

* Tekst powstał w ramach realizacji projektu badawczego *Studium związków literatury i ekonomii w twórczości Aleksandra Wata*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr 2012/05/N/HS2/02947). Został opublikowany w mojej książce *Wat plus Wat. Związki literatury i ekonomii w twórczości Aleksandra Wata* (Katowice 2015).

1 Cytaty z tekstów Aleksandra WATA oznaczam według klucza: J – *Ja z jednej strony i Ja z drugiej strony mego mopszołaznego piecyka*. W: IDEM: *Pisma zebrane*. T. 1: *Poezje*. Oprac. A. MICIŃSKA, J. ZIELIŃSKI. Warszawa 1997; DS – *Pisma zebrane*. T. 3: *Dziennik bez samogłosek*. Oprac. K. PIETRYCH, P. PIETRYCH. Warszawa 2001; MW II – *Pisma zebrane*. T. 2: *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*. Rozmowy prowadził C. MIŁOSZ. Oprac. L. CIOŁKOSZOWA. Cz. 2. Warszawa 1998; P – *Pisma zebrane*. T. 1: *Poezje...* (z podaniem tytułu utworu).

„A propos, krwawy testament mego ojca psuje mi chwile nawet najczystszych upojeń” (J, s. 320)¹ – destylujemy z transu *Mopszołaznego piecyka* głos futurysty, który pragnąc najczystszych upojeń (upojeń czystą?), wciąż czuje przede wszystkim smak i zapach krwi. Zapisaną w genetycznym testamencie krwią jest rzecz jasna krew ojcowska, która stanowi jednak mniejszy problem niż nierozzerwalnie z nią związany ojcowski krwawy testament – Stary Testament, roznoszący zapach krwi, tej ojcowskiej i tej przelewanej na jego kartach; krwawy testament zdecydowanie psujący dobrą futurystyczną zabawę. Konsekwencją zarówno owej świetnej zabawy, jak i spazmatycznego poetyckiego transu nieuchronnie musi się okazać – nie mniej poetycki – potężny kac, sięgający bruku: „Głowa moja wielka zaczyna syczeć i wibrować i skręcać się na rozżarzonej Ojcem – słońcem patelni bruków” (J, s. 334). Powroty z futurystycznych (i innych) „odlotów” zawsze dla Aleksandra Wata kończą się bowiem podobnie – nie tylko na „rozżarzonej Ojcem – słońcem patelni bruków”, lecz także na talerzu czy na widelcu ojcowskiego prawa. Jak na ostrzu noża.

Żaden szanujący się futurysta nie może wszelako rozpocząć obrazoburczej działalności inaczej niż od „założycielskiego” spektaklu symbolicznego ojcobójstwa, którego sprawę chce Wat załatwić za jednym awangardowym zamachem w swoim pierwszym futurystycznym poemacie (*Ja z jednej strony...*). Oprócz tego więc, że znakomitą metaforą: „Wieki bez powieki. Powieki bez powieki” (J, s. 328), odrzuca – w dość „klasycznym” stylu – „obstępujące” go tradycje (J, s. 321) oraz inicjuje nowe widzenie odsłoniętej, odkrytej przeszłości i zdemaskowanej terażniejszości, to konstruuje także nową kosmogonię: „KOSMOGONJA. Aktor grający w misterji Boga-ojca zwiariował, aktor przedstawiający Boga-Syna spił się, a aktorka łajdaczy się po kątach z czeladzią, jedynie rzeczywista” (J, s. 329). Poza kosmogonią natykamy się i na nową antropogenezę wraz z nową opowieścią o własnym narodzeniu, niepozostawiającą zresztą ani kawałka wolnego miejsca na rodzicielską obecność: „Moje urodzenie się i rozrastanie zasilają elektrony pędzące z olbrzymiej rentgenowskiej bańki mosiężnej dygocącej przestrzeni” (J, s. 334). Tak z unicestwienia Chwata rodzi się Wat – jako pozbawiony genealo-

gii strumień energii, czysta i wyzwolona z kajdan przeszłości moc, futurystyczna utopia wykorzenia.

By jednak ziściło się to kuriozalne marzenie futurysty, nie wystarczy literatura – pole rażenia swojego gestu Wat rozszerza na rzeczywistość. Jak pisze Adam Dziadek: „Faktem niezwykle znaczącym i rzutującym, jak myślę, na całość dzieła autora *Policjanta* była zmiana nazwiska ojca Chwat na Wat. Wiązała się ona nie tylko z buntem przeciw kulturze, przeciw nadmiarowi informacji i rozmaitych komunikatów, jakie kultura z sobą niesie i obciąża młodego człowieka [...], ale miała znacznie głębsze uzasadnienie. W przypadku Wata nie chodzi o prostą zmianę nazwiska, ale o zerwanie i odrzucenie »imienia ojca« (Chwat)”². Adam Dziadek jako pierwszy z komentatorów twórczości Wata nadaje temu aktowi tak wielką rangę, widząc go jako performatywny, ustanawiający nową rzeczywistość gest, w którym ujawniają się treści nieświadome, na zawsze już sytuujące tekst Wata między tym, co świadome i znakowe, a tym, co popędowe i cielesne. Wyznaczając zarazem kurs dla anagramatycznych lektur poezji Wata, autor *Rytmu i podmiotu* pisze:

W nazwisku „Chwat” wszystkie spółgłoski są bezdźwięczne, zaś w nazwisku „Wat” głoska „w” odzyskuje dźwięczność. Ten proces udźwięcznienia – załóżmy, że jest nieświadomy – idzie w odwrotnym kierunku niż semantyka, bowiem „chwát” znaczy: „chłópná schwał”, „zuch”, „ktoś odważny”, co podkreśla falliczność. Tymczasem [...] ubezdźwięcznienie „ch” i „f” [...] w terminologii psychoanalitycznej oznaczałoby kastrację. Zmiana nazwiska powoduje odcięcie bezdźwięcznej głoski „ch” i udźwięcznienie „f”: ch/f → w/at. Idąc dalej za wskazówkami psychoanalitycznymi, dostrzegamy, że nazwisko „Wat” jest nazwiskiem czyimś, nazwiskiem wynalazcy, czyli odcinając głoskę „ch” – i tym samym symbolicznie kastrując swego ojca – Wat przybiera imię Innego. To znaczący gest buntu, zbiegający się z wyborami życiowymi i politycznymi poety³.

2 A. DZIADEK: *Wstęp*. W: A. WAT: *Wybór wierszy*. Oprac. A. DZIADEK. Wrocław-Warszawa-Kraków 2008, s. IX.

3 *Ibidem*, s. IX-X.

„Nadajmy sobie imię, abyśmy nie byli rozproszeni”

Ten niezwykle akt operacji na imieniu własnym otwiera również inny wątek – osnuty wokół czegoś na kształt domowej „wieży Babel”, będącej całkiem dobrą metaforą nieuchronnego pomieszania języków w rodzinie Watów. „Językowa” codzienność Aleksandra rozpięta była między niemieckim, rosyjskim, francuskim, jidysz i oczywiście polszczyzną, która zresztą – można powiedzieć – weszła do życia późniejszego „pisarza polskiego” niejako kuchennymi drzwiami. Pierwszą jego nauczycielką języka polskiego była

4 J. DERRIDA: *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*. Przeł. A. SIEMEK. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12.

bowiem niania i gospodyni, Anusia. Polski nie był więc dla Wata ani językiem pierwszym, ani naturalnym, właściwie ani językiem matki, ani ojca, ani więc językiem ojczystym, ani też językiem obcym. Można by więc wyobrazić sobie Wata formułującego tezę podobną do osobistej tezy Derridy zapisanej w *Jednojęzyczności innego*: mam tylko jeden język, który nigdy nie był i nie będzie mój⁴. Dla Wata, Żyda i Polaka, stale konfrontowanego w domu z językami „obcymi”, nie-rodzima polszczyzna zawsze będzie w pewnym sensie nie-własnym, cudzym językiem, skazującym na ciągłe mówienie „innymi słowami”.

Relacja Wata z ojcem zaczyna objawiać nam swe dziwne, nietypowe i nieco mroczne oblicze, gdy uświadamiamy sobie, że choć rozgrywa się na gwarnej, wielojęzycznej scenie, to jednak w milczeniu. „Z ojcem bardzo rzadko rozmawiałem, nie znałem jidysz, a on, chociaż czytał w pięciu językach, w mowie strasznie kaleczył wszystkie” (DS, s. 298) – wspomina Wat w *Dzienniku bez samogłosek* i mimo że zapewnia o głębokiej więzi porozumienia łączącej go z ojcem, trudno nie zauważyć, że u podstaw komunikacji w rodzinie Watów leżało jakieś fundamentalne nie-porozumienie. Wynikało ono z braku wspólnej mowy i ze swoistego „pomieszania języków”, które przecież musiało (dosłownie i metaforycznie rzecz ujmując) „dawać się we znaki” i w dużej mierze ustanawiać ramy codziennej egzystencji, rządzonej przez prawo przekładu – koniecznego i niemożliwego zarazem. Jak pisał Derrida w słynnym tekście, „Wieża Babel nie przedstawia jedynie nieredukowalnej wielości języków, wyraża niedokończoność, niemożliwość dopełnienia, scalenia, nasycenia, osiągnięcia czegoś, co pochodzi z porządku wzorca”⁵. Jeśli więc zobaczymy świat rodziny Watów jako rzeczywistość symbolicznej wieży Babel, rzeczywistość zbudowaną na fundamencie niemożliwej do zredukowania wielości języków, to rozpoznamy w tym świecie szczególnego typu „komunikacyjne zadłużenie”, dług nie do spłaty, brak, który związany jest z niemożliwością osiągnięcia pełni, integracji, z nienasyceciem generującym wieczne pragnienie porozumienia – dzięki temu, co uniwersalne; przeciw temu, co partykularne.

Gest przemianowania Chwata na Wata być może znaczy więc i w tym kontekście. Z jednej strony byłby nadaniem sobie własnego imienia przeciw imieniu nadanemu przez ojca i – zarazem – imienia będącego źródłem języka Boga-ojca. Z drugiej jednak strony gest ten mógłby zostać ustanowiony przez szczególnego rodzaju nieświadome pragnienie nadania sobie imienia w języku uniwersalnym, wspólnym, zrozumiałym, „z-inter-pretowania się” przez przekład tego, co było dla Wata symbolem wielości, rozproszenia i pomieszania języków, na to, co uniwersalne, umowne, konwencjonalne, niejako międzynarodowe. „Nadajmy sobie imię, / abyśmy nie

5 J. DERRIDA: *Wieże Babel*. Przeł. A. DZIADEK. W: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Red. P. BUKOWSKI, M. HEYDEL. Kraków 2009, s. 375.

6 G. BENNINGTON, J. DERRIDA: *Jacques Derrida*. Przeł. V. SZYDŁOWSKA-HMISSI. Warszawa 2009, s. 147.

7 J. DERRIDA: *Wieża Babel...*, s. 382.

8 M. SHORE: *Kosmopolityzm, awangarda i utracona niewinność Europy Środkowej*. W: EADEM: *Nowoczesność jako źródło cierpienia*. Przeł. M. SUTOWSKI. Warszawa 2012, s. 6.

9 Shore zwraca także uwagę na znaczący, odnaleziony w moskiewskim archiwum, list wysłany w 1921 roku przez „młodego wielojęzycznego futurystę Wata” wspólnie z kolegami do Włodzimierza Majakowskiego, wyrażający wprost internacjonalistyczne aspiracje: „Polscy futurysty, nawiązując kontakt z futurystami wszystkich krajów, przesyłają braterskie pozdrowienia futurystom rosyjskim. Na początek we wrześniu bieżącego roku wydamy w Warszawie pierwszą dużą międzynarodową gazetę-magazyn, poświęconą uniwersalnej poezji futurystycznej we wszystkich językach. Obok futurystów polskich, w przedsięwzięciu udział wezmą futurysty włoscy, francuscy, niemieccy i hiszpańscy. Teraz z kolei zwracamy się do futurystów rosyjskich z prośbą o zaangażowanie w nasz międzynarodowy piśmienniczy projekt”. Cyt. za: M. SHORE: *Kosmopolityzm, awangarda i utracona niewinność Europy Środkowej...*, s. 20.

10 *Ibidem*, s. 7.

11 J. DERRIDA: *Wieża Babel...*, s. 376.

byli rozproszeni”, mówią starotestamentowi budowniczo wieży Babel. Za to zostają ukarani rozproszeniem zupełnym. W symbolicznym czy mitycznym geście Wat próbuje raz jeszcze. Próbą tą jest „interpretowanie się” nie tyle w swoim języku, ile w języku wspólnym, przeciwstawiającym się wiecznie obcemu językowi ojca, którego emblematem było dawne nazwisko. „Wat” – jako wyraz i imię własne, by posłużyć się słowami Geoffreya Benningtona z tekstu poświęconego Derridiańskiej metaforze Babel – „pozwala rezonować wielu językom naraz, a wydarzenie to rzuca wyzwanie każdemu przekładowi, który chciałby zachować ów efekt wielości”⁶. „Wat” jako powszechnie stosowana jednostka mocy wymyka się niejako translacyjnemu przymusowi i w tym sensie jej uniwersalność podkreśla „międzyjęzykowy” charakter. A „słowo »międzyjęzykowy« jest [znów – M.B.M.] postbabelowskie”⁷, pisze Derrida i rzuca w ten sposób kolejny już raz dość jasne światło na dążenia Wata.

Próba przezwyciężenia „kompleksu” wieży Babel i performatywna moc owego postbabelowskiego gestu zdają się zresztą idealnie współgrać z awangardowym ideałem kosmopolityzmu, którego drogę ku świetlanej przyszłości wieńczył internacjonalistyczny komunizm. Jak stwierdza Marci Shore, wtedy „istotny był czas, a nie miejsce, tożsamość pokoleniowa, nie zaś – etniczna czy narodowa”⁸. Utopizm awangardystów był więc nieustannym praktykowaniem oporu wobec wszelkiego rodzaju ograniczeń i przeciwstawianiem się kategoriom narodowym. W centrum tych poczynań stał kosmopolityczny ideał⁹: „Poliglotyzm był jego ukrytą ideologią – i jawną praktyką”¹⁰. Zaskakujące, jak dobrze ta postbabelowska opowieść o awangardzie łączy się z indywidualnym doświadczeniem Aleksandra Wata i jego prywatną historią.

Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że im dalej postępujemy na drodze eksploracji przyczyn i skutków Watowego przemianowania, tym bardziej dotykamy w istocie ekonomicznego problemu, który narasta wokół dziwnej dialektyki tego, co własne, i tego, co wspólne. Marząc – przeciw ojcu, którego futurystycznymi technikami unicestwienia – o faktycznym prawie własności do imienia własnego, Wat wpada w zideologizowaną orbitę uniwersalnego i wspólnego i doświadcza jego wywłaszczających mocy (czego zresztą do końca swoich dni nie przestanie żałować).

Na kolejny interesujący trop trafiamy dzięki Derridzie śledzącemu etymologię słowa „Babel” w *Słowniku filozoficznym* Woltera. Derrida dzieli się swoimi wątpliwościami: „Nie wiem, dlaczego w Księdze Rodzaju Babel oznacza pomieszenie, ponieważ Ba w językach wschodnich oznacza ojca, a Bel Boga; Babel oznacza miasto Boga, miasto święte. [...] Jednak niezaprzeczalnym faktem jest, że Babel oznacza pomieszenie [...]”¹¹. Nietrudno odgadnąć, jak płodna

interpretacyjnie staje się dla Derridy owa ambiwalencja tkwiąca w nazwie „Babel”, rozpięta między pomieszaniem i rozproszeniem a imieniem ojca, którego rzeczą jest scalać i jednoczyć w prawie i języku, który sam jest prawem. Ojciec, jako ten, który nadaje imiona, jest tu figurą językowego źródła, „imię Boga ojca było nazwą źródła języków”¹², ale jego nazwą jest zarazem „pomieszanie”.

Wątek ojcowski w twórczości Wata wymagałby znacznie szerszych omówień niż to w tym miejscu możliwe, wskaźmy jednak na to, co w nim najistotniejsze. Ilekroć mowa u Wata o języku ojca – jest on językiem obcym: „Śni mi się, że w nocy ciemnej i głębokiej słyszę z drugiego pokoju modlitwę cichą, ale rozpaczliwą Ojca. [...] I uświadamiam sobie, że Ojciec zwraca się do Boga zawsze po hebrajsku, a ja hebrajskiego nie znam. Więc śnię!” (DS, s. 143). Wat nie tylko nie zna języka ojca, nie zna także języka jego Boga – dosłownie i w przenośni. Tak samo bowiem jak nie rozumie hebrajskiego ani jidysz, tak nie jest w stanie rozpoznać natury swojego żydostwa, nie jest w stanie ani odnaleźć (czy skonstruować), ani tym bardziej zrozumieć swojej żydowskiej tożsamości, co nie zmienia faktu, że ta zawsze będzie wprowadzała w jego obraz samego siebie nieusuwalną różnicę, niemożliwą do zredukowania nie-tożsamość. Tak realny ojciec z konieczności musi więc uosabiać dla Wata to wielkie pomieszanie (języków), rozproszenie (tożsamości) i wieczne nie-porozumienie – słowem: Babel.

Mendel Chwat: księgowość i księga

Kim jednak był Mendel Chwat? Jego syn pozwala nam – zwłaszcza w *Dzienniku bez samogłosek* i *Moim wieku* – poznać go nieco lepiej, choć nie nazbyt dokładnie.

Pochodzący z rodu wybitnych mędrców żydowskich Mendel Chwat ukończył w Lublinie szkołę rabinacką, a że nie miał szans na spadek, postanowiono go ożenić. Przeciwny rabinackiemu powołaniu teść zdecydował się otworzyć swemu – niemającemu pojęcia o handlu – zięciowi hurtownię zabawek. Zatrudniony do pomocy fachowiec szybko jednak „wyeksmitował” z interesu – dość nieporadnego na tym gruncie – Mendla Chwata. Kolejnym punktem na mapie nieudanych Chwatowych biznesów stało się „dzikie miasto” (DS, s. 299) Łódź, gdzie w latach osiemdziesiątych XIX wieku rodzina postanowiła założyć dla niego fabryczkę tkanin. Tu rozegrała się jednak mroząca krew w żyłach historia, w której główną rolę odegrał krwiożerczy wolny rynek – oto konkurencja rozpoczęła próby „wykurzenia” podobno całkiem wynalazczego już Chwata i całkiem przedsiębiorczej Chwatowej: „strzały za oknami, twarze w maskach [...], listy z pogróżkami” (DS, s. 299–300), jak wspomina zasłyszane opowieści Wat. Początkujący przedsiębiorcy dali za wygraną, ale ich powrót do Warszawy wiązał się, rzecz jasna, z nowym interesem –

fabryczką tiulów tym razem. Pierwsze lata swojego życia Aleksander Wat spędził więc tu, na warszawskiej ulicy Kupieckiej. „Sezony zmienne – jak pisał – po dobrych latach nieodmiennie następowały złe” (DS, s. 301), „komornicy [...], eksmisje [...], lombard, zastawianie klejnotów, sreber, przepadały niekiedy z powodu niepłacenia procentów. Długi” (DS, s. 301). Mendel Chwat pracował cały czas dorywczo jako buchalter. Aż wkrótce, w 1913 roku – niemający żyłki do interesów, ale obdarzony zmysłem do wynalazków – posiadał „sekrety mechaniczne i chemiczne tkaniny szczególnie modnej w Rosji” (DS, s. 301), co przed melancholijnym kabalistą otwierało świetlaną biznesową przyszłość. Wtedy jednak nadeszła wojna, która znów pozostawiła Chwatów z niczym. Nastąpiły lata chude, lata „ekstazy głodowych” (DS, s. 302), pośród których największą rozkoszą Wata była matematyka, ale raczej taka, która pozwala zbudować pałac abstrakcji, nie zaś wchodzić w związki z życiem i rzeczywistością, naznaczoną wówczas powszechnym brakiem.

„W domu naszym zawsze było pełno książek, nie zawsze – pieniędzy: bezinteresowność mojego ojca, rozrzutność matki” (DS, s. 283) – czytamy w *Dzienniku bez samogłosek* i wyraźnie dostrzegamy, jak wzgardzony w domu Watów był wszelki kapitalistyczny proceder, w którym za nic w świecie nie chciał uczestniczyć – przymuszony przez rodzinę do prowadzenia własnego biznesu – Mendel Chwat. Jak się okazało, status „handlowego dyletanta”, wbrew żydowskiemu stereotypowi, otrzymał od ojca w spadku także syn, który wspominając w rozmowach z Czesławem Miłoszem czas spędzony w Ili po wyjeździe z Ałma Aty, mówił: „nie mieliśmy najmniejszego zmysłu do handlu. W jednym wypadku, gdy próbowałem coś przehandlować raczej na tym straciłem. Więc ani ja, ani Ola zupełnie nie nadawaliśmy się do tego. Gdy Żyd nie ma zdolności do handlu, to jest okropne. Handel i spekulacja to była jedyna możliwość, żeby wyżyć przez te trzy i pół roku...” (MW II, s. 337). Na tle całej tej rodzinnej opowieści będzie się w twórczości Wata rozwijać zaangażowana i nieustępliwa krytyka mechanizmów wolnorynkowych, ale to już temat na inną okazję.

Wróćmy tymczasem do ojca. Wat charakteryzuje Chwata jako wstydlivego, „małomównego, zamyślnego, zawsze zatopionego w księgach teologicznych, świeckich i matematycznych” (DS, s. 299; podkr. – M.B.M). I w tym zdaniu najlepiej łączą się te „wcielenia” Mendla Chwata, które w wyobraźni syna składały się na obraz ojca. Chwat, jak wnioskujemy z tekstów Wata, objawiał się synowi przede wszystkim w przestrzeniach rozpiętych między świętą księgą, książką a księgą rachunkową jako: wybitny kabalista, „pożeracz” książek, wynalazca, nieudolny drobny przedsiębiorca i znakomity buchalter. We wspomnieniach Wata ojciec głównie czyta i interpretuje („Był renomowanym kabalistą, sam cadyk z Góry Kal-

warii przysyłał do niego swoich teologów po interpretację ciemnych tekstów. [...] czytał chętnie Nietzschego [...], Kierkegaarda [...], Orzeszkową [...], Tołstoja i Plotyna” – DS, s. 283) lub (znakomicie) liczy i (dość kiepsko) handluje („był świetnym matematykiem i bezinteresownie nawet obliczał »frachty« swoich przyjaciół, którym nie dawali rady fachowi buchalterzy” – DS, s. 299). Te przymioty i podstawowe atrybuty ojca tworzą być może tym samym matrycę dla jednego z kluczowych obrazów w całej twórczości Wata, obrazu łączącego literaturę i specyficzną ekonomię. Obraz ten zdaje się źródłem buchalteryjnych, rachunkowych, ekonomicznych metafor, które tak często autor *Buchalterii* uznaje za najodpowiedniejsze do opisania najbardziej „niewymiernych” dylematów, czym nieuchronnie materializuje terytoria metafizycznej refleksji (nieco wbrew woli wielu badaczy, dość zaskakująco wtłaczających Wata w ciasne ramy poezji metafizycznej).

Głos Ojca

Wat nosi w sobie idealny obraz ojca jako tego, który „był absolutnej łagodności, w przeciwieństwie do moich stryjów, wujów bogatych i bardzo srogich” (DS, s. 283); „nie karał nas nigdy” (DS, s. 286); „[...] nie wtrącał się nigdy do postępowania swoich dzieci. Sam był bardzo pobożny, ale pobłażliwie wysłuchiwał moich argumentów z darwinowskich broszur, byłem ateistą wojującym w siódmym roku życia” (DS, s. 283); tym więc, co Wat na zawsze zapamiętuje, jest „tolerancja ojca” (DS, s. 284). Ten idealny obraz zdaje się mieć bardzo niewiele rys: „Cztery czy pięć razy widziałem gniew ojca. Był łagodny ponad wyraz, ale miewał też kolery, kolery kasty kapłanów. Był wtedy straszny. Dwa razy widziałem, jak tłukł porcelanę” (DS, s. 297).

Wyraźnie widzimy jednak, jak we wspomnieniach Wata łagodny i tolerancyjny ojciec ewidentnie staje się patriarchalną figurą logosu i Prawa. Pisarz wielokrotnie, po freudowsku, tematyzuje nie naturalny, lecz symboliczny kształt swojej więzi z ojcem, widząc ją jako drogę do porządku logosu, prawa i wszystkiego, co funduje relacje w przestrzeni społecznej. Ojciec jest dla Wata niepodzielnym przedstawicielem języka, porządku symbolicznego, którego podstawowym emblematem we wspomnieniach pisarza staje się „czytelnicza” nić porozumienia między ojcem i synem, zawarta już w trzecim roku życia Aleksandra (jak on sam twierdził) i należąca do jego najwcześniejszych wspomnień. „Największym »cytaczem« był mój ojciec. I ja” (DS, s. 283), napisze po latach.

Wat wielokrotnie przygląda się łączącej go z ojcem więzi, która choć rozwija się w dużej mierze poza rozmowę i obarczona jest fundamentalnym nie-porozumieniem, to wydaje się wyjątkowo silna i zdecydowanie budowana „przeciw matce”, której charakter biegunowo

odmienny od charakteru ojca zraża młodego i starszego Wata na każdym kroku. Jak napisze o ojcu w *Dzienniku bez samogłosek*: „zawsze było między nami bardzo głębokie porozumienie, rozumieliśmy się wzajemnie, zawsze z góry dawałem mu rację przeciw matce” (DS, s. 298).

Nie znajdujemy u Wata ani śladu wyobrażenia ojca jako okrutnego despoty. Znajdujemy za to obraz ojcowskiego autorytetu, którego nakazy i zakazy mają samoistną, niepodważalną wartość – „zawsze z góry dawałem mu rację przeciw matce”. Nie strach więc, ale apodyktyczna oczywistość, której trzeba się podporządkować, stanowi o ważności zakazów i nakazów, funduje ważność ojcowskiego prawa. W tym sensie Wat eksponuje figurę realnego ojca stojącego się instancją symboliczną, która umożliwi wejście w porządek prawa i języka. Racja ojca przeciw racji matki staje się znakiem fundamentalnego ojcowskiego zakazu, ojcowskiego „nie”, w którym Imię Ojca zastępuje pragnienie matki. Widmo tak pojętej „metafory ojcowskiej” będzie krążyło po całej twórczości Wata. Widzimy wyraźnie, jak – dobry, łagodny i tolerancyjny – realny ojciec funkcjonuje jako reprezentant ojca symbolicznego, w którego imię formułuje zakazy, artykułuje prawo.

Co symptomatyczne, sam Mendel Chwat pojawia się w tekstach Wata (także tych autobiograficznych) zaledwie kilka razy. Istnieje bowiem coś, co zdaje się niejako „wypierać” realną obecność Chwata – tym czymś jest bliżej niezidentyfikowany głos, który często przyjmuje brzmienie głosu ojca. Choć, jak przeczytamy w Lacanowskich *Imionach-Ojca*, „jasnym jest, że nie sposób pomylić Innego z podmiotem, który mówi w miejscu Innego, choćby nawet jego głosem”¹³. Nie wiadomo, skąd ów głos ojcowski przychodzi ani co dokładnie oznacza, ale ponad wszelką wątpliwość wiadomo, że domaga się posłuszeństwa. Będąc głosem Innego i głosem Prawa, nie tylko chce, by go **słuchano**, lecz przede wszystkim, by **słuchano się**.

W przestrzeni tego, co wyobrażone, Wat nie może się uwolnić od figury ojca jako tego, który jest porządkiem historii, prawa, religii i samego, czystego języka, prześladowającym imperatywem, narzucającym się głosem, który rozlega się w tak wielu tekstach: „głos ojca, *remember, remember*. Mówię: głos ojca w przenośni [...]. »Głos mego ojca« to był głos wielu wielu pokoleń, z którymi [...] poczułem w istocie po raz pierwszy moją najintymniejszą żydowską łączność” (MW II, s. 346–347), „zbudził mnie zgiełk tych, których przeżyłem. *Pamiętaj! Pamiętaj!* [...] *Pamiętaj! Pamiętaj!* – krzyczą: a chcą być zapomniani. *Pamiętaj!* – krzyczą: a chcą wiecznej niepamięci” (*Pieśni wędrowca*, P, s. 87). I znowu, wielojęzyczny („remember”, „pamiętaj”) głos realnego i symbolicznego ojca – będący z jednej strony źródłem prześladowającej inności i różnicy, a z drugiej strony tożsamościowym nakazem, imperatywem, wielkim spajającym wszystko w jedno Innym, który „bierze w posiadanie”, pierwotnym

13 J. LACAN: *Imiona-Ojca*.
Przeł. R. CARRABINO et al.
Warszawa 2013, s. 77.

14 Por. M. DOLAR: *A Voice and Nothing More*. Cambridge 2006, s. 81.

15 Por. *ibidem*, s. 100.

głosem, dobywającym się z przeszłości, językiem pokoleń i językiem samym – prowadzi nas ku metaforze Babel. Ten „głos ojca”, o którym Wat mówi w cytowanym fragmencie „tylko w przenośni”, zaskakuje najbardziej. Groteskowo wręcz wyraźnie pisarz oddziela realnego ojca od ojcowskiego głosu, który jest czymś radykalnie innym i dobiega, choć jak gdyby od ojca strony, to jednak wyraźnie skądinąd. Głos bowiem jest tym, co spaja w sobie obecność i nieobecność¹⁴. Paradoks tego głosu polega też na tym, że jest on źródłem prawa, a podstawową cechą prawa jest to, że musi ono zostać spisane. Głos, stając się nieipisaną wersją prawa, staje się zarazem uosobieniem superego¹⁵.

Jak napisze Wat już bardzo cierpiący, niemal u schyłku swego życia: „Iks od lat już, z powodu choroby, z konieczności mając względnie czyste sumienie, jątrzy je sobie z lubością – to są rzadkie satysfakcje jego męczeńskiego życia. Warto doprawdy popełnić nawet takie mało świństwo, żeby znów usłyszeć w sobie ojcowsko-despotyczny głos sumienia!” (DS, s. 57). Głośnym echem odbija się ojcowski zakaz i nakaz, ojcowskie „pamiętaj”, przychodzące skądinąd, spoza i z wnętrza zarazem, wypowiedziane w nieznanym, ale przecież w jakiś dziwny sposób zrozumiałym języku. Ten niematerialny głos, domagający się posłuszeństwa imperatyw znajduje z całą pewnością swoją namiastkę w głosie sumienia, nierozzerwalnie związanym zarówno z instancją superego, jak i z głosem Jahwe, niematerialnym, dochodzącym z nieznanego miejsca.

Głos ojca, głos, który prześladowa Wata nieustannie i ujawnia swój traumatyczny charakter, raz po raz wydaje się faktycznie głosem Jahwe, starotestamentowego ojca-despoty, stawiającego przed człowiekiem nie w pełni zrozumiałe żądanie, którego nie można spełnić. Czasem zdaje się też głosem pokoleń wybitnych przodków – żydowskich mędrców, żydowskiej tradycji i historii, których reprezentantem jest w życiu Aleksandra Mendel Chwat. Czasem natomiast przyjmuje formę „głosu sumienia”, wyobrażającego działalność superego. Ale to przede wszystkim głos, którego się nie rozumie, paradoks głosu ojca, który jest jednocześnie głosem obcego, głosem Innego, sankcją Prawa. Ten natrętny głos ojca stale więc przypomina i narzuca Imię (nazwisko) Ojca, od którego nie można się uwolnić, które opiera się zbudowaniu nowej, uniwersalnej genealogii, a ze względu na to, że pochodzi z języka Innego, rozbraja nie-szczelny pancierz sztucznie konstruowanej tożsamości.

Prawość Ojca

„Prawość Ojca. Śni mi się, że w nocy ciemnej i głębokiej słyszę z drugiego pokoju modlitwę cichą, ale rozpaczliwą Ojca. Po kolejnym dobrobycie to okres kolejnej biedy” (DS, s. 142) – tymi słowami Aleksander Wat podczas pobytu w Paryżu 28 listopada 1963 roku rozpo-

czyna w swoim dzienniku zapis niezwyklego snu. Notatce nadaje znaczący tytuł: *Do mojego „DICHTUNG UND WAHRHEIT”*, odsyłający nas do wydanej w 1811 roku autobiografii Johanna Wolfganga Goethego *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, której tytuł oddaje się w języku polskim jako *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*.

Pod tym tytułem Wat snuje swą dziwną opowieść ze snu, oddając głos jej głównemu bohaterowi:

Spowiedź Ojca: „Syberyjski kupiec zamiast 500 rubli, które był mi winien, po pijanemu rzucił mi paczkę, nigdy nie śmiałem przy wierzycielu liczyć, to było w hotelu na Długiej. W domu przeliczyłem: 5000 rubli. Pobiegłem do kupca, ale już wyjechał do siebie na Syberię, odliczyłem 500 rubli, resztę chciałem mu przekazać, ale zwlekałem z dnia na dzień, nie wiem dlaczego. A przecież byłem pewny, że połapie się, i że mu to zwrócę, dlatego sumienie miałem czyste, i świadom tego czystego sumienia zwlekałem, dlaczego? Czyj podszept? Przecież ani chwili nie wątpiłem, że będzie musiał się zorientować, najpóźniej z końcem miesiąca, kiedy jego buchalter stwierdzi ten deficyt. Więc ja na pierwszą jego wątpliwość zwrócę mu. Ale dlaczego zwlekałem? Przecież nie po to, aby mu się pochwalić: widzisz, mógłbym się wyprzeć, ale wiem, że Mendel Chwat jest uczciwym człowiekiem. Nie, przecież wiesz, Boże, że nigdy nie chwałę się uczciwością, bo kto jest uczciwy w obliczu Boga? Więc dlaczego czekałem na cud, który miał pokarać moje oszustwo? Ja wiem, to jeszcze gorzej, Boże, niż gdybym był po prostu ukradł, nie wtrącając Ciebie do mojej kradzieży. Ale już minęły dwa miesiące i nastał moment użycia tych ukradzonych pieniędzy. Ty wiesz, o Boże, że on jest taki bogacz, że nawet nie spostrzegł pomyłki, a ja u skraju takiego bankructwa, że potem czeka nas tylko nędza. Ale tym gorzej, bo to znaczy, że nie wytrzymuję próby ubóstwa, a więc pierwszej z prób, i gorszy jestem od złodzieja kieszonkowego, i ostatni z ostatnich po tak długim życiu, kiedy tyle wysiłków, ciężkich prób znosiłem, byle nie upaść w Twoich oczach. A dokoła będą mówić: Mendel Chwat to nasz wzór uczciwości, rzetelności. Tym większe moje zhańbienie i poniżenie. I nie mogę nawet w bóżnicy, kiedy mnie tak czczą, wstać i powiedzieć wszystkim: nie, tak i tak, jestem złodziejem i ostatni z ostatnich. Nie mam do tego prawa już żadnego, bo czyniąc to wymierzyłbym sobie sprawiedliwość – a to do Ciebie należy, i wywyższyłbym się poniżając, zamiast poniżyć się niżej ziemi i grobu”.

Tak mówił szeptem mój Ojciec, a ja nie wiedziałem, gdzie uciec, gdzie się skryć przed tą spowiedzią Ojca, przed tą

hańbą. Nie wiem, gdzie, dokąd, ale skryć się! Uciec! A nie mogę ruszyć palcem, jestem skrupowany nieszczęściem, może sparaliżowany. A wtedy błyska nadzieja: a może mi się to śni? I uświadamiam sobie, że Ojciec zwraca się do Boga zawsze po hebrajsku, a ja hebrajskiego nie znam. Więc śnię! Robię wysiłek i budzę się: jest noc głęboka, z drugiego pokoju Ojciec krzyczy przez sen, ale nie głośno jak zwykle, cicho, tym bardziej przejmująco zatem. Stąd ta modlitwa nocna Ojca w moim śnie! I uświadamiam sobie po chwili także, że przecież niedawno czytałem Kierkegaarda *Sen Salomona*. Minęło lat 50, a ja dotychczas, jak żywo, pamiętam rozruch moich uczuć we śnie i wstyd pałacy za Ojca, piekący. Od tej nocy stosunek mój do Ojca był od spodu zmieniony: zdegradowany, jak gdyby naprawdę oszukał był rzeczywiście pijanego chama syberyjskiego.

DS, s. 142–143

Gdyby potraktować zapis w *Dzienniku...* dosłownie, to urodzony w 1900 roku Wat musiałby wyśnić ten sen w wieku około lat trzy-nastu, skoro od tej pamiętnej nocy do dnia, w którym sen został zapisany – 28 listopada 1963 – minęło lat pięćdziesiąt. Ten czasowy dystans między snem a opowieścią o nim jest najlepszym dowodem jego traumatyzującej siły rażenia.

W zapisanym po latach marzeniu sennym Wat staje w obliczu wydarzenia rozgrywającego się na niewidocznej scenie, która znajduje się poza zasięgiem jego wzroku, nie może poddać jej wzrokowemu poznaniu, słyszy tylko głos, który z niej dobiega, i doświadcza – znowu – jednoczesnej obecności i nieobecności. Dodatkowo głos ten odzywa się w języku, którego Wat nie rozumie, który jest dla niego językiem obcym. I choć wszelkie wyartykułowane w tym nieznanym języku znaczenia powinny być dla Wata niezrozumiałe, to jednak on wie, o czym mowa. Ów głos głosi bowiem, że oto odbywa się inscenizacja samej mowy, języka jako Innego, na „innej scenie”, w „innym języku”, przez Innego. Wat, zdaje się, napotyka niesamowite, *unheimlich*, bo doświadczenie ze snu jest jednocześnie doświadczeniem niemożliwej do zredukowania zewnętrżności języka w stosunku do podmiotu, doświadczeniem porządku symbolicznego, który zawsze „przerasta” podmiot. Sen jest jak gdyby momentem uchwycenia podmiotu w jego stanie wychylenia poza siebie, ku temu, co Inne, staje się piorunującym doświadczeniem tego, co po lacanowsku nazwać można by ekstymnym.

Od początku opowieści wiemy, że sytuacja podmiotu jest fatalna: podsłuchuje on intymne wyznanie kompromitującego grzechu własnego ojca, który spowiada się Bogu; staje się tym samym mimowolnym świadkiem wstydliwego spektaklu, rozgrywającego się jednak poza polem widzenia podmiotu. Oto syn dowiadyuje

16 K. FIGLIO: *The Financial Crisis. A Psychoanalytic View of Illusion, Greed and Reparation in Masculine Phantasy*. In: *Loaded Subjects. Psychoanalysis, Money and the Global Financial Crisis*. Ed. D. BENNETT. London 2012, s. 35.

17 J. HÖRISCH: *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*. Przeł. J. KITA-HUBER, S. HUBER. Kraków 2010, s. 122.

się, że ojciec, będący w jego oczach reprezentantem porządku Prawa, popełnia karygodne finansowe wykroczenie nie tylko przeciw boskiemu, lecz także przeciw ludzkiemu prawu. Ojciec staje w obliczu konieczności, spowodowanej ekonomicznymi problemami, które wiedą go do moralnej zguby. I tak, znajdując się na skraju bankructwa, pogrąża w kryzysie nie tylko swą ojcowską władzę, lecz także męskość, której obraz – o czym wielokrotnie pisali teoretycy zagadnienia – kłopoty finansowe zawsze istotnie naruszają. Karl Figlio ujmuje tę kwestię w odniesieniu do globalnego kryzysu następująco: „Interpretuję kryzys finansowy w podwójnym sensie: zarówno jako kryzys męskości, jak i jako kryzys systemu kapitalistycznego. Twierdzą, że wyobrażenia rynku finansowego mają charakter typowo maskulinistyczny, a kryzys jest tym, co wyjaskrawia i w sposób szczególny otwiera na refleksję iluzoryczny wymiar obydwu, i rynku finansowego, i męskiego fantazmatu”¹⁶. Jochen Hörisch przedstawia natomiast sprawę fallicznej władzy pieniądza nieco bardziej obrazowo: „Robić dzieci, robić kasę: ciągle dają o sobie znać seksualne i zwłaszcza falliczne konotacje pojęć fiskalnych. Komu pięttrzą się pieniądze, ten ma potencję i płynność, wreszcie może trysnąć strumieniem pieniędzy. Kto ma sakiewkę pękato wyprężoną, ten może, gdy zwiotczeje mu interes, podnieść się na nowo i zaspokoić swoich wierzących. Gdy wszystko idzie do góry, on stoi i stoi, a jego interes posuwa się, jakby był dobrze naoliwiony. Siła byka giełdowego będzie zawsze z nim i jego szmałem”¹⁷. Wiotczenie interesu ma więc oczywiste dwuznaczne konotacje, które zrównują wszelki – indywidualny czy globalny – kryzys finansowy z kryzysem męskości. Na tym ekonomicznym tle senna upokorzenie ojca zaczyna być bardziej zrozumiałe. Fakt, że źródłem jego osobistego dramatu są tutaj właśnie pieniądze, ma bowiem ogromne znaczenie – nie tylko ze względu na wspomniane falliczne konotacje, lecz także dlatego, że pieniądź, podobnie jak język, jest ośrodkiem sfery symbolicznej. W tak opłakanym stanie zastaje więc Wat we śnie autorytet ojca.

Senna projekcja oparta została na przeczytanym niedawno przez Wata fragmencie *Dziennika Quidama* Kierkegaarda; we fragmencie tym rozgrywa się bliźniaczo podobna scena z udziałem Salomona i jego ojca Dawida. Sen Wata z jednej strony wydaje się związany z wielkim męskim marzeniem o potędze, które wymusza próbę zamachu na ojca – sen mógłby więc być źródłem przyjemności, bo pragnienie detronizacji ojca zostało zaspokojone. Dochodzi przecież do nagłego kolapsu instancji prawa, instancji symbolicznej. Z drugiej strony jednak wyśniona historia powoduje ogromny popłoch, bo oto sankcja prawa i języka chwije się w posadach, wali się uosobienie prawdy, reguł i norm – podmiot nie ma gdzie się schronić, bo przecież to silne prawo funduje podmiotowość.

Sen Wata zdaje się ujawniać iluzoryczność wszelkich wyobrażeniowych strategii dążących do uspoźnienia rzeczywistości. W miejsce idealnego obrazu ojca, fantazmatu będącego jak gdyby emblematem pełni i spójności Innego, pojawia się obraz rozchwiany, wybrakowany, którego doświadczenie na zawsze pozostawia pewność nadszarpniętego autorytetu. Traumatyczna scena ze snu wydaje się więc momentem, w którym Wat staje nad przepaścią oddzielającą pozór tego, co wyobrażone i co ocala spójność świata, od tego, co symboliczne i niosące z sobą prawdę o nieredukowalnym Braku, który tkwi w Innym. Ta prawda jest prawdą nie do zniesienia: „Tak mówił szeptem mój Ojciec, a ja nie wiedziałem, gdzie uciec, gdzie się skryć przed tą spowiedzią Ojca, przed tą hańbą. Nie wiem, gdzie, dokąd, ale skryć się! Uciec! A nie mogę ruszyć palcem, jestem skrępowany nieszczęściem, może sparaliżowany”. Cokolwiek gwałtowna reakcja Wata na senne odkrycie prawdy o ojcu rozgrywa się gdzieś na granicy jawy i snu: „A wtedy błyska nadzieja: a może mi się to śni?”. Wyglądający z początku na literacką hiperbolę opis paniki i popłochu, których doświadcza Wat, nie pozostawia jednak wątpliwości – wyjaskrawia traumatyczny charakter sceny, która właśnie się rozegrała, i dramatyczność próby natychmiastowego wyparcia tego, co się odsłoniło, a co dotychczas pozostawało szczelnie zasłonięte: prawdy o Ojcu i Prawie, które zdaje się on głosić. To moment unaocznienia się pewnego rodzaju luki legitymizacji, której nie da się już wypełnić. Podmiot chciałby słyszany głos zakneblować, uciec przed nim, schować się, ale głos głosi i głosi. A tym, co głosi, jest potworna prawda o próżni, pustce, która kryje się pod scalającą świat, nadającą imiona i sensy „prawością Ojca”. Pustce, której nigdy nie będzie już można niczym wypełnić: „Od tej nocy stosunek mój do Ojca był od spodu zmieniony”.

Słyszany głos jest głosem dobiegającym z „drugiego pokoju”. Po przebudzeniu jasne się staje, że senna narracja podmiotu nadbudowana została na niespójnych dźwiękach o nieokreślonym statusie i znaczeniu, które dochodzą z pokoju ojca w formie cichego krzyku: „z drugiego pokoju Ojciec krzyczy przez sen, ale nie głośno jak zwykle, cicho, tym bardziej przejmująco zatem. Stąd ta modlitwa nocna Ojca w moim śnie!”. Na tych szczątkach nieokreślonego głosu, innego niż zwykle, bo wibrującego cicho we wnętrzu nocnej ciszy, zbudowana została spójna opowieść. Wat budzi się i na powierzchni rzeczywistości znajduje unoszące się resztki głosu, których potencjalność wykorzystał we śnie. Resztki te są nieznośne, bo w swoim rozproszeniu zupełnie pozbawione sensu, znajdujące się poza panowaniem zarówno ciała, jak i języka: niczego za sobą nie kryją, albo inaczej: kryją za sobą nic, z którym podmiot zdaje się stykać ponownie – tym razem na jawie.

18 P. DYBEL: *Lacan i jego diagram*. W: IDEM: *Zagadka „dru-giej płci”*. *Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*. Kraków 2007, s. 196.

Istotę tego dramatycznego położenia podmiotu Paweł Dybel oddaje słowami: „Inny-język jest brakiem, ponieważ już z założenia nie można go ogarnąć, nazywając w nim »do końca« to, co mamy w danym wypadku na myśli. [...] Doświadczenie Innego-języka jako braku nie może zatem ulec »zniesieniu« przez podmiot. Podmiot – wbrew temu, co oczekuje po Innym-języku, mając nadzieję »uzupełnienia« w nim swego braku – rozpoznaje w nim »ten sam« brak, przed którym chciałby uciec. [...] Inny-język jawi mu się jako zwierciadlane odbicie jego własnego braku, tak samo jak on rozdarty w sobie, pęknięty”¹⁸. Podmiotowa wizja samego siebie jest więc wybrakowana. Choć podmiot cały czas fantazjuje o kompletności, nigdy nie jest w stanie faktycznie zamaskować braku, który powstaje w konfrontacji z tym, co symboliczne.

Tym jednak, co wydaje się w tej scenie najbardziej fascynujące, jest paradoks owego pustego miejsca, z którego rozlega się milczący głos Innego-Boga. Modlitwa ojca – będąc artykulacją pragnienia zaspokojenia nieznośnego braku, pragnienia karzącej instancji prawa, która jako jedyna ma moc potwierdzić fundament upadającego podmiotu – jest w istocie przyzywaniem głosu Innego, który choć głosi prawdę, to milczy. Głos ten jest paradoksalnym milczącym głosem prawa – przezroczystym znakiem, luką rodzącą pragnienie, dziurą, której nie może załatać tkanka (czy tkanina) spletających się znaczących, do których erupcji dochodzi w słowach spowiedzi.

Bóg jako Inny

Doświadczenie Innego-języka idzie tu więc jak gdyby w parze z doświadczeniem Innego-Boga, który choć pozostaje w tej scenie niemy, to jednak jawi się jako czysta postać zakazu: „Nie, przecież wiesz, **Boże**, że nigdy nie chwale się uczciwością, bo kto jest uczciwy **w obliczu Boga?**”. To rozpaczliwe wołanie Chwata rozlegające się w przestrzeni jednego zdania i w drugiej, i w trzeciej osobie obnaża podwójność boskiego oblicza: mamy bowiem to, do którego można zwracać się na „Ty” w modlitewnym błaganiu, i to, przed którym staje się jak przed Prawem – jako człowiek winny i bezradny – staje się jak przed Innym, który jest czystym wymogiem, czystym nakazem i czystym zakazem. Oblicze, przed którym staje ojciec, bardziej więc niż obliczem Boga jest obliczem (personifikacją?) Prawa: „bo kto jest uczciwy w obliczu Boga?” znaczy przecież tu dokładnie tyle, co „kto jest uczciwy w obliczu Prawa?”. Zdaje się, że ta odległość między gramatyczną drugą a trzecią osobą wyznacza odległość między wyobraźniowym a symbolicznym – między preontologicznym, przedwyobraźniowym Wielkim Innym a jego możliwą religijną, starotestamentową wykładnią.

Nie bez znaczenia pozostaje przecież fakt, że Bóg Mendla Chwata jest Bogiem judaizmu – Paweł Dybel tak komentuje interpretację Slavojana Žižka dotyczącą Lacanowskiego konceptu Innego jako Boga:

W wielu przypadkach bowiem wyobrażenia Boga (czy bogów) zawierają w sobie wyraźne odesłanie do „niepojętego” Innego, który napiętnowany brakiem czegoś pragnie. Tym samym zaś odsyłają ku temu, co poza nie wykracza, zdradzając coś z własnej genealogii. Ma to na przykład miejsce w wypadku Boga judaizmu, który nosi jeszcze wszelkie znamiona „znaczącego braku” i dlatego budzi w wierzących przerażenie i grozę. Nie są oni w stanie dokonać klarownej wyobraźniowej „identyfikacji” tego, kim on jest i jakie są jego zamiary wobec nich i świata. Dlatego idea Boga judaizmu rozpoznano jako Inny, który pragnie, zyskuje w oczach Żiżka paradygmatyczne znaczenie w refleksji nad Innym-językiem¹⁹.

19 Ibidem, s. 200–201.

Oprócz upadku autorytetu realnego ojca Wat zdaje się zatem przeżywać we śnie traumatyczne doświadczenie Innego-Boga i Innego-języka jako braku, którego nie da się wypełnić. Tym, co faktycznie zdaje się napawać w tym fragmencie podmiot przerażeniem, jest potworna przepaść oddzielająca go od Boga i porażająca cisza, która panuje na drugim owej przepaści brzegu. „Inny to sam Brak, którego nie sposób zobiektywizować i »zrozumieć«, bo nie ma w nim nic do rozumienia. To Brak, który doświadczony wprost, bez wyobraźniowych »zapośredniczeń«, przeraża i obezwładnia tym właśnie, że jest samym Brakiem. Taki Inny-Brak to odnawiający się nieustannie w mowie ślad swojej nieobecności”²⁰, pisze Dybel. Ta zatrważająca podmiot negatywność stanowi podszewkę ogromnie wielu tekstów Wata. Inny-Bóg, którego doświadcza się jako braku, „zije Nicością i pustką, która obezwładnia i niszczy do głębi”²¹.

20 Ibidem, s. 205.

21 Ibidem, s. 210.

Nicość

Wat nie przestaje łowić, rezonującego traumą, głosu Ojca – jakkolwiek pojmowanego: jak głos Boga (czy to Boga judaizmu, czy – później – chrześcijaństwa), głos nękającej pisarza tradycji, słowo ojcowskiego testamentu, głos Prawa, który ciągle szatkuje życie na przestrzeń winy i otchłań kary itd. Z czasem jednak głos ów przeraża się w inne widmo, które zacznie nawiedzać Wata bez ustanku – widmo nicości.

Jak pisze Agata Bielik-Robson w tekście zatytułowanym *Zew dalekiego Boga*, Lacanowska figura ojcowska rzuca cień, w którym kryje się ten, kto ją przekracza, „Pan Absolutny”, „Bóg prawdziwy”. „Nie jest to jednak Bóg tego, co istniejące i czym zarządza ład symboliczny języka, wspartego na filarze *nom-du-père* – lecz Bezimienny Bóg przedustawnej, prawiecznej Nicości, którego jedynym przedstawicielem w tym świecie jest Śmierć”²². Zdaniem Lacana, głos tego Absolutnego Pana nie należy do nikogo, bo żaden Pan nie ist-

22 A. BIELIK-ROBSON: *Zew dalekiego Boga: Lacan i symboliczne samobójstwo*. W: EADEM: „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków 2008, s. 208.

nieje, może się objawić tylko w doświadczeniu śmierci, bo sam jest śmiercią, doskonałą negatywnością, nicością.

Ta nicość użycza jak gdyby językowi swojej własnej negatywności. Wówczas śmierć zostaje uwewnętrzniona i jedynym pragnieniem pozostaje nicość – jako „macierz”, do której chce się powrócić. Dokładnie w taki sposób podmiotowa odyseja zdaje się u Wata zataczać wielkie koło: „O szlachetne nicości pragnienie. Pić nicość u źródle! Albo jak noworodek w pierwszej i na wieki utrwalonej chwili ssać pierś matki” (DS, s. 31). W takich słowach Wat zdaje sprawę w *Dzienniku...* z drażącego pragnienia, które wiąże się z wielką fantazją o powrocie do „macierzy nicości”²³, w której początek splata się z końcem, unicestwiając wszystko to, co wydarzyło się w tak zwanym międzyczasie i nieuchronnie podlegało panowaniu systemu symbolicznego. Osiągnąć Nicość to bowiem dla Wata tyle, co z ulgą wyemigrować spod władzy Prawa i pola rażenia karzącego głosu Ojca ku „macierzy nicości”.

23 Ibidem, s. 261.

Domu Ojca,
gdzie wszystko Ciebie przedrzeźnia,
Matryco wszechrzeczy
Matrix
Mater
Matko
Antymaterio!
[...]
Wszystko tu do Ciebie wzdycha
wszystko tutaj Ciebie woła
wszystko tu na Ciebie czeka
Antyneutronie
Zbawco

Hymn, P, s. 181–182

„Wielka nadzieja na nicość. Wielka obietnica nicości. Okrucieństwo wiary: że odbiera tę nadzieję, że cofa obietnicę” (DS, s. 44) – czytamy w innym miejscu *Dziennika...* i nie mamy już wątpliwości, że pragnienie nicości przybiera obsesyjne kształty – jest pragnieniem zarówno ciała, które chce zaspokoić pragnienie, „pić nicość u źródle!”, jak i ducha, który nie ma już nadziei na zbawienie, ale ma „wielką nadzieję na nicość”. O tym, że nicość pojawia się w miejscu obiecanego zbawienia, najlepiej świadczy fragment, który Wat zatytułował *Do przyjaciela katolika*: „Stawiasz mnie przed alternatywą: krzyż albo nicość. Ale gdy, będąc na krzyżu, wzdycha się do nicości? Tylko do nicości? Wyłącznie do niej? I nie tej, żeby już nie być nigdy, ale do nicości takiej, żeby nie było się kiedykolwiek było” (DS, s. 108). Na końcu drogi prowadzącej od despotycznego głosu

24 Ibidem, s. 205.

Boga judaizmu przez skompromitowany głos miłującego Chrystusa zdaje się rozlegać coś na kształt owego „zewu dalekiego Boga”²⁴, który przybywa ze strony śmierci i staje się równoznaczny z potężnym pragnieniem nicości.

Owe powracające jak mantra „szlachetne nicości pragnienie” (z ciała) i „wielka nadzieja na nicość” (z ducha), zdające się refrenem zarówno *Dziennika bez samogłosek*, jak i *Ciemnego świecidła*, niweczą bezpowrotnie cielesno-duchowy dualizm. Stopniowe wygaszanie woli życia i zezwolenie na powolną kolonizację porządku życia przez porządek śmierci przypominają nieco praktykowanie „końcówki”, której Samuel Beckett nadał nazwę *Endgame*²⁵:

25 Por. ibidem, s. 255.

Tymczasem
nicość jest z nami nicość za nami nicość wokoło i w nas
wiele nicości.
A to co nazywamy ruchem dzianiem się życiem
to przerwy między nicościami, wieloma nicościami, czyżby
tożsamemi?

Wiersze somatyczne, P, s. 217

Tak oto Wata zawiera przymierze ze śmiercią, które zaczyna się w symbolicznym, a kończy w realnym samobójstwie. To finałowe starcie z życiem wyraźnie widziane jest z pozycji podmiotu pasywnego, który nie ma zamiaru podejmować żadnej walki – dba raczej o to, by „wygaszanie” prowadziło konsekwentnie w jednym kierunku. Ból i cierpienie z czasem zaczynają się stawać nie tylko w życiu, lecz także w języku Wata potężną siłą negującą wszelką pozytywność, zacierającą wszelkie ślady afirmacji. Negatywność ujawnia się tu jako, mówiąc słowami Jakuba Momry, „gra z językiem”²⁶. Ból staje się miejscem oporu, którego – także w języku – nie da się przekroczyć, daje początek pracy negacji, która jednocześnie, jak neurotyczny kołowrotek, napędza pisanie. To osobliwa, idiomatyczna „dialektyka negatywna” wytaczająca działa przeciw totalności symbolicznego, dominacji pojęcia i wszelkiej pozytywnej ontologii. Nicość kolonizuje więc stopniowo wszystko to, co jest poza Prawem:

26 J. MOMRO: *Głos, samotność, śmierć*. W: IDEM: *Literatura świadomości. Samuel Beckett – podmiot – negatywność*. Kraków 2010, s. 280.

Tu nie istnieje przestrzeń ni wola
tu jest tylko nie-czas, bez-wola
nie-nic i bez-rzecz – miraż i kamień –
anty-energia w próżni omamień.

Tu jest tylko tautologicznie
nigdy i zawsze i bez-ustawicznie.
Nic nie powstało, nic nie zniszczyło.
Nic się nie stanie, nic się nie dzieje.

Tu ja nie jestem ja ani nie-ja
tu nie postanie nigdy nadzieja
nie ma tu ruchu ani spoczynku
nie ma odejścia, ani ratunku

Tu jest tylko bez-chęć i bez-sens
tu jest tylko bez-głos i bez-deń.
Nie ma wyroku. Nie ma oskarżeń.
Oko nie widzi. Ręka nie karze.

*** inc. „Tu nie istnieje przestrzeń ni wola [...]”, P, s. 131

Marta Baron-Milian

The Righteousness of the Father

Aleksander Wat's Struggle with the Will

Summary: The article constitutes an attempt at analysing the role of the image of a real and a symbolic father in Aleksander Wat's work. The point of the departure is a reflection upon the issue of avant-garde gesture of breaking off with the past and identity through a change of a family name from Chwat to Wat. The problem of misunderstanding resulting from the use of different languages forms the basis of the relationship between Wat and his father and serves as the background for the proposed interpretation, whose figure becomes the Tower of Babel. The image which emerges from the analyses of the poems composed by the author of *Buchalteria*, and especially from the fragments of his journal, is one of the "voice of the Father," tormenting the writer, which has a close connection with the return of the suppressed Jewish identity.

Key words: Aleksander Wat, avant-garde, the Father, the Other, psychoanalysis, crisis, the Lack