

## Ojciec po śmierci ojca – (post)lacanowski ateizm w spojrzeniu z Odradka

Moja próżność, moja ambicja cierpiał wprawdzie z powodu Twego, powszechnie nam znanego zwyczaju powitania mych książek: „Połóż to na nocnym stoliku” (na ogół, gdy pojawiała się książka, grałeś przecież w karty), lecz w gruncie rzeczy czułem się jednak przy tym dobrze [...], ponieważ ów utarty zwrot brzmiał dla mnie mniej więcej jak: „Teraz jesteś wolny!”.

Franz Kafka<sup>1</sup>

1 F. KAFKA: *List do ojca*. W: IDEM: *Cztery opowiadania. List do ojca*. Przeł. J. KYDRYŃSKI, J. ZIÓŁKOWSKI. Warszawa 2003, s. 224.

2 Zob. K. REINHARD: *W stronę politycznej teologii bliźniego*. W: S. ŽIŽEK, E.L. SANTNER, K. REINHARD: *Bliźni*. Przeł. E. ULIŃSKA. Warszawa 2013, s. 56.

Figura ojca – wyróżnionego, bądź nie, wielką literą – to wyjątkowo nieustępliwy składnik zachodniego sposobu myślenia; składnik tym bardziej nieustępliwy, im bardziej usiłuje się go rugować. Jeśli zgodzić się z twierdzeniem Lacana, że żyjemy w świecie naznaczonym pojawieniem się monoteizmu – który ustanowił jedno pierwotne znaczące, a tym samym wprowadził panujący w Boskiej postaci wyjątek<sup>2</sup> – wówczas staje się jasne, że nawet radykalny ateizm nie musi wcale zmieniać tej ustanowionej już struktury. Raz wykonane nacięcie monoteizmu zdaje się bowiem odtwarzać w swych najśmielszych zaprzeczeniach. Czy więc z pozoru najbardziej wyrazisty nakaz ateizmu – nakaz całkowitego zniesienia Ojca – może go rzeczywiście usunąć?

Czerpiący z lacanowskiego dorobku pomysł na radykalny ateizm – pomysł rozwijany między innymi przez Slavoję Žižka – wydaje się składać taką obietnicę. Wielu więc kusi perspektywa psychoanalitycznego ateistycznego zakonu, w którym zdobywa się największe z możliwych wyzwolenie: osobiste uwolnienie od ciężaru ojcowskiej postaci. Obietnica ta skażona jest jednak podstawową wątpliwością: czy w **nakazie** tego ateizmu – jest on bowiem nie poglądem, ale zobowiązaniem – nie przechowała się pozycja Ojca? To pytanie toruje drogę dla przemyślenia nowoczesnego ateizmu, którą poprowadzą nas Freud, Lacan i Kafka.

I  
Literatura psychoanalityczna – i w równym stopniu literatura o literaturze psychoanalitycznej – zatarły niemal doszczętnie kategorię ojca. Na nieszczęście jest to jedno z bardziej centralnych, a zarazem chwytnych pojęć freudyzmu, nie wspominając już o lacanizmie. Zostało ono użyte w tak wielu kontekstach, że jego archeologia nie ma już wiele sensu. Gdy więc niniejszy tekst sięga po Freuda, to z całą pewnością nie po to, by odkopać właściwe rozumienie *Väterlichkeit*. O nim pouczyłaby w końcu lepiej jedna, za to osobista groźba kastracji. Dlatego celem tej wycieczki będzie nie tylko spłacenie trybutu, który winniśmy Ojcu psychoanalitycz-

nemu, lecz przede wszystkim wydobycie z Freudowskiego błędzenia dwóch przenikliwie wychwyconych – i zadziwiająco zapomnianych – rysów ojcowskiej postaci, które mogą powiedzieć coś nowego o lacanowskim ateizmie.

Tekstami, w których Freud z pełną energią zabiera się do wykonywania samodzielnej już kategorii ojca, są *Totem i tabu* oraz *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*. Druga z tych prac, składającą jedną z najpóźniejszych w dorobku założyciela psychoanalizy, w dużym stopniu przenosi teorię opracowaną w *Totemie i tabu* na grunt jawnie absurdalnej spekulacji o źródłach judaizmu. W ten sposób historia zabicia ojca hordy pierwotnej – brutalnego samca dzierżącego władzę zabijania swych synów wedle uznania oraz monopolizującego dostęp do kobiet – ma wyjaśnić przyczyny żydowskiego monoteizmu. W jaki sposób? Zaczniemy od wniosków sformułowanych w *Totemie i tabu*. Przyczyn totemizmu Freud upatrywał w buncie synów przeciwko ojcu hordy pierwotnej; nie mogąc znieść swej zależności, synowie mieli zabić ojca, a następnie zjeść go podczas uczty totemicznej. Jednak inaczej niż się spodziewali, po wszystkim nie zaznali wolności i nie zajęli – z natury jednostkowej – pozycji ojca. Ambiwalentny stosunek, jaki do niego mieli, skutkuje bowiem poczuciem winy za morderstwo.

Nienawidzili oni ojca, który – jakże potężny – był im zawadą na drodze do zaspokojenia ich pożądań seksualnych i ich pragnienia władzy, ale również kochali go i podziwiali. Atoli kiedy już go usunęli, a w ten sposób zaspokoiли swą nienawiść i urzeczywistnili pragnienie utożsamienia się z nim, musiały się ujawnić stłamszone czułe pobudki. Doszło do tego w formie skruchy, ukształtowała się świadomość winy, co zbiegło się ze wspólnie odczuwanym żalem. Zmarły stał się teraz silniejszy, niż był za życia [...]. Czego wcześniej wzbraniała obecność ojca, tego teraz zabronili sobie sami synowie [...]<sup>3</sup>.

3 S. FREUD: *Totem i tabu*.

Przeł. M. PORĘBA, R. RESZKE.

W: S. FREUD: *Pisma społeczne*.

Warszawa 2009, s. 361–362.

Wedle charakterystycznego dla Freuda dialektycznego podejścia, w sferze psychicznej nic nie może jednoznacznie istnieć lub nie istnieć, a nieobecność nie jest pomijalnym zerem, lecz jeszcze mocniej ciężącą obecnością z ujemnym znakiem. Zabójstwo ojca skutkuje poczuciem winy, powstaniem tabu związanego z zastępującym ojca totemem oraz wykształceniem się zakazu kazirodztwa – jako dobrowolnie już przestrzeganego zakazu kontaktu z kobietami, które ojciec miał pod swą władzą. Do tego dołącza zakaz wymawiania imienia zmarłego, ogniskujący wyparcie grzesznego pragnienia usunięcia ojca<sup>4</sup>. Stąd już prosta droga do uznania, że marny koniec ojca hordy dał początek kategorii boga<sup>5</sup>.

4 Por. *ibidem*, s. 290–303.

5 *Ibidem*, s. 364–365.

6 S. FREUD: *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*. Przeł. R. RESZKE. W: S. FREUD: *Pisma społeczne...*, s. 451.

7 Ibidem.

Trzeba było paru jeszcze lat i pokonania dalszych oporów, by Freud wpisał w tę koncepcję dzieje judaizmu. Aby uzasadnić ten ruch, utożsamiał zasady rządzące rozwojem jednostki z zasadami powstawania „rodzaju ludzkiego”<sup>6</sup>. Tak więc nerwica całego ludu może się wykształcić w takich samych etapach jak neuroza pojedynczej osoby, to znaczy przez sekwencję:

wczesna trauma – odparcie – utajenie – erupcja schorzenia nerwicowego – częściowy powrót tego, co zostało wyparte<sup>7</sup>.

Podobnie jak to było wśród ludów totemicznych, Bóg, Ojciec Izraela, powstaje z zabitego i wypartego ojca hordy. W odróżnieniu od tych ludów, naród żydowski pozostaje jednak w bezprecedensowy sposób wierny Ojcu, w którym zaczynają się krystalizować etyczne nakazy i zakazy, wytworzone z poczucia winy na drodze sublimacji. W rezultacie powstaje niezwykle potężny Bóg, który dawno zostawił w tyle bóstwa totemiczne. Podczas gdy one żądały zaledwie rytuałów szacunku i przestrzegania zakazu kazirodztwa, Bóg Izraela żąda przestrzegania złożonego i wysublimowanego Prawa. W tajemniczy sposób staje się ośrodkiem życia popędowego dla swego ludu, przedmiotem „podziwu i lęku”. Imię Boga obłożono tak mocnym tabu, że wolno je było wymawiać jedynie raz do roku w Jom Kippur, później zaś w ogóle pochłonęła je niepamięć i stało się ono wyłącznie w Piśmie. Bóg Izraela stał się wedle Freuda także surowym sędzią, zaspokajającym potrzebę karania wynikłą z winy; natomiast

potrzeba zaspokojenia tego poczucia winy – nie nasyconego, które pochodziło ze źródła o wiele głębszego – kazała narodowi żydowskiemu zaostrzyć przepisy religijne, podnieść ich restryktywność i małostkowość. W nowym oszołomieniu wywołanym ascetyzmem moralnym Żydzi narzucali sobie coraz nowsze wyrzeczenia się popędów i dzięki temu wzbili się – przynajmniej w doktrynie i przepisach – na wyżyny etyczne, niedostępne innym dawnym ludom<sup>8</sup>.

8 Ibidem, s. 493.

Freud, późny syn judaizmu, ateista przywiązany do dziedzictwa religii swego dzieciństwa, spogląda wstecz na drogę żydowskiego Boga i pozostawia nas z narzucającym się wnioskiem: niezależnie od tego, jak powstał Bóg Izraela, niezależnie od tego, kim był na poszczególnych etapach rozwoju judaizmu, **nigdy nie przestawał ewoluować**. Więcej: **był może bardziej samym ruchem, transformującym się centrum ekonomii popędowej** niż kolejnymi swymi postaciami. Ten najpotężniejszy z ojców staje się w ten sposób realną historyczną siłą, potężną nie przez swoje każdorazowe

prerogatywy, ale z racji wpływu, który wywierał i wywiera w swej ewolucji. Wchłania energię kierowaną przeciw niemu, odwraca jej wektor i staje się tym potężniejszy, im bardziej wzmacnia się bunt skierowany przeciw niemu. To pierwszy z wniosków, które pozwala nam wyciągnąć lektura Freuda.

Drugi wniosek można odnaleźć w tym samym – trzeba przyznać, bezkompromisowym – tekście o Mojżeszu i źródłach judaizmu. Freud umieścił tam następujący fragment:

Nieodzowną częścią totemizmu – pierwszej znanej nam formy religii – jest pewna liczba praw i zakazów, które naturalnie nie znaczą nic innego, jak tylko wyrzeczenie się popędów, a więc: kult totemu, zawierający zakaz szkodenia mu czy zabijania go; egzogamia, czyli wyrzeczenie się namiętnie pożądanym matek i sióstr z hordy; wreszcie przyznanie tych samych praw wszystkim członkom braterskiego przymierza, czyli ograniczenie tendencji do rozstrzygania za pomocą brutalnej siły rywalizacji między nimi. W tych postanowieniach musimy dostrzec pierwsze początki porządku moralnego i społecznego. Nie umyka naszej uwagi, że wchodzi tu w grę dwie różne motywacje. Dwa pierwsze zakazy działają zgodnie z zamysłem usuniętego ojca – niejako uwieczniają one jego wolę. Trzecie prawo – to, które nadaje braciom równe prawa – odbiega od woli ojca – powołuje się ono na konieczność trwałego zachowania nowego porządku, ustanowionego po usunięciu ojca, **w przeciwnym bowiem razie nie dałoby się uniknąć regresji do poprzedniego stanu**<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 481, podkr. – P.T.

Postać nieobecnego, lecz ciężącego swą (nie)obecnością ojca ma więc genezę nie tylko w zabójstwie i uczcie totemicznej, skutkującymi poczuciem winy, które uwieczniło zakazy sformułowane przez samego ojca hordy. U początków ojcowskiej potęgi tkwi jeszcze jedno prawo, tym razem dodane przez samych synów, choć wymuszone pewną strukturalną koniecznością. To prawo łączy w nierozzerwalną całość zakaz i nakaz: **zakaz zajmowania pozycji ojca przez synów oraz nakaz utrzymywania ich absolutnej równości**. Dopiero w nieobecności konkretnej postaci ojca, w braku wojowniczego tyrana dzierżącego władzę życia i śmierci **może i musi** powstać równość synów. Jak zastrzega Freud, to prawo stanowi rodzaj blokady zapobiegającej regresji do stanu, w którym któryś z synów znów zajmie pozycję ojca.

Nie powinno nas w tym wypadku zwieść wyobrażenie owej epoki pierwotnej. Freudowski opis tyczy ni mniej, ni więcej, tylko nowoczesnej idei suwerenności, ustanawiającej się zawsze wobec nieobecnego zwierzchnika, od którego trzeba się odciąć<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Por. J.B. ELSHTAIN: *Sovereignty, God, State, and Self*. New York 2008, s. 77–158.

Nowoczesne państwo narodowe konstituuje się przeciwko – zasadniczo już tylko wyobrażonej – władzy cesarza bądź papieża. Nowoczesny obywatel uzyskuje swój status, gdy przestaje być poddany monarchy, którego głowa w nieodżałowany sposób zaszczyca bruk. Podobnie też synowie z opisu Freuda stają się suwerenni i równi, gdy ich ojciec ginie, ale jego miejsce musi pozostać odgrodzone od nich ścisłym nakazem i zakazem Prawa. Synowie tyleż **moga**, co **muszą** być suwerenni i równi: jeśli którykolwiek z nich uchybi temu nakazowi, deklarując czy to swą wyższość, czy też niższość wobec braci, pozycja ojca zażąda swych praw i usunie naruszenie. Podległym można być tylko ojcu, a ponieważ jego miejsce pozostaje puste, to w rezultacie wytwarza się porządek społeczny oparty już nie na bezpośredniej władzy, ale na abstrakcyjnym i nieosobowym Prawie. Ojcem hordy jest się ledwo raz, przez niedługie w końcu życie jednostki. Tymczasem Prawo, **raz** uruchomione, karmi się siłą przeciwoporu, który wytwarza – przez co ojciec uwieczniony w Prawie nie tylko nie ginie, lecz wciąż się umacnia.

Freudowski opis pozwala zauważyć, że powstała po śmierci ojca hordy pozycja ojca symbolicznego jest wewnętrznie niespójna, a wręcz niemożliwa. Etyczne zakazy/nakazy eliminują bowiem możliwość zajęcia pozycji ojca, ale jednocześnie **same wpływają z pozycji ojca**. Innymi słowy, z ojcowskiego miejsca daje się słyszeć rozkaz: nikt nie będzie ojcem. Podmiotem zakazu jest więc ten, który na mocy dyspozycji tego samego zakazu istnieć nie może. Już ten sam fakt sprawia, że miejsce ojca nie jest jedną z dostępnych komukolwiek pozycji, lecz staje się **symptodem powstałego w ten sposób porządku symbolicznego – miejscem zapętlenia podmiotu i przedmiotu normy prawnej, w którym odsłania się jej całkowite nieufundowanie**. To dlatego, jak stwierdza Lacan, „Bóg jest nieświadomy(m)”<sup>11</sup>.

Ten wniosek sprawia, że psychoanaliza musi przejść obok Schmittowskiego dyskursu suwerena. Może mu co najwyżej zasugerować, że suweren nie istnieje jako konkretna postać, lecz jako *locus* Prawa. Owszem, suweren stoi między normami a faktami i jest władny zawieszać obowiązywanie tych pierwszych – jak chce Schmitt. Niemniej pozycja suwerena nie jest wynikiem osobistej władzy, lecz ulokowania się w miejscu symptomu całego Prawa. Odwieczne prawicowe złudzenie istnienia jakiejś potężnej osoby, której wola jest ostatecznym wyjaśnieniem zjawisk – a takim złudzeniem karmi się myśl Schmitta – musi zostać tutaj skorygowane. Dlatego też uznać trzeba, że ojciec symboliczny nie jest niczym więcej, jak dystansem między podmiotem normy a jej dyspozycją – dystansem, który wypełnia paradoks najzupełniej nieosobowego wezwania kierowanego przez Prawo w symboliczną przestrzeń. Ci,

11 J. LACAN: *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris 1973, s. 58.

którzy ją zamieszkują, są już nie tyle synami, ile wolnymi i równymi braćmi. Natomiast rozkaz, który Freud opisuje jako zakaz kazirodztwa i nakaz egzogamii, jest w istocie wymogiem wiecznego przekraczania granic obszaru rządzonego Prawem i włączania tego, co poza, w obręb władzy martwej ojcowskiej ręki. Tak oto powołanie Prawa staje się rodzajem symbolicznego Wielkiego Wybuchu, po którym rozszerzającą się granicę oglądamy wciąż od naszej strony. Za granicą Prawa już tylko wyobrażamy sobie krainy rządzone przez prawdziwych, żyjących ojców. Dlatego najwyraźniej nie ma wolności bez ekspansji.

## II

Freudowska opowieść o dziejach monoteizmu ciągnie się dalej: chrześcijaństwo – poświęcając syna – miało uczynić znośniejszym poczucie winy za zabójstwo ojca. Z kolei ci z Żydów, którzy pozostali przy judaizmie, znaleźli się w opozycji do nowego ruchu. Zdaniem Freuda, wzięli na siebie winę za zabójstwo ojca, ponieważ nie chcieli jej wyznać i afirmować<sup>12</sup>.

Abstrahując od słuszności tego rozumowania czy też raczej niepohamowanego wyznania ojca psychoanalizy, nie sposób przeoczyć specyficznego dziejowego momentu, w którym słowa te zostały napisane. Nowoczesność to czas, w którym – posłużę się słowami Nietzschego – Bóg nawet nie tyle umarł, ile przewrócił się jak stara babka, udusiwszy się własną litością<sup>13</sup>. Z punktu widzenia Freudowskiej historiozofii jest to zupełnie nowa epoka, kolejne wydarzenie w historii ojcowskiej postaci. Zarazem fakt, że cały ten opis dziejów dokonuje się właśnie wtedy, gdy nowoczesność rozgościła się na dobre, skłania do przypuszczeń, że **kreślona przez Freuda narracja jest retrospektywnym dopisaniem historii do dziejowego momentu, w którym powstała psychoanaliza**. Opowieść o uczcie totemicznej i uwiecznieniu się zabitego ojca jako abstrakcyjnego prawodawcy jest być może tylko zniekształceniem właściwej historii, która brzmiałaby tak: w nowoczesności Bóg – jako zwornik systemu symbolicznego – zniknął, pozostawiając nas z pustką, która wciąż oddziałuje, a może nawet włada mocniej niż Bóg żyjący. Narracja Freuda miałaby więc w istocie charakter paraboli. Tak jak ojciec hordy ma się do ojca symbolicznego, tak **w rzeczywistości ojciec symboliczny – osobowy Bóg prawodawca – ma się do dziwnej pustki, którą znajdujemy w sercu porządku symbolicznego i która wbrew naszym nadziejom niczego od nas nie chce**.

W języku Lacana oznaczałoby to, że nie ma Innego Innego – czyli instancji, która czyniłaby spójnym porządek symboliczny i lokowała w pewnej ostatecznej woli pragnienie, które odcyfrowujemy w Innym. Bóg jako miejsce prawdy – choć zakładany przez mowę –

12 S. FREUD: *Człowiek imieniem Mojżesz...*, s. 494–495.

13 F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. BERENT. Poznań 2000, s. 236.

14 J. LACAN: *Le Séminaire. Livre XX: Encore*. Paris 1975, s. 44.

15 J. LACAN: *Le Séminaire. Livre XXIII: Le sinthome*. Paris 2005, s. 55.

16 Ibidem, s. 128.

17 J. LACAN: *Le Séminaire. Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris 2007, s. 14.

18 J. LACAN: *Le Séminaire. Livre V: Les formations de l'inconscient*. Paris 1998, s. 192.

19 Takie interpretacje da się wyprowadzić w szczególności z uwag Lacana zawartych w seminarium *Encore*, rozwijającym kwestię pozycji Boga jako założenia mowy.

20 J. LACAN: *Le Séminaire. Livre XXIII: Le sinthome...*, s. 61.

nie ma własnego oparcia<sup>14</sup>. Symbolizujące Innego w Lacanowskiej algebrze A jest przekreślone, bo „nic nie przeciwstawia się symbolicznemu, miejscu Innego jako takiemu”<sup>15</sup>. Tymczasem – twierdzi dalej Lacan w seminarium XXIII –

wszelka konieczność rodzaju ludzkiego wymagała, by istniał jakiś Inny Innego [*un Autre de l'Autre*]. To jego właśnie nazywa się powszechnie Bogiem, choć analiza demaskuje go po prostu jako Kobiętę [*La femme*]<sup>16</sup>.

W rezultacie odkrycie braku Boga – jako nieistnienia Innego Innego – skutkuje tym, że nie sposób odsonić pozoru dyskursu jako takiego; „nie ma metafęzyka, by to ocenić”, „nie ma prawdy o tym, co jest prawdziwe”<sup>17</sup>. Te tezy uzupełnia wniosek z jednego z wczesnych seminariów Lacana: brak Innego Innego oznacza, że mowa Innego nie ma swojego prawa, nie koncentruje się wokół wyższego pragnienia<sup>18</sup>, a **przez to tak naprawdę niczego od nas nie żąda**. Odwracając Lacanowską formułę, możemy powiedzieć: *non vuole niente*.

W rezultacie w sercu Innego tkwi nieusuwalny i oddziałujący brak. Dlatego to, co odczytujemy jako jego pragnienie – a wszak „pragnienie to pragnienie Innego”, w obu sensach dopełniacza – jest zagadką, pustką odpowiadającą pustce podmiotu. Inny jest w istocie nie mniej zgubiony od nas i zdaje się oczekiwać, że przyniesiemy mu rozwiązanie – którego w istocie nie mamy tak samo jak on. Nie musi to od razu oznaczać ateizmu, wręcz przeciwnie – może otwierać przestrzeń wiary<sup>19</sup>. Ale przemyślenie konsekwencji tej specyficznej psychoanalitycznej teologii przez lacanowską lewicę wydaje się tworzyć najbardziej radykalny ateizm, jaki dotąd pomyślano. Żeby rozpracować jego logikę, trzeba się skupić na koncepcji braku Innego Innego.

Brak ten oznacza, wedle pewnego Lacanowskiego sformułowania, że nikt już nie dokonuje Sądu Ostatecznego<sup>20</sup>. Jak interpretować to zdanie? Nasuwa się kilka niewykluczających się możliwości. Po pierwsze, nikt nie przecina historii Sądem Ostatecznym. Tym samym nigdy nie ma końca szereg kolejnych form porządku symbolicznego, pełniących za każdym razem funkcję wielkiego Innego. Każda z nich – w swojej konkretnej, ściśle politycznej postaci – zdaje się stanowić rzeczywistość jako taką. Powołuje podmiot i stawia go przed zagadką swojego pragnienia, lecz sama na tę zagadkę nie potrafi odpowiedzieć. Zmiana *signifiant-maître* usuwa jej władzę i tworzy nową postać Innego.

Po drugie, z braku Sądu Ostatecznego nigdy nie zostaje rozwiązana zagadka pragnienia Innego, które wynika z niemożliwej do zdemontowania strukturalnej pozycji tego ostatniego. Nigdy nie

zostaje więc ujawnione, co tak naprawdę było pożądane. **Dlatego wszelkie ludzkie zachowania – w równym stopniu – stoją wobec zagadki pragnienia Innego i żadne nie okazuje się bardziej uprawnione niż inne.** Upływ czasu niczego tu nie wyjaśnia. Gorzej jeszcze: zaciemnia, okazuje się bowiem, że same postaci Innego ulegają zmianie, przez co nie sposób żywić nadziei na to, że działało się słusznie. Historia – jeśli starać się ją widzieć w całej nieznośnej wewnętrznej sprzeczności, nie zaś formować w narrację, która sama stanowi korelat pewnego pragnienia – odsłania ludzkie działania w nagości ich nieufundowania. Tam, gdzie znika ochronna otoczka danej postaci porządku symbolicznego, jawią się one w całym swym absurdzie, niemal w niewytłumaczalnej materialności, której nie sposób zrozumieć. Nieistnienie Sądu Ostatecznego pieczętuje pewność, że ten absurd nie tylko nigdy się nie rozjaśni, lecz utrzyma się na wieki, z rzadka tylko degradowując się jeszcze bardziej.

Po trzecie wreszcie, brak Sądu Ostatecznego nie oznacza, by zagadka pragnienia Innego nie miała mocy. Przeciwnie, należałoby tu raczej przywołać Kafkowską notatkę z Zürau, zgodnie z którą Sąd Ostateczny to właściwie sąd doraźny<sup>21</sup>. Inny funkcjonuje w ten sposób, że ciężar jego pragnienia jest stale odczuwalny, a przez to sądu o nim dokonuje się stale. Przedmiotem złudnej zapowiedzi, wytwarzanej przez samą lukę w Innym, jest natomiast istnienie ostatecznego rozszyfrowania zagadki pragnienia. Powstaje ono jednak tylko jako **uwiecznienie aktualnej, chwilowej postaci zagadki, do której dopisuje się fikcję rozwiązania.** Parafrazując Kafkowskiego aforyzm, trzeba by więc powiedzieć, że Sąd Ostateczny to właściwie doraźny, złudny osąd.

Jeśli by potraktować śmierć Boga jako historyczne wydarzenie, to można by się zastanawiać, czy Inny Innego zawsze nie istniał – a teraz ów brak został odkryty – czy też sama koncepcja Innego Innego nie musiała powstać dokładnie w tym momencie, w którym potrzebne stało się opisanie ciężącej (nie)obecności. Takie pytanie jest oczywiście najgłębiej bezzasadne – a więc słuszne, choć pozbawione zasady. Otóż język ciągłej historycznej narracji – w którym Bóg umiera, a tak naprawdę nigdy nie istniał – schodzi się w punkcie nieodróżnialności z wizją, w której wszystkie te teoretyzacje są jedynie obmacywaniem wewnętrznej granicy naszej epoki. Do jej opisu wydaje się konieczna idea ojcowskiej śmierci – czy to miotającego zakazy i przekleństwa lubieżnego starca, czy to miejsca, z którego kieruje się pragnienie Innego, **a więc nasze pragnienie.**

Spokój tak konstruowanego historycznego kontinuum burzy tylko jedna kwestia: jeśli tak naprawdę nie ma Innego Innego, a więc Bóg umarł, to dlaczego radykalny ateizm – w czerpiącym z Lacana ujęciu – musi być stale podejmowanym wyczerpującym wysiłkiem?

21 F. KAFKA: *Aforyzmy z Zürau*. Przeł. A. SZŁOSAREK. Kraków 2007, s. 50.



Dlaczego nie wystarczy raz się dowiedzieć, że nie ma Innego Innego, dlaczego wiedzę tę trzeba stale podtrzymywać czynem, jak to wciąż podkreśla Slavoj Žižek? Dlaczego nie musi ona eliminować wiary?

### III

Poszukiwania odpowiedzi na te pytania kierują nas do opisanej wcześniej intuicji Freuda, zgodnie z którą nakaz całkowitej równości synów gwarantowany jest przez prawo emanujące z samej pozycji ojca, obłożonej jednocześnie zakazem dostępu. Przeformułując tę myśl, można zaryzykować twierdzenie, że oparty na myśli Lacana radykalny ateizm nie jest konstatacją, ale **wezwaniem**. Wezwaniem do praktycznego funkcjonowania w warunkach absolutnej równości wobec Innego. Na czym polega ta równość? Przecież Inny w każdej swojej formie przewiduje nierówne pozycje – jest w końcu bazową macierzą dystrybucji władzy. Wobec Innego nie można być równym, chyba że jako czysty podmiot, a więc pusta resztką zwrotnie wytwarzana przez porządek symboliczny. To – w dużym stopniu formalne – znaczenie pojęcia równości nie jest dla nas jednak istotne w kontekście postlacanowskiego ateizmu. Równość, do której ów ateizm zdaje się wzywać, polega na czym innym. Jest ona mianowicie konsekwencją braku Innego Innego. Oznacza to, że Inny nie służy ostatecznie żadnej stałej centrującej sile, wyznaczającej trajektorie pragnienia. **Dlatego właśnie Inny – jako porządek symboliczny – może ulegać treściowym zmianom, jeśli tylko zostanie przeobrażona fundująca go zasada**, w Lacanowskiej algebrze:  $S_1$ . Zasada ta ma bowiem charakter negatywnego odporu, pustki, która jednak dysponuje mocą wydzwignięcia z niczego **nieufundowanego, lecz kategorię rozkazu**, będącego podstawą organizacji Innego<sup>22</sup>. To właśnie tej pustce  $S_1$  zawdzięcza fakt, że czysto negatywny rozkaz wydaje się pochodzić od stabilnego prawodawczego centrum – Innego Innego.

Na tej intuicji opiera się wezwanie postlacanowskiego ateizmu. Istnieje bowiem możliwość, by – ignorując złudę Innego Innego – przejść obok potęgi  $S_1$ , uznać ją za rozplywającą się w słońcu mgłę i na jej miejscu ustanowić własną zasadę. To działanie, które w postlacanowskim (a zwłaszcza Žižkowskim) języku nosi miano działania etycznego, stanowi *par excellence* czyn rewolucyjny. Równość wobec braku Innego Innego polega na tym, że każdy ma taką samą szansę ów czyn wykonać, przedefiniowując Innego wedle swojego żądania. Operacja na otwartym  $S_1$  nie jest oczywiście świadomą manipulacją, wymaga oparcia w przeniesieniu, tak by walka odbywała się w imię nowej zasady. Jak pokazuje przykład Antygony, sama ta zasada działa **przez** walczącego, choć w istocie – z abstrakcyjnego punktu widzenia, wedle czysto non-sensownej algebry realnego – działa on najzupełniej sam. Teorię tej operacji, którą rozwija

22 Ten rozkaz Slavoj Žižek interpretuje jako podstawową zasadę konstrukcyjną mono-teistycznego Boga – który chce czegoś tylko dlatego, że tego chce. W ten sposób pusta Boska zasada staje się podstawą racjonalnego porządku symbolicznego. Zob. S. ŽIŽEK: *Carl Schmitt w czasach post-polityki*. Przeł. P. PŁUCIENNICZAK. W: *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*. Red. Ch. MOUFFE. Warszawa 2011, s. 36.

od dłuższego czasu Slavoj Žižek, scharakteryzować można pokrótce słowami fragmentu jednej z jego ostatnich książek:

Naszą bolączką jest fakt, że jedynymi alternatywami zdają się wybuchy przemocy, takie jak te, które zdarzyły się parę lat temu na francuskich przedmieściach – *l'action directe*, jak nazwała się jedna z lewicowych terrorystycznych organizacji, odwołująca się do dziedzictwa '68. Tymczasem potrzeba raczej aktu jako takiego [*act proper*]: symbolicznej interwencji zdolnej podważyć wielkiego Innego (hegemoniczne społeczne powiązanie), zdolnej przestawić jego podstawowe wyznaczniki<sup>23</sup>.

23 S. ŽIŽEK: *Living in the End Times*. London 2011, s. 327.

Opis tak pojętego etycznego działania jest o tyle osobliwy, że nie stanowi po prostu teorii rewolucji, lecz **zawiera nieusuwalny komponent wezwania do jej przeprowadzenia**. Logika tej myśli opiera się na instytucji wezwania. Co więcej, próba rozszyfrowania logiki walki, do której nawołuje Žižek, skutkuje zapętleniem w nieustannych jałowych zachętach do etycznego czynu. Wypaczenie tego wezwania w popęd do jego bezskutecznego ponawiania doskonale widać na przykładzie wielu pism słoweńskiego filozofa. Z jakichś przyczyn **zapewnienia o braku Innego Innego, a więc istnieniu otwartej drogi do symbolicznej interwencji w Innym, wpędzają się w autoteliczną ekonomię rozkoszy**.

Ten właśnie rys jest charakterystyczny dla postlaccanowskiego ateizmu. Ujmując jego esencję w skrócie: ateistyczna wiedza jest sama w sobie niczym, bo wymaga praktycznego (w sensie *praxis*) dowodu; tego natomiast dostarczyć może jedynie etyczne/rewolucyjne działanie, aktywnie negujące istnienie Innego Innego. Jednocześnie wiedza grzęźnie w logice powtórzenia, stale zachęcając do aktu, którego jakoś nie widać. Rezultatem takiego ateizmu jest więc impas, który wytłumaczyć można tym, że starania o budowę metalogiki Innego same są podejmowane w określonym porządku symbolicznym, a przez to przygotowują własne zniesienie. Naturalnie nic bardziej rozkosznego niż usunąć wypracowaną logikę rewolucji wraz z rewolucją – ale to właśnie najdroższa nam wiedza jest zainfekowana przez Innego, który broni się przed usunięciem i wytwarza „zysk choroby”, mówiąc po freudowsku, pochodzący z ciągłych powtórzeń.

Stąd też postlaccanowski ateizm w żadnej mierze nie jest poglądem czy doktryną, lecz wiedzą uwikłaną w struktury, które opisuje – **wytwarzaną wciąż na nowo**. W tym sensie jest wewnętrznie sprzeczny i, jako taki, niemożliwy. Może się bowiem urzeczywistnić jedynie w czynie, ten zaś zawiesza go jako wiedzę. Ateizm stanowi przy tym nie opinię, ale nakaz. Te wszystkie cechy sprawiają, że

postlacanowski ateizm ma analogiczny charakter do pozycji ojca: także tutaj z pozycji, którą nakazuje się nam znieść, płynie rozkaz. Jeśli zważyć, że ów ateizm stanowi nakaz wykluczenia ostatniej ojcowskiej instancji, jaką możemy pomyśleć – to znaczy Innego Innego – wówczas nie sposób powstrzymać się od wniosku, że (post)lacanowski ateizm jest ostatecznym nakazem ojca, brzmiącym: **nie będziesz miał żadnego ostatecznego ojca**.

Uporczywość monoteizmu jest zadziwiająca. Wygląda bowiem na to, że w miejscu, w którym ojciec ma zostać ostatecznie unicestwiony, rozlega się dobrze znany prawodawczy głos wydający nakaz. W ten sposób ojciec uwiecznia się na zawsze, wchłaniając całkowicie swoje nieistnienie. Rozkazuje nam być w ostateczny sposób równymi – przez to, że każdy z nas ma działać tak, jakby nie istniał żaden ojciec. Na tej drodze każdy może – i powinien – walczyć o własne rozstrzygnięcie bazowych wyznaczników Innego. Porządek symboliczny jest w naszych rękach, o ile tylko usłuchamy swojego własnego rozkazu. „Bogami jesteście”, mówi Pismo; rzecz tylko w tym, że ta niespodziewana nobilitacja wydaje się ocalać Boga-ojca na zawsze.

#### IV

Skutkiem (post)lacanowskiego ateizmu jest nieusuwalne naznaczenie Innego brakiem. Stanowi dziś już dla nas element powszechnie uznawanej doksy, że porządek symboliczny pozostaje z konieczności wewnętrznie niespójny. Nikt z nas nie ufa symbolicznemu, z nawyku postrzegamy je jako coś, co w pewnym miejscu zawodzi, nie jest więc uniwersalne i może podlegać renegocjacji. *Objet petit a*, w którym luka podmiotu styka się z luką Innego, jest – jak czaszka na Holbeinowskim obrazie *Ambadorzy*, omawianym przez Lacana w XI seminarium<sup>24</sup> – nieodłącznym towarzyszem porządku symbolicznego. Współczesna myśl z upodobaniem wyszukuje pęknięcia aspirujących do powszechności struktur – **ucieleśniane** zwykle w jakimś pobocznym, najlepiej materialnym obiekcie bądź też w pojęciu nie-pojęciu (choćby w **chorze** Derridy)<sup>25</sup>, od którego okazują się zależeć rzekomo samoistne pojęciowe opozycje.

Ateistyczny ostatni nakaz ojca wymaga, by mieć porządek symboliczny za stale pęknięty, a przez to dostępny dla etycznej interwencji w dowolnym momencie. Wymóg równości oznacza więc, że **nie wolno ulegać żadnemu Innemu, tak jakby miał on być wiecznym i spójnym porządkiem**. Radykalizm tego wezwania blokuje jednak jego skuteczność. Ponieważ nie każdemu na co dzień udaje się działać etycznie, zmieniając koordynaty Innego, toteż obecnie przychodzi nam funkcjonować w warunkach ciągłego „**jak gdyby**”: nie wierzymy w istnienie trwałej podbudowy Innego, a mimo wszystko realizujemy jego wezwania, oczekując zmiany i nawołując się do niej. Ten mechanizm jest wielokrotnie

24 Zob. J. LACAN: *Le Séminaire. Livre XI...*, s. 83.

25 Zob. J. DERRIDA: *Khôra*. Paris 1993.

26 Zob. G. AGAMBEN: *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*. Przeł. S. KRÓLAK. Warszawa 2009, s. 84.

opisywanym sposobem działania ideologii, pod wpływem której – zgodnie z formułą Žižka – działa się nie wskutek niewiedzy, ale dlatego właśnie, że się wie. Tak jak pozycja ojca utrzymuje się w dalszym ciągu – choć została wyzuta z dawnej treści – tak też lojalność wobec Innego gwarantowana jest nakazem traktowania go jako **czasowego tylko i pozorowego ucisku**. Tego rysu nie sposób nie wiązać z popularnością wszelkiego rodzaju filozoficznych mesjanizmów, które upatrują szans na wyzwolenie w odroczeniu – i działaniu wedle Pawłowej logiki już-dokonanego, a tylko oczekującego na spełnienie<sup>26</sup>. Ojciec nigdy dotąd nie był tak potężny jak w nowoczesnej logice suwerenności, gdzie już go **w zasadzie** nie ma, a tylko rzekomo tymczasowy wyjątek od tego nieistnienia utrzymuje całą symboliczną konstrukcję.

W ten sposób (post)lacanowski ateizm stawia nas w niewygodnej pozycji. Na poziomie wiedzy zdajemy się doskonale poinformowani, że żaden porządek symboliczny nie jest spójny i trwały. Na poziomie praktyki jesteśmy wezwani do wykazania tej wiedzy poprzez radykalne działanie wobec braku Innego Innego. Paraliż tego nakazu sprawia, że jedynym, co udaje się nam naprawdę, jest **stałe demaskowanie konkretnych formacji symbolicznych jako pękniętych**. W ten sposób wykonujemy krok naprzód – poszerzamy metalogikę Innego o jej kolejny dowód oraz zdajemy się przygotowywać przekroczenie danej formacji – a zarazem cofamy się przed etycznym działaniem. To wcielenie ojca jest przebiegłe: oferuje nam (ba, nakazuje) ścieżkę radykalnego ateizmu, ale zapewnia również wygodne **limbo** pewnego jeszcze-nie-teraz, w którym rozkoszujemy się wytwarzaniem nowej wiedzy, będącej już **nie-mal** jak praktyka. Nie przypadkiem zarówno Lacan, jak i Žižek utknęli w błędnym kole produkowania wiedzy – żeby nie powiedzieć raczej: pisma – a słoweński psychoanalityk od dłuższego już czasu nad rewolucyjne wezwania przedkłada postulat, by wpięrowo dobrze pomyśleć, a potem dopiero działać.

W tej środkowej drodze pozostajemy wierni wezwaniu do absolutnej równości wobec ojca. Polega ono tutaj na bezwzględny unikaniu sytuacji, w których okazywalibyśmy teoretyczne zaufanie do pełni Innego. Dać się pochwyć na wierze, która nie jest wiarą w aktywną pustkę, najzupełniej słusznie uchodzi za hańbę; nie ma jednak dziś nic dziwnego w praktycznej lojalności wobec Innego, o którym się wie, że **tak naprawdę** do niczego wezwać nas nie może.

## V

Podsumowując te rozważania, można by zaryzykować następującą formułę okołolacanowskiego postsekularyzmu: jest on pozycją rozdarta między wiedzą a *praxis*, pozycją, w której idzie się naprzód jedy-

nie w demaskowaniu quasi-teologicznego braku w każdym porządku symbolicznym – a poza tym nie robi się ani jednego kroku. Produkowana wiedza zdaje się chwilowym uwolnieniem od ciężaru Innego, ale jej wytwarzanie jest w istocie realizacją negatywnego nakazu ateistycznego ojca. Produkcja tej wiedzy to zaledwie namiastka spełnienia rozkazu – choć jedyna dostępna, póki żyje się w odroczonej realizacji poważniejszego Prawa, nakazującego etyczne działanie. Kto się ogranicza do wytwarzania wiedzy, ten jest już winny, ale przynajmniej nie w takim stopniu jak ten, kto nic nie robi. W taki sposób ów ateizm wiąże się wciąż z długiem wobec rozkazu, długiem tym większym, im bardziej jego źródło jest nieosobowe – i mniej skore do przebaczenia. Temu poczuciu winy, rozpięciu między dwoma nakazami i wiecznej naszej słabości – brakowi umiejętności praktycznego pozbycia się ojca – zawdzięcza postsekularyzm **swoje charakterystyczne napięcie, aurę zagadki, o której doskonale wie, że w istocie nie powinna istnieć, lecz nie ma siły, by ją usunąć.**

Cechą ojca jest to, że zawsze uprzedza on swoje potomstwo: daremnie chciałoby się go zaskoczyć, zawsze był już przed nami i majstrował przy naszym powstaniu. W ten sam sposób funkcjonuje w najwyższym stopniu martwy Bóg postlacanowskiego ateizmu. Porzucenie lojalności wobec pełnego Innego, na pozór wyzwolenie, okazuje się realizacją z dawna już wydanego polecenia ojca. Na tym polu uprzedza nas on całkowicie: nikt nie może bardziej dowieść, że ojciec nie istnieje, niż on sam, wydający rozkaz stałego swego negocjowania. Kpina ojca z siebie samego polega na tym, że wciąż usiłuje on nam udowodnić, jak bardzo nie ma Innego Innego, a porządek symboliczny nie daje się uspołnić.

Charakterystyczne dla postsekularyzmu zastąpienie zagadki osobowego Boga poszukiwaniami logiki bezosobowego Prawa jest realizacją ostatniego nakazu ojca. Świat oparty na Prawie bez prawodawcy jest całkowicie zdeksualizowany, bo choć wciąż istnieje struktura wytwarzająca seksualizację, to brak w tej strukturze centralnego punktu. Inny Innego wnosił bowiem w nią niegdyś napięcie pragnienia. Odkąd nie ma Innego Innego, pozostaje spoisty i niewzruszony blok Prawa, **w które my sami powinniśmy** – wedle nakazu ojca – **wnieść moc naszego pragnienia.** Każdy może zostać prawodawcą, zdaje się nam mówić (post)lacanowski ateizm; jednak tym, co nie ulega zmianie, jest samo istnienie Prawa i stojąca za nim pustka, do której zdobywania jesteśmy wezwani. Jeśli jednak brak nam siły, by w Prawo wnieść napięcie seksualizacji, pozostanie ono chłodnym murem czysto intelektualnych – i nierozwiązywalnych – zagadek. **Prawo może mieć swoje rozwiązanie tylko w pragnieniu.** Stąd jeśli brakuje prawodawcy, jego dawni poddani stoją przed wyłącznie intelektualną, a przez to nierozwiązywalną tajemnicą, której nie mogą przekroczyć. Pozostaje im tylko popędy

do zajmowania się zagadką, który w języku nowoczesnej filozofii nazywa się hermeneutyką.

Być może więc „postsekularyzm” oznacza pułapkę ugrzęźnięcia w ramach tego popędu przy jednoczesnej wiedzy o jego konstrukcji. Kompulsywne szukanie rozwiązania zagadki byłoby jedynym, co pozostaje, gdy nie ma się dość pragnienia, by zostać prawodawcą.

## VI

Taki, oparty na bezosobowym Prawie, świat opisuje, rzecz jasna, Kafka. Inaczej niż u Slavoj Žižka – którego zdaniem Kafkowska rzeczywistość jest zseksualizowana<sup>27</sup> – należałoby tu wyraźnie odróżnić **utrzymywanie się struktury seksualizacji od istnienia rządzącego nią pragnienia**. Problemem świata Kafki jest fakt, że uwięzione w tym świecie postaci są głęboko uwikłane w strukturalnie seksualną zagadkę, za którą nie stoi jednak żadne pragnienie, przez co napięcie towarzyszące poszukiwaniu rozwiązania nie może się rozładować. **Pustka miejsca odpowiedzialnego za pragnienie czyni z dotyczącej go zagadki kwestię czysto intelektualną, ale za to nierozwiązywalną**. W ten sposób przez pisma Kafki przeplatają się nieskończone, martwe rozważania tylko pogłębiające aporie, które mają być przedmiotem rozwiązania. To jest właśnie pośrednia droga spełniania ojcowskiego rozkazu. By usunąć zagadkę Kafkowskiego świata, należałoby przejść obojętnie wobec zagadki, nie wierzyć w przeznaczone tylko dla nas wejście – **i narzucić temu światu własne pragnienie**. O tym zdaje się mówić następujący aforyzm z Zürau:

Najsilniejszym światłem można unicestwić świat. Pod spojrzeniem słabych oczu świat twardnieje; spojrzenie słabsze powoduje, że zaciska pięści; jeszcze słabsze zaś sprawia, że świat się zaczyna wstydzić i rozbija tego, który się odważył spojrzeć<sup>28</sup>.

Podstawową cechą Kafkowskich światów jest jednak nieprzewyciężalne zmęczenie, które zatruwa samą **zdolność pragnienia**. Żadna z centralnych postaci paraboli Kafki – poza Odyseuszem z *Milczenia syren*, słono opłacającym swoje zwycięstwo – nie jest w stanie narzucić światu swej woli, przy pełnej świadomości, że wola ta wspiera się na nicości. Głowy tych postaci opadają na ramiona w decydujących momentach, właśnie tam, gdzie należałoby wytrwać w ostatnim etapie konfrontacji z bezwładem Prawa. Ta ostatnia granica daje się przekroczyć tylko za pomocą zupełnie innych środków, odpowiednio potężnej woli, **która nie ugina się pod zagadkami**. Jak zauważa jednak jeden z bohaterów *Zamku*, urzędnik Bürgel –

27 S. ŽIŽEK: *The Parallax View*. Cambridge (MA) – London 2009, s. 115.

28 F. KAFKA: *Aforyzmy z Zürau...*, s. 67.

- 29 F. KAFKA: *Zamek*.  
Przeł. K. RADZIWIŁŁ, K. TRUCHANOWSKI. Kraków 2004, s. 218.
- 30 W. BENJAMIN: *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*. Przeł. A. LIPSZYC. W: *Nienasyconie. Filozofowie o Kafce*. Red. Ł. MUSIAŁ, A. ŻYCHLIŃSKI. Kraków 2011, s. 50.

Siły fizyczne wystarczają jedynie do pewnej granicy. Kto może za to odpowiadać, że akurat ta granica jest taka ważna? [...] W ten sposób świat koryguje sam siebie w swoim biegu i zachowuje równowagę. [...] Wszystko tu pełne jest szans, chociaż są to oczywiście szanse, które do pewnego stopnia są za wielkie, by mogły być wykorzystane, są sprawy, które rozbijają się same o siebie<sup>29</sup>.

W tej rzeczywistości powszechnego zmęczenia, które odnotował już Benjamin<sup>30</sup> – zmęczenia wzmagającego się tym bardziej, im bliżej pustki pragnienia dana postać się znajduje – ojciec rządzi z za grobu. Skoro najwyraźniej ojca nie ma, na pozór nic prostszego niż zawładnąć pozostałym po nim światem; a jednak w ostatecznej instancji żaden z Kafkowskich bohaterów nie może zrealizować tego ostatniego nakazu. Wszyscy zamierają w drodze, ponieważ dają się omotać pustej w istocie rzeczywistości.

Tym Kafkowskim tekstem, który w intrygujący sposób spina rozważania o ojcu, Prawie i pustce pragnienia, jest *Troska ojca rodziny* (*Die Sorge des Hausvaters*). W odróżnieniu od *Procesu* tekst ten nie dotyczy wszechpotężnej zagadki Innego, lecz zwykłej codzienności w świecie po Ojcu. W tym sensie można by ów tekst nazwać postmodernistycznym, jeśli *Proces* uznać za dzieło modernizmu: zagadka została tu zluźwana i oswojona, **ale zarazem uwieczniona**. Dla jasności przytoczmy tę krótką parabolę:

Niektórzy twierdzą, że słowo Odradek jest pochodzenia słowiańskiego i tym tropem starają się je wyjaśnić. Inni znowu wierzą, że ma ono germański źródłosłów, jedynie naznaczony słowiańskimi wpływami. Niepewność obu tych interpretacji pozwala w uprawniony sposób przyjąć, że żadna z nich nie jest adekwatna, tym bardziej że żadna nie podaje znaczenia tego słowa.

Nikt rzecz jasna nie zajmowałby się takimi dociekaniem, gdyby nie istniało stworzenie o imieniu Odradek. Na pierwszy rzut oka wygląda ono jak płaska szpulka na nici w kształcie gwiazdy, i rzeczywiście wydaje się owinięte jakąś nicią; bez wątpienia są to tylko stare, porwane strzępki nici, zasupłane i splecione, w najróżniejszych rodzajach i kolorach. Ale jest ono nie tylko szpulką, ponieważ ze środka gwiazdy wystaje mała drewniana poprzeczka, a do niej pod kątem prostym przymocowany jest inny drążek. Za pomocą niego oraz jednego z wierzchołków gwiazdy, cała ta rzecz może stać jakby na dwóch nogach.

Kusząca jest możliwość przyjęcia, że to stworzenie miało dawniej jakiś sensowny [*zweckmäßige*] kształt, a teraz jest

tylko zdewastowaną pozostałością. Ale to nie wydaje się prawdą, a przynajmniej nic na to nie wskazuje; nigdzie nie ma niewykończonej czy odłupanej powierzchni, co pozwoliłoby na takie założenie; całość zdaje się zupełnie bezsensowna, ale na swój sposób doskonale wykończona. Tak czy inaczej, nie daje się zbadać bliżej, bo Odradek jest nadzwyczaj zwinny i niepodobna go złapać.

Kryje się na zmianę na poddaszu, klatce schodowej, w korytarzach i sieni. Czasem przez parę miesięcy z rządu się go nie widzi; zapewne przenosi się wówczas do innych domów, ale zawsze wiernie wraca do naszego. Czasem, kiedy wychodzi się za drzwi, a on opiera się tuż pod nami o barierkę, ma się ochotę z nim porozmawiać. Oczywiście nie zadaje mu się trudnych pytań, traktuje się go – jest tak drobny, że nie sposób inaczej – raczej jak dziecko. „Cóż, jak się nazywasz?”, pyta się go. „Odradek”, mówi. „A gdzie mieszkasz?”. „Bez stałego miejsca zamieszkania” [*Unbestimmter Wohnsitz*], odpowiada i śmieje się; ale to taki rodzaj śmiechu, który wydaje się bez płuc. Brzmi raczej jak szelest opadłych liści. I to jest zwykle koniec rozmowy. Ale i te odpowiedzi nie zawsze nadchodzą; często pozostaje niemy przez długi czas, jak drewno, na które wygląda.

Bezczelowo zachodzę w głowę, co się z nim stanie? Czy może umrzeć? Cokolwiek umiera, miało jakiś cel w życiu, jakieś zajęcie, które już się wyczerpało; ale to Odradka nie dotyczy. Miałby się więc zawsze turlać po schodach z resztkami nici za sobą, tuż pod nogami moich dzieci i dzieci moich dzieci? Co prawda jawnie nikomu nie robi krzywdy; ale wyobrażenie, że i mnie jeszcze miałby przeżyć, zdaje mi się niemal bolesne<sup>31</sup>.

31 F. KAFKA: *Die Sorge des Hausvaters*. In: IDEM: *Erzählungen*. Stuttgart 2012, s. 188–190. Z uwagi na pewne niedokładności polskiego tłumaczenia tekst podaję we własnym przekładzie.

32 J. LACAN: *Le Séminaire. Livre XVIII...*, s. 174.

Narrator tego opowiadania to Hausvater, a więc nawet nie tyle „ojciec rodziny”, ile „ojciec domowy”; ta nazwa zdaje się określać cały gatunek, podobnie jak „kot domowy” czy „mysz polna”. Nie poznajemy też żadnego własnego imienia tego ojca, zdaje się on jednym z wielu każdorazowych dzierżycieli fallusa, przypadkowych i wymiennych. Oznacza to jedno: jest on już wykastrowany, podobnie jak wedle Lacana przedstawiciele danej dynastii różniący się tylko numerami (Jerzy I, II...)<sup>32</sup>. Niejako obok ojca sytuuje się Odradek, którego śmierć nie dotyczy. Osobliwy status tego stworzenia stale przypomina ojcu domowemu o jego własnej kastracji – o tym, że przeminie, bo tylko czasowo pełni daną mu funkcję. **Każdy z tych „ojców domowych” jest równy w swej kondycji – ma ograniczoną władzę, ale nie ma wpływu na warunki wyznaczające jego pozycję.** Dlatego właśnie Slavoj Žižek interpretuje Odradka jako lamellę,



niewykastrowaną część życia, która – stanowiąc pozostałość po procesie kastracji, czynnie się mu opierającą i stanowiącą jego warunek nie/możliwości – jest dla ojca rodziny wstydem, bo pokazuje mu granice, których nie może on przekroczyć w narzucaniu swego prawa<sup>33</sup>. Chcąc doprowadzić – w zwykłym dla siebie stylu – rzecz do końca, Žižek zauważa:

Odradek jako obiekt transpokoleniowy (wyjęty spod cyklu pokoleń), nieśmiertelny, poza skończonością (bo poza różnicą seksualną), poza czasem, obiekt niezdradzający żadnej celowej aktywności, bezsensowny i bezcelowy, jest ucieleśnioną *jouissance* [...]<sup>34</sup>.

Cokolwiek przypomina pozycję resztki, może się dostać w tego typu psychoanalityczny młyn. Žižkowa interpretacja, z punktu widzenia lacanowskiej psychoanalizy – stosunkowo intuicyjna, nie wyjaśnia jednak kilku specyficznych cech Kafkowskiej paraboli. Po pierwsze, przeocza fakt, że Hausvater nie jest właściwym ojcem, lecz raczej – by pozostać w ramach Freudowskiej logiki – synem ojca hordy. On nie narzuca światu swojego „prawa kastracji”, ale wykonuje słabą, daną mu skądinąd władzę nad niewielkim obszarem. Dlatego Odradek jest nie tyle znakiem oporu przeciw jego władzy, ile stałym towarzyszem, **o którym wiadomo, że tej władzy się poddać nie może**. Interpretacja Žižka ma modernistyczny wydźwięk, podczas gdy być może tę parabolę należałoby rozumieć w ściśle postmodernistycznej logice: Odradek nie skupia napięcia ojca rodziny, lecz raczej **leży obok niego, przypominając mu o dotkliwej skończoności skryształizowanej w permanentną kondycję**.

35 Przez popęd hermeneutyczny rozumiem tutaj popęd do wyjaśniania seksualnej w swej konstrukcji zagadki, pozbawionej jednak napięcia, które wnosi pragnienie. Jest to więc popęd do rezonującego (w heglowskim sensie) i bezpłodnego roztrząsania elementów zagadki bez zdolności do uchwycenia jej logiki.

36 W tym miejscu warto przypomnieć sugestię Žižka, wedle którego „biurokracja Kafki to właśnie typ reżimu wiedzy eksperckiej pozbawionej figury Mistrza” (S. ŽIŽEK: *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London–New York 2012, s. 430) – a zatem czystego dyskursu uniwersyteckiego, wyradzającego się w pseudoracjonalizm.

Po drugie, całą parabolę przesycają typowo Kafkowskie przejawy popędu hermeneutycznego<sup>35</sup>. Tekst otwiera bezpłodne rozważanie nad źródłosłowem imienia Odradek. Warto zauważyć, że imię to w żadnej mierze nie jest zakazane czy obłożone tabu – **nie koduje bowiem wypartego pragnienia**; stanowi jednak przedmiot obsesyjnego intelektualnego dochodzenia, stanowiącego niemal parodię dyskursu uniwersyteckiego<sup>36</sup>. Sposób argumentacji, zapożyczony z języka tekstów prawniczych, to rodzaj gabinetu luster, w którym od kolejnych nierozstrzygalnych możliwości odbija się pusty podmiot narracji. Skądinąd sam Odradek na pytanie o miejsce swojego zamieszkania odpowiada sformułowaniem wyjętym jakby wprost z administracyjnego formularza: „Unbestimmter Wohnsitz”. Żadna z tych wypowiedzi nie rozwiązuje zagadki, lecz przeciwnie: w ruchu narracji od jednej do drugiej zagadka jeszcze mocniej się zarysowuje. O ile na początku wydaje się dotyczyć imienia Odradka, a później kształtu i przeznaczenia Odradka, o tyle na końcu przeradza się w pytanie o to, **jak koło siebie mogą znajdo-**

**wać się tak różne istnienia.** Choć to pytanie stoi już bardzo blisko zagadki pragnienia, pozostaje nadal całkowicie zdeseksualizowane. Tworzy w Prawie wyłom, który usiłuje ono załatać własnymi środkami – podczas gdy tej zagadki nie da się rozwiązać na drodze prawniczej. Cała narracja ani na jotę nie zmienia sposobu, w jaki usiłuje się rozszyfrować zagadkę: wydaje się ona stale czymś zupełnie objętym, zabawką dla intelektu, po której jednak na końcu pozostaje coś „niemal bolesnego”. **Niemal**, ponieważ ból stoi wyłącznie po stronie myślącego, a nie po stronie bezosobowego Prawa, którym narrator stara się myśleć.

Po trzecie wreszcie, Odradek jest istotą z pogranicza symbolicznego i realnego. To kawał materii, który sprawia wrażenie znaku (gwiazdy...), ale nierozstrzygalne pozostaje, czy „rzeczywiście” coś znaczy, czy też po prostu wyobraźnia wyodrębnia z jego postaci sensowny kształt. Nie sprawia jednak wrażenia istoty zupełnie wyjątkowej, skoro mieszka między ludźmi, a jego istnienie nie budzi przerażenia, lecz **zainteresowanie**. W granicach Prawa nie mieści się bowiem strach, ale jedynie intelektualny problem. Dlatego Odradek nie wydaje się wyjątkiem, lecz skrajną odmianą kondycji, w której ojciec rodziny musi bezustannie **interpretować**. Naturalnym podejściem jest dla Odradka nie odruch przemocy wobec tego, co budzi grozę, ale rozważanie. W ostatecznej instancji jest on więc może przypadkiem skrajnym, ale wciąż przypadkiem jednym z wielu, kiedy to z materii trzeba wyłonić znaczenie.

Podsumowując te rozważania, zapytajmy: co o wspólnym ojcu i (post)lacanowskim ateizmie mówi nam ta parabola?

## VII

*Troska ojca rodziny* może być czytana jako opis świata radykalnie ateistycznego w postlacanowskim sensie. Ów ateizm zawiera się w kategoriycznym zakazie posiadania Ojca. Gdzie tego Ojca – Innego Innego – będzie brakować, tam porządek symboliczny będzie martwym blokiem Prawa, z pustym centrum w miejscu pragnienia. Ateizm można w tych warunkach zrealizować jedynie praktycznym, śmiałym rewolucyjnym atakiem i narzuceniem tej machiny własnego pragnienia. Parabole Kafki uczą jednak, że to właśnie wyzwanie jest w zasadzie nie do zrealizowania, a przez to **ojciec zostaje uwieczniony w pozycji nakazu ateizmu**.

O ile w *Procesie* czy *Zamku* napotykałyśmy postaci uwięzione przed zagadką Prawa, o tyle w *Trosce ojca rodziny* napięcie poszukiwania rozwiązania jest już złuzowane. Funkcjonowanie w pustym uniwersum Prawa, gdzie seksualna zagadka przemieniła się w czysto intelektualne zadanie, wyklucza poddawanie się strachowi czy rozpacz: jest już tylko przymusem ciągłego rozważania. Wobec wyzwania postlacanowskiego ateizmu stajemy jak Kafkowski

Hausvater; spełnienie ostatniego rozkazu Ojca jest niemal niemożliwe, pozostaje więc nieustanne umysłowe przygotowywanie. Dlatego właśnie w każdym porządku symbolicznym doszukać się musimy jakiegoś Odradka – znaku tego, że znana jest nam niespójność symbolicznego oraz brak Innego Innego. Znalazszy ten jeden **materialny** element, zyskujemy usprawiedliwienie i pozorną wolność od Ojca po to, by powrócić do codziennego domowego życia, w którym Odradek płacze się nam koło nóg. To stworzenie – **podobnie jak każda luka, którą ostatecznie udowodnimy tekstom, rozumowaniom czy całym symbolicznym porządkom** – ucieśnienia nasze zadłużenie wobec ostatniego, niedającego się już znieść nakazu Ojca. Ostatecznie, jak Kafka na polecenie swojego ojca, kładziemy książkę na nocnym stoliku i stajemy się wolni.

Krażymy dziś absolutnie równi przed Prawem, wiedząc, że jest ono puste, że może i powinno być rozerwane – oraz zbieramy siły na zawładnięcie nim. Póki nie usłuchamy ostatniego nakazu, pod którym Ojciec umocnił się na wieki po swej absolutnej śmierci, jesteśmy zmuszeni do działania tak, jak gdyby istniał. Innego Innego nie da się bowiem obalić inaczej niż stale podejmowanym wysiłkiem; jeśli się tego nie czyni, wówczas pozostaje się we władaniu ideologii. W oczekiwaniu – ba, w apologii owego **jeszcze-nie** – udowadniamy sobie wciąż, że nie ma Innego Innego. Ale w głuchej materialności, do której sprowadza się wówczas tekst czy porządek symboliczny, jest coś na podobieństwo niemeo wyrzutu. Choć wysiłek interpretacji wszystko nam wyjaśnił w granicach Prawa, zagadka jest sama w sobie nierozwiązywalna. Można tylko obok niej przejść, jeśli ma się jeszcze na to siły. Niestety decyzja o tym, co się stanie, zależy od nas, choć tak bardzo chcielibyśmy wierzyć, że wyłoni się ona z rozwiązania zagadki.

Fakt ten należy w uprawniony sposób uznać za niemal bolesny.

Przemysław Tacik

**The Father after the Death of the Father:  
(Post)Lacanian Atheism in the View from “Odradek”**

**Summary:** The paper calls into question the status of (post)Lacanian atheism as can be inferred from writings of Lacan himself (mainly seminars XI, XVIII, XX and XXIII) and Slavoj Žižek. Such atheism is based on the inexistence of “the Other of the Other”, which, however, cannot be merely stated, but must take the form of an injunction. In this postlacanian logic, true atheists are not those who deny the existence of God – even in its symbolic functions – but those who – actively relying on the absence of “the Other of the Other” – are able to carry out fundamental shifts within the symbolic structure of the Other. Yet, this atheism, which might be viewed as one of the strongest forms of

denying the divine, is based itself on the monotheistic grid. Drawing upon some remarks from the late writings of Freud, the paper aims to reveal the inner, self-referential logic of the Father, whose position is preserved and strengthened after the actual death of the Father. Postlaccanian atheism might be conceived of as the latest form of fatherly self-grounding, in which divine position perpetuates itself under the cover of injunctions to radical atheism. Finally, the paper propounds an interpretation of Kafka's short story *The Cares of a Family Man* (*Die Sorge des Hausvaters*), in which the enigmatic figure of "Odradek" – a deathless half-object, half-creature – stands for the final material embodiment of the futile injunction to renounce the divine. Thus Odradek epitomises the Law, which is nothing but an insoluble rattle, emptied from the tension of desire, in front of which Kafka's characters are forced to wait.

**Key words:** Freud, Lacan, Kafka, atheism, psychoanalysis, postsecularism, the Law