

Marańskie scenariusze, czyli nauka kryptologicznej interpretacji

wunder
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 189–205

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.11>

wb.2023.3.11

Recenzja książki:

Agata Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy. Zdrada, wygnanie, przeżycie, nieutożsamość*, Wydawnictwo Austeria, Kraków, Budapeszt, Syrakuzy 2022, 424 s., ISBN 978-83-7866-545-8

Piotr Schollenberger

All I can do is be me, whoever that is.

Robert Allen Zimmerman

Pierwsza opowieść:

Synagoga Staronowa wczoraj. Kolnidre. Stłumione mamrotanie giełdziarskie. W przedsiönku puszka znapisem: „Darów błogich moc nadchodzi, każdą niechęć załagodzi”. Wnętrze na podobieństwo kościelnego. Trzech pobożnych Żydów najwyraźniej wschodnich. W pończochach. Pochyleni nad modlitewnikiem, na głowę naciągnięty szal modlitewny, skurczeni jak się tylko da. Dwóch płacze, tylko dlatego, że są wzruszeni z powodu święta? Być może jednego z nich tylko bołą oczy, na które pośpiesznie nakłada chustę, aby zaraz potem znów zbliżyć twarz do tekstu. Słowo nie tyle się wyśpiewuje lub nie przede wszystkim, ile w ślad za mijającym słowem wysnuwa arabeski ze słowa przędzonego dalej, cienkiego niczym włos. Mały chłopiec, który nie posiadając najmniejszego wyobrażenia o tym wszystkim ani też możliwości zorientowania się, mając uszy wypętnione hałasem, przeciska się wśród stłoczonych ludzi i sam jest popychany. Niby to komiwojażer, prędko kiwający się w trakcie modlitwy, co należy sobie tłumaczyć jako próbę możliwie silnego, jakkolwiek chyba też bezrozumnego akcentowania każdego słowa, przy równoczesnej oszczędności głosu, który zresztą w tym hałasie nie wydobyłby z siebie wyrazistego silnego akcentu. Rodzina właściciela burdelu. W Synagodze Pinkasa żydostwo pochwyliło mnie nieporównanie silniej¹.

Piotr Schollenberger,

adiunkt w Zakładzie Estetyki Wydziału Filozofii Uniwersytetu. Zajmuje się fenomenologią i tradycją estetyki fenomenologicznej, a także teorią sztuki, w szczególności sztuki współczesnej.

piotr.schollenberger@gmail.com

com

ORCID 0000-0003-3447-1399

¹ Franz Kafka, *Dzienniki*, przeł. Ł. Musiał, Oficyna, Łódź 2022, s. 32–33.

I druga opowieść:

Kiedy wielki rabbi Izrael Baal Szem Tow widział, że Żydom grozi nieszczęście, zwykł iść do pewnego miejsca w środku lasu, by się pomodlić. Rozpalał ognisko, zmawiał specjalną modlitwę i wydarzał się cud, nieszczęście się oddalało. Później, gdy jego uczeń, sławny Dow Ber z Międzyrzecza, również musiał interweniować w niebiosach, odnalazł wiadome miejsce w środku lasu i rzekł: „Słuchaj Panie Wszechświata! Nie potrafię rozpalić ogniska, ale w dalszym ciągu wiem, jak zmówić modlitwę”. I znów wydarzył się cud. Jeszcze później, gdy Mosze Jidł Lejb z Sasowa musiał ratować swój lud, wszedł do lasu i powiedział: „Nie potrafię rozpalić ogniska, nie potrafię zmówić modlitwy, ale przynajmniej znam w lesie odpowiednie miejsce i to musi wystarczyć”. I to wystarczyło, znów cud się wydarzył. W końcu to Izrael Friedman z Różyna musiał pokonać nieszczęście. Siadł w fotelu, ukrył twarz rękach i zwrócił się do Boga takimi słowami: „Nie potrafię rozpalić ogniska, nie potrafię zmówić modlitwy, nie potrafię nawet znaleźć właściwego miejsca w lesie. Jedyne co umiem, to opowiedzieć tę historię. To musi wystarczyć”. I wystarczyło.

Bóg stworzył człowieka, bowiem uwielbia historie².

No i jest jeszcze opowieść trzecia. Ta opowiedziana przez Derridę albo raczej przez Agatę Bielik-Robson piszącą o pewnej fantazji – „fantazji marańskiej” – dzięki której można poradzić sobie z rzeczywistością (choć nie do końca wiadomo, czy jest to recepta dla wszystkich, trzeba to jeszcze sobie wyjaśnić – to stawka filozoficzna tego projektu)³. Ta trzecia historia kontaminuje dwie pierwsze. Są w niej dziwni ludzie, którzy odbywają jeszcze dziwniejsze rytuały, i nie wiadomo, czy płaczą ze wzruszenia, czy może dostali uczulenia. Trzeba na nich patrzeć, przeżywając oświeceniowy „krindż”, który sto lat temu określono mianem *Entzauberung*. Są w niej również miejsca, które nigdy nie miały miejsca, które zostały zapomniane albo same wycofały się tak bardzo, że wystarczyć za nie musi świat. Są w niej wreszcie „arabeski wysnuwane dalej z mijających słów, przedzonych dalej, cienkich niczym włos” i nie wiadomo, czy arabeska jest w tym wypadku pozbawionym znaczeń ornamentem, czy może właśnie czymś, co temu, co przemijające, nadaje znaczenie albo je z niego wysnuwa. W każdym razie zostawiamy za sobą gietdziarskie mamrotanie, rodzinę właściciela burdelu wraz z kiepskim teatralnym rytuałem, który gdzie indziej grają lepiej, ale nie osiągamy poziomu „cudu”. Na to żadna historia nie wystarczy. Wystarczyć musi to, co zazwyczaj wystarcza, czyli życie. To jedyny argument. Osią argumentacji Bielik-Robson na rzecz płodności odczytania tekstów Derridy w kluczu

² Zob. E. Wiesel, *The Gates of the Forest*, New York 1966; jeśli nie podano inaczej, wszystkie przekłady są mojego autorstwa – P.S.

³ Podczas lektury książki Agaty Bielik-Robson złapałem się na tym, że parokrotnie przekreśliłem pojawiające się co i rusz słowo: „mesjański”. „Marański” i „mesjański” pozamieniały mi się w różnych kontekstach miejscami. Citowany przez Autorkę Derrida mówi o „scenariuszach mesjańskich”, które go „przerażają”, choć również niepomniernie pociągają swą ideą objawienia, kresu enigmaty, wyzwolenia się z mocy niepoznawalnego seretu. Stanowią one odpowiedź na marańskie zaplątanie świadomości w niepoznawalną Rzecz, także czas, przestrzeń, język. „Scenariusz marański”, który nieświadomie wyczytałem z paru ustępów książki, stanowiłby dokładną odwrotność: przerażenie nierozwiązywalną zagadką i tym, co się kryje w cieniu. Ta reakcja stanowi w swojej symetrii doskonały dowód, że zgłębiany przez Bielik-Robson problem ma prawdziwie uniwersalny charakter.

marańskim jest nawiązanie do dictum z dziennika młodego Gershoma Scholema: „Nie umiemy użyć naszej egzystencji jako argumentu, tymczasem milczenie, a dokładniej cisza (*die Stille*) to właśnie krok, w którym życie staje się argumentem”⁴. Owo „milczące życie” wraz z myślą Scholema, że prawdziwa tradycja jest czymś do tego stopnia ukrytym, że ostatecznie powinna siebie zanegować, by dochować wierności własnej istocie, to właśnie ten klucz marański⁵.

Książka Agaty Bielik-Robson o filozofii Jacques’a Derridy jest książką o rozmaitych wyobrażeniach, poukrywanych tu i ówdzie w każdym tekście filozoficznym (choć pewnie w tekstach Derridy bardziej aniżeli w innych). Bielik-Robson za Hélène Cixous wskazuje na obecnego w Derridzie – w napisanych przez niego tekstach oczywiście, ale co to właściwie może znaczyć? – „marana wyobrażonego, który próbuje wyobrazić sobie siebie samego”. Derrida wyznaje, że „zakochał się w słowie «maran»” (s. 32), co w gruncie rzeczy uznać można za rodzaj mezaliansu. Filozofowie, jak wiadomo, nie zakochują się w słowach, jak poeci, ale w pojęciach. No i przede wszystkim głośno się do tego nie przyznają, by nie stracić na powadze. Derrida pisze o tym wprost, uznając wyobrażenia ciągnące się za słowem niczym ogon komety albo wysnuwane z niego arabeski za sposób na „kontrapunktowe przejście tradycji filozoficznej” (s. 29). To bardzo określona tradycja filozoficzna, skupiona wokół kwestii tożsamości (Boga, świata, człowieka), którą określa się mianem onto-teologii: teorii istnienia (ontologii), która tak ściśle związana jest z pojęciem Absolutu, że wspiera się na i spekulatywnie łączy się z językiem teologii. Maran – jako figura wyobraźni, która w wyobraźniowy sposób ma pomóc uchwycić strukturę własnej tożsamości – jest potrzebny, by tradycję przejąć i w znaczący sposób ją przemeblować. Tym, co w maranie wyobraża sobie Bielik-Robson, jest przede wszystkim „kontrapunkt przeżycia” (s. 29). To taki punkt, którego myśl Zachodu nie uwzględnia, ponieważ cała zbudowana jest na dość prostych dwójkowych podziałach: materii i ducha, winy i wstydu, ofiary i odkupienia, kłamstwa i prawdy, nomosu i anonii, życia i śmierci. Przeżycie – a dokładniej „przeżywiec” (ktoś, kto przeżył) – te podziały kontrapunktuje, bowiem w nim spotykają się tereny graniczne należące do obydwu stron. Książka o Derridzie służy przede wszystkim wypracowaniu czegoś w rodzaju „meta-traumatycznego” modelu przeżycia. To znaczy takiego sposobu myślenia o traumie jako przerwaniu ciągłości życia i rozbiciu jaźni, który by, uwzględniając szereg posttraumatycznych zaburzeń, jednocześnie wskazywał na to, co jest „po traumie” i co znajduje się niejako „ponad traumą”. Właśnie kimś takim jest maran – jakiś bądź jakaś „krypto-X” (s. 37). „Krypto”, bowiem coś, jakieś „X” się w nim skryło do tego stopnia, że już nie wiadomo, w jakim to było celu. Z jednej strony mamy zatem historię – bardzo konkretną,

⁴ G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 2. Halbband: 1917–1923, Frankfurt a. M. 2000, s. 165, cyt. za: A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy. Zdrada, wygnanie, przeżycie, nietożsamość*, Kraków, Budapeszt, Syrakuzy 2022, s. 49.

⁵ Por. A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy*, s. 47–49; dalej numery stron będą podawane w nawiasie.

pod postacią opowieści o Żydach odciętych od tradycji i Prawa i przemieszczonych w obszar innej tradycji. Z drugiej zaś próbę wypracowania „figury strukturalnej”, zatem czegoś w rodzaju apriorycznych, ponadhistorycznych warunków możliwości, które składać się będą na nowy sposób myślenia o nowoczesnej podmiotowości czy nowej antropologii i nowej polityce (s. 302).

Zgodnie z określeniem Carla Gebhardta „maran to katolik bez wiary i żyd bez wiedzy, który jednak chce być żydem”⁶. To zatem ktoś funkcjonujący w rozstępie między wiarą a wiedzą. Wiara i wiedza. Czy wiary już nie ma a wiedza jeszcze się nie pojawiła? Może brakuje obydwu? Przynajmniej ich utrwalonych postaci: dogmatycznej religii oraz wiedzy absolutnej. Maran to ktoś zachwiany⁷, jak i przesunięty – względem tradycji, religii, kolektywu. To ktoś, czyjej istoty nie można namalować. Jedynie jej przejście⁸. Marańskie odczytanie Derridy, jakie proponuje Bielik-Robson, polega na przesunięciu marginesu, którym jest „marański scenariusz”, do samego centrum (s. 400), zatem na przyjrzeniu się różnym tematami, pojawiającym się w dziele Derridy, przez pryzmat koncepcji tożsamości pękniętej i krzywo zrosniętej⁹.

Marrano – piętnastowieczny hiszpański Żyd, który, by ocalić życie, dokonał aktu konwersji na chrześcijaństwo, lecz skrycie podtrzymywał więzi ze swym etnosem, z czasem coraz luźniejsze – jest figurą nowoczesnej podmiotowości: świadomie dokonującej wyborów spomiędzy rozmaitych horyzontów moralnych, zdolnej do przeżywania własnej pojedynczości bez uciekania pod opiekuńcze skrzydła tradycji, jednocześnie znającej gorzką prawdę o skończoności ludzkiego losu i nieukontentowaniu jakimkolwiek eschatologicznym scenariuszem. Maran to ktoś, kto się wymknął. Przede wszystkim śmierci (to w tym kontekście Bielik-Robson używa określenia „przeżyć”, s. 29), ale również wszelkim zbiorowym identyfikacjom. Obronił się przed przymusowym pogrążeniem zarówno w ziemi, jak i w zbiorowości. Nigdzie nie jest u siebie, został bowiem wygnany, a raczej wystrzelony z ciepłego *oikosu* w świat. Porusza się w przestrzeni i czasie niczym pocisk. Gdy na trajektorii swego lotu napotyka spójne formacje – społeczne, religijne, polityczne – przebija je w nieprzewidywalnym miejscu. Z takiej penetracji powstaje deformacja, która – jak to było w przypadku rozmaitych historycznych maranów – skutkuje reformą, a w każdym razie przekształceniem panujących w danej formacji reguł. Jak pisze cytowany przez Bielik-Robson Michel de Certeau, który badał dzieje maranów hiszpańskich: „W tonie przyjętego przez siebie chrześcijaństwa marani artykułują osobliwe doświadczenie bycia gdzie indziej. Jako neofici, oddaleni od wielowiekowej tradycji hiszpańskiego katolicyzmu, chcą jednocześnie uwolnić się od formalizmu Synagogi i nie popaść w koleiny Kościoła”¹⁰. Z tego wezmą się choćby Jan od

⁶ Zob. C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam 1922, p. XIX, cyt. za artykułem Gil Anidjar, »Je te suis vrai« (ce qui du marrane arrive), w: *L'Herne. Derrida*, Paris, 2004, s. 247.

⁷ Zob. J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski i in., Warszawa 1998, s. 185.

⁸ Jeden z tropów pojawiających się w książce w ramach śledzenia rozmaitych marańskich scenariuszy zahacza również o Michela de Montaigne'a.

⁹ *Derridex*, internetowa baza danych indeksująca słowa i hasła występujące w dziełach Derridy, podaje, że słowa *marranes*, *marranisme* pojawiają się w dziesięciu publikacjach i użyte zostały łącznie osiemnaście razy, przy czym ani razu maranizm nie stanowił osobnego przedmiotu bezpośredniego namystu, pojawiając się aluzyjnie bądź meandrycznie. Nie będę nawet podawał, ile razy wedle algorytmów ze strony stworzonej przez Pierre'a Delaina pojawiają się inne słowa-klucze ani też, ile publikacji zostawił po sobie Derrida. W przypadku, o którym mowa, nie będzie przesadą powiedzieć, że obecność tego słowa jest marginalna. Zob. <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0711140950.html> [dostęp 15.12.2023].

¹⁰ M. de Certeau, *The Mystic Fable*, t. I: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, przeł. M.B. Smith, Chicago 1992, s. 22–23, cyt. za: A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy*, s. 33.

Krzyża czy Teresa z Ávili, Uriel Acosta, Benedictus d'Espinoza czy – z mniejszym oparciem w dającej się odtworzyć faktografii, z większym natomiast potencjałem imaginacyjnym – Miguel de Cervantes i Michel de Montaigne. Marani to „świniojady” – część przekłeta w zarówno tradycji żydowskiej, jak i katolickiej, dla obydwu pozostaną bowiem „przechrztami” – ale też „błądzący”¹¹ czy nawet jeśli by nieco skontaminować słowniki, „brukający”¹². Derrida i Bielik-Robson kładą akcent na konotację odszczepieńczą, autsajderską, nie traktując odmiennej kondycji marana jako przekleństwa i permanentnej traumy, ale jako szansę na urzeczywistnienie większej swobody (w polskim i czeskim tego słowa znaczeniu). Zarazem Derridański maran to nie ktoś, kto po prostu wyznaje w tajemnicy coś, do czego jawnie się nie przyznaje. Nie jest to figura zamaskowania przed innymi, ale figura zamaskowania przed samym sobą. Podmiot marański ma poczucie nieprzynależności, nie z racji dokonanych przez siebie wyborów, lecz z racji poczucia dziwności, a może nawet „niesamowitości”, własnego istnienia. W pewnym momencie orientuje się bowiem, że przyczyną społecznej dystrofii, której podlega, nie jest on sam, ale coś „w nim”, jakiś „sekret” – wybór, który już zawsze wcześniej się dokonał. Czy można wziąć zań odpowiedzialność? Czy można jakoś mu odpowiedzieć? Wybór ten zostawił ślad, zbił z tropu biografię i sprawił, że od tej pory nie przystaje ona do zbiorowych historii, narodowych duchów, kolektywnych wierzeń, wspólnotowych rytuałów i tym podobnych. Maran to dla większości kundel i odmieniec, który te inwektywy przechwytyje i wykorzystuje, by, nieco rozpychając się i przesuwając tam i siam słowa, rzeczy, reguły, zyskać dla siebie miejsce – i w języku, i w społeczeństwie. Derrida mówi o byciu „maranem uniwersalnym” (s. 21), a zatem o kimś, kto niczym ów pocisk wyleciał poza historyczną orbitę pokoleń Żydów sefardyjskich i odnajduje samego siebie jako wyposażonego w jakąś dziwną własność – „sekret”, który tymczasem przestał być „sekretem pochodzenia”. Postanawia być jej wierny. Wszyscy w tym sensie jesteśmy odmiencami, gdyż odmieniamy się w nieskończonych deklinacjach naszych pojedynczości, ale nie wszyscy i nie wszystkie – z historycznych i w gruncie rzeczy rozmaitych względów – potrafimy się do tego przed sobą przyznać a nawet mamy tego świadomość. Maranizowanie tożsamości oznaczałoby zatem uznanie własnej inności; faktu, że choć dla siebie samego jestem na co dzień „swój” i toż-samy, to w relacjach z Innymi, czy chcę, czy nie, ujawniam jakąś skrytość, do której sam nie posiadam bezpośredniego dostępu. Jedyne, co pozostaje, to – jak pisze Derrida – „otwarcie na asymetrię, anachronię, niewzajemność”¹³. Może iść za tym coś jeszcze: próba przechwycenia własnej marańskiej kondycji, uznanie separacji sekretu względem świadomości i zabawa zarówno „mesjańskim”, jak „marańskim” scenariuszem,

¹¹ M. Kaźmierczak, *Marańska auto-bio-thanato-heterografia jako figura dekonstrukcji w pismach Jacques'a Derridy*, w: A. Bielik-Robson, P. Sadzik (red.), *Widma Derridy*, Warszawa 2019, s. 261.

¹² Zob. P. Sadzik, *Regiony pojedynczych herezji. Marańskie wyjścia w prozie polskiej XX wieku*, Kraków, Syrakuzy, Budapeszt 2022, s. 80.

¹³ J. Derrida, *Avowing – The Impossible: „Returns,” Repentance, and Reconciliation: A Lesson*, przeł. G. Anidjar, w: E. Weber (red.), *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, New York 2013, s. 28.

by skonfrontować się z wynikającym z tego lękiem¹⁴. Dla jednych oznacza to katastrofę alienacji, inni dostrzegają w tym „paradoksalną szansę” wyrwania się spod jarzma przynależności, identyfikacji, zbiorowości. Na powinowactwo takiego działania z performatywnymi strategiami *queer* zwracają uwagę badacze zajmujący się w polskiej filozofii i literaturoznawstwie interpretacjami marańskich strategii.

W interpretacji Bielik-Robson strategia marańskiego konika szachowego (niby do przodu, ale w bok, niby w bok, ale do przodu) jest czymś co przeciwstawia się idei jawności, ilościowo traktowanej egalitarności, wspólnotowej przezroczystości. Na tej opozycji zbudowany jest wstęp oraz najbardziej gęsty filozoficznie rozdział trzeci. Jeśli maran jest kimś, kto skrywa sekret nawet przed sobą samym, jeśli świadomość własnej nieprzezroczystości stanowi jednocześnie krytyczne narzędzie emancypacji – wyzwiania się spod władzy rozmaitych *mancipiów* – to idea całkowitej jawności, zniesienie barier oddzielających pojedynczości, obietnica podniesienia zastony separacji i ostatecznie oddanie się we władzę niewidzialnego *mancipium* stoi z tym w całkowitej sprzeczności. Autorka ową opozycję ukazuje jako przeciwstawienie skrytości i jawności, oświecenia i Objawienia, Paschy i Pasji – słowem, uwolnionego od Prawa i rytuału judaizmu i chrześcijaństwa. Tam, gdzie Paweł, Hegel, Marks padają ofiarami w gruncie rzeczy platońskich złudzeń głoszących, że świat widziany „twarzą w twarz”, samowiedny, pozbawiony widm i naleciałości z innych porządków i czasów byłby lepszy, Derrida oraz inni marani świadomie wybierają skąpane w cieniu i niesamowiedne życie. Polityka cienia – „umbrapolityka”, wspaniały koncept Bielik-Robson – to nie tylko projekt nadchodzącej wspólnoty, ale również strategia interpretacyjna, w ramach której dziedzictwo żydowskie przeciwstawia się tradycji chrześcijańskiej (choć tak naprawdę trzeba by w tym wypadku mówić o tradycji rzymskiego katolicyzmu). Politykom i teologom jawności maran odpowiada: *larvatus prodeo* – kroczę zamaskowany. Apokaliptyka obiecująca podniesienie zastony zostaje przeciwstawiona „eukaliptyce”, sztuce „dobrego ukrycia”. Pozycja marańska sytuowałaby się gdzieś między kondycją pariasa, przymusowo relegowanego przez społeczną większość i jej władze centralne na obrzeża i stamtąd przypuszczającego atak, a kondycją szlemiela – kogoś, kto wykluczenie przeżywa w duchu niewinnego zjednoczenia z „bezgraniczną hojnością ziemi” i zamieszkującego ją ludu¹⁵. Z pariasem łączy go świadomość własnej wolności, którą pragnie urzeczywistnić, ze szlemielem – zdolność czerpania z życia.

Zgoda, ale czy maran to Żyd, który nagle odkrywa tajemnicę swego pochodzenia, wyzwolonego dodatkowo od przymusu prawa talmudycznego,

¹⁴ „Oczywiście, przesadzam, jak zawsze zresztą, z tymi mesjańskimi scenariuszami, ale one mnie naprawdę przerażają...”, powiada Derrida, cyt. za: A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy*, s. 45.

¹⁵ Zob. H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, przeł. P. Kotyszko, „Literatura na Świecie” 1982, 12, s. 8.

i następnie wykorzystuje ją, by się uniezależnić od katechizmu i ograniczających wykładni ewangelii? W takim wypadku w marańskiej kondycji i w sekrecie pochodzenia kryłaby się iście Nietzscheańska moc! Agata Bielik-Robson świadoma jest takiej heroicznej ekskluzywistycznej pokusy. W paru miejscach książki przypomina sobie i nam, że nie o triumf wiecznie powracającego, nieujarzmionego życia tu chodzi ani tym bardziej o jakieś jaśniepańskie wybraństwo, lecz raczej o akceptację i afirmację życia poharatanego w jego nieskończenie mnogich odstonach (s. 263). Jednak w tym wygrywaniu widm judaizmu przeciw chrześcijańskim egzorcyzmom, w tym odłanianiu Scholemowskiej tradycji, istotowo skazanej na zdradę i dopiero w ten sposób dającej się przekazać, maran przestaje być figurą judeo-chrześcijaństwa i zaczyna funkcjonować jako tajny agent judaizmu w łonie chrześcijaństwa¹⁶. Jeśli cytowany na pierwszej stronie książki Derrida wyznaje, że jest „czymś w rodzaju marana francuskiej kultury katolickiej”, że „posiada swoje chrześcijańskie ciało, odziedziczone w mniej lub bardziej pokrętny sposób po SA (Świętym Augustynie)”, to – jak się zdaje – równie ważny jak ślad sefardyjski jest dla niego trop francusko-katolicki czy augustyńsko-algierski¹⁷. W tym namnożeniu tradycji, z których każdą należałoby zdradzić, aby, żyjąc, niejawnie ją przekazać (*tradere*, jak zwraca uwagę przywoływany w książce Harold Bloom, oznacza właśnie „zdradzać”), szczególnie istotne są pytania o to, co w marańskiej podmiotowości należy do treści historycznej, a co składa się na „figurę strukturalną” (s. 37), jak też o to, co pozostaje prawdziwie uniwersalne w „«marańskim» judeochrześcijaństwie, wspólnym dziedzictwie jednego Ducha, nie rozproszonym na wrogie obozy” (s. 92). Przecież już ojciec-założyciel nowożytnej absolutnej świetlistości i precyzji spod znaku *clara et distincta*, Kartezjusz, notował: „Podobnie jak aktorzy wezwani na scenę zakładają maskę, ażeby nie było widać okrywającego ich czoła wstydu, tak samo ja, występując w tym teatrze świata, w którym dotąd tylko widzem byłem, naprzód posuwam się zamaskowany”¹⁸. Jak widać, *larvatus prode* może powiedzieć również skąpany w przyrodzonym świetle rozumu racjonalista. Maran potrzebowałby zatem chrześcijaństwa, dokładniej rzymskiego katolicyzmu, niczym pustyni, na którą wygnany mógłby dodatkowo utracić wiedzę o Prawie i w ten sposób ustanowić się w swoim sekrecie, we wnętrzu „krypty”? W takim wypadku taka figura napotykałaby ograniczenia. Traciłaby na subwersywności oraz uniwersalności, stając się wersją – szczególnie, to prawda – żydowskiej albo postżydowskiej mocy sekretu. Zachowywałaby wybraństwo pod postacią zaprzaństwa jako doświadczenia wierności (s. 74) tej szczególnej garstki, która z naznaczenia historią czy polityką kulturową potrafiłaby uczynić samowiedzę o własnej niewczesności. Pamiętajmy jednak, że: „Nie ma takiego Konia

¹⁶ Zauważa to również Piotr Bogalecki w swojej recenzji o godnym pozazdrosczenia, wspaniałym tytule, zob. tenże, *Któż nie ma ran?*, „Literatura na Świecie” 2023, 5–6, s. 361–372.

¹⁷ Prawdziwym mistrzem ucieczek okazał się jednak najstarszy syn Derridy Pierre Alferi, zmarły w sierpniu tego roku. Wybierając dla siebie nowe nazwisko, ukrył własną, niezapisaną już na ciele żydowsko-algiersko-czeskość (Derrida w *Obrzezaniach* wyjaśnia, że nie zdecydował się na poddanie swych synów rytuałowi obrzezania), i wszelkie koligacje rodzinne. Nie wiadomo, co ta zdrada dla niego znaczyła, ponieważ, jak się zdaje, na temat własnej rodziny konsekwentnie milczał.

¹⁸ R. Descartes, *Cogitationes privatae*, przetł. S. Cichowicz, w: F. Alquié, *Kartezjusz*, przetł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 172.

Trojańskiego, który nie miałby uzasadnienia w Rozumie (powszechnym)”¹⁹. Wyśłowić, ukazać wyjątkowość i specyfikę „ukrycia” i „sekrety” to już puścić światła reflektorów, czyniąc z nich pojęcia należące do tego samego porządku, któremu miały zostać przeciwstawione. Czy zatem „możliwe jest prawdziwe «marańskie» judeochrześcijaństwo”? Żeby było możliwe, potrzeba serii przemilczeń. Trzeba faktycznie milczeć o rzeczach, o których nie można mówić, jednocześnie je tym prze-milczeniem demonstrując. Oznaczałoby to, że „sekrety” ani nie znam, ani sam go nie nazywam. Powierzam go Innym, chcąc nie chcąc pokazując we własnym życiu, w „sposobie bycia” – we własnej manierze²⁰. Sekret jest czymś, co spoczywa w krypcie. Podmiot marański jest kryptoforyczny – jest nosicielem krypty. Sama zaś krypta powstaje w wyniku przemocy i traumy jako ta część żyjącego „ja”, która zaczyna w sobie mieścić ślad zmarłego, utracony obiekt, którego straty nie sposób żałobnie przepracować. Odtąd w podmiocie zagnieżdża się miejsce niejawne i niedostępne, oddziałujące jednak jakoś na świadomość i dające o sobie znać w formie zaburzeń i zniekształceń w wyrażaniu. Coś, co jest cudze, okazuje się równocześnie „moje”. „Ja” zaczyna żyć jako dybuk. Ten koncept wzięty z analiz Nicolasa Abrahama i Márii Török został przez Derridę skomentowany oraz znaturalizowany. Derrida postulować będzie hermetykę (nie: hermeneutykę!) jako naukę kryptologicznej interpretacji, której metodą będzie analiza efektów krypty: zaburzeń tego, co wystawiane, bijących z niewidzialnego źródła²¹. Agata Bielik-Robson też proponuje „analizę widma” opierającą się na badaniu „na odległość”, bez kontaktu z samym obiektem efektów jego wpływu. Tak jak w przypadku psychoanalitycznej krypty lokatorem jest nie-do-końca-umarty zmarły, w przypadku krypty Derridiańskiej skrywa się w niej prawie-że-ale-nie-do-końca-(samo)usunięty Bóg. Maranizm w interpretacji Bielik-Robson uwalnia się z żydowsko-katolickiego klinczu, w którym być maranem oznacza funkcjonować jako katolicki odmieńczy wyjątek, przez wejście w alians z doktryną Izaaka Lurii²². W proponowanej przez nią wersji myśl Derridy jest kolejnym krokiem w modyfikacji Luriańskiego mitu, w którym Bóg co prawda opuszcza świat, jednak jego nieobecność pozostaje znacząca. Pierwszym krokiem jest myśl Spinozy: Bóg skrywa się za światem pod postacią progresu. Krok drugi stawia Scholem, opisując *cimcum* jako wyzwolenie stworzenia albo „rezygnację z zaborczego uścisku całości” (jak pisze Levinas). Trzeci krok stawia Hans Jonas, głosząc ideę bezwarunkowej immanencji, stawiającej nas w obliczu „kruchej i niepewnej «być może»” (s. 107). Czwarty krok należy do Derridy: widmowa postać, nawiedzająca rozmaite koncepty zbudowane na sprzeciwie względem tego, co zastane, okazuje się kolejną odstoną negacji (wycofania) ukrytej w tonie pra-afirmacji. Boskie cofnięcie – powracające

¹⁹ J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 65.

²⁰ Zob. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 33–35.

²¹ Zob. J. Derrida, *Fora. «Kanciaste» słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*, przeł. B. Brzezicka, „Teksty Drugie” 2016, 2, s. 122–168.

²² Autorka tego nie podkreśla, ale przecież kabata Lurii, jego opowieść o *cimcum* – Boskim ścieśnieniu, polegającym na tym, że Bóg stwarza świat, po prostu ustępując mu miejsca, wycofując się – rodzi się z tej samej neoplatonickiej kontaminacji, z której początek swój biorą liczne opowieści chrześcijaństwa.

do świata niczym widmo albo wręcz bezustannie w nim obecne niczym w krypcie – dokonuje się wbrew schematowi ofiarnciemu. Bóg się nie ofiarowuje, lecz mechanicznie oddziela, „robi to abstrakcyjnie i obojętnie” (s. 149). Nie jest to żadna jego zasługa ani tym bardziej gest miłości, który od tej pory miałby nas wodzić na „smyczy zadłużenia” (s. 160). Dzieje się to niejako „z automatu”, który może przecież przypominać w niebezpieczny dla Derridy sposób Deleuzjańskie „stawanie-się”, realizujące się poprzez system wewnętrznych różnicowań doskonale immanentystycznego systemu, pączkującego wspaniałą, choć kompletnie bezznaczeniową, niewyosobnioną różnorodnością²³. Faktem jest, że autorka wielki nacisk kładzie na wagę opozycji Pasji oraz Paschy, kenozy oraz *cimcum*, rozgrywając w obydwu parach drugie przeciw pierwszemu. Derrida przeciwstawia się logice ofiarnczej ukrytej za procesem upojęciowienia: by myśl mogła ująć rzeczywistość, pojedyncze istnienie musi się „poświęcić”, jednostkowość wydarzenia składana jest na ołtarzu pojęciowej ogólności. Tak to jest u Hegla a, zdaniem Agaty Bielik-Robson, ta w istocie toksyczna, tłamsząca w zależności i poczuciach winy więź ukryta jest również w chrześcijaństwie. Widmo Krzyża jest niczym olbrzymia postać matki Sheldona z *Nowojorskich opowieści* Woody’ego Allena, wypominająca własne cierpienia, zgryzoty i poświęcenia – i to publicznie, na Manhattanie! Autorce zależy przede wszystkim na wyznaczeniu szlaku między Scyllą Nietzscheańskiej hura-wita-afirmacji „życia nieposzkodowanego” a Charybdą niekończącego się „traumo-tułactwa”. Pytanie tylko, czy nie pomija w tym nastawionym na afirmację geście tego, że jednak wszelkie ukrywanie się, zwłaszcza ukrywanie się w krypcie, które ma ostatecznie ocalić przed staniem się ofiarą (s. 157), zawsze w ten czy inny sposób „opiera się na przemocy”, związane jest z „przedwerbalną traumą”²⁴. Czy oponując przeciw ideologii ofiarnczej, można zrezygnować również ze świadomości utraty? Przeżywcem jest ten, kto przeciwstawia się idei życia nieposzkodowanego, życia wiecznego, metamorficznego, realizującego się pod postacią nieskończonych stanów skupienia, jak to jest u Nietzschego czy Deleuze’a. Przeżywiec (a maran jest tym, kto przeżył, bo się zaparł) głosi pochwałę życia poszkodowanego, kruchego, ale i tak ciągnącego dalej, zgodnie z Beckettowską dyrektywą: *You must go on. I can't go on. I'll go on*. Ale jeśli tak, musi mieć również świadomość straty i winy (s. 247). Krypta, którą w sobie nosi, jest śladem oraz świadectwem minięcia się ze śmiercią. Jeśli ten kontakt nie zostawiłby śladu, nie można by mówić o prze-życiu. Podobnie też maran może eksplorować rozmaite nieczyste, marginalne obszary zmieszanych tożsamości i nieidentyfikacji, ponieważ sam nie jest czysty i zamknięty w doskonałym pancerzu kolektywnych utożsamień. Ale przecież jego odmienność stanowi wynik gwałtu. To ślad

²³ Deleuze pisze w tym wypadku o „kontemplacji bez poznania” – w tym rozumieniu wrażenie staje się „czystą kontemplacją”, gdyż zachowuje i wiąże ze sobą wibracje materii, które bez tego powiązania rozproszyłyby się. W ten sposób doskonałym modelem życia staje się życie roślin: „Roślina kontempluje, wiążąc elementy, z których powstaje – światło, węgiel i sole, i sama wypełnia się barwami i zapachami każdorazowo określającymi jej odmianę, jej kompozycję; jest wrażeniem w sobie”, zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 237.

²⁴ J. Derrida, *Fora*. «Kanciaste» słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török, s. 126.

przemocy, której kiedyś doświadczył. To echo niegdyś zadanego pytania: „Co ze mną będzie?”. Maran dokonał wyboru, „wybierając życie” (Pwt 30, 19), afirmując je w poharatanej odstonie. Jego wyczuleniu na „podnoszenie iskier” (Luria) pojedynczości, które wprowadza w świat sprawiedliwość jako to-co-jeszcze-nie-jest (s. 110), towarzyszy w równym stopniu naznaczona sekretem tożsamość, jak lęk przed zgaśnięciem jego własnej „iskry” pojedynczości. Marańskie przeżycie wyłącza podmiot „ze sztywno-dogmatycznych kręgów kulturowej identyfikacji” (s. 235), sprawiając, że człowiek musi się od tej pory usamodzielić, upodmiotowić na własną rękę.

Agata Bielik-Robson przywołuje w tym kontekście koncepcję Cathy Caruth z jej książki o „nieprzyswojonym doświadczeniu”²⁵. Trauma rozbija jaźń i w tym też jest katastrofą dla podmiotowości i porządku symbolicznego. Jednak prowokuje jednocześnie reakcję samoobronną: człowiek przeżył, przeżycie to budzi wstyd, że się żyje mimo wszystko, a życiowym zadaniem staje się od-tąd przyswojenie sobie przeżycia w sposób symboliczny. Życie przeżywca to reparacja znaczeń, ale chyba mimo wszystko podszyta lękiem. Pytanie, czy w ramach takich marańskich scenariuszy moglibyśmy go jakoś opisać, pamiętając też, że najciekawsze z punktu widzenia uniwersalizacji takiego projektu podmiotowości jest jednak „marańskie judeochrześcijaństwo”. Wręcz „judeo-chrześcijaństwo”, w którym dywiz dzieli, łączy, „daje do myślenia” jako „myślnik”, ale przede wszystkim wprowadza „pauzę”, przerywa myśl, przypominając, że każda wspólnota wspiera się na rozdzieleniu. Czy oznacza to, że marańska kryptoforia – nosicielstwo „krypty”, będące skutkiem opisywanego przez Abrahama i Török zaburzenia procesu introjeksi – niejako przywołuje albo też strukturalnie zakłada wspólnotę „dobrej ogólności”?

Marani to powinowaci *voyous* – „wyrzutków”, „typków spod ciemnej gwiazdy” – ich wspólnota mieści się w horyzoncie dobrej ogólności (s. 350), ale nie została przecież wybrana dobrowolnie. „Wyrzutek (*voyou*) to zawsze ktoś inny, to ktoś wytknięty przez szacowne, prawomyślne mieszczaństwo, reprezentujące porządek moralny czy prawny. Wyrzutek to zawsze ktoś, do kogo się zwraca w drugiej bądź trzeciej osobie. [...] nikt nie powie: »Jestem (*je suis*), *ego sum*, wyrzutkiem«”, pisze Derrida²⁶. Z drugiej strony przecież *demos* demokracji – lud, motłoch – bliższy jest wspólnocie łotrzyków albo po prostu tych nieco oddalonych od wertykalnej osi moralności i prawa. Powinowactwo maranów i wyrzutków leży w tym, że jedni i drudzy posiadają jakiś sekret – coś, co nie mieści się w odgórnym strukturach komunikacji i regulacji. Same te struktury, jak choćby jawnie stanowione, przejrzyste zasady demokracji, są jednak również konieczne – niczym tło, na którym odcinać się będą przemykające tu i ówdzie cienie

²⁵ Zob. C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, London 1996.

²⁶ J. Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, przeł. P.-A. Brault, M. Ness, Stanford 2005, s. 64.

rozmaitych „łazików”. Natura więzi łączącej *voyourcacy*, tę „umbrapolitykę” zachowującą dystans i sekretność ze sferą jawności i rozpoznania pozostaje jednak w dalszym ciągu do przemyślenia.

Parokrotnie Agata Bielik-Robson przywołuje w tym kontekście frazę Winnicotta: „to wielka radość ukryć się, jednak nieszczęściem nie zostać znalezionym”²⁷. Brytyjski psychoanalityk opisuje nieprostą grę w chowanego: osoba, która się chowa, oczekuje (co oczywiste), że będzie odnaleziona, podobnie jak noszący swój sekret maran dąży, jawnie bądź skrycie, do bycia rozpoznany. Jako kto jednak ma zostać odnaleziony? Czy idzie o to, by zostać uznanym we własnej nietożsamości, we własnym nieprzynależeniu? Co to znaczy być rozpoznany jako nietożsamy? Czy moje bądź twoje bycie rozpoznany jako nietożsamy nie prowadzi ostatecznie do rozpoznania i uznania mojej bądź twojej tożsamości? Nawet jeśli by miała to być „rozproszona wspólnota zamaskowanych” (s. 30)? Jeśli tak, to ostatecznie Hegłowska *SA – savoir absolu* – wiedza absolutna, w której wszystkie różnice zostają ostatecznie przewyciężone – wygrywa, strefa cienia znika w reflektorach pojęć. Winnicott opowiada historię dziewczynki, która prowadziła swój tajemny dziennik: gromadziła w nim wiersze i powiedzonka, na okładce zaś zamieściła napis „Mój prywatny dziennik”. Matka zapytała ją raz, skąd zna pewne kunsztowne poetyckie powiedzenie. Dowodziło to, że otworzyła sztambuch i potajemnie go przeczytała. „Wszystko byłoby w porządku – pisze Winnicott, – gdyby matka przeczytała zeszyt, ale nic nie powiedziała. Oto obraz dziecka ustanawiającego własne *self*, które nie komunikuje się i jednocześnie pragnie coś komunikować i zostać znalezione”²⁸. Gdyby pociągnąć tę analogię dalej, należałoby uznać, że maran, nietożsamy, poróżniony, ale w tym wszystkim jakoś skupiony wokół niewystawialnego „czegoś” (sekretu), pragnąc uniknąć nieszczęścia, czyli zostać odnalezionym, jakoś już zawsze zakłada „wystarczająco dobrą wspólnotę”. „Przyjaźń”, „gościnność”, „przeżywcy” i „wyrzutki” wszystko to są imiona matek, które widzą, czuwają i uczestniczą, ale nie mówią na głos, nie przyszpilają tożsamości w sztywnych identyfikacjach i ze swej strony komunikują bez komunikowania. Tak kształtują przestrzeń, że staje się w niej możliwe rozstanie. Nie wypominają własnego poświęcenia, pętając poczuciem wionącej śmiercią utraty, ale również nie usuwają się „mechanicznie” z widoku, umożliwiając po prostu pozbawioną konsekwencji zdradę czy spopielenie archiwów (s. 57). Aby z popiołów zbiorowej pamięci wykrzesać można było ożywcze iskry tego, co dopiero ma nadejść, trzeba mimo wszystko pamiętać, skąd pochodzą popioły, jaka jest ich historia, czyje to szczątki. Odstępstwo wtedy stać się może niewinne, a separacja nie będzie nieprzewyciężalną traumą, gdy „po drugiej stronie” będzie jednak coś,

²⁷ D.W. Winnicott, *The Maturation Processes and Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, London–New York 2007, s. 186.

²⁸ Tamże.

czemu można zaufać. Czy będzie to matka Winnicottowskiej „przestrzeni potencjalnej” (s. 280–281), czy poczucie wspólnotowej troski, wyrażającej się w tym, że ktoś, gdzieś, kiedyś dla mnie, dla nas w ogóle coś zachował. Że po prostu mamy czym palić.

W tym kontekście opis rytuału Kol Nidre, przywoływanego przez Derridę i przytaczanego w paru miejscach książki Agaty Bielik-Robson, który odprawiany jest w przededniu święta Jom Kipur, uznać można za takie znaczące spopielenie. Za sposób na poradzenie sobie z byciem uzależnionym od garbu tradycji i duchoty archiwum pamięci zbiorowej reprodukującej traumy. Kol Nidre to modlitwa o unieważnienie przysięg, zobowiązań podjętych w mijającym roku: takich, które zostały podjęte nieświadomie, zostały zapomniane bądź wymuszone: „dla *conversos* było [Jom Kipur – P.S.] najważniejszym żydowskim świętem, ponieważ zawiera ono modlitwę o unieważnienie wszystkich przysięg; rytuał, który pozwalał «Żydom zbłąkanym» na chwilowe pojednanie ze zdradzonym przez nich Bogiem” (s. 254). Bielik-Robson słyszy w opisie święta zawartym w *Obrzezaniach*, „auto-thanato-biograficznym” tekście Derridy o algierskim dzieciństwie, śmiech zrywający z opresyjnym pokoleniowym archiwum gestów i rytuałów, skryty pod pozorami bolesciwego wyznania win i prośby o przebaczenie. Jakby ktoś, kto już dawno ma za sobą etap bezrefleksyjnej grupowej przynależności, ten jeden raz w roku odwiedzał dawną okolicę, by poczuć jeszcze raz na własnej skórze, od czego się już wyzwolił: „Wy, którzy macie nieczyste sumienia – myśli sobie taki ktoś – błagacie o przebaczenie, żyjąc we wstydzie przeżycia i poczuciu winy. Ja również nie jestem od tego wolny, przyznaję. Jednak nauczyłem się wyobrażać sobie przestrzeń zawieszonych praw, nauczyłem się wreszcie żyć”. Tak by to chyba mogło wyglądać. Theodor Reik, który zaproponował wnikliwą analizę Kol Nidre²⁹, zauważa jednak jeszcze coś innego. Kol Nidre nie jest historycznie „marańska”, gdyż to modlitwa o wiele starsza (obecna w epoce gaonów, datowanej między 589 a 1038 rokiem). Zawarta w niej prośba o odpuszczenie złożonych przysięg nie ma charakteru pokutnego, nie jest wyrażona w nadziei na tymczasowy powrót na łono utraczonej wspólnoty. To raczej głośno wyrażane życzenie, by nie być pętany przez zobowiązania i poczucie winy związane z pamięcią o założycielskim mordzie (Reik powtarza tutaj hipotezę Freuda o początkach religii). Zbiorowo wyrażane życzenie z towarzyszeniem przejmującej melodii, by nie być pętany przez żadne archiwum pamięci, tyleż archiwum owo pozwala symbolicznie spopielić, co umożliwia jego zachowanie. Zgromadzeni, luzując zobowiązania, dając ujść destrukcyjnym pragnieniom, na innym symbolicznym poziomie przysięgę i wierność zobowiązaniu „urealnijają” – czynią je bardziej życiowymi. Maran ze

²⁹ Zob. T. Reik, *Kol Nidre*, w: tegoż, *Ritual. Psychoanalytic Studies*, przeł. D. Bryan, London 1931, s. 167–220.

³⁰ D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Gdańsk 2011, s. 150.

swej pozycji antropologa prowadzącego obserwację uczestniczącą może poczuć ulgę i uśmiechnąć się na wspomnienie zerwanej zależności. Czy jednak nie ulega narcystycznemu złudzeniu własnej samowystarczalności? A co, jeśli już w obrębie samego rytuału odnaleźć można przestrzeń umożliwiającą (jakaś) separację? Opresja nie skrywałaby się zatem w samej tradycji, lecz w sposobie myślenia o tradycji, w tym, jakie znaczenia jej nadajemy. „Maran wyobrażony” to jakieś wyobrażone „krypto-X”, mające w sobie to „coś”, co nie tyle pozwala zerwać raz na zawsze, ile wprawia do nieskończonej separacji: „Tam, gdzie jest zaufanie i niezawodność, jest przestrzeń potencjalna – przestrzeń, która może się stać nieskończonym obszarem dokonywania separacji”³⁰. Pod koniec swojego eseju o Kol Nidre Reik sugeruje, że to, co mają Żydzi, można odnaleźć również u katolików w części nabożeństwa, w której wyznaje się winy. W tym przypadku również można myśleć o rytuale jako ukrytym pod płaszczykiem skruchy karnawałowym wyzwoleniu tłamszonych pragnień. Można głosić apologię krzywoprzysięstwa, odszczepieństwa i zdrady, ale właśnie w tej przestrzeni, na którą za Victorem Turnerem wskazuje Bielik-Robson (s. 274) – w przestrzeni limonoidalnej, pozwalającej na wypracowanie „prawa do życia”, ale również takiej, w którą się dobrowolnie wpisujemy. To próg (*limen*) między życiem a prawem, ale taki, na którym stajemy samodzielnie. Tak chyba można rozumieć proponowaną strategię „ante-nomii” – wstrzymywania wyroku poprzez rozciąganie etapu procesu (bycia w procesie) w nieskończoność. Tak długo nie zostaniemy skazani, jak długo będziemy prowadzić całkiem poważną zabawę z napotkanymi obiektami prawa. Przedmiot – *l’objet* – powinien zacząć funkcjonować jako *l’objeu*, jak to w genialnie nieprzekładalny sposób ujął za Francisem Ponge’em francuski psychoanalityk Pierre Fédida³¹. Maran to zatem podmiot, który gra z prawem, gdyż nauczył się tego jako strategii przeżycia. Mam wrażenie, że w opisie przeżyć przeżywca wątki afirmacji „mimo wszystko”, ważne i szczególnie istotne z punktu widzenia potrzeby wypracowania „metatraumatycznego” modelu przeżycia, przystaniają jakoś wszystkie te aspekty, które konfrontują przeżywca ze śmiercią, nieobecnością, pustką i z lękiem. Większość tych przeżyć Agata Bielik-Robson wpisuje w siatkę pojęciową, od której maran, chciał nie chciał, się odcina: w pojęciowość kenozy, czyli ogołocenia, wyrzeczenia, ofiary. To chrześcijański Bóg może wypominać brak wdzięczności za złożoną z samego siebie ofiarę. W tym sensie jego dar zakłada rodzaj wzajemności. Nie jest więc darem doskonałym: „nie daje ani miejsca, ani czasu skończonej inności” (s. 171). Bóg marański to prawie-że-nie-Bóg, ścieśniony (*cimcum*) i zamknięty w krypcie niczym królewna karzełków z bajki Goethego *Nowa Meluzyna*³². „Bóg umiera i pozwala żyć, ustanawiając paradygmatyczny przykład życia skończonego jako

³¹ Zob. Pierre Fédida, *L’Absence*, Paris 1978. Przedmiot (*l’objet*) traktowany na sposób językowej gry (*jeu*) przeobraża się w ten sposób w „gramiot” (*l’objeu*), zob. F. Ponge, *Le nous quant au soleil. Initiation à l’objeu*, w: tegoż, *Pièces*, Paris 1962, s. 137.

³² J.W. Goethe, *Nowa Meluzyna*, przeł. A. Sowiński, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. IV: *Utwory prozą*, J.Z. Jakubowski, A. Miłska (red.), Warszawa 1954.

ostatecznego *modi* bycia”, pisze Bielik-Robson (s. 184). Ale czy wszystko to dzieje się tak naprawdę zupełnie naturalną, w pełni akceptowalną kolejną rzeczą? Ot, zwykłe następstwo pokoleń. W takim wypadku przeżywiec – ktoś, kim wszyscy tak naprawdę jakoś jesteśmy – traciłby swoją strukturalną specyfikę, przestając się w żyjącego ze świadomością skończoności życia. Czym to się różni od epikureizmu?

Myślę, że Derrida i Bielik-Robson wskazują jednak na pewne szczególne doświadczenie, z którego udałoby się być może wydobyć pewną dającą się zuniwersalizować strukturę lęku oraz doświadczenie nieobecności, a w każdym razie jakiegoś wybrakowania, które taki marański podmiot kryptoforyczny nawiedza. W szczególnie istotnym dla marańskiego odczytania wykładzie za tytułowanym *Wiara i wiedza* Derrida wskazuje dwa pojęcia, które określić można jako źródłowe dla myślenia o wszelkiej religijnej wspólnoty: pojęcia więzi i zobowiązania względem innego³³. Pierwsze z nich to „mesjanizm bez mesjanizmu” – otwarcie na przyszłość jako „nieprzewyciężone pragnienie sprawiedliwości”³⁴. Drugie to przestrzeń, dokładniej miejsce takie, jakim opisuje je w *Timajosie* Platon, czyli *chora* – abstrakcyjne rozmieszczenie, absolutne zewnętrznie stanowiące warunek wszelkiej relacji. W nomenklaturze judeochrześcijaństwa to miejsce określane jest mianem pustyni. Można o niej myśleć w terminach *via negativa* jako o tym, co jest „ponad wszelkim bytem”, co pozostaje w nieskończonym odróżnieniu od świata. Tak myśli się o tym miejscu historycznie, w tradycji grecko-abrahamicznej, powiada Derrida, i myślenia tego nie da się upowszechnić jako warunku wszelkiej więzi. Można również, to drugi trop, myśleć o tym miejscu jako „pustyni na pustyni”, miejscu „nieskończonego oporu, nieskończenie niewzruszonego pozostawiania: całkiem innym bez twarzy”³⁵. Pustynia ta nie wejdzie w obręb żadnej partykularnej religii, stanowi też ona warunek umożliwiający wszelkie nasze apofatyczne wyobrażenia. Ta pustka będąca warunkiem wszelkich partykularnych pustek, przybierających postaci konkretnych nieobecności, zostaje przez Agatę Bielik-Robson „podczepiona” pod Luriańskie *cimcum* i jest matrycą wszelkich relacji. Czy jednak jest wolna od jakiegóż formy lęku?

Nim stracimy coś konkretnego, za czym będzie można zatęsknić i przeboleć tę utratę, doświadczenie pustki ustanawia nieokreśloną przestrzeń, która daje miejsce nieobecności. Nie możemy jej niczym zapełnić. Możemy ją natomiast przeżyć. Dlatego przeżywiec jako struktura podmiotowości daje się pomyśleć. Opis podobnej struktury aparatu psychicznego pojawia się w ostatnim tekście Winnicotta, opublikowanym pośmiertnie w 1974 roku. Zastanawiając się nad źródłami lęku przed załamaniem, Winnicott zauważa, że pojawiający się lęk

³³ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, Warszawa 1999, s. 27.

³⁴ Tamże, s. 28.

³⁵ Tamże, s. 32.

przed ostatecznym kolapsem struktur psychicznych, przed tym, że zarówno „ja”, jak i jego świat rozpadną się na kawałki, jest powtórzeniem wcześniejszego, raz już przeżytego, ale nieosadzonego w psychice załamania. „Twierdzą – pisze Winnicott – że kliniczny lęk przed załamaniem jest lękiem przed załamaniem, które już się dokonało. Jest to lęk przed pierwotną agonią, będącą przyczyną organizacji obronnej, którą pacjent wykazuje jako syndrom chorobowy”³⁶. W okresie absolutnej zależności dziecka od matki, gdy nie zostało jeszcze ukształtowane rozróżnienie „ja” i „nie-ja”, dziecko narażone jest na to, że w każdym momencie jego świat może dosłownie rozpaść się na kawałki, a ono rozpadnie się wraz z nim. Wytwarza zatem system prymitywnych obron, których zadaniem jest rozpaczliwa ucieczka przed tym doświadczeniem: dezintegracja ma bronić przed lękiem powrotu do niezintegrowanego stanu, przed upadkiem broni trzymanie samego siebie (*self-holding*), przed utratą psychosomatycznej spistości broni depersonalizacja, przed utratą poczucia rzeczywistości – pierwotny narcyzm, przed destrukcją relacji z obiektami – autyzm. Słowem, niemowlę broni się przed koszmarem rozpadu bądź wymazując własne „ja”, bądź wymazując świat, w którym żyje. Bojąc się załamania, boimy się właśnie tego, co już kiedyś stało się naszym udziałem, mimo że nie mogliśmy tego właściwie przeżyć w obrębie ukształtowanej psychiki. Doświadczenie to, choć poprzedza „ja”, zarazem je funduje. Komentując tezę Winnicotta, Jean Pontalis pisze:

Coś miało miejsce, choć nie wydarzyło się w żadnym miejscu. To, co określa cały aparat psychiczny, samo pozostaje poza jego zasięgiem. Coś, co nie zostało przeżyte, doświadczone, co wymyka się możliwości zapamiętania, tkwi w głębi bycia. [...] Tak więc luka, pustka [*the gap*] są bardziej realne aniżeli słowa, wspomnienia, fantazmaty, które zazwyczaj je przykrywają³⁷.

U samych podstaw, w prehistorii podmiotu leży zatem pustynna przestrzeń.

To puste miejsce – ciągnie Pontalis – nie jest zatem, powtórzmy, pustym miejscem dyskursu, tym, co zostało usunięte, wymazane przez cenzurę, tym, co utajone w tym, co jawne. W swej obecności-nieobecności stanowi ono świadectwo tego, co nieprzeżyte. Jest również wezwaniem, by je po raz pierwszy rozpoznać, by wejść z nim w relację, żeby wreszcie to, co nie mogło być nasycone sensem, mogło nabrać życia³⁸.

Istotę relacji między pacjentem a terapeutą Winnicott widzi nie w wypełnieniu owej pustki znaczeniami, lecz w jej przeżyciu. Chodzi o to, żeby wreszcie

³⁶ D.W. Winnicott, *Fear of Breakdown*, „International Review of Psycho-Analysis” 1974, 1(1-2), s. 104.

³⁷ J.-B. Pontalis, *Touver, accueillir, reconnaitre l'absent*, w: D.W. Winnicott, *Jeu et réalite*, Paris 2002, s. 13.

³⁸ Tamże, s. 14.

doświadczyć tego, czego nigdy nie mogliśmy doświadczyć, by móc w ten sposób uznać ową pustynię za część naszej prywatnej historii. Więcej nawet: za sam jej początek. Żeby sprostać temu zadaniu trzeba pamiętać, że „prawie nic”, „mniej niż nic” stanowiące ukryty warunek możliwości naszego „ja” łatwo może zostać odrzucone bądź przykryte przez doświadczenie bardziej ewidentne, należące już do porządku znaczeń, nawet jeśli stanowi w nim wyrwę. „Pacjentowi łatwiej jest pamiętać traumę, aniżeli pamiętać, że nic się nie wydarzyło w momencie, gdy mogło się wydarzyć. W tamtym czasie pacjent nie wiedział, co mogłoby się wydarzyć, a zatem nie mógł doświadczyć niczego z wyjątkiem dostrzeżenia, że coś mogło mieć miejsce”³⁹.

Przeżywiec Agaty Bielik-Robson to właśnie ktoś, kto musi nauczyć się żyć bez pamięci traumy we wskazanym sensie. Poza tym, że to książka i wywrotowa, i odkrywczą na rozmaite sposoby i pod rozmaitymi względami, uczy ona, że wyobrażone pojęcie stać się może krytycznym narzędziem analizy, że myśl operować może na granicy fantazji i rzeczywistości, że nic na tym nie traci, a wiele zyskuje. Słowem, można przegnać sen, nie zdradzając go.

³⁹ D.W. Winnicott, *Fear of Breakdown*, s. 106.

Bibliografia

- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Anidjar G., *«Je te suis vrai» (ce qui du marrane arrive)*, L'Herne. Derrida, Éditions de L'Herne, Paris 2004.
- Arendt H., *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, przeł. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie” 1982, 12, s. 4–25.
- Bogalecki P., *Któż nie ma ran?*, „Literatura na Świecie” 2023, s. 5–6.
- Caruth C., *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, The Johns Hopkins University Press, London 1996.
- Certeau M. de, *The Mystic Fable*, t. I: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, przeł. M.B. Smith, The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Derrida J., *Avowing – The Impossible: „Returns,” Repentance, and Reconciliation: A Lesson*, przeł. G. Anidjar, w: E. Weber (red.), *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, Fordham University Press, New York 2013.
- Derrida J., *Fora. «Kanciaste» słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*, przeł. B. Brzezicka, „Teksty Drugie” 2016, 2, s. 122–168.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., *Rogues. Two Essays on Reason*, przeł. P.-A. Brault, M. Ness, Stanford University Press, Stanford 2005.
- Derrida J., *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Descartes R., *Cogitationes privatae*, przeł. S. Cichowicz, w: F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1989.
- Fédida P., *L'Absence*, Gallimard, Paris 1978.
- Gebhardt C., *Die Schriften des Uriel da Costa*, M. Hertzberger, Amsterdam 1922.
- Goethe J.W., *Nowa Meluzyna*, przeł. A. Sowiński, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. IV: *Utwory prozok*, J.Z. Jakubowski, A. Milska (red.), PIW, Warszawa 1954.
- Kafka F., *Dzienniki*, przeł. Ł. Musiał, Oficyna, Łódź 2022.
- Każmierczak M., *Marrańska auto-bio-thanato-heterografia jako figura dekonstrukcji w pismach Jacques'a Derridy*, w: A. Bielik-Robson, P. Sadzik (red.), *Widma Derridy*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2019.

- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zycho-
wicz, Aletheia, Warszawa 1998.
- Ponge F., *Le nous quant au soleil. Initiation à l'objeu*, w: tegoż, *Pièces*, Gallimard, Paris 1962.
- Pontalis J.-B., *Touver, accueillir, reconnaitre l'absent* w: D.W. Winnicott, *Jeu et réalite*, Gallimard, Paris
2002.
- Reik T., *Kol Nidre*, w: tegoż, *Ritual. Psychoanalytic Studies*, przeł. D. Bryan, Hogarth Press, London 1931.
- Sadzik P., *Regiony pojedynczych herezji. Marańskie wyjścia w prozie polskiej XX wieku*, Wydawnictwo
Austeria, Kraków, Syrakuzy, Budapeszt 2022.
- Wiesel E., *The Gates of the Forest*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1966.
- Winnicott D.W., *Fear of Breakdown*, „International Review of Psycho-Analysis” 1974, 1(1-2), s. 103-107.
- Winnicott D.W., *The Maturation Processes and Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emo-
tional Development*, Karnac, London-New York 2007.
- Winnicott D.W., *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011.