym, którego właśnie nie kocham tak, jak w głębi nie kocham siebie samego. Ta podwójna niemożliwość, choć bardzo pieczołowicie diagnozowana przez wszystkich trzech autorów, nie jest jednak czysto negatywnym punktem dojścia. W istocie cała ta lacanowska dekonstrukcja służy temu, by pokazać, że być może ten monstrualny *double bind* jest do obejścia – pod warunkiem jednak, że zmieni się pozycja tego, co ekstymne. Że wyłoni się jakaś droga do bardziej inkluzywnej miłości własnej, która stanie się podstawą kochania także i bliźniego – *kamokha*, „jak siebie samego”.

Miłość własna, miłość bliska

Stanowisko to warto zestawić z dwiema innymi koncepcjami miłości bliźniego, by lepiej uwypuklić jego sylwetkę, która może rozmasać się czytelnikowi przytłoczonemu masą technicznych „lacanaliów”: z jednej strony można skonstrastować ją z teorią wspomnianego już Levinasa, z drugiej zaś ze wczesną propozycją Giorgia Agambena, przedstawioną w książce *Wspólnota, która nadchodzi*. Zwłaszcza że obaj autorzy są w tych trzech esejach bardzo silnie obecni.

W ujęciu Levinasa analogiczny okazuje się udział traumy: spotkanie z innym, o którym pisze on zwłaszcza w *Inaczej niż być*, jest przesładowczą bliskością pozostawiającą podmiot w stanie dezintegracji i rozedrgania, „bierności większej niż wszelka bierność”, gdzie pozór autonomicznego Ja roztrzaskuje się pod naporem enigmatycznego wezwania bliźniego, pozostawiając *mnie* w stanie oskarżenia, czyli w oskarżycielskim bierniku². Jednocześnie jednak Levinas nastaje na absolutną asymetrię tego doświadczenia, gdzie porównawczy

² Zob. Emmanuel Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 2000.

wymiar *kamokha* całkowicie znika z horyzontu. Wobec przemożnej i niezrozumiałej interpelacji innego, moje Ja kuli się w sobie i zanika do niemierzalnie małego punktu, jak niegdyś Bóg Izaaka Lurii, który dokonał założycielskiego aktu *cimcum*, czyli radykalnej autoredukcji. Jeśli więc inny wzywa mnie do miłości bliźniego, czyli do etycznego samopoświęcenia wszelkiego egoizmu na rzecz jego dobra, to jest to akt absolutnie pierwotny i przedpodmiotowy: miłość bliźniego, która u Lévinasa posunie się aż do granic pełnego samoofiarowania w geście substytucji, nie ma miłości własnej za wzór, jest źródłowa. W istocie u Lévinasa miłość własna – ten element oświeconego etycznego egoizmu, którego tak bardzo nie cierpi u swego wroga prymarnego, Barucha Spinozy – w ogóle nie pojawia się na planie jego radykalnie pojętej moralności. Ja siebie nie kocha, albo raczej: kocha, tyle że czysto egoistycznie i naturalnie, jak każde zwierzę obdarzone *conatussem*, czyli wolą przeżycia, nie ma to więc nic wspólnego z jego postawą etyczną, która uruchamia się tylko wobec zniesienia egologicznego i autorefleksyjnego podmiotu oraz jego traumatycznej redukcji do wiecznie oskarżonego *mnie*. Jeśli już, Ja może być tylko etycznie kochane przez „trzeciego”, dla którego ja również mogę stać się bliźnim: prześladowczą bliskością, która go zniweluje do poziomu biernika. W ten sposób postawa etyczna, oparta w całości na siatce radykalnie asymetrycznych relacji między *mnie* a *Ty*, wyłania się poza jakąkolwiek „egologią”, całkowicie eliminując wymiar samoodniesienia (a w tym także problem samoumiłowania). W Levinasowskiej parafrazie zatem biblijne przykazanie „kochaj bliźniego swego jak siebie samego” brzmi: *kochaj bliźniego tak, jak ty jesteś kochany jako bliźni*.

Dla Agambena z kolei wymiar samoodniesienia, a zwłaszcza samoodniesienia afektywnego, pozostaje kluczowy. Mieszkańcem mesjańskiej nadchodzącej wspólnoty³ jest niejaki *quodlibet*, czyli – podobnie jak w wypadku scholastycznego *locum tenens* – ostensywny „byt dowolny”: przygodne cokolwiek, *whatever*, co zaistniało, choć nie sposób podać dlań żadnej racji dostatecznej. Istnienie przypadkowe,

³ Zob. Giorgio Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. Sławomir Królak, Warszawa 2008.

niekonieczne, bylejakie. *Quodlibet* zawiera jednak także aluzję afektywną: to dowolność w sensie „co-się-wam-podoba”, Szekspirowskiego *as-you-like-it*, gdzie metafizyka oparta na konieczności i racji dostatecznej ustępuje wizji znacznie bardziej rozluźnionej, patrzącej na byt mniej surowym okiem stwórcy tworzącego przygodne *quodlibeta*, „co-mu-się-podoba”. Agamben nazywa to przejściem od ontologii konieczności do metafizyki miłości: byt dowolny nie może znaleźć dla siebie ontologicznego uzasadnienia, ale właśnie dlatego, że jest racjonalnie wybrakowany i bezpodstawny, może stać się obiektem miłosnym. *Quodlibet* zatem to to, co – proszę wybaczyć ten nieprzyjemny polski neologizm – „ukochiwalne”, *lovable*.

Zdaniem Agambena, kochać można bowiem tylko to, co niekonieczne. Miłość staje się tu znakiem radykalnej przygodności i skończoności, a zarazem afektywnym wyrazem samoakceptacji. Podczas więc gdy Heideggerowskie *Dasein*, ten pierwowzór podmiotowości afektywnej, żyje jako byt skończony w nieustannej bojaźni i drzeniu, *Angst und Sorge*, Agambenowski *quodlibet* przyjmuje swą skończoność w łagodnym akcie samoumiłowania. *Miłość mocna jak śmierć*. Tam, gdzie tkwiła zadra śmiertelności i lęku przed końcem, pojawia się jasna aura *quod-libere*, niczym niewymuszonego i swobodnego samoupodobania, które – jak miłość w słynnym hymnie św. Pawła – niczego się nie domaga, nie pyta o racje i wszystko znosi. Tam zatem, gdzie utkwiło żądło śmierci (pociągnijmy tę Pawłową analogię), tam też wyłania się światło miłości i łaski, które wprawdzie nie leczy rany, ale przynajmniej stępią jej traumatyzującą moc. A w parafrazie lacanowskiej: tam, gdzie tkwi ekstymny ślad spotkania ze śmiertelnością Rzeczą, przerażające doświadczenie mojej własnej śmierci, która jest moim nieuchronnym losem, tam ma w końcu zapanować *Gelassenheit*, pełna łagodnej rezygnacji akceptacja i samoumiłowanie własnego symptomu. *Wo Tod war, soll Liebe werden*. Miłość mocna jak śmierć: nic więcej i nic mniej, dwie równosilne, a zarazem wymienne reakcje na fakt skończoności.

W naszym kontekście ta ekwiwalencja znaczy: to, co ukochiwalne, jest jednocześnie źródłem naszego przerażenia i na odwrót, kochać można tylko to, co nas przeraża. Jeśli więc jest jakaś szansa

Bliźni

na miłość bliźniego, to tylko dzięki tej konwersji, która lęk przemienia w akceptację. Zdaniem Derridy, na tym też polega różnica między przyjaźnią a miłością, a tym samym między dwoma bardzo odmiennymi dziedzinami afektowymi, greckim i judeochrześcijańskim. O ile bowiem w relacji przyjaźni na plan pierwszy wysuwa się braterska równość, która ceni w innym jego autonomię i dojrzałość, o tyle w relacji miłości inny jawi się asymetrycznie jako istota niedoskonała i wybrakowana. Tłumacząc tę różnicę na późnego Lacana, powiedzielibyśmy, że podczas gdy relacja przyjaźni utrzymuje się w sferze symbolicznej, pieczętując jej konstytutywne dokonania (to nie przypadek, że tekstem bazowym dla analizy Derridy są uwagi o przyjaźni spisane przez Arystotelesa, czyli filozofa, którego również Lacan uważa za największego rzecznika wszelkich „dóbr”, jakie spływają na podmiot dzięki uczestnictwu w porządku symbolicznym⁴), relacja miłości uchyla nam rąbek Realnego, czyli nieusuwalnego braku w innym, a zwrótnie – także i w nas⁵.

Naga bliskość innego, którego odczuwamy w całym jego roszczeniu, natarczywości, potrzebie, wybrakowaniu – całej tej gamie znaczeń negatywnych, jakie cechują byt przygodny, świadomie zmierzający-ku-śmierci – odpomina w nas bowiem traumę naszego śmiertelnego *memento*: absolutnie nieprzekraczalnej wiedzy, że umrzemy i nie pozostanie po nas żaden ślad. Ta straszna *gnosis*, którą grecka mądrość tragiczna nazywa *anagnorisis*, odpomnieniem-rozpoznaniem, jest wiedzą nie do życia i przeciw życiu, z którą nasza egzystencja nie może się ułożyć. A jednak musi się ułożyć. Musi pokonać ten lęk. Nie na zasadzie heideggerowskiej egzystencji autentyczno-heroicznej, która nakazuje żyć w lęku, bo to okazuje się psychoanalitycznie niemożliwe. Na innej zasadzie. Jakiej? Na to właśnie pytanie próbuje odpowiedzieć ta książka.

⁴ Zob zwłaszcza Jacques Lacan, *Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge. Seminar XX*, tłum. Bruce Fink, New York 2000.

⁵ Zob. Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, tłum. George Collins, New York 1997.

Miłość bez dzieła

Nie twierdzą, że tych odpowiedzi udziela – jedynie próbuje. Jedną z kwestii konsekwentnie przemilczanych jest pasywny charakter owej miłości, która może (choć wcale nie musi) wyłonić się w wyniku lacanowskiej terapii. Agamben mierzy się z tym problemem wprost, zalecając nam miłość jako afekt bierny: łagodną akceptację czegoś, co nazywa nienaprawialnością istnienia przygodnego, wypływającą z samoumiłowania własnego braku. Proponuje więc porzucenie mesjańskiego aktywizmu, który tradycyjnie wiąże się z nakazem miłości bliźniego, twierdząc, że w istocie tylko jego rozwiązanie jest prawdziwie mesjańskie. Dla Agambena zbawić świat oznacza ukończyć go w jego istotowym wybrakowaniu, zawiesić wszelkie projekty wielkiej naprawy. W ten sposób jednak widmo Heideggera, porzucone na etapie heroicznej egzystencji-ku-śmierci, powraca w postaci późno-Heideggerowskiej *Gelassenheit*, na którą spływa teraz światło łaski⁶. Miłość w trybie *gelassen* niczego nie chce, niczego sobie nie rości, nie unosi się – ale też w niczym bliźniemu nie pomaga. Opromienia każdy poszczególny byt „jeden po drugim” łaską akceptacji, biorąc go za dobrą monetę bez sprawdzania, bez porównywania do żadnego innego, bez kryteriów, warunków i całościowych projektów, ale też nic dla niego nie robi. Podczas więc gdy u Levinasa mamy do czynienia z kondycją, którą można by określić psychoanalitycznie jako histerię hiperaktywizmu – zrobić dla bliźniego wszystko, aż do granic samozatraty! – tu wyłania się przeciwstawna groźba: coś, co Agamben nazywa radykalną dezaktywacją, a co istotnie idzie dobrze w parze ze stanem destytucji, którą Lacan u kresu terapii zaleca ludzkiemu podmiotowi.

Dezaktywacja, uspokojone „chcenie niechcenia” pokrywa się tu dość dokładnie z terapeutycznym procesem wygaszania wewnętrznych napięć, które pozwala podmiotowi zapaść się w jego

⁶ Zob. Martin Heidegger, *Die Gelassenheit*, Pfullingen 1959, gdzie Heidegger reinterpretuje termin Mistra Eckharta, znaczący jednocześnie „uspokojenie” i „wyzwolenie”: w ujęciu Heideggera to „zezwalające zdanie się na Bycie”. U późnego Lacana *Gelassenheit* pojawi się jako postawa, którą można sparafrazować jako „zezwalające zdanie się na własny symptom”.

wybrakowanie, w głuchą otchłań własnego symptomu. Destytucja, możliwa tylko dzięki miłosnej akceptacji własnego braku, dotąd gwałtownie odrzucanego i wypieranego, sprawia w istocie, że w podmiocie dokonuje się kolaps: rezygnując z dalszej walki o pełnię, którą teraz postrzega jako nieosiągalną, redukuje się do stanu „resztki”, której aktywność ogranicza się już tylko do odruchów popędowych. Rezygnując z pragnienia, które wybierało obiekty w poszukiwaniu spełnienia, zwija się do poziomu popędowego minimum, które traci wszelkie zainteresowanie dla świata i innych. Późny Lacan odwraca zatem klasyczny kierunek psychoanalizy: dotąd terapia polegała na rozsupływaniu węzła symptomu, który wiązał energię seksualnego pragnienia patologicznym zakazem. Teraz zaś polega ona na pojednaniu się z własnym symptomem zwanym *sinthome* (zarazem „symptom” [*symptôme*] i „święty człowiek” [*saint homme*], co tym bardziej podkreśla eckhartowsko-mistyczne konotacje Lacanowskiego zwrotu), który z pozycji ekstymnej przesuwa się na pozycję centralną: staje się znakiem mojej indywidualności. W redukcji pragnienia do popędu nie chodzi już więc o obiekty, które niejako znikają z pola widzenia jako fałszywe pole libidinalnej inwestycji, lecz o podmiot sam, który w ten sposób odkrywa kwantum swojej własnej, całkowicie własnej rozkoszy, niezależnej od obiektowego spełnienia.

Jednocześnie jest to kwantum minimalne, okrucuch energii, który ledwo odchyła się od zera i który zaledwie pozwala tak zredukowanej psychy „tykać”, tak jak tykają rozprężające się i dogasające zegary (stąd uprzywilejowanym przejawem *sinthome* jest właśnie tik: mechaniczny minimalny grymas zaburzający symboliczną ekspresję twarzy). Ta minimalność, w której życie ledwo odróżnia się od martwoty, stając się tym co tylko „nieumarłe” (*undead*), jest konieczną ceną płaconą przez psychę za jej popędową autarkię. W istocie metamorfoza ta bardzo przypomina zwrot, jakiego usiłuje dokonać Agamben, przemieniając *homo sacer*, czyli minimalne nagie życie, będące produktem ubocznym struktury suwerennej władzy, w *quodlibet*: to samo, ale już nie takie samo, bo widziane poza logiką suwerenności, równie nagie, ale już „odpadłe” od symbolicznej całości, jej dręczących norm i wymagań. Jak mawia bliski w tej kwestii Agambenowi

Jean-Luc Nancy: to kondycja *abandonement*, bycia opuszczonego przez Bycie; wytraconego z totalizujących struktur, które nadają sens, ale także obowiązują i przez to więżą. Dzięki minimalizmowi tej ostatecznej redukcji bycie „opuszczone” wyzwala się spod wpływu wszelkiej formacji-opresji⁷. Wyzwolenie to nie polega jednak na rozwikłaniu symptomu, a jedynie na jego specyficznym zawłaszczeniu: u Lacana ruch ten oznacza przejście od logiki pragnienia, która wciąż jeszcze wierzy w konieczność poddania się jakiejś „obiektywnej” Wielkiej Sprawie, do logiki popędu, kiedy to podmiot w istocie porzuca wszelką Sprawę i staje się wierny tylko sobie, wewnętrznemu ruchowi, który go napędza – „kręci”.

W *Niepodzielnej reszcie* Žižek tak opisuje cel Lacanowskiej terapii: „Psychoanalityczne leczenie dobiega końca, kiedy podmiot przestaje odczuwać lęk przed śmiercią i dobrowolnie przyjmuje swoje nieistnienie”⁸. W istocie życie psychiczne nigdy się nie rozpoczyna, to tylko iluzja, którą terapia musi rozwiązać: jest od początku „utkwione” (*stuck*) w nieumarłym symptomie, stanowiącym alfę i omegę tej dziwnej formuły nie/bytowania, jaką jest podmiotowość. W swoim eseju Žižek ujmuje to przejście następująco:

Pierwsze skojarzenie to oczywiście terapia jako rozwiązanie „supła” (konkretnego „patologicznego” wzoru, w który zaplątała się *jouissance* danej osoby). To znaczy, czy takie unieruchomienie przy symptomie nie jest najbardziej podstawowym rodzajem zablokowania, z jakim spotyka się psychoanaliza? To, co nie pozwala nam „swobodnie cieszyć się seksualnością”, to nie bezpośrednia represja, tak zwane uwewnętrznienie zahamowań, tylko właśnie nadmiar przyjemności, stężały w określony wzór, który zakrzywia/zniekształca/unieruchamia naszą przestrzeń przyjemności, zamyka jej nowe możliwości, skazuje podmiot na bieganie w błędnym kole, na ciągle kompulsywne krążenie wokół jednego punktu (libidinalnego) odniesienia. W tych ramach funkcją psychoanalizy jest umożliwienie podmiotowi pełnego przyjęcia kastracji: rozwiązanie węzła, rozpuszczenie kleju i uwolnienie pragnienia. Lub też, ujmując to w terminologii Deleuze’a: „utkwienie” to podstawowa postać terytorializacji libidinalnej, zadaniem psychoanalizy jest deterytorializacja pragnienia podmiotu. Jednak późny Lacan proponuje

⁷ Zob. Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*, tłum. Simon Sparks, Stanford 2003.

⁸ Zob. Slavoj Žižek, *Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, London 2007, s. 80.

Bliźni

dokładnie odwrócony plan: celem psychoanalizy jest umożliwienie podmiotowi pogodzenia się z *sinthome*, z własnym specyficznym „równaniem przyjemności”. Lacan wykazuje tu zrozumienie całej ontologicznej wagi „zablokowania”: kiedy pacjent rozwiąże *sinthome* i odblokuje się, traci w ten sposób minimalną spójność własnego bytu – coś, co wydawało się przeszkodą, jest pozytywnym warunkiem możliwości. W psychoanalizie nie następuje więc usunięcie symptomu, tylko przesunięcie perspektywy, zmieniające warunek niemożliwości w warunek możliwości⁹.

Pytanie tylko: możliwości czego? Jak bowiem na gruncie tak zde-
stytuowanej, minimalnej resztki pomyśleć możliwość relacji? A jak
wyobrazić sobie miłość bliźniego, która nie byłaby relacją? Miłość
bliźniego nie może być prostą relacją z obiektem, zarządzaną logi-
ką pragnienia – to już wiemy. Bliźni bowiem wymyka się kategorii
obiekta, ponieważ jego bliskość rozbija wszelkie projekcyjne halo,
jakie podmiot rzutuje na swoje wybrane kateksje: z tego właśnie
powodu Levinas całkowicie odrzucił psychoanalizę, nie znajdując
wśród jej pojęć żadnego, które mogłoby uchwycić tę szczególną rela-
cję, jaką jest spotkanie innego. Žižek, Reinhard i Santner podsuwają
tu wprawdzie kategorię Rzeczy, którą określa właśnie traumatyzują-
co-duszająca bliskość, ale analogia ta musi budzić poważne wątpliwo-
ści. Z Rzeczą bowiem z definicji nie można wejść w relację, można ją
tylko przeżywać w nieustannym powtórzeniu własnego symptomu,
w absolutnym wewnętrznym autokolapsie. Tymczasem przykazanie
miłości bliźniego jest najwyraźniej nakazem relacyjności: nawią-
zaniem intymnej nici z kimś, kto nie jest dla nas ani erotycznym
obiektem, ani tanatyczną Rzeczą; kto wymyka się popędowej ekono-
mii Erosa i Tanatosa, pragnienia i popędu.

Ale dlatego też jest ono *przykazaniem*: enigmatycznym wezwa-
niem do wyjścia poza ekonomię i naturę, poza naturalne dane na-
szej psyche, zamkniętej w kręgu własnych fantazmatów i projekcji,
w stronę bliźniego doświadczanego w jego surowej nagości. Oto
aspekt miłości bliźniego, który Santer nazywa psychoteologicz-
nym: nadmiarowy, niepodyktowany wewnątrzpsychiczną ekonomią

⁹ Tamże, s. 227.

nakaz wyjścia z „naszej małej Egiptomanii” na pustynię prawdziwych relacji, gdzie inny będzie tylko innym, a bliźni tylko tym „tu oto”, ostensywnym *Platzhalterem*, nieobciążonym żadną fantazją mojego pragnienia¹⁰. Bliźni bowiem to ktoś, kto jest blisko, tylko tyle – ale kto właśnie dlatego nie może stać się pretekstem do tego, by zamienić się w pusty ekran naszych erotycznych (obiekt małe *a*) bądź tanatycznych (bezobiektowa dusząca Rzecz) fantazji. Zanim więc padnie hasło „kochaj bliźniego!”, trzeba w ogóle móc go dostrzec. A ten warunek na gruncie psychoanalizy, a zwłaszcza tej w wydaniu Lacanowskim, wydaje się niemal nie do spełnienia. Psychoanaliza koniec końców jawi się jako nieprzekraczalnie monadyczna.

Kwestia ta jest w istocie pytaniem o granice możliwości psychoanalitycznej parafrazy judeochrześcijańskiej teologii: czy wszystko da się przetłumaczyć na *lacanese*? Nasi trzej autorzy próbują co siłą, i to nie tylko w tej książce. Slavoj Žižek dokonywał tego wysiłku translacji wielokrotnie i prawie zawsze ponosił na tym polu piękną klęskę (choć się do niej nigdy nie przyznał): w jego interpretacjach wiary religijnej nieodmiennie w odwodzie pojawia się Hegel jako ten, któremu udało się „zniesienie religii w filozofii”, chyba mimo wszystko pełniejsze niż to, jakie pojawia się u Lacana. Także Santner pracował nad poszerzeniem zakresu psychoanalizy, kiedy do freudowsko-lacanowskich rozważań próbował dołączyć Rosenzweiga, by ukuć nowatorski termin: „psychoteologia”. Reinhard z kolei przetransponował na idiom lacanowski całą teologię polityczną Carla Schmitta, analizując – także w tym tomie – przykazanie miłości bliźniego w terminach prawnego wyjątku. Jednak mimo wszystkich tych imponujących zabiegów translacyjnych, ale też w pewnym sensie dzięki nim, różnica między teologicznym przykazaniem miłości bliźniego a psychoanalityczną wersją wydarzeń staje się tym bardziej wyrazista, i to nie tylko po kantowskiej linii dzielącej normatywne *Sollen* od opisowego *Sein*, czyli „jak być powinno” od tego, „jak jest”. Oczywiście, normatywny wymiar jest tu także istotny (dlatego też

¹⁰ Zob. Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Rosenzweig and Freud*, Chicago 2001.

Žižek zawsze będzie potrzebował Hegla), ale kłopot pojawia się już na etapie diagnozy. Uparta monadyczność podejścia psychoanalitycznego staje w jawnej sprzeczności z nakazem wejścia w relację. Nawet bowiem jeśli psychoanaliza Lacanowska formułuje normę, jaką jest „przekroczenie fantazmatu”, to ta transwersja odbywa się w imię wewnętrznego kolapsu: po wyzbyciu się „plagi fantazji” podmiot zapada się w siebie jak w czarną dziurę, stając się prawdziwą monadą bez okien i drzwi. Etyczny postulat, by bliźniego potraktować jako po prostu innego – poza projekcyjnym halo emanującym z własnej jaźni – po raz kolejny traci swój żywy nośnik. Wyzbyty pragnienia, spustoszony i zdestituowany podmiot nie pragnie niczego (albo co najwyżej właśnie pragnie *nic*, całkowicie oddany własnemu popędowi śmierci) – a już na pewno nie pragnie relacji z bliźnim.

Przyjrzyjmy się w tym kontekście esejowi Kennetha Reinharda, który umieszcza się blisko rozważań Agambena. Obaj wychodzą od Carla Schmitta i jego teologiczno-politycznej koncepcji suwerennego wyjątku, zmierzając w stronę jej przekroczenia. Reinhard wskazuje przy tym na pojęcie „bliźniego” jako możliwe *locum* tego przejścia: „bliźni”, który okazuje się analogiczny do *homo sacer*, nagiego bezjakościowego życia wyłamującego się poza ramy biopolitycznej wspólnoty, jest zwierciadlanym wyjątkiem dla suwerena. Powołując się na Rosenzweiga i jego koncepcję bliźniego jako „czegoś bliskiego” w sensie jak najdosłowniej przestrzennym [*das Nächste*], co wcale nie musi być zbieżne z bliskością symboliczną (członek mojej wspólnoty), Reinhard pisze: „I suweren, i bliźni wypadają ze świata codzienności, z sytuacji prawa regulującego: jeden w imię tamtego świata, drugi w imię jego odkupienia” (s. 37)¹¹. W wyjątkowości bliźniego jako pozasymbolicznego „tu oto” tkwi zatem, po hölderlinowsku rzecz ujmując, największe ryzyko i największa szansa. Pewna wewnętrzna „operacja na bliźnim”, którą Reinhard opiera na Lacanowskich formułach seksuacji, czyli produkcji różnicy seksualnej, ma odwrócić to, co negatywne w nagim życiu bliźniego-*homo sacer*, w to, co pozytywne, „ukochiwalne”. Ta sama nagość, ekspozycja,

¹¹ Wszystkie strony podane w nawiasach odsyłają do tego tomu.

brak własności, która releguje *homo sacer* na pozaprawne obrzeża systemu, może stać się po tym drobnym zwrocie pozytywnym sednem nowej organizacji społecznej, czyli politycznej teologii bliźniego, wspierającej się na kobiecej seksuacji: strukturze horyzontalnej i indukcyjnej, tworzącej luźną „nie-całość” [*pas-tout*], do której kolejne egzemplarze dołączają się dobrowolnie „jeden po drugim”:

Według Lacana pozycja kobiety pociąga za sobą inną logikę i zakłada całkowicie odmienne ujęcie relacji jednostkowych i grupowych, pod egidą tego, co określa on jako „nie-całość” [*pas-tout*]. Podczas gdy pozycję mężczyzny zajmuje się wobec ogółu Mężczyzn, Lacan uznaje, że kobiety nie uczestniczą w ogólnej kategorii Kobiety, tylko wchodzi w swoją płciowość „jedna po drugiej”, w nieskończonym ciągu wyjątków tworzących radykalnie otwarty zbiór, „nie-całość”. Czy w nie-całości da się odnaleźć polityczną teologię bliźniego? Byłby to rodzaj relacji politycznych, który nie byłby oparty na parze przyjaciel–wróg, tylko na idei bliźniego jako trzeciej kategorii, przysłoniętej binarną opozycją Schmitta, ale tak samo centralną dla dyskursu religijnego, budowania społeczności i teologii politycznej (s. 25–26).

Ta kobieca seksuacja, która dopełnia męską, jest jednocześnie dopełnieniem lęku przez miłość, wertykalnego wymiaru wzniosłości przez horyzontalny wymiar wybaczącej akceptacji i miłosierdzia. Kluczem do zrozumienia tego nowego, radykalnie otwartego zbioru bliźnich, których przygodność i bezjakościowa pojedynczość przypomina Agambenowskie *quodlibeta*, jest zdaniem Reinharda kategoria bliskości, zakładająca subtelny grę między dystansem a tożsamością. W zamkniętym zbiorze seksuacji męskiej bliskość nie występuje: jest albo nieskończony neurotyczny dystans, gdzie relacja z bliźnim zapośrednicza się w kategorii Suwerena-Boga-Ojca¹², albo zupełny jego brak, znamionujący psychotyczny „monolit”, w którym podmiot tak dalece otwiera się na to, co inne, że staje się z nim tożsamy. Współczesna przestrzeń polityczna, ciągnie Reinhard, zdominowana przez suwerenną logikę wyjątku, uniemożliwia

¹² René Girard mówił w podobnym kontekście o „transcendentnym pośredniku”, zamieniającym relację pozornie dwuczłonową w „trójkąt pragnienia”: René Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. Karolina Kot, Warszawa 2001.

więc nawiązanie relacji z bliźnim jako kimś po prostu *bliskim*, żyjącym obok mnie: „Zniszczenie relacji z bliźnim oznacza usunięcie wolnej przestrzeni, która utrzymuje podmiot w odpowiedniej relacji do Innego: ani za blisko, ani za daleko, jednak w pewnej bliskości, której wymaga status bliźniego (s. 41)”. Tylko odwołanie się do kobiecej seksuacji i jej otwartej logiki *pas-tout* może na powrót odtworzyć sens owej bliskości, jakiej domaga się nakaz miłości bliźniego: włączanie wszystkich „bliskich” bytów do tak luźno zakreślonej wspólnoty, która, słowami Agambena, nigdy się nie domyka i zawsze tylko nadchodzi, byłoby więc równoznaczne z praktykowaniem tego imperatywu.

Jednocześnie jednak powraca obawa, którą już sformułowałam wobec pasywnej miłości panującej w Agambenowskiej *communitas*. Reinhard przytacza krytyczną uwagę Adorna wobec Kierkegaarda i jego wszystko równającej koncepcji *agape*, opartej na egalitarnej sile śmierci, z którą nie sposób się nie zgodzić: wynika z niej bowiem zupełnie bierna formuła miłosierdzia, która w istocie nie interesuje się bliźnim, tym konkretnym „tu oto” obdarzonym partykularnymi potrzebami, a jedynie widzi w nim *instans*, przykład uniwersalnego człowieczeństwa w ogóle. Posiłkując się Rosenzweigiem, który zwalczał ten fałszywy uniwersalizm w imię etycznego nominalizmu (można wręcz powiedzieć: w imię imienia), Reinhard proponuje swoją wizję zbioru bliźnich, która wprawdzie nie uogólnia, ale też nie gwarantuje postawy aktywnej. Ten wspaniały erudycyjny esej podaje nam niezwykle szczegółowo przemyślaną teorię poszczególności, zapominając jednak o drugim ostrzu krytyki Adorna i Rosenzweiga, czyli podejrzaniu o pasywność. „Odpowiednia relacja do innego” (s. 41) to bowiem nie tylko kwestia opanowania gry bliskości i dystansu, to także wybór właściwej miary interwencji. Miłość bliźniego nie powinna być tylko „w oku patrzącego”, jak to ma miejsce u Agambena, ale także w jego czynach. Inaczej bowiem staje się miłością bez dzieła.

Dzieło bez miłości

Tymczasem esej Žižka ustawia się na antypodach propozycji Reinharda. Choć jego inspiracją jest także późny Lacan, to tym, co Žižka interesuje najbardziej, jest nie tyle ocalenie partykularyzmu bliźniego, ile właśnie uzasadnienie etycznego aktywizmu – aż do granic „etycznej przemocy” (jak się okaże, możliwej tylko wobec zawieszenia żywej relacji z konkretnym innym). Žižek ma zamiłowanie do dialektycznych oksymoronów i ten – „etyczna przemoc” – jest jak policzek wymierzony liberalno-ironicznej wrażliwości naszych czasów, którą polscy „przemocowi” publicyści chętnie imputują tak zwanym „lemingom”: cywilizowanym i tolerancyjnym mieszkańcom wielki miast, celebrytującym multikulturowość i „twarz Innego” (dla Žižka Levinas przejdzie do historii jako autor tego sloganu, na zawsze skompromitowanego w swym sentymentalizmie). Žižek, mistrz heglowskich równań (w rodzaju „duch jest kością”), sufluje nam tym razem kolejny zawrotny skrót: etyka jest przemocą, przemoc jest etyką. Przykazanie miłości bliźniego, monstrualnego bliźniego, narzucone nam przez monstrualną figurę Jezusa, nie jest tym samym, co liberalna tolerancja; tli się w nim ogień rzucony na ziemię przez ewangelię. Jest więc w istocie wezwaniem do rewolucji: do zamieszania w zastygłym „bajorze bytu”, do wyrwania się z naturalnych więzów ziemi i rodziny („porzuć matkę swą i ojca swego”), oddania się w całości i kosztem własnego szczęścia trudowi przepalania rzeczywistości, by ta skruszała w swej inercji.

Esej Žižka oparty jest na zasadzie trójkąta. Pierwszy wierzchołek wyznacza Alan Badiou z jego wezwaniem do „wewnętrznej cenzury”, co należy interpretować jako nowy nakaz etycznej ascezy, rezygnującej z banału „rewolucji pragnienia”, która zaczęła się dumnie wraz z kontrkulturą roku 68’, skończyła zaś marnie w neoliberalnym przyzwoleniu na rozkosz, napędzającym gigantyczne rynki zbytu. Drugi wierzchołek, negatywny, wyznacza Judith Butler z jej krytyką etyki radykalnej i przemocowej, którą filozofka ta podjęła przeciw Badiou w imię obrony ludzkiej słabości. Žižek będzie chciał zająć

wobec nich stanowisko dialektyczne: wbrew Badiou, nie opowie się za zimną doskonałością podmiotu wyłonięnego w oczyszczająco-sublimacyjnym „procesie prawdy”, ale też wbrew Butler, nie potraktuje ludzkiej niedoskonałości jako pretekstu do tego, by uprawiać jedynie słabą etykę (w sensie Vattimowskiego *pensiero debole*). Dlatego trzeci biegun, osobliwie pozytywny, określi dlań Levinas, którego traumatyczny radykalizm tym razem przypadnie Žižkowi do gustu, choć zarazem kosztem karykatury jego poglądów. Tu bowiem wszelkie atrybuty „słabości” – traumatyzacja, wybrakowanie, brak podmiotowego fundamentu – służą nie temu, by zwolnić podmiot z odpowiedzialności za jego działania (jak to ma miejsce u Butler), lecz temu, by wzmóc żądanie etycznego aktywizmu. O ile więc u Agambena i Reinharda aspekt Realnego przybiera postać miłości biernej, niegwałtownej i niewznieśłej, o tyle u Žižka pozostaje on uparcie *sublime*: Realne nie dezaktywuje, lecz aktywizuje, nadając podmiotowi prawo, zanim ten jeszcze wykształci w sobie zdolność do podejmowania wyborów.

Bóg żydowski jest więc dla Žižka Lacanowską Rzeczą, która zysła prawo jako nienegocjowalny fundament podmiotowości: wszelki wolny wybór (o ile coś takiego w ogóle istnieje w tej koncepcji), możliwy będzie tylko na gruncie „przyjęcia Tory”. Pobożny Żyd natomiast, który przestrzega praw halachy, nie wnikając w ich zasadność, jawi się Žižkowi jako wcielenie późno-Lacanowskiego ideału, czyli *sinthome*, „świętego”, całkowicie zanurzonego w mechanicznym powtarzaniu swojej struktury popędowej, w której zakaz ingeruje tylko po to, by uniemożliwić podmiotowi całkowite rozpuszczenie się w śmiertcionośnej *jouissance*. Prawo jest więc łącznikiem między Bogiem a jego ludem, a zarazem znakiem separacji, oddzielającym ludzki podmiot od unii mistycznej z bóstwem. Prawo to zatem mechanizm regulujący zasady bliskości i dystansu – między mną a Bogiem, a także między mną a bliźnim. Žižek pisze, przeciw Butler, a za Levinasem:

To, co gubi się w tej „krytyce przemocy etycznej”, to właśnie najcenniejszy i najbardziej rewolucyjny aspekt dziedzictwa żydowskiego. Nie zapominajmy, że

„Bliźni nie istnieje”...

w tradycji żydowskiej boskie prawo mojżeszowe jest doświadczane jako coś siłą narzuconego z zewnątrz, arbitralnego i traumatycznego – krótko mówiąc, jako niemożliwa/realna Rzecz, która „robi prawo”. Krańcowa scena interpelacji religijno-ideologicznej – nadanie Dziesięciu Przykazań na górze Synaj – jest dokładnym przeciwieństwem czegoś, co wyłania się „organicznie” jako dzieło ścieżki samopoznania i samorealizacji: nadanie Dekalogu to esencja przemocy etycznej. Tradycja judeochrześcijańska musi więc być ściśle przeciwstawiona charakterystycznej dla new age’owej gnozy problematyki samorealizacji czy samospelnienia, a przyczyną tej konieczności narzucenia Prawa siłą jest to, że obszar znajdujący się w zasięgu prawa jest obszarem jeszcze głębszej przemocy, przemocy związanej z napotykiem bliźniego: narzucenie Prawa nie rozbija brutalnie wcześniejszych harmonijnych interakcji społecznych, tylko dąży do wprowadzenia minimum regulacji do uciążliwego, „niemożliwego” związku. Gdy Stary Testament nakazuje kochać i szanować bliźniego, nie odnosi się do jakiegoś wyobrazonego *semblable*/sobowtóra, tylko do bliźniego jako traumatycznej Rzeczy. (...) judaizm otwiera tradycję, w której Bliźni zawsze nosi w sobie obce, traumatyczne jądro – Bliźni pozostaje bezwładną, nieprzeniknioną, enigmatyczną obecnością, która wprawia mnie w histerię (s. 182–183).

I istotnie, cały wysiłek Żiżkowskiej interpretacji miłości bliźniego zmierza ku temu, by wykazać jej absolutną niemożliwość: niemożliwość w sensie relacji, której wzorcem miałyby być Levinasowska otwartość na Twarz Innego. Nie można bowiem wejść w relację z tym, co absolutnie monstrualne, a co stanowi bliźniego w jego prawdzie, „bliźniego w stopniu zero”, którego uosabia obozowy muzułman, „człowiek bez twarzy”. Ostatecznie więc Levinas myli się, inwestując w miłość bliźniego opartą na osobowej (choć radykalnie asymetrycznej) relacji: jedyną możliwą postacią miłości wyraża abstrakcyjną sprawiedliwość w postaci prawa, które przebiega „ponad twarzą” i łączy mnie z Trzecim, innym nieobecnym w relacji, którego mogę tolerować jako innego tylko dlatego właśnie, że pozostaje nieobecnym. W heglowskim paradoksie miłość *jest* zatem sprawiedliwością (podobnie jak „chrześcijaństwo *jest* judaizmem”, jak głosi ostatnie zdanie tego eseju), wbrew fałszywemu Marcjońskiemu gestowi podziału, który miłości usiłował nadać cechy antysprawiedliwościowe, wiążąc surowość prawa z władaniem złego żydowskiego archonta-Jahwe. Znow zacytujmy Żiżkka:

Bliźni

Co, jeżeli stojąc twarzą w twarz z „muzułmanem”, uderzamy o naszą odpowiedzialność wobec Innego w formie najbardziej traumatycznej? Krótko mówiąc, jak połączyć Levinasowską ideę ludzkiej twarzy i problem „bliźniego” w jego ściśle freudowsko-lacanowskim ujęciu, jako monstrualną, nieprzeniknioną Rzeczą, która jest moim *Nebemenschem*, Rzeczą, która mnie wpędza w historię i prowokuje? Co, jeżeli twarz bliźniego nie oznacza ani mojego wyobrazeniowego sobowtóra/*semblant*, ani czysto symbolicznego, abstrakcyjnego „współmówcy”, tylko Innego w swoim wymiarze Realnego? Co, jeżeli idąc tym tropem, przywrócimy Levinasowskiej „twarzy” całą monstrualność: twarz to nie harmonijna Całość oślniewającej epifanii „ludzkiej twarzy”, twarz jest czymś, czego ułamek możemy zobaczyć, widząc groteskowo zniekształconą twarz, twarz wykrzywioną przez nieapetyczny tik lub grymas, twarz, w którą patrzymy właśnie wtedy, gdy bliźni „straci twarz”? (...) Co, jeżeli Levinasowskie pojęcie twarzy jest kolejnym sposobem obrony przed tym monstrualnym wymiarem podmiotowości? I co, jeżeli Prawo żydowskie należy rozumieć jako ściśle zbieżne z tym nieludzkim bliźnim? Innymi słowy, ostateczną funkcją Prawa nie jest uniemożliwienie nam zapomnienia o bliźnim, utrzymywanie nas blisko niego, ale wręcz przeciwnie – trzymanie bliźniego na dystans, stanowiący niejako osłonę przed monstrualnością bliźniego? Krótko mówiąc, właśnie ta pokusa, której musimy tu uniknąć, to etyczne „uszlachetnienie” bliźniego, zredukowanie radykalnie wieloznacznej monstrualności Bliźniego-Rzeczy do Innego jako tajemniczej otchłani, z której emanuje zew odpowiedzialności etycznej (s. 211–212).

Žižek dokonuje tu nader wątpliwej interpretacji samego Levinasa, u którego doprawdy nie sposób znaleźć śladów symbolicznego wysiłku „uszlachetnienia” innego: Twarz Innego nie jest ani piękna, ani wzniosła, ani tajemnicza, ani nawet interesująca. Jest naga i w swej nagości prześladowcza. Nie zdobi jej żaden welon znaczeń. Nie znaczy nic – i właśnie dlatego interpeluje. Jest nie do wytrzymania, ale etyczność u Levinasa znaczy właśnie to: imperatyw wytrzymania, wbrew naturalnej obronnej tendencji podmiotu do uniku. I choć wykładnia żydowskiego prawa jako mechanizmu obronnego jest sama w sobie ciekawa¹³, to nie sposób przypisać jej Levinasowi, który upiera się, nie zawsze zresztą trafnie, że halacha wypływa

¹³ Tak właśnie wyklada Rosenzweigowską koncepcję halachy Gershom Scholem w swojej krytycznej recenzji z *Gwiazdy zbawienia*, gdzie porównuje on żydowskie prawo do „odgromnika”, neutralizującego apokaliptyczną energię objawienia. Zob. Gershom Scholem, *Żydzi i Niemcy: eseje, listy, rozmowa*, tłum. Marzena Zawadowska, Adam Lipszyc, Sejny 2006.

bezpośrednio z doświadczenia twarzy bliźniego: jest prawną kodyfikacją przeżycia prywatnej apokalipsy, otrzeźwieniem moralnej ekstazy, formą nadaną ogniewi, „mądrością miłości”¹⁴. Tymczasem Žižek, odmawiając Levinasowskiej „twarzy” traumatycznych cech Realnego, przesuwając Realne w stronę prawa, które postrzega jako pierwotne, czyli źródłowo nadane przez Boską Rzeczą, zanim jeszcze pojawiła się jakakolwiek więź z bliźnim. W rezultacie więź ta okazuje się etycznie irrelevantna, liczy się bowiem tylko „chłodna sprawiedliwość” nadanego prawa:

To doprowadza nas do radykalnego wniosku anty-Levinasowskiego: prawdziwym krokiem etycznym jest przejście ponad twarz Innego, zawieszenie jej oddziaływania, dokonanie wyboru przeciw tej twarzy, na rzecz trzeciego. Ten chłód jest sprawiedliwością w najbardziej podstawowej postaci (...). Prawdziwie ślepa sprawiedliwość nie może wyrastać z relacji do twarzy Innego, innymi słowy, z więzi z bliźnim. Sprawiedliwość stanowczo nie jest sprawiedliwością wobec – w stosunku do – bliźniego. (s. 237–238)

Jeśli jednak prawdziwa miłość jest sprawiedliwością, a prawdziwa sprawiedliwość musi być ślepa, to znów powracamy do naszej monady bez okien i drzwi: głucho zatrzaśniętej w swoim wnętrzu, nawet jeżeli to wnętrze jest „z dziurą”, spustoszone, zdestytuowane, przeniknięte ekstymnym „szaleństwem”, tym, co Hegel nazywał „nocą świata”. *Nolens volens*, Lacanowska parafraza odbiera nam wszelką możliwość relacji – podczas gdy idiom teologiczny, broniony przez Rosenzweiga i Levinasa, na nią właśnie uparcie nastaje. To akurat Levinas rozumie świetnie, apriorycznie protestując przeciw psychoanalitycznym przekładom własnej koncepcji, które zbyt wiele tracą w tłumaczeniu. Tym, co nieocalone w translacji, okazuje się właśnie relacyjność: żywe odniesienie do transcendencji przeżywanej w twarzy innego, a może wręcz – życie samo. Levinas nigdy bowiem nie przystałby na parafrazę etyczności jako prostego ruchu tanecznego – właśnie dlatego, że samo wycofywanie się z życia w imię

¹⁴ O problemach z Levinasowską koncepcją prawa piszę wyczerpująco w eseju *Tarrying with the Apocalypse: The Wary Messianism of Rosenzweig and Lévinas* „Journal for Cultural Research” nr 3 [2009]: s. 249–266.

popędu śmierci, niesprowokowane potrzebą innego, nie gwarantuje jeszcze żadnej normy. Tymczasem Žižek pisze:

Czy „popęd śmierci” w swojej najbardziej podstawowej postaci nie jest sabotowaniem własnego dążenia do bycia, do zrealizowania w pełni swoich sił i potencjału? I czy z tego powodu popęd śmierci nie jest ostatnią podporą etyki? (s. 195)

Być może, ale tylko wtedy, gdy godzimy się na karykaturę etyczności, która w swym ślepym i obojętnym na życie (tak własne, jak innych) pędzie do sprawiedliwości, całkowicie bez-względny w pominięciu oglądu realnego bliźniego, unicestwi cały świat, zgodnie z odwiecznym hasłem rewolucjonistów: *pereat mundus sed fiat iustitia*. A koniec końców tak właśnie „miłość bliźniego” jako akt „etycznej przemocy” widzi Žižek, tworząc apoteozę rewolucjonistów, którzy pozostają „wypchnięci poza ograniczenia empirycznej «natury ludzkiej», tak, że ich przemoc staje się dosłownie *anielska*. To jest jądro sprawiedliwości rewolucyjnej, tego tak nadużywanego pojęcia: surowość podejmowanych działań, podtrzymywana przez miłość” (s. 241). Z pozorów niewiele łączy „świętego Che” z żydowskim „świętym” oddanym mechaniczno-popędowemu powielaniu halachy, w istocie jednak są to tylko dwa awatary Lacanowskiego *sinthome*, który albo kolapsuje do wewnątrz (halachiczny automat), albo wybucha na zewnątrz, doprowadzając do jego apokaliptycznej zagłady (rewolucjonista, czyli Benjaminowski „charakter destrukcyjny”). W obu wypadkach jednak nie ma tu ani bliźniego, ani miłości; nie ma *niczego*, co przerwałoby zakłęty monadyczny krąg psychiki, trwale zamkniętej w swej własnej martwej immanencji. Jest może dzieło – ale monadyczno-psychotyczne.

Powraca zatem wątek z przedmowy, niepokojąca sentencja Kierkegaarda: „Dobry bliźni to martwy bliźni”. Kierkegaard (podobnie zresztą jak Augustyn przed nim) porównuje doskonałą chrześcijańską *agape* do śmierci, ponieważ śmierć stanowi paradygmat absolutnej i bezwyjątkowej równości: tak zatem jak śmierć bierze wszystko, bez względu na cechy poszczególnych bytów, tak miłość bliźniego winna kochać wszystko na równi i całkiem egalitarnie,

nigdy się nie unosząc i niczego nie wyróżniając. W Žižkowskiej eskalacji, która idzie za Lacanem, miłość nie jest już jednak *jak* śmierć; wymiar porównawczy zanika na rzecz głębokiej tożsamości. Popęd śmierci, jedyny prawdziwie ludzki popęd wcinający się klinem w naturalną różnicę między życiem i śmiercią, zaraża całą naszą egzystencję mechaniczną martwością. Nie tylko bliźni okazuje się martwy, odarty z żywej frontальной obecności, która niepokoi i „histeryzuje”, ale także sam podmiot: nad wszystkim zamyka się cicha immanencja Tanatosa. To zatem, co stanowi rdzeń koncepcji Levinasa – ocalenie pojęcia transcendencji w traumatycznej relacji z innym – w przekładzie Lacanowskim ulega całkowitej anihilacji. Podczas gdy Levinas zaleca nam wytrwanie w kondycji histerycznej, w jaką wrzuca nas spotkanie z pojedynczym bliźnim, wierząc, że ta histeria zdoła nas wytrącić z naszego naturalnego uwikłania w świat i w jego immanentny system (coś, co nazywa on „ontologizmem”), a w rezultacie otworzyć na transcendentne dobro „poza byciem”, *au-tremont qu'être* – Žižek wierzy wyłącznie w identyfikację z popędem śmierci, który jako jedyny potrafi wyzwolić nas z „systemu bycia”, otwierając nas na jego luki i dziury. Ale luka-w-Innym to nie to samo, co transcendentne dobro ponad byciem, które dla Levinasa stanowi jedyną możliwą „podporę etyki”. I choć rację ma Reinhard, twierdząc, że u podstaw Levinasowskiej etyczności tkwi doświadczenie psychozy¹⁵ – to jednak nie jest ona całkiem do psychozy sprowadzalna. Jest tu także pewne transcendentne *extra*, ku któremu ten akt histeryzacji czy psychotyzacji prowadzi: inny wymiar traumy, z którego uparcie immanentystyczny idiom Lacana nie jest w stanie zdać sprawy.

¹⁵ „W odróżnieniu od modelu miłości do martwego bliźniego, który Kierkegaard stawia jako przykład miłości, miłość psychotyczna sama jest martwa, skamieniała w pełni swojego spotkania z rzeczywistym Innym. Takie spotkanie z absolutną odmiennością bliźniego stanowi paradigmat etyki dla Levinasa, jednak dla Lacana nie jest to ani postawa etyczna, ani prawdziwa miłość” (s. 57).

Psychoanalityczny cud

Stosunkowo najwierniejszy teologicznej normatywności pozostaje Eric Santner, ponieważ nawet na gruncie psychoanalizy wierzy w cuda. Ta najmniej cudowna ze wszystkich dziedzin ludzkiego ducha ma, jak twierdzi Santner, także i swój ekwiwalent *miraculum* – i jest nim właśnie relacyjność: przełamanie zaklętego kręgu projekcji, zwanego przez Santnera „naszą małą Egiptomanią”, na rzecz otwarcia na inne, nowe, nie-moje, nie-chciane i nie-przewidywane, czyli jak głosi napis na ostatniej bramie, ku której wiedzie Rosenzweigowska *Gwiazda zbawienia – na życie*. W *Psychoteologii życia codziennego* Santner zмага się z potężną kwadraturą koła, usiłując pogodzić ze sobą witalizującego Rosenzweiga z tanatyzującym Lacanem, i coś z tych aporetycznych zmaganiań udziela się także esejowi o bliźnim. Hebrajskie błogosławieństwo *la chaim*, „więcej życia!”, udzielane wybrańcom przez *Elohim chaim*, „Boga żywego”, szczególnie mocno opiera się lacanowskiej translacji na apoteozę Tanatosa, nawet jeśli w wyniku niezwykle kunsztownej sofistyki „popęd śmierci” zaczyna nazywać to, co i tak w psyche najbardziej żywe. Žižek nie ma najmniejszych trudności, by sparafrazować judaizm w terminach tanatycznych jako chłodną sprawiedliwość martwej litery (co w istocie stanowi prostą kontynuację św. Pawła, tyle że z odwróconym znakiem); Reinhard boryka się z dwuznacznością, kiedy z jednej strony nazywa, za Freudem, Boga żydowskiego Martwym Ojcem, z drugiej zaś cytuje Rosenzweiga i jego „ożywczą” koncepcję bliźniego; Santner natomiast niemal namacalnie przedziera się przez aporię, zmagając się z czymś, co nazywa *signifying stress*, stresem znaczącym, jaki narzuciła mu enigma pojednania dwóch prekursorów, czyli Rosenzweiga z Lacanem.

A jest to istotnie aporia stresująca. Z jednej strony bowiem Rosenzweig formułuje swój mesjański imperatyw hiperwitalizacji, czyli Wyjścia z Egiptu życia naturalnego ku „życiu wzmożonemu”, nieosadzonemu już w przyrodniczym cyklu narodzin i śmierci, pomnażającemu się o intensywne relacje z równie oswobodzonymi

bliźniami. Z drugiej zaś Lacan formułuje swój terapeutyczny imperatyw destytucji, czyli wewnętrznego pojednania z popędem śmierci. Wprawdzie obaj myśliciele mówią o życiu prawdziwie ludzkim, wyjętym poza mityczny krąg powstawania i giniecia, ale mówią o tej denaturalizacji na dwa nieuzgadnialne sposoby: dla Rosenzweiga hasłem przewodnim jest „więcej życia”, wyrywające podmiot z dogmatycznej drzemki w stanie natury – dla Lacana natomiast slogan naczelnym to „więcej niż życie”, poddający „fantazję witalności” do głębszej dekonstrukcji w imię Tanatosa i jego popędowej *Gelassenheit*. By przekonać się o głębi tej aporii, wystarczy porównać definicję psychoanalizy skończoną wedle Lacana-Žižka, którą wieńczy „dobrowolne przyjęcie własnego nieistnienia” z tą, którą podaje Santner:

Jeśli istnieje jakiś „żydowski” aspekt myśli psychoanalitycznej, to wygląda on tak: leczenie jest istotnie rodzajem „exodusu”, nie tylko z Egiptu; raczej oferuje ono exodus z rozmaitych form Egiptomanii, które tak potwornie ograniczają nasze życie; choć dostarczają nam one zdolności elementarnego przystosowania, jednocześnie odbierają nam możliwość otwarcia na środek życia [*opening to the midst of life*]¹⁶.

Tu celem okazuje się nie tanatyczna samozapadnia, lecz hiperwitalne otwarcie – czyli właśnie „cud”. W rozumieniu Santnera cud to rozładowanie znaczącego stresu i uwolnienie zakrzepłej w nim energii. Zanim esej dojrzeje do konkluzji psychoanalitycznych, Santner przeprowadza nas przez teologię cudów u Rosenzweiga, gdzie cud jest znakiem-antycypacją stanu mesjańskiego, jeszcze nieosiągalnego tu i teraz, ale już dającego się zaznaczyć, oraz przez *O pojęciu historii* Benjamina, w którym przeszłość okazuje się podobnie brzemienna w niedopełnione przesłania. Nasze włączenie w łańcuch historii i tradycji wiąże się więc nierozzerwalnie z wzięciem na siebie enigmatycznych wszystkich znaków, które uwodzą, czyli jednocześnie więżą i inspirują (Santner powołuje się tu na Laplanche’a i jego teorię uwiedzenia). Píše: „Myślenie staje się trybem uważności w stosunku

¹⁶ Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, op. cit., s. 45.

do szczególnego rodzaju wezwania czy przywołania – stresu znaczącego – który jest immanentny dla naszego życia stworzeniowego” (s. 114–115). Stres znaczący, ta uwodliwa enigma, jest więc z istoty swojej ambiwalentny: zarazem ekscytuje, czyli wywołuje i utrzymuje w naszej psychice energetyczny eksces-nadmiar, który Santner uważa za charakterystyczny dla życia stworzeniowego [*creaturely life*], a więc stworzonego i powołanego, od początku naznaczonego stworczym przesłaniem¹⁷ – ale też potrafi tę energię uwięzić, zamknąć w formie stężałego symptomu, a tym samym zwrócić przeciw życiu. Cud zdarza się, kiedy supeł symptomu (Lacanowski węzeł boromejski) ulega rozwiązaniu, uwalniając energię, która wówczas może swobodnie popłynąć na zewnątrz: ku innym, bliźnim, pilnie potrzebującym naszej aktywnej interwencji. Wspominając o powieści Christy Wolf, która opisuje syndrom niemocy, jaki ogarnia jednostki w strukturze państwa totalitarnego, Santner pisze:

Powieść sugeruje, że przystosowanie do rzeczywistości społecznej codziennego życia w okresie nazizmu oznaczało tworzenie baniek zakrzepłych energii moralnych i społecznych, objawiających się jako psychiczne wzburzenie, jako symptomatyczne skrety własnego bycia w świecie czy też to, co określiłem jako stres znaczący. Cuda zdarzają się wtedy, gdy stwierdzając ich „prawdę historyczną”, jesteśmy w stanie działać, interweniować wobec tych symptomów i wejść w otwierającą się w ten sposób przestrzeń możliwości (s. 118).

Cud polegałby więc na jednoczesnym rozwiązaniu symptomu i pójściu za ukrytą w nim, zniekształconą „prawdą historyczną”, czyli – mówiąc Laplanche’em – na rozwikłaniu ambiwalencji pierwotnej enigmy, która zamiast jałowo więzić podmiot w paraliżującym promieniu swej zagadkowości, rozładowuje się w inspiracji praktycznej: wyznacza kierunek działania i odsłania jego właściwy zakres. „Rosenzweig i Benjamin wydają się zgodni co do tego, że w nowoczesności zdarzają się cuda i że ich wydarzanie się należy rozumieć

¹⁷ Santner w ten sposób definiuje *creaturely life*: „Życiem stworzeniowym nazywam życie, które, by tak rzec, zostało powołane do bytu, *pod-niecone* [*ex-cited*], przez wystawienie na szczególną „kreatywność” kojarzoną z progiem między prawem a bezprawiem; to życie, które zostało wydane i poddane suwerennej ekstazie, czymś, co możemy po prostu nazwać «suwerenną *jouissance*»”: Eric Santner, *Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, Chicago 2006, s. 15.

jako pewien rodzaj otwarcia czy odsłonięcia energii semiotycznych zawartych w takim stresie” (s. 120). Pomocny okazuje się tu zwłaszcza Rosenzweig, który mówi wprost, że nie jest w mocy człowieka rozwiązać zagadkę Boga (czyli źródłowy stres znaczący życia stworzeniowego), w jego mocy jest jednak działać w imię miłości bliźniego, która w ten sposób powołaną nadmiarową energię wykorzystuje w planie etycznym. Dokładnie tego samego zdania jest Levinas, który właśnie dlatego czyni etykę pierwszą filozofią, a więc także pośrednim poznaniem Boga: wiecznie frustrowana teologiczna semioza znajduje swoje rozwikłanie w intensywnie praktykowanej miłości bliźniego. Boska semantyka wymienia się tu na ludzką praktykę i jest to wymiana ekwiwalentna, którą obaj, Rosenzweig i Levinas, uważają za właściwy tryb egzystencji stworzeniowej.

So far, so good. Za chwilę jednak pojawia się poważna komplikacja, związana z interwencją późnego Lacana, który, jak już wiemy, odwrócił klasyczny bieg psychoanalizy i zamiast rozsypywać symptomy, zabrał się za ich ścieśnianie; zamiast uwalniać uwięzioną energię, postanowił poddać ją dezaktywacji. W kolejnej zatem odsłonie Santner jako mistrza analizy stresu znaczącego przedstawia nam Franza Kafkę, któremu także bliski jest ideał rozładowania, ale – inaczej niż u Rosenzweiga – niekoniecznie na polu etycznym:

Podstawowa różnica, jaką wprowadza tu Rosenzweig, polega na tym, że cud objawienia nie składa się tylko z nieodgadnionej mocy semantycznej przenikającej ludzkie życie stworzeniowe – po naszymu stresu znaczącego – ale też z naszej zdolności odsłonięcia tego stresu poprzez akty miłości bliźniego, coś, co być może leży poza granicami wyobraźni Kafki (s. 124).

Kafki – ale chyba także i Lacana, co już tu wielokrotnie sugerowałam.

Zwłaszcza w swej przedostatniej książce, *The Creaturely Life*, Santner odchodzi więc od Rosenzweiga i jego ekwiwalentnej wymiany semiotyczno-praktycznej, zbliżając się do koncepcji rozładowania, *release*, która coraz bardziej zaczyna przypominać Heideggerowską *Gelassenheit* albo pierwotnie Freudowski ideał nirwany: rozładowania jako wyciszenia i rozproszenia nadmiarowej energii. W tej wizji, którą w przeciwieństwie do mesjańskiej należałoby nazwać

terapeutyczną, energetyczny eksces nie znajduje zastosowania: pozostaje garbem bytu stworzeniowego, który z owego bytu trzeba po prostu zdjąć, by mu ulżyć. Ulga jest jednak tylko uspokojeniem, aż do granic nirwanicznego samowygaszenia [*Auslöschung*], nie przekłada się nijak na owo energetyczne otwarcie na innych, które sugerowała poprzednia analiza, krążąca wokół Rosenzweiga i Benjamina. Podczas gdy mesjańska wymiana, jaką nakreśla Rosenzweig, polega na podtrzymaniu napięcia nadmiarowej energii, którą jedynie zawraca się z drogi mistyczno-semiotycznego wzlotu ku boskiej zagadce i kieruje ku bliźnim z ich równie enigmatycznymi i wymagającymi naszej interwencji potrzebami – ta terapeutyczna ulga nie pozwala kontynuować ruchu, który Lacan zapewne nazwałby tylko błędnym ruchem pragnienia, *a priori* skazanym na frustrację w tej czy innej dziedzinie, tak poznawczej, jak praktycznej. Rezygnacja z pragnienia i przejście w stan popędowego automatu oznacza natychmiastowe ścięcie owego ekscesu-nadmiaru energii, która w ten sposób nie znajduje żadnego użycia. W stanie wyciszonej ulgi, tej popędowej *Gelassenheit*, nikt już nie ma siły na bliźniego, na jego „monstrualność” i „zagadkowość”. Nikt już bowiem nie ma siły na żadne zagadki, ponieważ tylko pragnienie, napędzane wewnętrznym ekscesem, potrafi czerpać rozkosz z obcowania z enigmą. Jeśli więc Kafka stwierdza, że dla jego dziwnego stworzenia zwanego kotojagnięciem (a które w swej niesamowitości pseudonimuje człowieka, podobnie jak Odradek), wybawieniem byłby rzeźnicki nóż, to tezę tę należy – po lacanowsku – potraktować całkiem dosłownie. To tanatyczne wybawienie, *Erlösung*, nie jest zbawieniem w sensie Rosenzweigowskiego ożywienia. Parafrazując Bułhakowa, można powiedzieć, że Kafka i jego potworki nie zasłużyły na zbawienie, jedynie na spokój.

Znów zatem powraca to samo nieredukowalne napięcie: między postulatem zaangażowania, tak etycznego, jak politycznego (pójścia za „prawdą historyczną” ukrytą w symptomie) a strategią odpadania, dezaktywacji i wygaszania (wybór popędu śmierci jako tego, co wyrzywa mnie z biopolitycznego kontekstu życia i przynosi wyzwolenie). Wprawdzie w eseju *Cuda się zdarzają* Santner używa Lacana raczej skromnie (wskazując głównie na podobieństwo Pawłowego cięcia

Apellesa produkującego „mesjańską resztkę”, czyli takiego, jakim opisuje je Agamben, do kobiecego wzoru seksuacji), to jednak ogólnie lacanowski kontekst jego rozważań, widoczny w każdej książce, uprawnia do tego rodzaju krytycznych pytań. I chociaż tu energetyczny aktywizm, wpisany w Pawłową formułę miłości bliźniego, przeważa, to nadal pozostaje niejasny jego stosunek do supła-garba-symptomu, tej wewnętrznej stężalności, którą Santner nazywa ekstymnym okrucieństwem *undeadness*. Rozsupłać czy zacieśnić? Usunąć czy pozostawić? A jeśli usunąć, to jaką metodą rozładowania?

No właśnie nie wiadomo. Jeśli bowiem Badiou ma rację w swojej interpretacji Pawła, to martwość tę, zakrzepłą w „śmierci Zakonu”, należy odrzucić niedialektycznie i wtedy istotnie liczyć tylko na cud ożywienia, który nie będzie wyłącznie popędowym regresem do stanu pierwotnego niezwiązanego libido, czyli święta w rozumieniu karnawału (a tego żaden z naszej trójki nie chce). Jeśli jednak to Rosenzweig ma rację, wówczas nieumarły pierwiastek tajemniczego prawa-w-nas nie znika bez reszty: nadal orientuje nasze działania, choć jednocześnie uwalnia skupioną w sobie energię. To ważna różnica, choć może się wydawać czysto scholastyczna i Santner istotnie ją pomija. W tym pierwszym wypadku bowiem uwolniona energia przybierze formę regresywną, czyli rozproszoną – co odpowiada stanowi okresowej ulgi, jaką przynoszą karnawały z ich całkowicie horyzontalną *communitas*, gdzie „nieskrępowana bliskość bliźniego” (s. 164) przeżywana jest ekstatycznie, ale bezkierunkowo, jako miłość bez dzieła (i co istotnie odpowiadałoby modelowi rozładowania w stylu *release*). W tym drugim natomiast wyłania się dialektyczne przejście do wyższej formy zawezwania, czegoś, co Santner nazywa „interpelacją niesamowitą”, a następnie „interpelacją poza interpelacją ideologiczną” (s. 169), która pokazuje naszemu libido bliźniego jako właściwy kierunek działań, jednocześnie ustawiając go poza wszelką obiektową kateksję. „Exodus z indywidualnych i społecznych wzorów niewoli” (s. 170) może się więc dokonywać na te dwa sposoby, ale tylko ten drugi prowadzi do Wyjścia „prawdziwego” (ibid.). Uwolniona energia musi chcieć wykonać tu pewną pracę, a nie tylko rozproszyć się bez reszty – stać się *work of love*, dziełem

Bliźni

miłości – a ta istotnie wymaga jakiejś formy powołującego i wiążącego zobowiązania, o którym na dodatek musimy móc powiedzieć, że „jest ono dobre”.

* * *

Oto miejsce, w którym język psychoanalizy szturmuje swe ostateczne granice: pojęcia „interpelacji poza interpelacją”, „uwiedzenia bez uwiedzenia” albo „fiksacji bez fiksacji”, które wyłaniają się pod koniec eseju Santnera, to wyraziste przykłady tej granicznej aporii. To nie przypadek zatem, że teologia polityczna bliźniego, którą usiłują stworzyć Santner, Reinhard i Žižek, opiera się u nich wszystkich na wzorze kobiecej seksuacji, którą wyznacza enigmatyczna formuła Lacana: „Kobieta nie istnieje”. Wiadomo, rzecz jasna, że tezy tej nie wolno nam przyjmować literalnie: nieistnienie kobiety dotyczy tu tylko braku kategorii ogólnej zwanej „kobieta”, do której kolejne instancje mogłyby być wkluczane na zasadzie powszechnie rozpoznawalnego kryterium. Po lekturze trzech esejów pojawia się jednak nieco złośliwa pokusa, by zdanie to potraktować w całej jego dosłowności, tak jak uczyniły to niegdyś rozsierdzone francuskie feministki: tak jak kobieta, bliźni faktycznie nie istnieje.

Tak jak nie ma go w realizmie politycznym w stylu Carla Schmita, gdzie inny jest albo wrogiem, albo przyjacielem, czyli w każdym wypadku emanacją całościowej kategorii społecznej – tak też nie ma go w realizmie psychologicznym w stylu Freuda i Lacana, gdzie inny jest albo obiektem, albo rywalem, czyli w każdym wypadku emanacją wewnętrznych mechanizmów projekcyjnych (albo z kolei czymś nie do życia, czyli monstrualną Rzeczą). Autorzy tego tomu zapewniają we wstępie, że kategoria miłości bliźniego narodziła się w paradygmacie judeochrześcijańskim, tym samym wyraźnie odróżniając go od wzorca pogańskiego, gdzie pojęciem centralnym jest indywidualne szczęście, pojmowane na sposób maksymalnie izolowanej, możliwie autarkicznej eudajmonii. Podczas bowiem gdy greckie rozumienie etyki skupia się przede wszystkim na pojedynczym podmiocie i jego, jak to ujął Michel Foucault, „trosce o siebie” – żydowskie rozumienie etyki od początku odnosi nas do bliźniego,

nakazując troskę o to, co inne. Gdzie jednak umieszcza się psychoanaliza, która dla naszej trójki stanowi naturalny język ekspresji? Albo, pytając *à la* Žižek: A co jeśli *lacanese* to idiom nade wszystko terapeutyczny, który umieszcza się raczej w linii pogańskiej „troski o siebie”? A co jeśli psychoanaliza jednak nie jest „żydowską nauką”, przynajmniej nie w sensie nauczania etycznego? A co jeśli żydowski etyczny mesjanizm, obecny w tym tomie w imionach Rosenzweiga, Benjamina i Levinasa, nie da się pogodzić z terapeutyczną wizją szczęścia jako ulgi i wyzwolenia¹⁸?

Nie znaczy to, że psychoanalizy nie da się wykorzystać do mesjańskich celów: całkiem skutecznie robi to Jonathan Lear, na którego powołuje się często Eric Santner, a także sam autor *Psycho-teologii życia codziennego*¹⁹. *Ażeby jednak tego dokonać, konieczna jest głęboka modyfikacja doktryny, która w klasycznym wydaniu Freudowskim i Lacanowskim pozostaje dogmatycznie sztywna. Książka pt. Bliźni to niezwykle świadectwo zderzenia dwóch najważniejszych idiomów dzisiejszej humanistyki – mesjańskiego i terapeutycznego – które pozostawia więcej pytań niż odpowiedzi, ale na tym też polega jej ogromna zaleta. Ten niedokończony agon trwać będzie jeszcze jakiś czas, warto więc po przeczytaniu tekstów Reinharda, Santnera i Žižka zdecydować, po której stronie chcemy stanąć.*

¹⁸ Równie dobrze, a jak sądzę, znacznie lepiej byłoby umieścić Lacana w linii wiodącej od Kojève'a po Agambena i Sloterdijka, gdzie (zwłaszcza u tego ostatniego) widać wyraźnie próbę odnowienia tradycji pogańskiej autarkii w podjęciu nauczania kynickiego: zob. Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008.

¹⁹ Trzeba jednak pamiętać, że Lear jest zadeklarowanym przeciwnikiem Lacana, podważającym jego fundamentalny dogmat, czyli wiarę w istnienie popędu śmierci. Na temat tego sporu piszę szczegółowo w swojej ostatniej książce *Erros: mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012. Na temat mesjańskich użytków z psychoanalizy zob. także: Agata Bielik-Robson, *Between Therapy and Redemption: Notes Towards the Messianic Psychoanalysis*, w: *Judaism: Traces and Influences*, red. Agata Bielik-Robson, Adam Lipszyc, London 2014 [w druku].