

Syndrom nominalistyczny. Teoria uwiedzenia Jeana Laplanche'a jako pierwsza psychoteologia

Agata Bielik-Robson

Abstrakt Tematem eseju jest syndrom nominalistyczny, w którym teologia spotyka się z psychoanalizą, a w rezultacie tego spotkania powstaje nowa dziedzina: psychoteologia. Podczas gdy psychoanaliza podsuwa ogólną teorię uwiedzenia Jeana Laplanche'a jako najlepszy model na opisanie pierwotnego odniesienia psyche do enigmatycznego innego, teologia mówi o objawieniu jako zależności od obcej niezbadanej woli. Esej próbuje dowieść, że psychoteologiczne nieredukcyjne podejście do treści religijnych, wolne od obsesji racjonalistycznego wyjaśnienia, jest aktem analogicznym do Laplanche'owej obrony nieświadomości przed zakusami narcystycznej immanentyzacji, czyli pozbycia się obcej zadry: nieświadome i transcendencja, „inny wewnętrzny” oraz „inny zewnętrzny” okazują się ściśle ze sobą powiązane. Tak rozumiana psychoteologia zatem to obrona „kwestii innego”, zawsze tylko jako pytania, nawet jeśli, jak twierdzi Ludwig Wittgenstein, jest ono koniec końców pytaniem nonsensownym, bo bez odpowiedzi.

Słowa kluczowe objawienie, uwiedzenie, Jean Laplanche, Franz Rosenzweig

Abstract The subject of this essay is a nominalist syndrome in which theology meets psychoanalysis, thus giving rise to a new discipline: psychotheology. While psychoanalytical thought offers Jean Laplanche's general theory of seduction as the best model to describe the psyche's primary relation with the enigmatic other, theology speaks about revelation as the dependence on the alien inscrutable will. The essay attempts to prove that the psychotheological non-reductionist approach to the religious contents is an act analogical to Laplanche's defense of the unconscious against the narcissistic closure which aims at the removal of the alien influence: here, the unconscious and the transcendence, the “internal other” and the “external other,” are strictly correlated. Psychotheology, therefore, emerges as the defense of the “question of the other,” which is bound to remain a question, even if, as Ludwig Wittgenstein argues, it is a nonsensical one, because ultimately deprived of an answer.

Keywords Revelation, Seduction, Jean Laplanche, Franz Rosenzweig

wunder
block

Psychoanaliza i Filozofia

2025 [5]

wunderblock
2025, nr 5, s. 159–189
ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.12>

Agata Bielik-Robson

obroniła doktorat z filozofii w 1995 roku.

Pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN i jest Professor Emeritus of Jewish Studies na Wydziale Teologii i Religioznawstwa University of Nottingham.

Zajmuje się filozofią podmiotu, teorią literatury oraz filozofią religii, zwłaszcza dziedzictwem żydowskim.

Opublikowała kilkadziesiąt artykułów w językach polskim, niemieckim, francuskim, rosyjskim i angielskim oraz kilkanaście książek.

Jej ostatnie publikacje to: *Marańska Pascha Derridy*.

Zdrada, wygnanie, przeżycie, nietożsamość

(Kraków 2022) oraz

Derrida's Marrano

Passover: Betrayal,

Exile, Survival and the

Metaphysics of Non-

Identity (Londyn 2023).

abelik@ifispan.edu.pl

Wierzyć w Boga znaczy rozumieć pytanie o sens życia. Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że fakty świata nie załatwiają jeszcze wszystkiego. [...] Dlatego mamy poczucie, że jesteśmy zależni od jakiejś obcej woli. Jakkolwiek miałyby się rzeczy, z pewnością jesteśmy w jakimś sensie zależni, a to, od czego zależy, można nazwać Bogiem. [...] By żyć szczęśliwie, muszą być w zgodzie [*Übereinstimmung*] ze światem. Jestem wówczas niejako w zgodzie z ową obcą wolą, od której wydają się zależny. Znaczy to: „czynię wolę Boga”.

Ludwig Wittgenstein¹

Kwestia dotycząca innego nie podlega wyjaśnieniu. To rezyduum wszelkiej eksplanacji. Podpada ona pod kategorię wiary – czyli ufności bądź jej braku.

Jean Laplanche, *Essays on Otherness*²

Jakże to pojąć mogą? Jeśli się nie umie tego pojąć, trzeba samym pytaniem się radować. Lepiej jest bowiem znaleźć Ciebie, choćby się nie znalazło odpowiedzi, niż byłoby – znaleźć odpowiedź, a Ciebie nie odnaleźć.

Augustyn³

Notka Wittgensteina, gorączkowo spisana w stanie ostateczności – w okopach pierwszej wojny światowej pod ostrzałem carskiej artylerii – od razu wprowadza nas *in medias res*: w sam środek traumy uwiedzenia, czyli syndromu zależności od obcej woli. Egzystencjalne zagrożenie ze strony świata, który wypadł z kolein i zdąża na manowce, pogrążając się w chaosie i gwałcie, wyzwała w młodym Ludwigu, oficerze armii austriackiej, doświadczenie obcości zarówno wewnętrznej, jak zewnętrznej. Jego sednem jest poczucie ubezwłasnowolnienia: „poczucie, że jesteśmy zależni od jakiejś obcej woli”, której – bez względu na to, w jaki świat nas wrzuci – musimy ulec. W sytuacji bez zagrożenia możemy wieść szczęśliwe życie w niewymuszonej zgodzie ze światem, sądząc wówczas, że fakty składające się na całość świata to wszystko. Nagły stan wyjątkowy uświadamia nam, że pod naszymi stopami ziele otchłai. Fakty świata odstaniają inne – traumatyzujące – oblicze. Przestają być empirycznymi pewnikami, które tworzą solidną i godną zaufania rzeczywistość. Stają się *res facta*, „tym, co uczynione”: odpryskami dzieła, którego początki i zamysł leżą ściśle poza granicami całości świata, a jako takie nie są dla nas dostępne. Należą do innego: do obcej woli, która nigdy, z istoty swojej, nie stanie się moja.

¹ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 121–123. Dziękuję Kazimierzowi Rapackiemu za wyszukanie tego i kilku innych cytatów z dzieł Wittgensteina.

² J. Laplanche, *Essays on Otherness*, przeł. J. Fletcher, Routledge, Londyn 1999, s. 177. Odtąd w tekście jako EO.

³ Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1978, ks. I, s. 6. Odtąd w tekście jako W.

■ *In medias res*, czyli bez początku

Wittgenstein twierdzi, że to jedyny powód, dla którego tę enigmatyczną sferę inności, odstoniętą przez *facta mundi*, wolno nam nazywać Bogiem. Twierząc tak, podąża znaną teologiczną ścieżką wyznaczoną przez Augustyna, a następnie Kierkegaarda, którego młody Ludwig w tym czasie intensywnie studiuje. Wedle autora *Wyznań Bóg* to „Ten, który mnie stworzył” (W I, 20), a świat to *fabrica Dei*, materia utkana z boskich *facta*. Ten nagły *Gestaltswitch* – skądinąd jedna z ulubionych figur Wittgensteina, jak choćby słynna „królikokaczka” z *Dociekań filozoficznych* – w którym świat złożony ze spolegliwych faktów-danych gwałtownie przemienia się w obce *opus* złożone z tajemniczych faktów-dzieł, budzi niepokój, ale też rzuca nowe wyzwanie: wolę, moją wolę, aby dostroić się do innej woli, która na zawsze pozostanie nieredukowalnie obca. Skrajny niepokój sprawia, że kwestia zaufania staje w nowym, nieznanym dotąd świetle. Trzeba podjąć decyzję w sferze, w której wszelkie racjonalne wyjaśnienie ustaje: przyjąć czy odrzucić? Zawierzyć czy zacząć podejrzewać? To także dylemat Jeana Laplanche’a, kluczowy dla jego ogólnej teorii uwiedzenia: dotarcie do granic psychoanalizy jako eksplanacji, uderzenie w ścianę, którą stanowi „rezyduum”, istotowo ciemna i niepoznawalna reszta, jaką pozostawiła w psychice inwazja innego.

Ta reszta to wiecznie otwarta kwestia – „kwestia innego” – czyli pierwsze pytanie, od którego rozpocznie się proces symbolizacji, rozpaczliwie szukający odpowiedzi. Znalazłszy się w podobnym stanie „ciemnej nocy duszy” po nagłej stracie bliskiego przyjaciela, Augustyn powie: *Mihi magna quaestio factus sum* (W IV, 4). Polski przekład *Wyznań* tłumaczy to zdanie jako „I stałem się sam dla siebie wielkim problemem,” wprowadzając tym samym stronę zwrotną, wydaje się jednak, że lepiej byłoby zachować bardziej radykalną pasywność sugerowaną przez taciński oryginał: „Uczyniono mnie (*factus sum*) wielkim pytaniem dla samego siebie”. To pytające Ja nie zaczęło się bowiem od samowsobnej izolacji, by dopiero wtórnie kwestionować to, co inne. *Ego factus sum*: Ja zostało zrobione, sfabrykowane przez Tego, który mnie uczynił, a który nie jest mną. „Nie jesteśmy Bogiem; to On nas stworzył” (W X, 6), uparcie powtarza Augustyn, wskazując na jedyny punkt styku między Ja a obcą wolą, jaką jest nieprzekraczalna zależność. I podobnie jak Wittgenstein, także i Augustyn dojdzie do wniosku, że wiara wymaga od niego, by pozbył się niepokoju i zastąpił go zaufaniem. To ono dostroi (*übereinstimmt*) go do Innego, ku któremu jego Ja się od zarania kieruje (*directio Dei*): „Stworzyłeś nas bowiem jako zwróconych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (W I, 1).

Na tym polegać też będzie słynny „skok wiary” Sørensa Kierkegarda, opisany w *Bojaźni i drzeniu*: skok ponad otchłanią lęku wywołanego „poczuciem zależności od obcej woli”. Naiwne zaufanie do świata, mówi Kierkegaard, jeszcze nie jest wiarą: świat musi pokazać „poczernioną pierś,” wywołać lęk i niepokój, by dopiero potem mogła pojawić się iskra „czystej wiary” – ufności mimo wszystko. Kierkegaardowski rycerz wiary to zatem ktoś, kto „w akcie nieskończonej rezygnacji wyrzekł się wszystkiego, a potem ponownie wszystko posiadał mocą absurdu”⁴. Skok bowiem jest pozalogiczny, podyktowany „dialektyką wiary, [która] jest najdelikatniejszą i najdziwniejszą ze wszystkich” (BD, 66). „Ten wielki skok z trampoliny” (BD, 66) to więc w istocie *Gestaltswitch*, Wittgensteinska królikokaczka: absurdalny, niczym nieumotywowany przeskok z nieufności w ufność (i z powrotem).

Groza wojny budzi w Wittgensteinie analogiczną gotowość do skoku ponad „poczernionym” światem w modusie *sola fide*, czyli mocą „samej wiary i ufności”, bez jakiegokolwiek racji i podstawy. Dlatego też lata później, wracając do swojego religijnego odkrycia w okopach, napisze: „Wiara religijna i zabobon są czymś całkowicie różnym. Jedno wyptywa z lęku i jest swego rodzaju fałszywą nauką. Drugie jest ufnością”⁵. Albowiem podczas gdy zwykły strach ucieka w pseudowiedzę, czyli przesądne uporządkowanie „faktów świata” w ramach immanencji, wiara wyptywa z lęku, który pozorną oczywistość faktów-danych zamienia w jeden wielki znak zapytania odsyłający do niezbadanej transcendencji innego. Tej zaś, jak podkreśla Laplanche, możemy jedynie albo ufać, albo nie ufać. *Albo-albo* – żadnej trzeciej drogi. Im bardziej się lękamy, tym silniejsza będzie wiara oparta na bezzasadnym zaufaniu, ponieważ lęk i wiara wzajemnie się warunkują i wzmacniają. „Kwestia innego”, która, słowami Augustyna, uczyniła mnie wieczną kwestią dla samego siebie, to ściana, o którą muszą rozbić się wszelkie filozoficzne dociekania.

Wittgenstein, wzorcowy nosiciel syndromu ubezwłasnowolnienia, będzie się o tę ścianę nieustannie rozbijał, by w końcu uczynić z niej jedyny temat swojej filozofii jako myślenia, które nigdy nie zaczyna od początku – już od zawsze jest *in medias res*, wśród *facta* uczynionych przez obcą wolę. W swoich późnych notatkach pisze: „Niewypowiadalne (to, co jawi mi się pełne tajemnic i czego nie potrafię wyrazić) stanowi, być może, tło, na którym zyskuje znaczenie to, co wypowiedzieć potrafię” (UR, 40). Wcześniej, w *Dociekaniach filozoficznych*, stwierdzi: „Jeżeli znaczy to: «Czy mam jakieś racje?», to odpowiedź brzmi: racje rychło mi się skończą. I wtedy działać będę bez racji”⁶. Wszelkie „objaśnienia mają gdzieś swój kres”⁷, ponieważ rozbijają się o nieprzejrzyste tło, które zawsze pozostaje w tyle, w tym, co nieredukowalnie uprzednie, całkowicie obce, na

⁴ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Dialektyczna liryka Johannaesa de Silentio*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Derewiecki, Kęty 2018, s. 71. Odtąd w tekście jako BD.

⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 111. Odtąd w tekście jako UR.

⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 123.

⁷ Tamże, s. 8.

zawsze nie-moje. W tezie 6.4321 *Traktatu logiczno-filozoficznego* tło to przybierze postać nieprzejrzystej faktyczności świata, która może być tylko dana i zadana, bez dalszych dociekań: „Wszystkie fakty należą jedynie do zadania (*Aufgabe*), nie do rozwiązania (*Lösung*)”⁸. W zderzeniu z tą ścianą można działać jedynie bez racji i bez początku, ponieważ ten ginie w mrokach niedostępnej faktyczności: faktu bycia uczynionym, *factus sum*.

■ **Syndrom nominalistyczny: enter psychoteologia**

To również „granica psychoanalizy” w ujęciu Jeana Laplanche’a, dla którego wszelka działalność analityczno-eksplanacyjna, także ta podejmowana przez „autoteoretyczną” ludzką psychikę, zaczyna się zawsze i już w środku rzeczy i „w środku życia”. Ten esej też zaczęłam od środka: bez wstępu i bez przygotowania, ażeby od razu wskoczyć w kondycję, którą Laplanche, uciekając się do ryzykownego neologizmu, nazywa *etrangereté*, kondycję „wewnętrznej obecności innego, podtrzymywanej przez zewnętrznego innego, a jednocześnie zewnętrznej obecności innego, podtrzymywanej przez enigmatyczną relację innego do innego wewnętrznego” (EO, 80). Dla Laplanche’a *etrangereté* – coś, co od biedy moglibyśmy oddać terminem „obcowatość”, tak samo pokracznym jak francuski oryginał – to coś jeszcze bardziej alienującego niż zwykła *etrangeté*, czyli obcość i dziwność, która ma charakter abstrakcyjny i może w ten sposób odnosić się do nieświadomości jako nieprzejrzystej głębin (*das Tiefe*). Laplanche jest niechętny wszelkiej *Tiefenpsychologie* (podobnie zresztą jak Wittgenstein, nieznoszący mętnych pseudogłębi), odrzuca bowiem jej najważniejszy postulat: by promień Ja przeniknął do głębi i wydobył ją na refleksyjne światło. Zastąpienie kondycji dziwności kondycją radykalnej obcowatości – pokracznego, monstrualnego wystawienia na obcą wolę – to samo sedno jego „przewrotu kopernikańskiego w psychoanalizie”, który ma zastąpić przestarzały system psychoanalizy ptolemejskiej, naznaczonej prymatem narcyzmu:

Wo Es war, soll Ich werden. To maksyma dogłębnie ptolemejska, nawet jeśli dopuścić, że to *Ich* nie jest po prostu tylko narcystycznym *ego* [...] Teoria uwiedzenia zastępuje tę maksymę zasadą odwrotną, a zarazem komplementarną: *Wo Es war, wird (soll? muss?) immer noch Anderes sein.* Tam, gdzie było *id*, tam zawsze już będzie inny. Trwałość nieświadomego oraz prymat adresu innego – jedną z funkcji psychoanalizy jest utrzymać te dwie prawdy w mocy (EO, 84–85).

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 81. Odtąd w tekście jako T.

W języku psychoteologii (termin ten wyjaśnię za chwilę) kondycję *etrangere-té*, skoncentrowaną wokół tych dwóch fundamentalnych prawd, można by określić mianem syndromu nominalistycznego, wzorcowo wcielonego przez Wittgensteina, którego groza świata traumatycznie cofnęła do stanu pierwotnej *Hilflosigkeit*, bezradności, kiedy to poczucie wydania „obcej woli” maksymalnie się nasila. Nominalizm, późnośredniowieczna doktryna scholastyczna, która wyrosła w opozycji do tomizmu, a którą kojarzymy głównie z teoriami Williama Ockhama i Dunska Szkota, wniosła do teologii obraz Boga woluntarystycznego, którego głównym atrybutem jest nieskończona suwerenna wola, stojąca nawet ponad – czy, jak u Wittgensteina, poza – prawami logiki. Młody Ludwig tak opisuje swoje pierwsze zetknięcie z nominalizmem na wykładzie Moritza Schlicka:

Schlick twierdzi, że są dwie koncepcje dobra w etyce teologicznej: zgodnie z bardziej powierzchownym poglądem dobro jest dobre, ponieważ Bóg tak chce; zgodnie z poglądem głębszym Bóg pragnie dobra, ponieważ jest dobre. Ja jednak sądzę, że to ta pierwsza koncepcja jest głębsza: dobrem jest to, co nakazuje Bóg. To bowiem ucina wszelki rodzaj dociekania na temat tego, czemu dobro jest dobrem; natomiast ta druga koncepcja jest właśnie bardziej powierzchowna i racjonalistyczna, ponieważ tylko udaje, że może dostarczyć powodów i racji. Pierwszy pogląd jasno stwierdza, że istota dobra ma się nijak do faktów i dlatego też nie sposób jej wyjaśnić przez zdanie logiczne. Jeśli jest zdanie, które dokładnie wyraża to, co mam na myśli, to brzmi ono tak: *dobrem jest to, co nakazuje Bóg*⁹.

Wittgenstein nawiązuje tu do Platońskiego dylematu Eutyfrona – czy dobre jest to, co dobre samo w sobie, czy dobre, bo nakazane przez bogów? – i w przeciwieństwie do „racjonalistycznego” Schlicka wybiera rozwiązanie *stricte* nominalistyczne: *dobrem jest to, co nakazuje Bóg, koniec kropka*. Tu wszelkie eksplanacje ustają, ponieważ ta „obca wola”, od której zależy świat, jest pozalogiczna. W *Traktacie*, w tezie 6.423, pisze więc: „O woli jako nośniku etyki mówić nie można. A wola jako zjawisko interesuje tylko psychologię” (T, 80). Polemika młodego Ludwiga ze Schlickiem jest analogiczna do tej, która rozegra się później między Laplanche’em a Freudem. Podczas gdy Freud stawia na prymat wszech-wyjaśnienia, dzięki któremu miejsce obcej woli, czyli *id*, miałyby odtąd zajmować racjonalne *ego*, Laplanche stawia na eksplanacyjny limit, który konfrontuje nas z pozalogiczną resztką konstytuującą nasze nieświadome: „obce ciało” (EO, 67), trwale opierające się procesowi metabolizacji, czyli wewnętrznego przekładu na znaczone.

⁹ Cyt. za: Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann, red. B. F. McGuinness, w: L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, t. 3, Suhrkamp, Frankfurt 1984, s. 115; wyróżn. moje.

Teologia nowożytna postuguje się takimi pojęciami jak kryzys nominalistyczny – sygnalizuje ono rozpad starego greckiego kosmosu wywołany pojawieniem się czysto woluntarystycznej koncepcji Boga – nie zna jednak pojęcia syndrom nominalistyczny. To bowiem należy już do nowej dziedziny zwanej psychoteologią, której pierwsze zarysy stworzył Eric Santner w książce *On the Psychotheology of Everyday Life*, gdzie dokonał podwójnej równoległej wykładni: Rosenzweiga Freudem i Freuda Rosenzweigiem. We wstępie Santner tłumaczy swój projekt jako „próbę zbliżenia dwóch sposobów myślenia, które dotąd zamieszkiwały zupełnie osobne przestrzenie intelektualne, i włączenia je w trwałą konwersację”¹⁰. Tytuł, będący z pozoru tylko żartobliwą parafrazą Freudowskich *Psychopatologii życia codziennego*, należy więc potraktować całkiem poważnie: w sporze między Freudem a Laplanche’em Santner opowiada się za tym drugim.

Psychoteologia bowiem to nie prosty substytut psychopatologii. W istocie nie ma w sobie nic patologicznego, nic, co domagałoby się wyjaśnienia, rozwiązania, a tym samym terapeutycznego usunięcia. To raczej zbiorowy termin obejmujący te wszystkie syndromy ludzkiej psyche, w którym pojawia się trwałość i nieusuwalna granica eksplikacji, ponieważ zawiązują się one wokół tego, co pozalogiczne. W języku religijnym granicę tę wyznacza objawienie:

Objawienie to paradoksalne otwarcie na to, co najbardziej fatalistyczne i „demoniczne” w strukturze ludzkiej psyche i co wymyka się naszym próbom samozrozumienia; paradoksalne, ponieważ zawiera zarówno afirmację, jak i negację tego demonicznego rdzenia [...] który, by użyć terminów Jeana Laplanche’a, został w nas „zaimplantowany” przez enigmatyczne przestanie emanujące od Innego¹¹.

W dziedzinie zwanej psychoteologią nie panuje więc zasada redukcyjna, głosząca prymat wyjaśnienia. W paralelnym czytaniu Santnera – Rosenzweig *avec* Freud, Freud *avec* Rosenzweig – żaden z dyskursów, z pozoru skrajnie różnych, wręcz niewspółmiernych, nie zyskuje przewagi. Jeśli zachodzi tu przekład, to tylko w trybie Benjaminowskim: oba języki wzajemnie się uzupełniają, a przez to stają się pełniejsze, bardziej pojemne, ale też bardziej świadome swoich granic.

Zasada ta zgodna jest z podejściem Laplanche’a, który wprost przestrzega przed stosowaniem wobec pojęć religijnych prostej hermeneutyki podejrzeń: „Niezmienność tego, co niegdyś nazwałem transcendencją, kontrastuje z redukcjonizmem w każdej dziedzinie” (EO, 198). Transcendencja bowiem to kod obcowatości, wskazujący na pierwotną aktywność innego w kształtowaniu ludzkiej psyche, a tym samym na jej równie pierwotną pasywność:

¹⁰ E. L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Rosenzweig and Freud*, Chicago University Press, Chicago 2001, s. 23.

¹¹ Tamże, s. 97.

Uwodzić, prześladować, objawiać – to czasowniki aktywne. Wszelki dyskurs o fantazji uwiedzenia, iluzji prześladowania i micie objawienia oznacza próbę inwersji bierności w aktywność, dzięki której autocentryczny albo zre-centrowany podmiot uważa się za obecnego u zarania tego, czemu pierwotnie został poddany (EO, 199).

Laplanche gra tu na dwoistości francuskiego słowa *sujet*, które posiada dwa zupełnie przeciwstawne desygnaty: z jednej strony to podmiot jako poddany, podlegający suwerennej „obcej woli”, z drugiej zaś podmiot jako suweren, ośrodek aktywności poddającej wszystko inne woli Ja (analogiczna dwuznaczność zawiera się w angielskim *subject*). Ta konfuzja nie jest przypadkowa: zawiera się w niej prawda o formacji ludzkiej podmiotowości, która przechodzi różne „mądrości etapu”, odpowiadające jego skrajnie odmiennym fazom. Podczas gdy termin „poddany” opisuje absolutną bierność fazy pierwotnej, termin „suweren” opisuje późną formę podmiotu aktywnego, który usiłuje wpisać się jako *agens* we własną sytuację początkową: być obecnym u swego zarania, asystować swoim własnym narodzinom. Zdaniem Laplanche’a redukcyjny dyskurs psychoanalizy mówiący o fantazji uwiedzenia, iluzji prześladowania i micie objawienia to wieczna odsłona tego samego fantazmatu, który Harold Bloom, parafrazując tajemniczą sentencję Kierkegaarda – „ten, kto chce pracować, porodzi swego ojca” (BD, 57)¹² – zdefiniował jako pragnienie autogenii zrodzone z pierwotnego „lęku przed wpływem”: reaktywnej woli podmiotu jako poddanego, dążącej do tego, by usunąć obcą, inwazyjną wolę źródłową, wskazującą na początek tkwiący w innym, istotowo niedostępny dla Ja¹³. W rzeczywistości jednak aktywność *sujet* jest zawsze nieuchronnie wtórna: opóźniona i szukająca odpowiedzi *nachträglich*, poniewczasie. Zanim ta niewczesna responsywność się pojawi, pierwsze „wejście pod wpływ” polega wprost na jej braku, więcej jeszcze, na jej radykalnej niemożności. To właśnie ten niemożliwy respons sprawia, że psyche próbuje uciec od pierwotnej zależności, wytwarzając fantazmat zawsze-już-aktywnego Ja zdolnego towarzyszyć swojej genezie, i jak podpowiada Bloom, podąża tym samym szlakiem Miltonowskiego Szatana, który wypowiedział posłuszeństwo Bogu, ponieważ uważał się za istotę samorodną: *self-raised and self-begotten by my own quickening power*.

Skąd jednak ta, parafrazując Williama Blake’a, „straszliwa asymetria” sytuacji pierwotnej? Zdaniem Freuda, ale także jego rewizjonisty Laplanche’a, istota ludzka rodzi się *hilfflos*, bezradna: zbyt wcześnie, niegotowa, by podjąć trud przeżycia samodzielnie. Jej wybrakowany porządek życiowy odpowiedzialny za funkcje samozachowawcze, musi więc zostać zasilony z zewnątrz. Tę funkcję

¹² Przekład zmieniony: u Toeplitza mamy „nakarmi własnego ojca”.

¹³ H. Bloom, *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Universitas, Kraków 2003, s. 20.

wsparcia wypełnia matczyzna opieka, która bez względu na to, jak czuła i w swoim mniemaniu czysta, nieuchronnie zawiera erotyczny podtekst. W ten sposób funkcje życiowe dziecka – karmienie, defekacja, sen – zostają „zainfekowane” przez seksualność, która jest dla niego zupełnie niezrozumiała i na którą nie ma ono w sobie odpowiedzi: nadmiar ekscytacji wynikający z wydania niemowlęcia enigmatycznemu przestaniu płynącemu wprost z matczynej nieświadomości. Każda opieka, której celem jest nadanie porządku i rytmu bezradnym funkcjom samozachowawczym, jest więc jednocześnie uwiedzeniem, które z tego spokojnego rytmu wytrąca, otwierając psychikę dziecka na niepojęty, ale i ekscytujący wpływ innego:

Pierwotna relacja zostaje ustanowiona w podwójnym rejestrze: mamy tu zarazem relację witalną – otwartą i opartą na wzajemności, która jest do pewnego stopnia interaktywna – i skrycie seksualną, gdzie nie ma żadnej interakcji, ponieważ partnerzy nie są sobie równi (EO, 103).

Syndrom nominalistyczny opiera się na tej drugiej relacji: ściśle asymetrycznej, uwodliwej i zwodniczej, gdzie wszystko jawi się jako pytanie (*mihi magna quaestio factus sum*), a nic nie dostarcza odpowiedzi. Bóg i człowiek nie tylko nie są sobie równi, ale są całkowicie niewspółmierni, czyli poza skalą możliwego porównania. Nieskończona „obca wola” jest wszechmocna i nie napotyka żadnych ograniczeń – ani w postaci świata już stworzonego, który w każdej chwili może zastąpić innym, ani nawet w postaci praw logicznych, nad którymi suwerennie się unosi. William Ockham nie zawaha się więc, by nazwać Boga woluntarystycznego mianem ocierającym się o śmiałą herezję, czyli *Deus fallax*, „Bóg zwodniczy”. Ten kilka wieków później powróci w Kartezjańskich *Medytacjach* pod postacią *genius malignus*, „złośliwego demona”: figury traumatycznej zależności, na którą wtórnice odpowiada fantazmat *cogito*, czyli Ja aktywnego od zarania¹⁴. To także *Deus seductorius*, Bóg uwodliwy, nieobiecujący opieki i bezpieczeństwa, lecz zdolny sprowadzić na manowce: Bóg, który, jak w Kierkegaardowskiej opowieści z *Bojaźni i drżenia*, ni stąd, ni zowąd zawiesza prawa etyki rządzące ludzkim porządkiem życiowym i żąda ofiary z ukochanego syna, którego wcześniej Abrahamowi podarował, zezwalając na cudowne zapłodnienie staruszki Sary. To Bóg czystej *Verführung*, samego tylko aspektu u(z)wodliwości, który naraz pokazuje Abrahamowi „poczernioną pierś”: pierś, która odmawia dostarczania dóbr, a jednocześnie domaga się, by się za nią udać w nieznanne, zawierzyć jej na drodze wielkiego Wyjścia z *Lebensordnung*, zapragnąć czegoś więcej niż tylko dobrze zaopiekowane życie, w którym Bóg nieustannie obdarza

¹⁴ O nominalistycznym syndromie Kartezjusza znakomicie pisze Hans Blumenberg w *Prawowitości epoki nowożytnej (Die Legitimität der Neuzeit)*, przeł. T. Zatorski, PWN, Warszawa 2019, w rozdziale *Teologiczny absolutyzm i ludzkie samopotwierdzenie*.

swoich wiernych i rozpieszcza łaskami. To zatem Bóg tego, co nieznanne i niepokojące: sam destylat obcości. *Etwas ganz Anderes*, „coś całkiem innego”.

■ Poczerniona pierś: z dala od porządku witalnego

Motyw poczernionej piersi, który znamy głównie z Kierkegaarda, pochodzi w istocie z *Ciemnej nocy duszy* Jana od Krzyża, marańskiego mistyka, który w swojej wersji syndromu nominalistycznego zawarł całe traumatyczne doświadczenie hiszpańskich *conversos*: Żydów nawróconych siłą na chrześcijaństwo, którym żydowski Bóg pokazał „poczernioną pierś” i gwałtownie ich od niej odstawił. Odebrał tym samym wszystko, co składało się na ich porządek witalny jako stabilną formę życia: wiarę, świat, tradycję, i wysłał – wzorem Abrahama, któremu już raz zalecił *lech lecha*, czyli wyniesienie się z miejsca narodzin – na pustynię, czyli pustkę. Pustkę ciemną, zimną, niemą i przerażająco suchą, będącą absolutnym przeciwieństwem krainy mlekiem i miodem płynącej. Poczerniona pierś jest tu więc jednocześnie piersią absolutnie wyschną: niczego nie daje (co najwyżej „czarne mleko” z podobnie traumatycznej wizji Paula Celana¹⁵), a wszystkiego żąda. Podczas gdy w relacji opieki przewaga może się przesunąć na rzecz dziecka, tak bezradnego, że wymaga stałego poświęcenia opiekuna, w tej relacji, zdeterminowanej przez czyste uwiedzenie, stosunek gwałtownie się odwraca: wierny podąża za nieobliczalnym *Deus fallax*, który nic nie daje, nawet obietnicy. W ujęciu psychoteologicznym metafora odstawienia jako warunku koniecznego przejścia ku „dojrzałej duchowości” oznacza więc gwałtowną separację zasady przyjemności, którą rządzi się porządek witalny, i błędzącej seksualności, która tym samym umieszcza się *jenseits des Lustprinzips*. Jeśli dusza ma podążyć za tym czymś całkiem innym spoza zasady przyjemności, musi odłączyć się od „piersi rozkoszy” w procesie skrajnego samoumartwienia: „Oschłość ta w dalszym działaniu tak ją oczyszcza, że dusza staje się opanowana, wstrzemięźliwa i umartwiona w swym pożądaniu i pożądliwości. Siła namiętności i pożądliwości zatracą się i staje niepłodną, nie używając smaków, podobnie jak ustaje dopływ mleka do piersi, którą przestano ssać”¹⁶. Wszelkie źródła dóbr muszą więc wyschnąć, aby dusza – wypalona i skostniała, opuszczona na ciemnej pustyni jak „osierocone dziecko” – mogła w końcu usłyszeć „subtelny i delikatny” głos Boga. Tego, który ją tam wywiódł i który odtąd będzie jej jedynym przewodnikiem.

Ciemna noc duszy, kiedy to „wysychają piersi rozkoszy”, jest więc kondycją permanentnej niepewności, którą Kierkegaard, pod pseudonimem Johannes

¹⁵ „Czarne mleko poranku pijemy je wieczór/ Pijemy je w południe o świcie pijemy je nocą/ Pijemy pijemy”: tak zaczyna się *Fuga śmierci*, w przekładzie Stanisława Jerzego Leca.

¹⁶ Jan od Krzyża. *Noc ciemna*, przeł. o. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012, s. 68–69.

de Silentio, wiernie podążając tropem Jana od Krzyża, nazywa „teleologicznym zawieszeniem etyki”: stanem „zależności od obcej woli”, której nie obowiązuje żadna norma. Obaj mistycy nie mają jednak wątpliwości, że jest to etap konieczny. Tylko bowiem dzięki operacji odstawienia wierny może odkryć Boga w jego skrajnej *etrangereté*, czyli wymiarze osobności i inności nieredukowalnym do obrazu opatrnościowego bóstwa, które zapewnia dostęp do mleka i miodu:

Kiedy dziecko ma zostać odstawione od piersi matki, ta poczernia swą pierś, byłoby przecież grzechem, gdyby pierś wyglądała ponętnie wówczas, gdy dziecko ma zostać od niej odstawione. Dzięki temu dziecko myśli, że pierś się zmieniła, ale matka jest taka sama jak uprzednio, z tym samym kochającym, czułym spojrzeniem. Szczęśliwy, kto nie potrzebuje gorszych jeszcze środków, aby oduczyć dziecko ssania (BD, 44; wyróżn. moje).

A w innym wariacie:

Jeżeli niemowlę wyrasta i ma zostać odstawione od piersi, matka kryje swoją pierś podobnie, jak czyni to dziewica, a wówczas dziecko poniekąd nie ma już matki. Szczęśliwe dziecko, które tylko tym sposobem traci matkę (BD, 45; wyróżn. moje).

Liczni komentatorzy Kierkegaarda, nieco zakłopotani jego psychologiczną analogią, niemal zgodnie twierdzą, że relacja matczyna pierś – dziecko odpowiada w *Bojaźni i drzeniu* relacji między Abrahamem a Izaakiem. Tymczasem geneza tej alegorii, wskazująca na *Ciemną noc duszy*, nie pozostawia wątpliwości, że chodzi tu o relację Boga z wiernym, który niestety, nie znajduje się w pozycji „szczęśliwego dziecka”: środki niezbędne, by przeprowadzić ssącego boskie mleko oseska do „dojrzałej duchowości”, są w istocie „jeszcze gorsze” od tych, które stosują ludzkie matki. Komentatorów Kierkegaarda zwykle też zdumiewa jego *Dziennik uwodziciela*, w którym wciela się w innego hiszpańskiego Johanna, czyli Don Juana. Tymczasem w tej podwójnej identyfikacji nie ma nic dziwnego: podczas gdy święty Jan oddaje się masochistycznej prostracji, podkreślając aspekt absolutnej pierwotnej pasywności wobec Boga-Uwodziciela, Jan nieświęty czyni to, co uczyniło jego samego (przypomnijmy znów Augustyńskie *factus sum*): uwodzi tak, jak sam był uwodzony, tym samym przechodząc w transpasywną aktywność. Tej logice upodmiotowienia znakomicie odpowiada hebrajski moduł *nifal*: forma czasownikowa używana w biblijnym opisie asymetrycznej relacji między Bogiem a wiernym. W *nifal* strona bierna

i przyjmująca przechodzi w stronę czynną, nie zakłada jednak symetrii i wzajemności: biblijna fraza „pobłogostawiony, by błogostawić dalej”, która odnosi się do Abrahama, w Kierkegaardowskiej (ale też Laplanche’owej) wersji przybiera postać „uwiedziony, by uwodzić dalej”. *Imitatio Dei*, zalecane przez Tomasa Kempisa, przybiera tu zatem postać naśladownictwa Boga Zwodniczego, *Deus fallax*: nie mogąc uwieść pierwotnego uwodziciela, a tym samym „zrodzić własnego ojca”, don Juan nie ma innego wyjścia, jak wtórnie uwodzić „małych innych”, czyli kobiety, które zwodzi na manowce i porzuca. Jeśli bowiem Bóg porządku witalnego to opatrnościowy dostarczyciel dóbr (*providentia*), to Bóg spoza *Lebensordnung* reprezentuje czystą zwodliwość, którą Laplanche opisuje terminem *fourvoyement*: stanowi „afirmację seksualności w jej najdzikszym wymiarze [...], którą Freud określił mianem «tego, co demoniczne»” (EO, 63).

O ile więc aspekt opiekuńczy sprawia, że dziecięca psyche powoli wyzwała się z pierwotnej bezradności, nabywając podstawowe nawyki życiowe, aspekt uwodliwy spycha ją na powrót w *Hilflosigkeit*, choć zupełnie innego – nie bezpośrednio witalnego – rodzaju. Zagrożenie egzystencjalne obnaża mechanizm ubezwłasnowolnienia przez innego, który jest jednocześnie punktem narodzin seksualności – popędu *lech lecha*, zawsze w ruchu odśrodkowym, oddalającym się od cyklu i rytmu porządku samozachowawczego. Wbrew Lacanowi zatem Laplanche powiedziałaby, że popęd właśnie dlatego jest popędem, *Drang*, że nie zna wynalazku koła: ruch kołowy w ramach cyklu jest mu absolutnie obcy. Nawet linia – figura tradycyjnie przeciwstawiana zasadzie cykliczności – nie oddaje niekalkulowalności tego ruchu, któremu znacznie bliższa jest Kierkegaardowska metafora skoku. Popęd seksualny zawsze skacze ponad otchłanią, w której *Lebensordnung* ulega zawieszeniu, tym samym naśladowując, emulując, podążając za innym, który w aspekcie *fallax* jest czystą niewiadomą, enigmą, osobliwością.

Albo, jakby powiedział z kolei Derrida, inny nosiciel syndromu nominalistycznego, jest absolutną pojedynczością, która konstytuuje „kwestię innego” jako „pusty sekret” – pusty, bo aporetyczny, blokujący wszelkie dalsze dociekania. Sekret, paradoksalnie, zastonięty, ale też niemający nic do ukrycia – i nic do pokazania. W eseju poświęconym idei zastony w judaizmie Derrida pisze:

To separacja źródłowa, która pozwala pomyśleć każdą inną separację: oddzielenie od całkiem innego (*tout autre*) dzięki zastonięciu danej przez Boga. Czy ta niewiarygodna separacja (będąca jednocześnie samą wiarą) skończyła się ze śmiercią Chrystusa? Czy kiedykolwiek da się ją pojąć i wyjaśnić? Odnaleźć w fałdach greckiej *aletheia*? Żaden byt, żadna obecność, żadna prezentacja nie są tu możliwe. Taki byt, jest i po wieki wieków będzie werdykt Boga: przykazanie

zastony, zastony danej jako dar. Nic poza tym. Bóg byłby więc imieniem tego, co nakazuje dar zastony [...]. Wiedza absolutna nigdy nie zgodzi się na tę unikalną separację: nie pogodzi się z faktem, że w miejscu zastoniętego Całkiem Innego nie pojawi się absolutnie nic albo że właśnie pojawi się Nic: nic, które jest obecne, ale którego nie sposób uobecnić¹⁷.

Zastona, o której pisze Derrida, to ta, która w Świątyni Jerozolimskiej zaślaniała „świętość nad świętościami” (*kodesz ha-kodeszim*) przed ciekawskim wzrokiem wiernych i którą, wedle ewangelii, po ukrzyżowaniu Chrystusa miał rozdrzeć boski gniew, tym samym zapoczątkowując chrześcijański proces apokalipsy jako odslaniania wszystkich tajemnic i „rzeczy ukrytych od początku świata”, kulminujący w Heglowskiej idei wiedzy absolutnej. Gdy więc chrześcijańska apokaliptyka traktuje zastonę jako przeszkodę, która uniemożliwia stanięcie z boskim Innym twarzą w twarz, judaizm – tak jak pojmuje go Derrida – traktuje zastonę jako dar: warunek absolutnej separacji między mną a innym, który jest właśnie „całkiem inny”, *toute autre*. Nie ukrywa się za nią nic: całkowita inność innego jest z istoty swojej nieprzedstawialna, zastona jest tu nieprzekraczalną granicą odsyłającą do Boga o Zastoniętym Obliczu (*hester panim*), któremu nie sposób spojrzeć „twarzą w twarz” (*panim al panim*) i przeżyć.

„Poczerniona piers” Kierkegarda, a przedtem Jana od Krzyża, to także wariant zastony absolutnej i zarazem trwała obecność momentu żydowskiego w chrześcijaństwie, stawiająca opór jego tendencji apokaliptycznej. Zastonięcie – zaczernienie – piersi okazuje się konieczne, ażeby wierny uzyskał właściwe rozumienie wiary („samej wiary”) i nabył „dojrzałej duchowości”. Jeśli Bóg ma być nie tylko jednym z pogańskich *elim*, bóstw generycznych, które uobecniają się w świecie i realizują ogólne życiowe potrzeby swoich poddanych, jeśli ma być bezwzględną osobliwością o niewypowiadalnym imieniu – „On ma być kimś niepowtarzalnym, oryginałem wyróżniającym się spośród innych” (BD, 69) – to bez ciemnej nocy duszy się nie obędzie. To ona bowiem, pogrążając w ciemności wszelką namacalną obecność, wytrąca moment objawienia-uwiedzenia, w którym absolutnie pojedynczy inny „infekuje” swą pojedynczością uwiedzioną psyche, jednocześnie manifestując swoją „pełną obojętność” wobec jej potrzeb samozachowawczych. Jak głosi teza 6.432 *Traktatu*: „Jaki jest świat, to dla tego, co wyższe, jest zupełnie obojętne. Bóg nie objawia się w świecie” (T, 81). Zastona, ciemność, bariera poczernionej piersi wyznaczają ostateczną granicę: tu kończy się domena immanencji, obecności i troski o bycie-w-swiecie, a zaczyna transcendencja – nic, które jest obecne, ale którego nie sposób uobecnić.

¹⁷ J. Derrida, H. Cixous, *Veils*, przeł. G. Bennington, Stanford University Press, Stanford 2001, s. 30; wyróżn. moje.

Ta wtórna bezradność, czyli utrata ontologicznego bezpieczeństwa, nie jest jednak całkiem na próżno. Choć niepożądana i niezrozumiała z perspektywy porządku życiowego, któremu tylko zabiera, nic nie dając – więcej jeszcze, grozi wręcz śmiercią i kalectwem (jak w przypadku okulałego Jakuba, który cudem przetrwał spotkanie z Bogiem) – okazuje się niezbędnym warunkiem tego, co dla całej monoteistycznej tradycji – religii *Elohim ehad*, Boga Jedyneho, zwłaszcza w sensie ścisłej unikatowości – jest wartością najwyższą. Pragnienie i afirmacja pojedynczości, nawet jeśli miałyby stać za nimi nieobliczalna enigma, wyznacza pozytywny rewers syndromu nominalistycznego, który nieprzypadkowo czerpie swoją nazwę od *nomen*, imienia. Tam, gdzie awersem jest epistemologiczny niepokój, wzorcowo wyrażony przez Williama Ockhama – lęk przed chaosem pojedynczych „imiennych” bytów, których nie porządkują żadne uniwersalia – rewersem okazuje się mistyczna afirmacja „cudownych pojedynczości”, jaką znajdziemy u Dunska Szkota, Jana z Salisbury, a kilka wieków później u Anioła Ślązaka opiewającego cud *Rose ohne warum*, pojedynczej Róży Bez Dłaczego, która tak po prostu „kwitnie, bo kwitnie”. Jeśli syndrom nominalistyczny ma swoją wizję zbawienia, to właśnie w świecie spełnionych pojedynczości, które „są, bo są” – b o t a k, bez wyjaśnienia i uzasadnienia. Wiecznie, z natury swojej, za zastoną: zastonięte, choć niemające nic do ukrycia.

Bezradność wywołana przez seksualną inwazję innego ma więc swoją cenę, ale i nagrodę (wrócimy do tego wątku w ostatniej sekcji). Dlatego Laplanche jest nieufny wobec Freudowskiej definicji religii jako rozbudowanej i systematycznej iluzji, mającej nas jedynie bronić przed kondycją witalnej *Hilflosigkeit*:

Fundamentalne pragnienie religii [rozumianej jako zbiorowa iluzja] polegałoby na radzeniu sobie z kondycją bezradności istoty ludzkiej, jej niezdolności do znoszenia konfrontacji z siłami natury, okrucieństwem losu, śmiercią, a w końcu cierpieniami narzuconymi przez życie w społeczeństwie (EO, 188).

Laplanche odrzuca to ujęcie religii, zwłaszcza monoteistycznej, bo wie, że nie jest ona zbudowana li tylko na opiekuńczym uśmierzaniu bólu dziecka nieradzącego sobie z elementarnym samozachowaniem: losy porządku witalnego nie mają tu nic do rzeczy. Tak jak uwiedzenie nie jest jedynie fantazją uwiedzenia, tak religia Jedyneho Boga nie jest oparta na iluzji rodzicielskiej opieki, rozciągającej się na całe dorosłe życie. Zdaniem Laplanche’a fenomen religii można wyjaśnić tylko dzięki „modelowi sedukcyjnemu”, który wykracza poza schemat opiekuńczy:

Wydaje mi się, że pojęcie uwiedzenia jest w Biblii oczywiste i wszechobecne. Pojawia się tam także praca nad tym pojęciem, zwłaszcza w greckiej Septuagincie, która podsuwa słowo *planao*, czyli „zwozić”, „wieść na pokuszenie”, „uwodzić”: czasownik ten określa uwiedzenie przez Chrystusa, ale także uwiedzenie przez Boga u Jeremiasza [...]. Fakt bycia uwiedzionym ma miejsce już w samej Księdze Rodzaju w formie wiedzy, która jest jednocześnie oferowana i zabroniona przez kogoś, kto jest ewidentnie dwulicowy – jeśli gotowi jesteśmy włączyć kusiciela w tożsamość samego Boga. Być może więc „kuszenie” jest nieodłącznym elementem „objawienia” i „uwiedzenia” (EO, 193).

Intuicja Laplanche’a jest więcej niż trafna. *Planao* jest istotnie wszechobecne we wszystkich tekstach tradycji zarówno żydowskiej, jak chrześcijańskiej, a już zwłaszcza w głównej modlitwie tej ostatniej, *Ojcze nasz*: „i nie wódź nas na pokuszenie”, gdzie w wersji łacińskiej pojawia się czasownik *inducere* (*et ne nos inducas in tentationem*). W Biblii hebrajskiej jest kilka terminów, które grecki przekład Siedemdziesięciu oddaje za pomocą czasownika *planao*: *לְהַטּוֹת* (*l’hatot*), czyli „skłaniać”, ale także „wieść na manowce”; *לְהַשִּׁיגוֹת* (*l’hasz’got*), czyli „zmylić”, „skłonić do błędu”, oraz *נָשָׂא* (*nasza*), czyli „zwieść”, „oszukać”. Wszystkie te terminy występują w tak zwanym *hifil*, czyli kauzatywnym module czasownikowym: określają działanie jednostronne, które warunkuje i determinuje zachowanie przedmiotu działania pozostającego w tej relacji w stanie całkowicie biernym (w tym sensie *nifal*, o którym wspomniałam a propos Kierkegaardowskiego Don Juana, byłby już „reakcją” albo próbą responsu na pierwotną sytuację określoną przez *hifil*). Pozornie negatywne, słowa te w formie, w jakiej używa ich język biblijny, są w istocie ambiwalentne, wskazują na głęboką „dwulicowość” boskiego przekazu, w którym Bóg jawi się jednocześnie jako spolegliwy dawca objawionego prawa i zwodniczy kusiciel: prawodawczy opiekun i groźny duch pustyni. Zdaniem Laplanche’a ambiwalencja ta wpisana jest w samą istotę zarówno aktu uwiedzenia, jak faktu bycia uwiedzionym. Tu znów przypomina się Augustyńskie *factus sum*, czyli wyznanie absolutnej bierności, w której enigmatyczne boskie przestanie nieuchronnie nabiera cech prześladowczych:

Słowa Twoje wszczepiły się w moje serce. I ze wszystkich stron byłem przez Ciebie oblężony. Już nie wątpiłem w rzeczywistość życia wiecznego w Tobie, chociaż widziałem je zagadkowo, w zwierciadle (W VIII,1). Przeszyłeś moje serce, jak strzałą, Twoją nadziemską miłością. Wszędzie niosłem groty Twoich słów, white we mnie jakże głęboko (W VIII, 2).

Nieprzypadkowo adresatem boskich strzał jest u Augustyna serce: „niespokojne serce”, stworzone przez niepokój wywołany zagadkowym, na zawsze zasłoniętym przekazem objawienia-uwiedzenia, które jednocześnie nie spocznie, póki nie odnajdzie spokoju w „Tym, który mnie stworzył”. Dla Augustyna serce to rdzeń duszy, sama rzecz, realność – Laplanche powiedziała by „realizm nieświadomego” (EO, 63) – niosąca w sobie ślad pierwotnego adresu (*ad rem*), który ją założył, a zarazem sedno nieprzekraczalnej ambiwalencji. Augustyńskie serce, inaczej niż ludzki rozum, nie poszukuje racjonalnego wyjaśnienia. Jest samym *locus* uwiedzenia: miejscem owej strasznej i pięknej, absolutnie niesamowitej *etrangereté*, które od zawsze „kieruje się ku Tobie” (W I, 1).

■ **Rozbite naczynie: pomiędzy traumą-objawieniem a reparacją-zbawieniem**

Laplanche nieustannie podkreśla, że ludzka psychika nie rozwija się zgodnie z modelem filogenetycznym, faworyzowanym przez Freuda. Biologia rozwojowa, która śledzi ewolucję organizmu *ab ovo*, lokując w jaju-embryonie zestaw danych determinujących jego przyszły kształt, jest w wypadku ludzkiej psyche całkowicie nieadekwatnym wzorcem biomorficznym, opartym na „fałszywej biologii”¹⁸. Psyche bowiem to przeciwieństwo jaja: nie wzrasta mocą wewnętrznego potencjału, by w końcu przebić skorupkę i otworzyć się na świat, w którym panuje obca zasada rzeczywistości. Radykalna inność – obco-watość, *etrangereté* – jest w niej obecna od zarania jako jej zasada inauguracyjna: znacznie bardziej niż gładkie i okrągłe jajo – mityczny symbol bytu samowystarczalnego – psyche przypomina roztrzaskane naczynie, które żyje w stanie permanentnego rozbicia, jednocześnie usiłując się naprawić i posklejać.

Używając języka psychoteologii inspirowanej kabałą, powiedzielibyśmy, że aktem założycielskim ludzkiej psyche jest *szwirat ha-kelim*, czyli „rozbicie naczyń”. Gershom Scholem nieprzypadkowo wiąże ten wątek z syndromem nominalistycznym. *Szwirat* to jego zdaniem teozoficzna figura rozbicia platońskich form uniwersalnych, które w tradycyjnym neoplatonizmie odpowiadały za porządek kosmosu pojmowany przez pryzmat metafory organicznej – świata jako jednej żywej istoty podtrzymywanej przez gładko funkcjonujący system samozachowawczy, zwany „wiekuistym cyklem”¹⁹. Kryzys nominalistyczny odebrał światu formy-naczynia składające się na jego *Lebensordnung* i wystawił go na rozbijające działanie innego: nieskończonej i niezbadanej „obcej woli”, od której odtąd w całości zależało jego przetrwanie. Kryzys ten

¹⁸ J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Blackwell, Oksford 1990, s. 46.

¹⁹ Por. G. Scholem, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, PWN, Warszawa 2021, zwłaszcza rozdział poświęcony kabale Izaaka Lurii jako tej, która zerwała z systemem neoplatońskim.

najdobitniej oddaje Kierkegaard w *Powtórzeniu*, w którym tytułowa repetycja-reiteracja okazuje się jedyną regułą chaotycznego wszechświata: gdyby Bóg „nie zapragnął powtórzenia”, wszechświat w każdej chwili mógłby przestać istnieć, momentalnie osunąć się w nicłość²⁰. Kondycja bezradności niemowlęcej, od której wychodzi Laplanche, wiernie odpowiada temu poczuciu ontologicznego zagrożenia: dysfunkcyjny porządek witalny to od początku „rozbite naczynia”, których dalsze losy podlegają gestii innego – innego, który może je naprawić i uczynić zdolnymi do przeżycia, jeśli, jak pisze Kierkegaard, „zapragnię powtórzenia”, ale też może rozbić jeszcze bardziej, jeśli nie wszczepi młodej psyche wiary w spolegliwość życiowego rytmu, na jakiej opiera się każdy witalny ład (zgodnie z Koheletową wersją „wiekuistego cyklu”: „jest pora snu i pora czuwania, jest pora karmienia i pora defekacji”). Innego, który nie przynosi ukojenia i pewności, lecz jawi się jako jedno „wielkie pytanie”²¹.

Jak już wiemy z opisu syndromu nominalistycznego w postaci, w jakiej występuje on u Jana od Krzyża, Kierkegarda i Wittgensteina, ta obrotowa potencjalność należy do samej istoty bycia wydanym „obcej woli”, która – tu z kolei kodu dostarcza Księga Hioba – daje życie i zabiera życie, budzi ufność i ją neguje w jednym niepojętym geście. „Bóg dał, Bóg wziął” – ta Hiobowa sentencja, w której rzekomo ma się manifestować wielka pokora męża z Uz, jest w istocie prostym stwierdzeniem faktu, będącego również punktem wyjścia dla Laplanche’a: matka jako pierwsza osoba opiekuńcza jednocześnie daje i zabiera. Przyucza do życia, przekazując niemowlęciu podstawowe „powtórzenie”, na którym wesprze się jego szwankujący porządek witalny, a zarazem infekuje ów porządek enigmatycznym seksualnym przesłaniem pochodzącym z jej nieświadomości, tym samym znów go destabilizując i rozbijając.

Laplanche wielokrotnie rzuca wyzwanie teologom, sugerując, by ci na poważnie zajęli się hipotezą Boga-z-nieświadomością. W istocie jednak tradycja nominalistyczna od wieków niczym innym się nie zajmuje; w końcu samo pojęcie *das Unbewusste*, które Freud przejął z niemieckiej *Lebensphilosophie*, ma teologiczne korzenie, sięgające jeszcze przedscholastycznych islamskich spekulacji na temat nieskończonej woli, która jako czysta potencjalność sama nie wie, do czego jest zdolna²². Każda aktualizacja tej woli w konkretnej kreacji okazuje się zdumiewająca dla samego twórcy: nieskończona wola woluntarystycznego Boga pozostaje bowiem obca także dla niego samego. Jak to zwiędźle ujmuje C. G. Chesterton w swoim komentarzu do Księgi Hioba: „Bóg sam dziwi się temu, co stworzył”: *The maker of all things is astonished at the things he has Himself made*²³. Z kolei wedle kabaty Bóg, czyli On (albo raczej To), jest również Augustyńską „kwestią dla samego siebie”, ponieważ jego pierwsze imię to

²⁰ Kierkegaard pisze: „Gdyby Bóg nie zapragnął powtórzenia, nie powstałby świat. Bóg wybrałby wówczas łatwe plany nadziei lub wszystko odwołał, zachowując wspomnienie. Nie zrobił tego: dlatego istnieje świat. Istnieje, bo jest powtórzeniem. Powtórzenie jest rzeczywistością i powagą bytu”, S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, WAB, Warszawa 2000, s. 19.

²¹ W taki oto sposób, całkowicie zgodny z intuicjami Laplanche’a, opisuje nominalistycznego Boga Michael Allan Gillespie: „Nominalistyczny Bóg [...] był przerażająco wszechmocny, całkowicie poza ludzkimi możliwościami poznania, a zarazem stanowił zagrożenie dla ludzkiej potrzeby stabilności. Więcej jeszcze, taki Bóg zupełnie wymykał się pojęciu i w związku z tym mógł być doświadczony wyłącznie jako wielkie pytanie, jako kwestia bez odpowiedzi, wywołująca bojaźń i drżenie. To właśnie od tego pytania zaczyna się nowoczesność”, M. A. Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008, s. 15; wyróżn. moje.

²² Laplanche, który odrzuca wszelkie próby podpięcia Freudowskiej nieświadomości pod niemiecką tradycję transcendentalizmu i *Lebensphilosophie* – jak to ma miejsce choćby u Odo Marquarda w jego klasycznym dziele *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Dinter Verlag, Grafing 1987 – ma rację, kiedy zarzuca

pytanie – *elo hi mi?* Kim jest Bóg? (אלוהי אמי?) – zaś stworzony świat to próba jego metabolizacji, czyli udzielenia odpowiedzi. Rozważając swoją koncepcję prymarnego uwiedzenia w kluczu psychoteologicznym, Laplanche pisze:

Czy to naprawdę aż tak odległe od pewnej koncepcji „objawienia”? Że Bóg jest bogiem, który mówi i przymusza swego odbiorcę do słuchania, jest oczywistością w Księdze będącej ciągłą wariacją motywu: „Słuchaj, Izraelu!”. Że Bóg jest enigmatyczny, że przymusza nas do przekładu, jest oczywiste w całej judeo-chrześcijańskiej tradycji egzegezy. Odrębną kwestią pozostaje, czy ta enigma zakłada, że przesłanie jest nieprzejrzyste także dla Niego. Czy Bóg ma nieświadomość? Pozostawię dyskusję na ten temat (czy raczej reakcję na tę anatemę) teologom... (EO, 194; wyróżn. moje)

Dla nowoczesnych teologów, którzy raz na zawsze wyrośli z neoplatońskiego dzieciństwa – embrionalnej egzystencji w tonie gładko funkcjonującego kosmosu, zasilanego pępowiną *nexus amoris* i *creatio continua* – to podejrzenie że Bóg jest enigmą *tout court* i nie wszechwiedza, lecz kapryśna wszechwola jest jego głównym atrybutem, wcale jednak nie stanowi ana-temy: to raczej tema fundamentalna, która pojawiła się znów wraz z nominalistyczną próbą dehellenizacji teologii i powrotu do dziedzictwa hebrajskiego. Dlatego źródło „sedukcyjnej” traumy objawienia Laplanche umieszcza właśnie w Księdze Hioba, najbardziej archaicznym żydowskim świadectwie syndromu nominalistycznego:

Jeśli chodzi o enigmatyczne przesłania i historie o uwiedzeniu, Hiob dostarcza doskonałego przykładu. Pojawia się tu niejedna paralela ze Schreberem: z jednej strony motyw pierwotnej destrukcji świata, po której nadchodzi jego finalna rekonstrukcja, z drugiej zaś dwulicowość uwodzącego (z tego samego rejestru „perfidii”, o którym mówi Schreber), jeśli gotowi jesteśmy zawrzeć w piekielnej jedni z Bogiem samego Szatana [...]. Ostatnia paralela, a zarazem najistotniejsza, to powtarzająca się wciąż próba przekładu, uprawomocnienia, odgraniczenia i przejścia kontroli, które stanowią główne kwestie sporne między Hiobem a jego dyskutantami (EO, 194–195).

Skrajnie woluntarystyczna koncepcja *deus fallax* albo *deus seductorius*, wokół której krąży mania prześladowcza Daniela Schrebera, istotnie ma korzenie w komentarzach do Hioba, u którego – zwłaszcza w linii protestanckiej, doktrynalnie bliższej nominalizmowi Williama Ockhama i Dunsza Szkota – jednia Boga i Szatana, prawej i lewej ręki rządzącej światem, nie jest aż taką ana-temą, jak

im rozmycie pojęcia *das Unbewusste* w „psychologii głębi” – z drugiej strony jednak nie ma jej o tyle, o ile sama ta tradycja, zwłaszcza w wydaniu Artura Schopenhauera (ulubionego myśliciela Freuda), nosi wyraźne ślady wpływów nominalistycznych.

²³ G. Chesterton, *Introduction to Book of Job*, w: *The Book of Job*, Palmer & Hayward, Londyn 1916, s. xvi.

²⁴ Nie mam tu miejsca na szczegółową analizę przypadku Daniela Schrebera w wydaniu Laplanche’a, przypomnę więc tylko, że diagnozuje go on jako syndrom nominalistyczny pozbawiony języka wiary – czyli bez struktury paradoksalnej ufności dostarczanej przez *sola fide* – który wówczas nieuchronnie załamuje się w psychozę: manię prześladowczą, paranoję, lęk, niestanną podejrzliwość, skrajną nieufność. Zdaniem Laplanche’a bowiem tylko wiara jako *foi* pozwala przetrwać w kondycji wystawienia na „seksualność w jej największym wymiarze”, która bez tej osłony musi jawić się jako „to, co demoniczne”. Do tego tematu wrócę jeszcze w ostatnim podrozdziale.

w tradycji katolickiej (by znów przypomnieć anglikańskiego Chestertona i jego *Człowieka, który był czwartkiem*: na koniec tej kryminalnej teodramy okazuje się przecież, że Bóg porządku to tylko jedna z boskich twarzy – drugą, równie istotną, jest jego oblicze subwersywne jako Pana anarchii i twórczego chaosu)²⁴. Janusowa dwulicowość Boga-z-nieświadomością, który waha się między destrukcją a rekonstrukcją świata, od wieków wtrąca wiernych w konfuzję. Odtąd każdy myśliciel nominalistycznego syndromu będzie nieustannie podejmował „próbę przekładu, uprawomocnienia, odgraniczenia i przejęcia kontroli” w kondycji, która jednocześnie czyni przekład, uprawomocnienie, odgraniczenie i przejęcie kontroli przez myślące Ja niemożliwymi z zasady. Czyli – wieczny pat.

Dlatego też zdaniem Wittgensteina ta „kwestia innego”, o którą rozbija się wszelkie filozoficzne kwestionowanie, nie jest nawet pytaniem w sensie logicznym: nie tylko nie można na nie odpowiedzieć, nie można go także sensownie zadać. W *Traktacie* w tezie 6.5 napisze: „Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania. Wielka zagadka nie istnieje” (T, 82). Misterium „tego, co dane”, czyli *facta mundi*, nie jest *Rätsel*, rebusem zadany do rozwiązania (*Lösung*). To raczej „znikający problem” (T, 82), który znika, kiedy uświadomić sobie, że świat jest *ohne warum*, bez dlaczego i bez racji. Choć więc Wittgensteinowski Bóg nie dostarcza nam wiedzy o podstawie bytu, *das Wesen des Grundes*, nie znaczy to, że ta niewiedza jest prywatywna, ukazująca świat w perspektywie braku, zwątpienia i ciągłego kryzysu legitymacji (skąd się wzięły byt i po co). Bóg nie objawia się w samym świecie – Wittgenstein jako dojrzwały nominalista nie wierzy w cudowne boskie interwencje – lecz w samym zaistnieniu świata jako takiego: w tym, że istnieje. Teza 6.44 brzmi: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest” (T, 81). Bóg zatem jest w samym początkowym momencie wyłaniania się bytu, w jego *quodditas*, które dla Wittgensteina stanowi sedno mistycznej enigmy, tego, co niewyraźalne. Nie chodzi tu jednak o uruchomienie apofatycznej maszyny, która, testując język do granic jego możliwości, usiłowałaby wydrzeć sekret Bogu – Dawcy Świata – i spojrzeć za zasłonę. Wittgenstein przestrzega nas przed wszelkimi spekulatywnymi próbami udzielenia odpowiedzi na „znikający problem”: Bóg nie jest Lacanowskim siedliskiem wiedzy potencjalnej, czyli *sujet supposé de savoir*. Jego rozwiązanie jest inne: o czym nie można mówić, temu należy zawierzyć.

Enigma u Laplanche’a to również pusty sekret. To nie zagadka, którą dałoby się rozwiązać, i nie pytanie, na które można by odpowiedzieć, nawet jeśli generuje ona w psyche cały szereg kwestii: zarówno „kwestii innego”, jak, pochodnie, „kwestii mnie samego”. To raczej ostateczna granica, wobec której musi ustać praca eksplanacji i nadawania sensu:

Kiedy mówi się o enigmach, nadstawiam uszu. Wbrew nawykowi tłumaczenia słowa „enigma” niemieckim terminem *Rätsel* nie jest ona zwykłą zagadką. Enigma, tak jak ją rozumiem, różni się od zagadki jako problemu do rozwiązania, nie jest też tajemnicą. Kiedy więc mówi się o enigmach, proponuję następującą procedurę: nie zajmować się enigmą czegoś, lecz raczej enigmą w czymś, po czym rozważyć jej funkcję. Wyjaśnię: kiedy mówi się o Freudowskiej enigmie kobiecości (czym jest kobieta?), ja proponuję, by skupić się na funkcji enigmy w kobiecości (czego kobieta chce?) [...]. W ten sposób enigma odsyła nas do inności innego, która jest reakcją na jego nieświadomość, czyli inność w nim samym (EO, 258; wyróżn. moje).

W syndromie nominalistycznym, który ucina spekulacje, enigma nie jest już zagadką ani nawet misterium, które zawierałoby w sobie otchłanne głębie. Słynna teza siódma Wittgensteina – „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (T, 83) – nie odsyła do teologii negatywnej spod znaku Pseudo-Dionizego Areopagity, w której milczenie nabrzmiewa niewyraźnymi znaczeniami. W tezie tej, ostatnim zdaniu *Traktatu*, prohibicyjny akcent pada na „o czym”: na spekulatywne metapodejście do enigmy jako enigmy czegoś, które Wittgenstein odrzuca jako nonsensowne. Sama enigma jednak nie znika, ale, jak w propozycji Laplanche’a, staje się enigmą w czymś: w samej mistycznej faktyczności Boga, jego *quodditas*, która wymyka się wszelkiej wiedzy, także boskiej wszechwiedzy. Laplanche, który nie wyklucza hipotezy „demiurga z nieświadomością”, powiedziałby więc, że Bóg objawia się w nadmiarze znaczącego wobec tego, co znaczone:

Enigma, tak jak zagadka, zostaje zadana jednemu podmiotowi przez inny podmiot. Rozwiązanie zagadki tkwi w świadomości tego, kto ją zadaje, dlatego też można ją rozwiązać przez odpowiedź. Tymczasem enigma może zostać zadana przez kogoś, kto nie panuje nad odpowiedzią, ponieważ jego przestanie stanowi formację kompromisową, w której rolę odgrywa również nieświadomość. W tym też sensie mowa o enigmie zjawisk naturalnych (np. czarnych dziur) byłaby niepoprawna, chyba że założylibyśmy istnienie demiurga z nieświadomością [...]. Jeśli zaś chodzi o tajemnicę – pozostawmy to teologom, by rozważyli ją w kontekście jej relacji do takich kategorii, jak przestanie i znaczące! (EO, 259; wyróżn. moje)

Ostatnie zdanie – wyzwanie rzucone teologom – jest już samo w sobie znaczące w opuszczonej innej kategorii, czyli znaczonego. Enigma bowiem to znaczące

przesłanie, które nic nie znaczy, ponieważ stan niewiedzy – brak znaczonego – jest w niej trwały i nieuleczalny. Bóg byłby zatem znaczącym bez znaczonego: śladem innego, będącego przeciwieństwem Lacanowskiego „podmiotu, który by wiedział” (*sujet supposé de savoir*), bo zakłóconego przez własną inność, która sprawia, że ta „obca wola”, od jakiej jesteśmy zależni, jest także obca dla samej siebie. To ona stanowi „paradoks tego rezydium zabiegów translacyjnych, które nie znaczy już nic innego poza sobą: S1/S1” (EO, 96).

Znów nie jest to intuicja obca nowoczesnej teologii. Kiedy Gershom Scholem wykłada Walterowi Benjaminowi swoją wizję boskości, nazywa ją *das Erscheinende*, „zjawiającą się”: nie tym, co się objawia (*das Erschienene*), lecz właśnie zjawiającą się, z naciskiem na imięstów czynny, a z pominięciem objawianej treści, która w ujęciu Scholema zmierza do „zerowego poziomu”. Objawienie objawia zatem nic, *Nichts der Offenbarung*:

Pytasz, co rozumiem przez „nicość objawienia”? Rozumiem przez to stan, w którym, jak się zdaje, nie towarzyszy mu żadne znaczenie; stan, w którym utrzymuje ono jeszcze swoją pozycję, obowiązuje, lecz nic nie znaczy [*in dem sie gilt, aber nicht bedeutet*]. Owa nicość wkracza wówczas, gdy zanika bogactwo znaczeń, a to, co się zjawia (objawienie jest bowiem czymś, co się zjawia [*das Erscheinende*]), zostaje zredukowane do zerowego poziomu, lecz mimo to nie znika²⁵.

Nie w tym rzecz, że Bóg coś objawia, a my tego nie pojmujemy. Wizja Scholema jest odległa od Fichteańskiej koncepcji objawienia jako *Bekanntmachung*, czyli boskiego obwieszczenia, które należy do końca „zmetabolizować”, tzn. w całości przetrwać. W Scholemowym wariacie nocy duszy, w której dawne „bogactwo sensu” – tradycyjna żydowska *Lebensform/ Lebensordnung* – ulega zawieszeniu, objawienie powraca do archaicznej struktury czystej interpelacji, czyli *Geltung ohne Bedeutung*, obowiązywania pozalogicznego, bez racji i treści. Niczego nie obwieszcza: nie jest zagadką, której odpowiedź tkwi w Bogu wiążącym, co chce powiedzieć, czyli kontrolującym znaczone. To raczej czyste znaczące, które w ten sposób utrzymuje pozycję transcendentną wobec wszelkich wysiłków immanentyzacji: eksplikacji, przekładu, egzegezy.

Laplanche nie zna argumentacji Scholema, ale jego krytyka dzieła Fichte go pt. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* przebiega dokładnie po Scholemowej linii: objawienie nie jest obwieszczeniem, które na koniec odstoniłoby się w apokaliptycznym świetle „pełnego słońca” i stało *sonnenklar*. W eseju *Uwiedzenie, objawienie, prześladowanie* pisze: „Wybór tematyki objawienia jest spójny z moją wizją psychoanalizy jako prymatu, który nadaje przesłaniu od innego

²⁵ List do Waltera Benjamina z 20 września 1934 roku, w: G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, przeł. M. Zawanowska i A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006, s. 292.

[...]. *Bekanntmachung* Fichtego nie jest jednak w oczywisty sposób enigmatycznym przestaniem zakłóconym przez nieświadomość” (EO, 187–188). Na tej samej zasadzie Laplanche odrzuciłby wszystkie koncepcje zbawienia (*Heilung*), które polegałyby na wierze w uleczenie (*Heil*) boskiej nieświadomości: czy byłaby to chrześcijańska apokaliptyka, która chciałaby zerwać wszystkie zasłony, ujawnić każdy sekret i postawić go w pełnym świetle, „twarzą w twarz”, czy żydowska kabalistyka ufająca w nadejście Dnia Pana, w którym powód stworzenia świata w końcu wyjdzie na jaw także dla samego Stwórcy. Nie wierząc w tego typu zbawienie, Laplanche lokuje się w pobliżu Wittgensteina, dla którego jedynym rozwiązaniem problemu jest jego zaniknięcie, a także Derridy z jego koncepcją niezrywalnej zasłony i pustego sekretu. Kiedy więc Paweł zapowiada, że teraz poznajemy rzeczy jedynie *in speculum et enigmate*, ale nadejdzie dzień pełnego objawienia, kiedy każde znaczące odnajdzie swoje znaczone, Laplanche odbiera nam tak pojętą nadzieję. *In speculum et enigmate*, „jakby w ciemnym zwierciadle i zagadkowo”, to kondycja stała, ponieważ enigma nie należy do epistemologicznego metapoziomu wiedzy-niewiedzy o Bogu i jego objawieniu, lecz jest wpisana w sam przedmiot. To rezyduum stanowi ontologiczny limit poznania, poza którym nie ma już czego dociekać. Dlatego William Ockham, ojciec nowożytnego nominalizmu, na pytanie o wielkie *Che vuoi?* zwykł odpowiadać sprytnym unikiem: *quia voluit*, „bo tak chciał”. W tym niby-wyjaśnieniu emfaza pada na „bo tak”, sygnalizując arbitralny wybór „obcej woli,” podczas gdy jego zawartość treściowa „zmierza do punktu zero”.

Laplanche interpretuje nominalistyczne „bo tak” jako „nieprzetwarzalny imperatyw” – silnie nakazowe przestanie, które może zostać przyjęte tylko na zasadzie augustyńskiego *dato et accepto*, w ten sposób stając się tabu dla kwestionujących dociekań. Wykładnie racjonalizujące się go nie mają, ponieważ mogłyby jedynie osłabić kategorię siły przekazu-nakazu. W swojej krytyce Kanta jako niedostatecznie „kategorię”, pomimo ukutej przez siebie nazwy naczelnego imperatywu, Laplanche wybiera opcję Emmanuela Lévinasa, dla którego judaizm to „ekstremalna religia” prawa jako w pełni stabuizowanego boskiego dekretu:

Prawdziwie kategorię imperatyw nie może być autonomiczny i nie sposób go wywieść z pojęcia wolnej woli: to raczej nieubłagane „zrób to”, które nie wymaga żadnego uzasadnienia. Weźmy kontekst religii ekstremalnej, jaką jest judaizm w wersji Lévinasa. Bóg daje Prawo i Prawo nie musi być zasadne. Imperatywów kategorię nie da się uzasadnić; są z całą pewnością tak samo enigmatyczne, jak przekazy dorosłych wysyłane dzieciom; nie tylko zresztą nie

da się ich uzasadnić, być może są one z istoty nieuzasadnialne, czyli niemetalizowalne. Co oznacza, że nie da się ich rozvodnić, zastąpić czymś innym. Trwale opierają się one schematowi zastępstwa znaczących²⁶.

To, czego nie da się rozvodnić/zanalizować, musi zostać przyjęte: koniec kropka. W języku niemieckim zbawienie oznacza *Erlösung*, czyli, sięgając do źródłostowu, upłynnienie tego, co zafiksowane, stałe, dane, dogmatyczne i niezmiennie. Tak właśnie pojmuje zbawienie Walter Benjamin, inwestując w ideę „płynnej teologii”, w której, jak u Marksa, wszystko, co stałe, upływnia się i w końcu ulatnia, nie pozostawiając twardych śladów stawiających opór²⁷. Tymczasem permanencja kategoriycznego „bo tak” opiera się wszelkim próbom „likwidacji”: także w sensie rozwiązania problemu faktyczności (*Lösung*), któremu Wittgenstein w *Traktacie* przeciwstawia twarde i kończące sprawę „za-danie” (*Aufgabe*).

Wbrew Benjaminowi Lévinas stoi mocno na pozycji nieprzetwarzalnego oporu, który zdaniem Laplanche’a cechuje „religię ekstremalną”, czyli religię opartą na wzorcu uwiedzenia (w przeciwieństwie do „religii pogańskich”, opartych na modelu anaklitycznym, wspierającym porządek życiowy). Wedle Lévinasa postawę Izraela wobec Boga można wyrazić jedną podstawową formułą: „zrobimy, a potem usłyszymy”, czyli „najpierw będziemy posłuszni, a dopiero później spróbujemy zrozumieć”. Kod biblijny, krążący wokół dwuznaczności pojęcia po-słuszeństwa – pierwotnego słyszenia-posłuchu i wtórnej, po-słusznej woli słyszenia-pojęcia – świetnie oddaje dialektykę implementacji, na której zasadza się Laplanche’owy schemat metabolicznego zastępstwa znaczących. Wszystko bowiem może ulec translacji-substytucji oprócz kategoriycznego rezyduum, które zawsze i uparcie pozostaje jako nieprzetrawialna resztką. W każdym kolejnym akcie słyszenia-pojmowania musi nieuchronnie wytrącić się kamienna grudka, „obce ciało” zaimplementowane przez przekaz-tabu. W tekście *Pokusa nad pokusami*, krytycznie odnoszącym się do pragnienia wszechwiedzy, Lévinas opisuje akt nadania Tory jako wzorcowy dla „odwróconej chronologii”, która cechuje pierwotne odniesienie do innego. Lévinas, w pełni harmonizując z przekonaniem Laplanche’a, że podmiot ludzki rozpięty jest „między uwiedzeniem a inspiracją”²⁸, nastaje na jej pozalogiczny charakter, na zawsze wymykający się pokusie translacji i poznania:

Zrobimy i usłyszymy [...]. Przyjmuje się Torę, zanim się ją pozna. Ta sekwencja to wstrząs dla logiki, coś, co wydaje się aktem ślepej wiary albo dziecinnej ufności, w istocie jednak tkwi u podstaw każdej inspiracji, także tej artystycznej, ponieważ wydobywa na jaw model działania, wcześniej

²⁶ J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, s. 138–139; wyróżn. moje.

²⁷ Por. na ten temat mój esej *Liquid Theology and the Messianism of Life: Marrano Heresy in Benjamin and Derrida*, w: *Canonization and Alterity. Heresy in Jewish History, Thought, and Literature*, red. G. Sharvit i W. Goetschel, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2020, s. 244–265.

²⁸ Por. tytuł zbioru esejów Laplanche’a *Entre séduction et inspiration: l’homme*, PUF, Paryż 1999.

nieuświadomiony. Musimy więc zadać sobie pytanie, czy aby nie jest tak, że każda inspiracja jako taka wywodzi się z unikatowej i źródłowej sytuacji nadania Tory. Czy to odwrócenie zwykłej chronologii przyjęcia i poznania nie oznacza wyjścia poza pokusę nad pokusami [czyli pragnienie wiedzy]?²⁹

U Lévinasa, tak jak u wszystkich myślicieli syndromu nominalistycznego, granica narzucona pokusie poznania jest nieprzekraczalna, ale nie jest to fakt czysto negatywny: to właśnie *factum*, początek upodmiotowienia przez uwiedzenie („przyjmuje się Torę” biernie, jeszcze przed-podmiotowo), od którego dopiero rozpoczyna się proces inspiracji i twórczego działania, w tym słyszenia-pojmowania. Zalecenie Lévinasa, by zawiesić logikę i odwrócić zwykłą chronologię – „najpierw zrozumieć, potem zrobić” – to zarazem rada terapeutyczna, która podpowiada, jak radzić sobie z kondycją „bo tak” i „zrób to”, która nigdy nie przerodzi się w zbawienny stan wzajemnego zrozumienia, gdzie wszystko stanęłoby w bezpośredniości „twarzą w twarz” – dziecko z dorosłym, wierny z Bogiem, Bóg z samym sobą (odwieczne marzenie kabały). Zawarta w pojęciu *Erlösung* nadzieja na upłynnienie wszystkiego, co stałe, okazuje się płonna tak jak nadzieja Freudowskiej psychoanalizy, że dokona ona ostatecznej *analysis*, czyli rozpuszczenia-rozwodnienia owego „obcego ciała”, które zaimplementowała w psychice „obca woła”, obca również dla siebie.

Lecz choć syndrom nominalistyczny odbiera nadzieję na pełne rozwiązanie „kwestii innego” – a tym samym na pełną reparację psyche jako rozbitego naczynia – to jednak nie odbiera ani wiary, ani miłości. Jeśli gdzieś lokuje nadzieję, a wraz z nią inny wariant zbawiania, to właśnie w tych dwóch pozostałych cnotach ewangelicznych. Jak bowiem mówi Augustyn, wierny racjom swego serca: „Lepiej jest znaleźć Ciebie, choćby się nie znalazło odpowiedzi, niż byłoby – znaleźć odpowiedź, a Ciebie nie odnaleźć” (W I, 6).

■ **Sola fide: od przekonania do wiary**

„Czy religia traci, czy raczej zyskuje na porównaniu z podstawowymi koordynatami ludzkiej kondycji?” (OE, 199) – pyta Laplanche, skłaniając się „mimo wszystko” ku pozytywnej konkluzji. Bynajmniej nie traci, ale warunkiem koniecznym jest uniknięcie redukcjonizmu, zwłaszcza w rozumieniu tego, czym jest wiara: „kategoria wiary mającej swoje źródło w innej osobie, zupełnie różne od przekonania (*credo, Glaube, belief*), które Freud, nie znając innego pojęcia, zbyt łatwo redukuje do zwykłej iluzji” (OE, 200).

²⁹ E. Lévinas, *Nine Talmudic Readings*, przeł. A. Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington 1990, s. 42; wyróżn. moje.

Dla Laplanche'a wiara rozumiana jako *foi* jest czymś innym niż wiara, która artykułuje się w zestawie przekonań: to czysta *fides*, jeszcze nieposiadająca swojego treściowego *credo*. Podczas gdy tę drugą formę wiary istotnie łatwo oskarżyć o iluzyjny charakter, jak czyni to Freud – albo, jak czyni to Wittgenstein, zarzucić jej „przesadną pseudonaukowość” – ta pierwsza forma wiary zawiera w sobie trzeźwy rdzeń prawdy: tej, którą zdaniem Laplanche'a psychoanaliza ma obowiązek „utrzymać w mocy” (EO, 85). Pierwotna relacja z innym, oparta na enigmatycznym przekazie, jest bowiem „samą wiarą”: *sola fide*, która zanim zacznie wnikać w treść przesłania, ustala czyste odniesienie do innego. Lévinas, którego ten fenomen fascynował równie silnie co Laplanche'a, sprowadza to odniesienie do jednego adresu i jednego responsu: *Szema Israel – hineni*: Bóg wzywa – wierny się stawia, „oto jestem”. W istocie, jak już sugerowałam wcześniej, nie jest to nawet relacja, ponieważ zawiera w sobie zawrotną asymetrię: to raczej Lévinasowa „relacja poza relacją”, w której wywołane przez innego Ja nie jest jeszcze Ja. Jest – na razie – tylko tym, co wywołane i w ten sposób, po augustyńsku, pasywnie „czynione” (*factus sum*, „przyjmuje się Torę”). Bezprzedmiotowa wiara jako *foi* to zatem najbardziej archaiczna pozycja ludzkiej psyche, która dopiero później nabywa treści przekonaniowej pod „przymusem translacji”: jej podstawowe znaczenie to „zaufanie pokładane w słowie innego” (EO, 195). Jej sens jest więc czysto „subiektywny”, nawet jeśli mamy tu do czynienia zaledwie z *proto-sujet*, proto-podmiotem (albo Lévinasowym *on*, „się”):

Wiara [...] jest pozycją odbiorcy adresu, tego, który jest wywoływany. W języku religijnym mówimy o wiernych, ale możemy też powiedzieć, że Bóg jest wierny, w sensie podtrzymywania wiary. Przesłanie wytwarza przymus, który domaga się jego przekładu. Wtedy też pojawia się kontrofensywa, która usuwa w cień prymat przekazu idącego od innego: pojawia się inwazja przekonań, przejście wiary przez przekonania. Ta rekonkwista zachodzi u kantystów, utrzymuje się potem u Freuda i, rzecz jasna, w całej psychoanalizie (EO, 196; wyróżn. moje).

Militarny dyskurs Laplanche'a – kontrofensywa, inwazja, rekonkwista – jasno sugeruje, że w ludzkiej psyche toczy się nieustanna wojna między sprzecznymi tendencjami, decentryczną i recentryczną: w stronę innego i jak najdalej od innego, odśrodkowo od siebie i dośrodkowo do siebie. Tę pierwszą wyraża wiara jako *foi*, tę drugą wiara przełożona na system dogmatów, czyli *croire*: Kantowsko-Fichteńska *Glaube* jako odstuchany efekt boskiego *Bekanntmachung*, obwieszczenia. Punktem styku obu tendencji, a zarazem punktem zwrotnym,

jest „przymus przekładu”, który zawiera się już w samej *foi*: inny wchodzi wszak w pre-relację z „wywoływaniem” za sprawą enigmatycznego przestania. Recentryczna kontrofensywa nie jest więc tylko odruchem obronnym Ja zranionego w swoim narcyzmie: to nieuchronna konieczność. „Inwazja przekonań” musi nastąpić, ponieważ wywołany wierny znajduje się pod przymusem translacji: jego *sola fide*, subiektywna postawa napędzana „samą wiarą”, musi nabrać treści. Rzecz w tym jednak – i na tę prawdę Laplanche nastaje z całą mocą – by ten przekład nie przysłonił pierwotnej sytuacji wiary jako *foi*: by inny nie zniknął w domkniętym systemie *beliefs*. Podobną, choć jeszcze bardziej radykalną postawę odnajdziemy u Wittgensteina, dla którego prawdą jest wyłącznie kondycja wiary, wszystkie zaś przekonania z niej wyrosłe to zdania pozbawione sensu.

Laplanche jest więc – nie bójmy się tego słowa – *defensor fidei*, „obrońcą wiary”. Oczywiście nie wiary pojmowanej jako zestaw dogmatów, lecz tej, która charakteryzuje syndrom nominalistyczny: wiary jako wystawienia na innego i jego niezbadane ścieżki uwiedzenia, czyli „seksualności w jej najdzikszym wymiarze”. Wiara, utrzymując odniesienie do „zewnątrznego innego”, jest również „przyczyną i gwarantem wewnętrznego innego” (EO, 72), czyli całej sfery nieświadomości. To właśnie w pojęciu „samej wiary” zawiązuje się myśl psycho-teologiczna, ponieważ jej odzyskanie stanowi dla Laplanche’a punkt zwrotny w procesie, który nazywa „przewrotem kopernikańskim w psychoanalizie”:

Oto istota kopernikańskiej rewolucji, którą rozpoczął Freud. Decentracja jest w istocie podwójna: to coś innego (*das Andere*), czyli nieświadome, jest podtrzymywane w swojej radykalnej inności przez innego (*der Andere*) – w skrócie przez uwiedzenie. Gdy inność innego ulega zatarciu, stając się fantazją innego, moją „fantazją uwiedzenia”, wówczas także zagrożona jest inność tego, co nieświadome (EO, 72).

Znów, charakterystyczny zwrot: „zagrożona inność”. To, co dla Freuda byłoby rozwojem pozytywnym – umieścić w obcym elemencie *id* samoświadome *ego*, a tym samym zaleczyć ranę zadaną narcyzmowi – dla Laplanche’a, „obrońcy wiary”, oznacza niebezpieczeństwo: zapoznanie istoty psyche jako rozbitego naczynia. Wiemy już, że dla konsekwentnych nominalistów idea zbawienia polegająca na zaleczeniu rany różnicy i inności w jednolicącej *restitutio in integrum* nie tylko nie jest wyczekiwany finalem, lecz jest całkowitym kolapsem rzeczywistości, grożącym widmem dekrecji. Laplanche także obawia się dekrecji: ustanowienie „autocentrycznego” podmiotu oznaczałoby odcięcie

od korzenia inności, a tym samym podkopanie warunku transcendentalnego podmiotowości jako takiej, czyli „realizmu nieświadomego”, które zostało ustanowione przez interpelację innego. Oznaczałoby więc zaprzeczenie fundamentalnemu faktowi (jako temu, co uczynione poza naszą wolą i kontrolą) przez próbę jego radykalnego odczynienia, czyli magiczną obronę, zwaną przez Freuda *Ungeschehenmachen*, która opiera się na iluzji samowsobności i autogenii i jest znacznie bardziej złudna niż wszystkie religijne iluzje razem wzięte. Obrona wiary nie odbywa się tu zatem w imię „przyszłości pewnego złudzenia”, lecz w imię twardej faktyczności: „realizmu tego, co nieświadome”, obecności w psyche nieusuwalnego „ciała obcego”, którą najlepiej wyraża właśnie postawa *sola fide*.

Tak samo Wittgenstein uzna, że mistycyzm i faktyczność (*Faktizität*) nie tylko się nie wykluczają, lecz wzajemnie warunkują. Tam, gdzie logika natrafia na fakt ostateczny – „to, że świat istnieje” – pozostaje tylko mistyczne milczenie w prostej akceptacji *factum brutum*. Z kolei dla filozofii typu Hegłowskiego – jak twierdzi Laplanche, wzorcowo recentrycznej (EO, 176), w której spekulacja jest w stanie rozpuścić-zanalizować nawet Kantowską rzecz samą w sobie – nie ma żadnej granicy, żadnej zastony. Jeśli gdzieś napotyka opór, odpowiedź jest jedna: „tym gorzej dla faktów”. I istotnie dla Hegła władza ducha polega wprost na unieważnianiu tego, co się wydarzyło: *das Geschehene ungeschehen zu machen*³⁰. Zadanie ducha jest bowiem z gruntu apokaliptyczne: zerwać każdą zastonę, zdezalienować każdą obcość, uczynić wszystko, co rzeczywiste, racjonalnym, a tym samym wszystko rozwiązać (*lösen*) i ostatecznie zbawić (*erlösen*).

Nominalistyczna nadzieja na zbawienie nie leży w heglowsko-apokaliptycznej restytucji pełni i całości. Przypomnijmy raz jeszcze motto z Laplanche’a, w którym streszcza się syndrom nominalistyczny: „Kwestia dotycząca innego nie podlega wyjaśnieniu. To rezydium wszelkiej eksplanacji. Podpada ona pod kategorię wiary, czyli ufności bądź jej braku” (EO, 117). To *albo-albo* – ufność bądź jej brak – to sama istota wiary jako *fides*, zanim ta jeszcze zostanie zastąpiona przez immanentny przekład w formie *credo*. Skok w wiarę to decyzja ufności mimo wszystko: mimo traumy, poczernionej piersi i niezbadanych ścieżek Boga Zwodniczego. W ujęciu Laplanche’a wiara byłaby więc postawą, która pod wieloma względami przypomina przełom opisany przez Jonathana Leara jako *lucky break*: skojarzenie o tyle nieprzypadkowe, że odniesienie do Kierkegaardowskiego skoku pojawia się u Leara *explicito*.

Lucky break to istotnie nagły przeskok, *Gestaltswitch* między wątpiącą nocą duszy, w której podmiot bez końca ruminuje nad „przymusem przekładu” (czyli, dosłownie, przeżuwa nieprzetwarzalne treści) a wyzwalającym rozpoznaniem,

³⁰ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, § 2821.

że ten „stres znaczeniowości” (*signifying stress*) w istocie odciąga go od sedna sprawy (Augustyn powiedziałby: serca), czyli zależności od enigmatycznej „obcej woli”, której enigma nigdy nie znajdzie logicznego rozwiązania (i zbawienia). Pacjent odkrywa więc, że cała jego hermeneutyczna praca była po nic, ale zamiast się załamać, radośnie wykrzykuje: *this is crap!*³¹ Laplanche powiedziałby wręcz, że tak, dosłownie i wcale nie metaforycznie, *crap*, odwołując się do swojej analogii z procesem metabolicznym, który pozostawia niestrawioną resztkę kału: beużyteczny zlepek znaczonych, które podmiot powinien z siebie wydaląć. Uwolniony od ciężaru hermeneutycznego, który dotąd pojmował po Heglowisku jako główne „zadanie ducha”, podmiot przeskakuje do nowej pozycji. Zaczyna traktować to, co dotąd uważał za skandal, wyrwę, ranę na swoim narcyzmie – inwazję obcości – za swoją własną nieprzekraczalną faktyczność: coś, co Wittgenstein, dokonawszy na sobie analogicznej operacji terapeutycznej, nazywał odtąd *rock bottom*, twardą podstawą Ja. Nie w tym rzecz, że ją sobie przyswaja: przeciwnie, uznaje ją za nieprzyswajalną. Zdaniem Leara to właśnie niezdolność do uznania *factum brutum* własnej podmiotowości sprawia, że nigdy nie będzie ona ani podmiotowością, ani tym bardziej własną, na zawsze zagubioną w Heglowskiej ruminacji, zdaną na fałszywy ideał dezalienacji. Podmiot nie jest bowiem Stirnerowskim, wyklutym z jaja narcyzmu „jedynym”, którego „własność” rozciąga się od alfy do omegi: to raczej coś, co nigdy nie zaczyna od początku, ponieważ zostało „uczynione”, a zarazem „rozbite” przez innego. Podczas gdy w stanie nocy duszy podmiot czuje się zupełnie wywłaszczony i ubezwłasnowolniony przez otchłanną „obcą wolę”, w chwili przeskoku ta sama zależność staje się punktem, z którego *sujet* może się podnieść i pójść dalej, nie oglądając się wstecz w płonnej nadziei, że się kiedyś od tej zależności uwolni. To dopiero w tym zwrocie, analogicznym do skoku wiary Kierkegaarda, wytwarza się „jedyny i jego własność”: pojedynczy podmiot, którego unikatowość, *Eigentum*, stanowi jedyną w swoim rodzaju reakcją na jedyne w swoim rodzaju uwiedzenie.

W tym skoku wiary jest też coś komicznego: *lucky break* jest szczęśny, a więc też uszczęśliwiający, bo odkrywa absolutną prostotę faktyczności w czymś, co dotąd wydawało się rozpaczliwą niewiedzą, właściwą kondycji tragicznej. Enigma, którą inny zaimplantował w mojej psychce, przestaje być naraz źródłem nieustannego „stresu znaczeniowości”, tajemniczą interpelacją, która przymusza mnie do obsesyjnych translacji: staje się ostoją i początkiem mojej pojedynczości. Cały komiczny *Witz* polega tu na tym, by to, co dotąd nas traumatyzowało jako niewyjaśnialna resztką, obrócić w sekret tego, co absolutnie unikatowe (*ehad*). Zrozumieć, że w tej jedyności, która decyduje o naszej liczbie absolutnie

³¹ J. Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, s. 117.

pojedynczej, nie ma nic do zrozumienia, że to „pusty sekret”, który nie zawiera głębi, lecz leży na powierzchni jako *factum brutum*, które uczyniło moją psychikę taką a nie inną, a zarazem jedyną – choć nigdy się nie dowiem, jakie składniki się na nią złożyły, ponieważ enigma jest nie-analizowalna, a tym samym niepodzielna, *in-dividua*. Można ją tylko opatrzeć imieniem: *nomen*, które, po Wittgensteinowsku rzecz ujmując, jest stałą „granicą mojego języka”.

A kiedy już zawierzymy tej enigmie, można ją także pokochać. Więcej jeszcze, można w ogóle stać się zdolnym do miłości. Jak w swojej świetnej rozprawie doktorskiej pt. *W stronę (post)psychoanalitycznej filozofii miłości. Problem miłości do innego w psychoanalizie* dowodzi Agata Bielińska, nie tylko wiara i nadzieja to cnoty, które znalazły się w psychoanalizie na cenzurowanym – miłość także³². Podążając za „kopernikańskim przewrotem” Laplanche’a, Bielińska szykuje psychoanalizie kolejną rewolucję, tym razem opartą na „mesjańskiej konwersji”, która uczyni miłość psychoanalitycznym *thema regium*: brakującym ogniwem zdolnym tchnąć nowe życie w mocno już dziś zmartwiałą Freudowską scholastykę. Używając terminów Santnera i Leara, Bielińska interpretuje *die Umkehr*, termin Rosenzweiga oznaczający nawrócenie, jako psychoteologiczny klucz do radykalnego przeskoku, który dla psyche ma znaczenie iście rewolucyjne: to gwałtowny *Gestaltswitch* krajobrazu traumy jako narcystycznej rany w coś, co Laplanche afirmatywnie nazywa „czystą kulturą innego” (EO, 109). Ta „czysta kultura innego” to nieświadome w kluczu pozytywnym: wiecznie niezrozumiała *etrangereté*, o której nie można mówić, ale którą można pokochać.

Ten zwrot to także początek nowej miłości: nie miłości pojmowanej po freudowsku, jako tragiczna wierność wobec utraconego obiektu, lecz raczej jako wierność enigmie, której nigdy nie da się zobiektywizować, a tym samym zamienić w pożądaną przedmiot. Nowa miłość, która zaczyna się od augustyńskiego *dato et accepto*, czyli afirmacji „wewnętrznego innego”, może teraz wejść w relację z „zewnętrznym innym”, nie zamieniając go w *Liebesobjekt*. Kocha w nim właśnie to, co w żaden sposób nie daje się uprzedmiotowić i uobecnić, czyli enigmatyczną resztkę, którą zaimplantowała w jego psyche w przeszłości inna enigmatyczna resztką i którą teraz akceptując rozpoznaje kolejną enigmatyczną resztką, „uczynioną” w taki sam (choć jednocześnie nigdy t e n sam) sposób, czyli analogicznie pojedyncza. To oczekiwanie na akceptację to właśnie nadzieja: nadzieja na uznanie inności bez próby jej zrozumienia, która zdaniem Laplanche’a zawsze sygnalizuje recentryczne narcystyczne domknięcie. Nowa miłość to raczej pełne wyzwolenie enigmy, która nie jawi się już jako ciężar wywołujący „stres znaczeniowości”, lecz jako *locus* tego, co ściśle pojedyncze i imienne i co zawsze transcenduje wszelkie kategorie tożsamościowe oparte na

³² Opieram się tu na jeszcze niepublikowanych fragmentach pracy, która powstaje w ramach studiów doktorskich w Szkole Nauk Społecznych przy IFIS PAN. Ideę główną dysertacji zawiera artykuł: A. Bielińska, *Lucky Breaks and Funny Coincidences. From the Tragedy of Desire to the Messianic Psychoanalysis of Love*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture”, 2024, vol. 8(1), s. 69–97.

pojęciowej klasyfikacji. Nowa miłość oferuje więc szansę na spotkanie dwóch trwale zaślony, bo niedających się zobiektywizować-przedstawić zagadek nie do rozwiązania, dwóch augustyńskich serc, których nieredukowalna enigmatyczność z pozoru skazuje je na samotność. Ale tylko z pozoru. Strukturą, która to niemożliwe spotkanie czyni mimo wszystko możliwym, jest właśnie wiara zdiagnozowana przez Laplanche'a jako czyste odniesienie do innego jako innego, do jego enigmatycznej resztki, której nigdy nie da się „zmetabolizować” i poznać. Dzięki miłości jednak struktura ta ulega przemianom. Zbawczy – albo mesjański – charakter nowej miłości polega na przepracowaniu momentu „straszliwej asymetrii”, który pierwotnie czynił ją traumatycznym siedliskiem „tego, co demoniczne”. Choć wiara nigdy nie może mieć pewności, że osiągnęła wzajemność, to wolno jej jednak żywić taką nadzieję.

Czy nie coś takiego chce nam powiedzieć Kierkegaard w *Bojaźni i drzeniu*, które wbrew traumatycznemu tytułowi traktuje w istocie o nowej miłości, wywalczonej przez skok wiary? Dramatyczne przeczytanie Abrahama przez ciemną noc duszy, wywołaną przez poczernioną pierś Boga, który odmówił darów i opieki, to w istocie psychoteologiczna parabola opowiadająca o równie dramatycznym przejściu od relacji „oparciowej”, w której młoda psychika przywiązuje się do obiektów mlekiem i miodem płynących, do relacji z innym, który to proste przywiązanie zrywa, by zostać uznanym w swojej absolutnie pojedynczej inności. Na drugim brzegu otchłani, przez którą przeniosła Abrahama „czysta wiara” – wiara absurdalna i, jak podkreśla Kierkegaard, wręcz „kryminalna” w świetle ludzkich przekonań na temat boskiej dobroci – „ojciec wiary” spotyka Boga, który chce być kochany nie jako opatrnościowy dostarczyciel dóbr, lecz jako „coś całkiem innego”, *etwas ganz Anderes*. Skok wiary działa tu zatem na zasadzie nagłej mesjańskiej inwersji, czyli *Gestaltswitch*: poczerniona pierś, która pierwotnie wywołała wielką traumę, teraz odślania się jako istota boskiej *ehad* – źródło Jego jedności.

* * *

Psychoteologia to nowa dziedzina, której język dopiero się tworzy: mój esej to, sięgając do źródłostwu tego terminu, zaledwie pierwsza próba udania się na *uncharted territory*, w rejon jeszcze nieposiadający swojej mapy. Syndrom nominalistyczny lokuje się w punkcie przecięcia obu dyscyplin – psychoanalizy i teologii. Podczas gdy ta pierwsza podsuwa ogólną teorię uwiedzenia Laplanche'a jako najlepszy model na opisanie pierwotnego odniesienia psyche do innego, teologia mówi o objawieniu jako zależności od obcej woli.

Nieredukcyjne podejście do treści teologicznych, wolne od obsesji racjonalistycznego wyjaśnienia, okazuje się tym samym, co ochrona nieświadomości przed zakusami narcystycznej immanentyzacji, czyli przed pozbyciem się obcej zadry: nieświadome i transcendencja, „inny wewnętrzny” oraz „inny zewnętrzny” okazują się ściśle ze sobą powiązane. Psychoteologia, której pierwszym tematem jest syndrom nominalistyczny, to zatem obrona „kwestii innego” – zawsze tylko jako pytania, nawet jeśli, jakby powiedział Wittgenstein, jest ono koniec końców pytaniem nonsensownym, bo bez odpowiedzi.

Jak jednak poucza Augustyn, zawsze słuchający tylko „racji serca”: „Jeśli się nie umie tego pojąć, trzeba samym pytaniem się radować” (W I, 6).

Bibliografia

- Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1978.
- A. Bielińska, *Lucky Breaks and Funny Coincidences. From the Tragedy of Desire to the Messianic Psychoanalysis of Love*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture”, 2024, vol. 8(1), s. 69–97.
- H. Bloom, *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Universitas, Kraków 2003.
- H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, PWN, Warszawa 2019.
- G. Chesterton, *The Book of Job*, Palmer & Hayward, Londyn 1916.
- J. Derrida, H. Cixous, *Veils*, przeł. G. Bennington, Stanford University Press, Stanford 2001.
- M. A. Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2008.
- G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, przeł. o. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012.
- O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Dinter Verlag, Grafing 1987.
- S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Dialektyczna liryka Johannesesa de Silentio*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Derewiecki, Kęty 2018.
- S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, WAB, Warszawa 2000.
- J. Laplanche, *Essays on Otherness*, przeł. J. Fletcher, Routledge, Londyn 1999.
- J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Blackwell, Oxford 1990.
- J. Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, s. 117.
- E. Lévinas, *Nine Talmudic Readings*, przeł. A. Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- E. L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Rosenzweig and Freud*, Chicago University Press, Chicago 2001.
- G. Scholem, *Mistyżm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, PWN, Warszawa 2021.
- G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, przeł. M. Zawanowska i A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006.
- L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.
- L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004.
- L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, t. 3, Suhrkamp, Frankfurt 1984.