


Julia
Kristeva

Potęga
obrzydzenia

Esej o wstępie

Przekład
Maciej Falski

e i d o s

 Wydawnictwo Uniwersytetu
Jagiellońskiego

Seria EIDOS
Redakcja naukowa *prof. dr hab. Paweł Dybel*
Recenzenci *prof. dr hab. Paweł Dybel*
dr hab. Krystyna Kloosińska, prof. UŚ
Projekt okładki *Jolanta Olszowska*
Redakcja *Robert Mitoraj*
Korekta *Józefa Kunicka-Synowiec*
Skład i łamanie *Hanna Wiechecka*

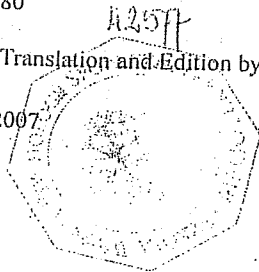
Tytuł oryginału: *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*

© Éditions du Seuil, 1980

© Copyright for Polish Translation and Edition by Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2007

All rights reserved



Książka, ani żaden jej fragment, nie może być przedrukowywana bez pisemnej zgody Wydawcy. W sprawie zezwoleń na przedruk należy zwracać się do Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-233-2327-3

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
JAGIELLOŃSKIEGO
www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 012-631-18-81, 012-631-18-82, fax 012-631-18-83
Dystrybucja: ul. Wrocławska 53, 30-011 Kraków
tel. 012-631-01-97, tel./fax 012-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl
Konto: Bank BPH SA, nr 62 1060 0076 0000 3200 0047 8769

Spis treści

Ujęcie wstrętu	7
Czego się bać	35
Od brudu do skalania	57
Semiotyka obrzydliwości w Biblii	87
...Qui tollis peccata mundi	107
Céline: ani aktor, ani męczennik	125
Ból/obrzydzenie	131
Te samice potrafią nam zniszczyć całą wieczność	145
„Żyć lub umrzeć”	161
Na początku i bez końca	175
Potęga obrzydzenia	193

Ujęcie wstrętu

Nie ma istoty, nieśmiertelnego nie znającej blasku,
Nie ma źrenicy podlej, wstrętnej, której nie tyka
Blask z góry dany, raz czuły, raz gwałtowny.

V. Hugo, *La Légende des siècles*

Ani podmiot, ani przedmiot

We wstręcie przejawia się jeden z owych gwałtownych i mrocznych buntów bytu przeciw temu, co mu zagraża i co, jak się zdaje, nadchodzi z zewnątrz lub rozsadza od wewnątrz, rzucone obok tego, co dopuszczalne, tolerowane, możliwe do pomyślenia. To jest tu, tak blisko, lecz nie da się przyswoić. To się narzuca, niepokoi, fascynuje pragnienie, które mimo to nie pozwala się uwieść. Pragnienie, przestraszone, odwraca się. Zraża się i odrzuca. Absolut chroni je przed wstydem, a ono jest zeń dumne, trzyma się go. Ale mimo wszystko ten poryw, ten skurcz, ten skok jest przyciągany zarazem przez pewne gdzie indziej, równie kuszące, jak i przekłete. Niestrudzenie, jak nieokiełznany bumerang, bieguny wezwania i odrzucenia dosłownie wyprowadzają z równowagi tego, w kim tkwią.

Kiedy opanowuje mnie wstręt, ten splot afektów i myśli, który nazywam w ten sposób, właściwie nie ma on określonego *przedmiotu*. To, co wstrętne, wy-miot [*abject*], nie jest jakimś przed-miotem [*un ob-jet*] naprzeciw mnie, któremu „ja” nadaję nazwę lub który sobie wyobrażam¹.

¹ W tekście Kristevej opozycja *l'abject* – *l'objet* ma postać trudnej do przełożenia gry słów. W jakiejś mierze oddaje ją po polsku opozycja *wymiot* – *podmiot* [przyp. red. nauk.]. W niektórych kontekstach Kristeva wyzyskuje etymologię słowa *abject* (*wstrętne*), wywodzącego się z formy imiesłowowej czasownika łacińskiego *abicio*,

Wy-miot nie jest też owym przedmiotem-gry [*l'ob-jeu*], małym „a”, nieskończenie się wymykającym w systematycznym poszukiwaniu prowadzonym przez pragnienie². Wy-miot nie jest moim korelatem, który dawałby mi oparcie na kimś albo na czymś innym, co pozwalałoby mi na mniejsze lub większe oddzielenie lub autonomię. Z przedmiotu wy-miot, zachowuje tylko jedną jakość – przeciwstawianie się „ja” [*je*]. Jednak o ile przedmiot, przeciwstawiając się, utrzymuje mnie w delikatnej linii pragnienia sensu, który w istocie nieskończenie i nieograniczenie upodabnia mnie do siebie, o tyle inaczej rzeczy się mają w wypadku *tego, co wstrętne*, przedmiotu upadłego – jest on radykalnie wykluczony i ciągnie mnie tam, gdzie sens się załamuje. Pewne „ja” [„moi”], które stopiło się ze swym panem – pewnym „nad-ja” – w oczywisty sposób go wyгнаło. Wy-miot jest na zewnątrz, z dala od całości, której reguły gry, jak się wydaje, nie rozpoznaje. A jednak będąc na wygnaniu to, co wstrętne, nieprzerwanie rzuca wyzwanie swemu panu. Nie dając (mu) znaku, wywołuje wyładowanie, wstrząs, krzyk. Każde „ja” ma swój przedmiot, każde „nad-ja” ma to, co wstrętne [wy-miot]. To nie biała powierzchnia czy zastygła przykrość wyparcia, nie są to także odmiany i konwersje pragnienia – rozdzierające ciało, noce, wypowiedzi. Ale brutalne cierpienie, do którego „ja” się przyzwyczajam, wysublimowane i niszczone, ponieważ „ja” przelewam je na ojca (ojca-wersję?)³: znoszę je, bo sobie wyobrażam, iż takie jest pragnienie innego. Silne i nagłe wyłanianie się dziwności, która – jeśli nie była mi obca w nieprzejrzystym i zapomnianym życiu – teraz mnie prześladowuje jako radykalnie odrębna, odpychająca. Nie ja. Nie to. Ale też nic innego. Pewne „coś”, którego nie uznaję za coś. Ciężar bez-sensu, który nie ma w sobie nic nieznaczącego i który mnie przygniata. Na styku nieistnienia i halucynacji, rzeczywistości, która mnie unicestwia, jeśli ją uznam. Tutaj to, co wstrętne i wstręt chronią mnie przed upadkiem. Są zaczątkami mojej kultury.

abicerere, abiectum (odrzucić, wyrzucić); to, co wstrętne (*l'abject*) jest także tym, co odrzucone (*l'ab-ject*), wy-miotem. Tej dwuznaczności nie da się w pełni przekazać w języku polskim, dlatego w odpowiednich miejscach grę słów zaznaczono w nawiasie kwadratowym [przyj. tłum.].

² Wyraźna aluzja do określenia *l'objet petit a* w psychologii Lacana, gdzie nazywa ono obiekt pragnienia z założenia nieosiągalny i często wyobrażonej natury [przyj. red. nauk.].

³ W oryginale *père-version*, co wymawia się tak samo jak *perversion* [*perwersja*], odnosi się też do zwrotu „przelewam je na ojca” [*je la verse au père*]. Gra słów właściwie nie do oddania w języku polskim. Ów „ojciec-wersja”, na którego zostało przełane cierpienie, ma w sobie wiele z ojca wyobrażonego Jacques'a Lacana [przyj. red. nauk.].

Nieczyste

Odraza do jedzenia, brudu, odpadów, kału. Bronią mnie skurcze i wymioty. Obrzydzenie, mdłości odsuwają mnie i odwracają od nieczystości, od szamba, od plugastwa. Hańba kompromitacji, tego, co pomiędzy, zdrady. Zafascynowany poryw, który mnie do tego prowadzi i który mnie od tego odpycha.

Obrzydzenie do jedzenia to prawdopodobnie najbardziej podstawowa i archaiczna postać wstrętu. Kiedy ten niegroźny kożuch na powierzchni mleka – cienki jak bibułka papierosa, żaloszny jak skrawek paznokcia – zostaje dostrzeżony albo dotknięt ust, wówczas skurcz gardła i jeszcze niżej, żołądka, brzucha, wszystkich wnętrzności, napina ciało, wyciska lzy i żółć, przyspiesza bicie serca, pocą się czoło i dłonie. Ten zawrót głowy mąci wzrok, chwytają mnie *mdłości* wobec tej warstewki na mleku i oddzielają mnie od matki, od ojca, którzy mi ją podsuwają. Tego elementu, znaku ich pragnienia, „ja” nie chcę, „ja” nic nie chcę o nim wiedzieć, „ja” go nie przyjmuję, „ja” go odrzucam. Ale skoro ten pokarm nie jest „innym” dla „mnie”, kiedy istnieję jedynie w ich pragnieniu, odrzucam *siebie*, wypluwam *siebie*, czuję wstręt do *siebie* – i to w tym samym ruchu, w którym „ja” utrzymuję, że *siebie* ustanawiam. Być może to nieznaczący szczegół, lecz oni starają się, zobowiązują, oceniają, narzucają mi owo nic, które wywraca mnie jak rękawiczkę, gdy kiszki się przewracają: tym samym widzą „oni”, że „ja” jestem w trakcie stawiania się kimś innym za cenę własnej śmierci. Na tej drodze, gdzie „ja” staję się, rodzę siebie wśród gwałtownych spazmów, wymiotów. Niemy protest symptomu, głośna gwałtowność skurczu, z pewnością wpisana w system symboliczny – lecz jaki? To nie chce ani nie może ulec integracji, aby odpowiedzieć na to pytanie; to reaguje, to odreagowuje. To odrzuca [*ça abjecte*].

Trup [*le cadavre*] (*cadere*, upadać), to, co nieodwracalnie upadło, kloaka i śmierć, jeszcze silniej naruszają tożsamość tego, kto staje przed nimi jako kruchy i oszukańczy przypadek. Rana pełna krwi i ropy albo słodkawy i gryzący odór potu, zgnilizny, nie *oznacza* śmierci. W obliczu śmierci oznaczonej – na przykład płaskiego encefalogramu – zrozumiałabym, buntowałabym się lub z nią pogodziła. Nie, taki prawdziwy teatr, bez makijażu i bez maski, odpad oraz trup *wskazują* mi na to, co permanentnie odsuwam, żeby żyć. Te wydzieliny, ta nieczystość, to gównno w śmierci są tym, co życie znosi z wielkim trudem. Jestem tu na granicy swojej kondycji żywej istoty. Te odpady upadają, żebym ja mogła żyć dopóty, dopóki, po kolejnej stracie, nie zostanie mi nic i moje ciało całe upadnie poza tę granicę, *cadere*, trup. Jeśli nieczystość oznacza drugą stronę granicy, gdzie mnie nie ma i która pozwala mi być,

trup, najobrzydliwszy ze wszystkich odpadów, to granica, która zagarnęła wszystko. To nie ja wyrzucam, „ja” zostało wyrzucone. Granica stała się przedmiotem. Jak mogą być bez granicy? Owo gdzie indziej, które, jak sobie wyobrażam, jest daleko od terażniejszości, czy też o którym roję, abym mogła w chwili terażniejszej mówić do was; myśleć o was, teraz jest tutaj, rzucone, wstrętne, w „moim” świecie. Tak więc *mdleję*, pozbawiona świata. W tej natarczywej, surowej, wyzywającej rzeczy w pełnym świetle w prosektorium wypełnionym zagubionymi nastolatkami, w tej rzeczy, która niczego już nie wyznacza, a zatem nic już nie znaczy, dostrzegam ruinę świata, który zatarł swe granice: omdlenie. Trup – oglądany bez Boga i nie z perspektywy nauki – to szczyt wstrętu. To śmierć pustosząca życie. Wy-miot. To odrzucony, od którego nie da się uwolnić, przed którym nie ma obrony, tak jak przed przedmiotem. Wyobrażona dziwność i realne zagrożenie; wzywa nas, a w końcu pochłania.

A zatem to nie brak czystości czy zdrowia sprawia, że coś się staje wstrętne; wstrętne jest to, co zaburza tożsamość, system, ład. Co nie przestrzega granic, miejsc, zasad. Pewne pomiędzy, dwuznaczne, mieszane. Zdrajca, kłamca, zbrodniarz o czystym sumieniu, gwałcieł bez skrupułów, zabójca, który rzekomo ratuje... Każda zbrodnia, ponieważ jest oznaką słabości prawa, jest wstrętne, lecz zbrodnia z premedytacją, podstępne morderstwo, obłudna zemsta są jeszcze bardziej wstrętne, ponieważ podwajają tę słabość. Ten, kto odrzuca moralność, nie jest wstrętny – może cechować go wielkość w amoralności, a nawet w zbrodni, manifestowanie buntu, wyzwalający i samobójczy brak poszanowania prawa. Jeśli chodzi o wstręt, jest on niemoralny, mroczny, podstępny, podejrzany: groza, która się przyczaja, nienawiść, która się uśmiecha, namiętność do ciała, która je wymienia na coś innego, zamiast rozpalać, dłużnik, który was sprzedaje, przyjaciel, który wbija sztylet...

W ciemnych salach muzeum, które pozostało teraz z Auschwitz, widzę stos dziecięcych butów lub czegoś w tym rodzaju, co widziałam gdzie indziej, pod choinką, jak mi się wydaje, na przykład lalki. Wstręt do nazistowskiej zbrodni sięga szczytu, kiedy śmierć, która tak czy inaczej mnie zabija, miesza się do tego, co w moim żywym świecie ma mnie ocalić od śmierci: do dzieciństwa, nauki, między innymi...

Wstręt do siebie

Jeśli to prawda, że wy-miot pobudza i zarazem rozbija podmiot, to łatwo zrozumieć, iż maksymalnie sprawdza swą siłę, kiedy podmiot – zmęczony bezowocnymi próbami uznania siebie samego poza sobą

– odnajduje w sobie to, co niemożliwe. Kiedy odkrywa, że niemożliwe to sam jego *byt*, że jest *imny* tylko jako wy-miot. Wstręt do siebie byłby szczytową postacią doświadczenia podmiotu; który zaczyna dostrzegać, że każdy z jego przedmiotów zasadza się wyłącznie na początkowej *stracie*, będącej podstawą jego własnego bytu. Nic lepiej niż wstręt do siebie nie wskazuje, iż każdy wstręt to w istocie uznanie *braku* leżącego u podstaw wszelkiego bytu, sensu, języka, pragnienia. Zbyt szybko przechodzi się nad słowem „brak” do porządku dziennego, a dzisiejsza psychoanaliza zachowuje na ogół jedynie jego mniej lub bardziej sfeetyzowany wytwór; „przedmiot braku”. Jeśli jednak wyobrazić sobie (i chodzi właśnie o wyobrażanie, ponieważ tworzy się tu podstawa pracy wyobraźni) samo doświadczenie *braku* jako logiczny warunek bytu i przedmiotu – bytu przedmiotu – wówczas staje się zrozumiałe, iż jego jedynym *znaczonym* jest wstręt, a tym bardziej wstręt do siebie. Jego *znaczącym* będzie... literatura. Mistyczne chrześcijaństwo ze wstrętu uczyniło najwyższy dowód poniżenia przed Bogiem, jak o tym świadczy święta Elżbieta, która „choć księżna tak dostojna, lubowała się przede wszystkim w uniżaniu samej siebie” [*aymait sur tout l'abjection de soy-même*]⁴.

Otwarte pozostaje pytanie tym razem całkowicie laickiego doświadczenia, jakim wstręt może być dla tego, kto w tak zwanym uznaniu kastracji odwraca się od jej perwersyjnych podstępów, aby jako najcenniejszy nie-przedmiot ofiarować sobie własne ciało, własne „ja”, od tej pory utracone jako własne, upadłe, wstrętne. Zobaczymy, czy może nas tu prowadzić cel terapii analitycznej. Męki i rozkosze masochizmu.

Zasadniczo różny i gwałtowniejszy od „niesamowitości”, wstręt buduje się przez nierozpoznawanie swych bliskich; nic mu nie jest znane, nawet cień wspomnienia. Wyobrażam sobie dziecko, które zbyt wczesnie połknęło swoich rodziców i „zupełnie samo” stwarza sobie lęk przed nimi, odrzuca i wymiotuje wszystko, co mu się daje, wszystkie dary, przedmioty. Ono ma, ono mogłoby mieć zmysł wstrętu. Nawet zanim rzeczy *będą* dla niego – zanim więc będą znaczące – ono je odrzuca, zdominowane przez popęd, i wypracowuje swoje własne terytorium, ograniczone przez wstręt. Święta figura. Lęk spaja ogradzający je mur, przytykający do innego świata – zwymiotowanego, odrzuconego, upadłego. Zamiast matczynej miłości połknęło pustkę czy raczej matczyną bezsłowną nienawiść do mowy ojca i z tego właśnie dziecko uparcie pragnie się oczyścić. Jaką ulgę znajduje w obrzydzeniu? Być może ojca istniejącego, lecz osłabionego, kochającego, lecz niestałego, zwykłą zjawę,

⁴ Św. Franciszek Salezy, *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, przeł. H. Libiński, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1985, s. 123–124.

lecz pojawiającą się ciągle. Bez niego święty dzieciak prawdopodobnie nie miałby żadnego zmysłu świętości; zerowy podmiot, rozproszyłby się w składowisku zawsze upadłych nie-przedmiotów, od których przecież, uzbrojony we wstręt, próbuje się uchronić. Albowiem ten, przez którego istnieje to, co wstrętne, nie jest szalony. Z odrętwienia, zmrażającego go przed nietykalnym, niemożliwym, nieobecny ciałem matki, tego odrętwienia, które odrywa jego porywy od ich przedmiotów, czyli wyobrażeń, z tego odrętwienia, powiadam, wraz z obrzydzeniem wydobywa on słowo – „lęk”. Fobik nie ma innego przedmiotu, tylko wstręt. Jednakże słowo „lęk” – bezkształtna mgła, nieuchwytna para – ledwie się pojawi, już się rozplywa jak miraż i wszystkie słowa języka nasyca nieistnieniem, halucynacyjnym i upiornym blaskiem. Gdy zatem lęk zostanie wzięty w nawias, mowa okaże się możliwa do wytrzymania jedynie pod warunkiem nieustannej konfrontacji z owym gdzie indziej, odpychającym i odepchniętym ciężarem, niedostępnym i intymnym obszarem pamięci: z tym, co wstrętne.

Poza nieświadomością

Oznacza to, że są byty, które nie zasadzają się na *pragnieniu*, skoro pragnienie zawsze wywodzi się z przedmiotów. Owe byty opierają się na *wyłączeniu* [exclusion]. Wyraźnie różnią się od tych, które są rozumiane jako nerwice czy psychozy i wyrażane przez *negację* oraz jej odmiany: *wykroczenie*, *zaprzeczenie* i *wykluczenie* [forclusion]. Ich dynamika podaje teorię nieświadomości w wątpliwość, kiedy ta uzależnia się od dialektyki negatywności.

Przesłanką teorii nieświadomości jest, jak wiadomo, wyparcie treści (afektów i wyobrażeń), które z tego powodu nie docierają do świadomości, lecz dokonują zmian w podmiocie albo w mowie (pomyłki itp.), albo w ciele (symptomy), albo jednych i drugich (halucynacje itp.). W powiązaniu z pojęciem „wyparcia” Freud zaproponował termin „zaprzeczenie” w konceptualizacji nerwicy oraz „odrzućenie” („wykluczenie”) dla przypadku psychozy⁵. Asymetria obu wyparc zażnacza się z uwagi na to, że zaprzeczenie dotyczy przedmiotu, podczas gdy wykluczenie dotyka samego pragnienia (to, co Lacan wiernie w ślad za Freudem interpretuje jako „wykluczenie Imienia Ojca”).

⁵ Kristeva ma tu na myśli Freudowski termin *die Verwerfung*, który należy tłumaczyć właśnie jako „odrzućenie” („wykluczenie”). Do tego terminu nawiązuje Lacan w swojej teorii psychoz, tłumacząc go jako *forclusion* [przyp. red. nauk.].

A jednak w obliczu wy-miotu [*l'ab-ject*], szczególnie fobii oraz rozszczepienia „ja” (powrócę do tego), można mieć wątpliwości, czy te charakteryzujące nieświadomość przejawy negatywności (przejęte przez Freuda z filozofii i psychologii) są coś warte. Treści „nieświadome” trwają tu wciąż jako *wyłączone*, ale w dziwny sposób: nie dość radykalnie, aby pozwolić na solidne rozróżnienie podmiot/przedmiot, a jednak na tyle wyraźnie, by doprowadzić do ukonstytuowania się *stanowiska* obrony, odrzucenia, ale i formacji sublimacyjnej. Jak gdyby fundamentalne przeciwieństwo zachodziło tu między Ja [*Je*] a Innym czy też, jeszcze bardziej archaicznie, między Wewnątrz i Na Zewnątrz. Jak gdyby owo przeciwieństwo pokrywało inne, wypracowane na podstawie nerwic, między Świadomością a Nieświadomością.

Jeśli nawet z racji dwuznacznej opozycji Ja/Inny, Wewnątrz/Na Zewnątrz – opozycji żywotnej, lecz przepuszczalnej, gwałtownej, lecz niepewnej – treści „normalnie” nieświadome u neurotyków nie zostają uświadomione, to przynajmniej ujawniają się w wypowiedziach i zachowaniach „granicznych” (*borderlines*). Treści te przejawiają się otwarcie w praktykach symbolicznych, mimo że nie zostają zintegrowane w oceniającej świadomości podmiotów, których to dotyczy. Owe podmioty i ich wypowiedzi sprawiają, że opozycja nieświadomość/świadomość traci znaczenie, a przez to stają się obszarem sprzyjającym raczej dyskursywności sublimacyjnej („estetycznej” bądź „mistycznej” itp.) aniżeli naukowej czy racjonalistycznej.

Wygnaniec, który pyta: „Gdzie?”

Tym, dzięki komu wy-miot istnieje, jest ten, kto został *wyrzucony*, kto (się) umieszcza, *oddziela* (się), sytuuje (się), a więc *błądzi*, zamiast się rozpoznawać, pragnąć, należeć bądź odrzucać. W pewnym sensie jest on sytuacionistą, któremu towarzyszy też śmiech – ponieważ śmiech to sposób na umieszczenie lub przemieszczenie wstrętu. Z konieczności dychotomiczny, poniekąd manichejski, dzieli on, wyklucza, i choć, prawdę mówiąc, nie chce poznać swych wstrętów, to bez wątpienia o nich wie. Zresztą często włącza w nie siebie, tak oto rzucając w siebie skalpel, którym przeprowadza operacje rozdzielenia.

Zamiast pytać się o swój „byt”, on zastanawia się nad swoim miejscem; raczej pyta: „Gdzie jestem?” niż „Kim jestem?”. Bo przestrzeń, która interesuje wyrzuconego, wykluczonego, nigdy nie jest *jedna* ani *jednorodna*, ani nie daje się *ogarnąć całościowo*. Przestrzeń ta jest w istocie swej podzielna, elastyczna, katastroficzna. Twórca obszarów, języków,

dziel, wyrzucony nie przestaje wyznaczać zasięgu swojego świata, którego płynne granice – płynne, ponieważ tworzone przez nie-przedmiot, przez wy-miot – cały czas kwestionują jego stabilność i zmuszają do rozpoczynania na nowo. Niezmordowany budowniczy, wyrzucony jest w zasadzie *zblakany*. Nocny podróżny, któremu wymyka się cel. Ma poczucie niebezpieczeństwa, utraty, reprezentowane przez przyciągający go pseudopredmiot, nie może jednak powstrzymać się, żeby tego nie zacząć, i to właśnie wtedy, gdy się od niego oddziela. I im dalej błądzi, tym bardziej jest uratowany.

Czas: zapomnienie i grom

Z tego zblądzenia na obszarze wykluczonym czerpie on swoją przyjemność. To, co wstrętne, i od czego wciąż się oddziela, jest dlań w istocie wciąż przypominaną *ziemią zapomnienia*. W dawnym czasie wstrętne musiało przyciągać do siebie pragnienie. Ale popiół zapomnienia tworzy teraz ekran i odbija niechęć, obrzydzenie. Czyste (w sensie tego, co przyswojone i przyswajalne) staje się brudne, upragnione przemienia się w zakazane, fascynacja – w hańbę. Wówczas zapomniany czas nagle się wyłania i w płomiennej błyskawicy kondensuje pewną operację, która – jeśliby została pomyślana – złączyłaby w sobie dwa przeciwstawne człony, jednak z racji tej błyskawiczności wyładowuje się niczym grom. Czas wstrętu jest dwoisty: czas zapomnienia i gromu, zakrytej nieskończoności oraz chwili, gdy wybucha objawienie.

Przyjemność i afekt

Przyjemność, w gruncie rzeczy. Bo *zblakany* uważa się za odpowiednik Trzeciego. Czerpie pewność z jego oceny, czerpie prawomocność z jego mocy, aby skazywać, opiera się na prawie, aby rozdzierać zasłonę zapomnienia, ale też po to, by swój przedmiot uznać za przebrzmiały. Za upadły. Narzucony przez Innego⁶. Struktura trójkowa, jak kto woli, uważana za zwornik przez Innego, ale „struktura” przesadna, topologia katastrofy. Jeśli bowiem Inny powoła swoje *alter ego*, przestaje kontrolować wszystkie trzy wierzchołki trójkąta, gdzie tkwi podmiotowa jednorodność. Porzuca przedmiot, który w rezultacie przetwarza się w ok-

⁶ Gra słów trudna do przełożenia na język polski: *chuté* (upadły) – *parachuté* (dost. „wkręcony przez kogoś”, „nasłany”, „narzucony”) [przyj. red. nauk.].

ropną realność, dostępną wyłącznie przez przyjemność. W tym sensie jedynie przyjemność sprawia, że to, co wstrętne, istnieje jako wstrętne. Nie jest znane, nie jest pożądane, czerpie się z tego przyjemność. Gwałtownie i boleśnie. Namiętność. I podobnie jak w przyjemności odczuwanej wtedy, gdy przedmiot zwany „małe *a*” pragnienia rozpada się wraz z rozbitym lustrem, w którym „ja” zostawia swój obraz, by przeglądać się w Innym, to, co wstrętne, nie ma w sobie nic obiektywnego ani nawet przedmiotowego. Po prostu jest granicą, odpychającym darem, który Inny – zostawszy *alter ego* – odrzuca nie po to, by „ja” znikło w nim, lecz by w tej wzniosłej alienacji odnalazło upadłe istnienie. A więc przyjemność, w której podmiot się zanurza, jednakże Inny nie pozwala mu w niej utkwąć i sprawia, że zaczyna go mierzić. I łatwo zrozumieć, dlaczego tyle ofiar wstrętu to ofiary zafascynowane, a może nawet uległe i przyzwalające.

Wstręt to niewątpliwie granica, lecz przede wszystkim wstręt jest dwuznaczny. Co prawda wyznacza podmiot, lecz nie oddziela go radykalnie od tego, co mu zagraża – przeciwnie, ujawnia, że podmiot jest w ciągłym niebezpieczeństwie. Ale przecież wstręt sam jest z kolei mieszanką osądu i afektu, wyroku i szczerości, znaków i popędów. Z archaizmu przed-przedmiotowej relacji, niedającej się zapamiętać gwałtowności, z jaką jedno ciało oddziela się od innego, aby być, wstręt zachowuje w sobie coś z owej nocy, w której gubi się zarys rzeczy oznaczanej i gdzie działa tylko nieprzewidywalny afekt. No tak, jeśli dotyka mnie coś, co jeszcze nie jawi mi się jako coś określonego, znaczy to, że rządzą mną i warunkują mnie prawa, relacje i same struktury sensu. To polecenie, to spojrzenie, ten głos, ten gest, które ustanawiają prawo dla mojego złęknionego ciała, tworzą i wywołują afekt, jeszcze nie znak. Afekt ten zwracam gdzieś zupełnie bez celu, żeby wykluczyć go z tego, co odtąd będzie dla mnie światem niemożliwym do przyswojenia. Oczywiście *ja jestem tylko jak gdyby* kimś innym: mimetyczna logika stawiania się „ja”, przedmiotów i znaków. Ale kiedy *szukam* (siebie), *gubię* (się) albo *czepię radość*, wówczas „ja” jest *niejednorodne*. Ta ambiwalencja wywołuje skrępowanie, nieprzyjemność, zawrót głowy, a przez bunt skierowany *przeciw* wyznacza przestrzeń, na której podłożu wyłaniają się znaki, przedmioty. Skręcony w ten sposób, utkany, ambiwalentny, niejednorodny strumień przecina obszar, który mogę nazwać swoim, ponieważ Inny – zamieszkując mnie jako *alter ego* – wskazuje mi go za pomocą odrazy.

Oznacza to raz jeszcze, że niejednorodny strumień przecinający to, co wstrętne, i odrzucający wstręt, już zamieszkuje to ludzkie zwierzę, w dużym stopniu odróżnione. Odczuwam wstręt tylko wtedy, gdy Inny umościł się na miejscu i w punkcie tego, co będzie „mną”. To nie inny,

z którym się utożsamiam ani którego wchłaniam, lecz Inny, który mnie poprzedza i bierze mnie w posiadanie, a przez to posiadanie sprawia, że jestem. Posiadanie wcześniejsze niż moje pojawienie się: bycie-tu tego, co symboliczne, które ojciec mógłby ucieleśniać bądź nie. Nieodłączne wpisanie znaczeniowości [*signifiance*] w ciało człowieka.

Na granicy wyparcia pierwotnego

Jeśli ów Inny wyznacza przestrzeń oddzielającą wy-miot od tego, co będzie podmiotem i jego przedmiotami, oznacza to, że wyparcie, które można by nazwać „pierwotnym”, działa, zanim wyłoni się „ja”, jego przedmioty i jego wyobrażenia. Te z kolei, zależne od innego wyparcia – „wtórnego” – pojawiają się dopiero *a posteriori* na bazie już wyznaczonych, tajemniczej. Natomiast granice ludzkiego świata określa nam ich powrót w formie fobicznej, obsesyjnej, psychotycznej lub ogólniej i na sposób wyobrazeniowy pod postacią *wstrętu*.

Tutaj i tylko do tego miejsca można powiedzieć, że nie istnieje nieświadomość, która tworzy się wówczas, gdy wyobrażenia i (związane z nimi lub niezwiązane) afekty formują logikę. Tu jest inaczej. Świadomość nie zyskała praw do przetwarzania w *znaczące* owych płynnych linii, oddzielających jeszcze niestabilne obszary, gdzie tworzące się „ja” wciąż się gubi. Nie znajdujemy się tu w orbicie nieświadomości, lecz na granicy wyparcia pierwotnego, które znalazło jednak wewnątrz cieleśne i już znaczące piętno, symptom i znak: obrzydzenie, odrzę, wstręt. Pobudzenie przedmiotu i znaku, które nie wywodzą się z pragnienia, lecz z nieznośnego znaczenia, i które chylą się ku bezsensowi lub niemożliwej rzeczywistości, ale mimo wszystko wbrew „ja” (którego nie ma), prezentują się jako wstręt.

Przestanki znaku, odwrotna strona treści sublimacji

Zatrzymajmy się chwilę w tym punkcie. Skoro na krawędzi wyparcia pierwotnego wstręt jest już związkiem znaku dla nie-przedmiotu, można zrozumieć, że z jednej strony ociera się o symptom somatyczny, z drugiej zaś o sublimację. *Symptom*: język, wycofując się, nadaje w ciełe strukturę niemożliwemu do zasymilowania obcemu, potworowi, guzowi i rakowi, którego nasłuchy nieświadomości nie słyszą, ponieważ zbłąkany podmiot płacze się poza ścieżkami pragnienia. I przeciwnie, *sublimacja* to nic innego jak możliwość nazwania tego, co przed-nazwo-

we, przed-przedmiotowe, co jest w istocie niczym więcej jak tym, co trans-nazwowe, trans-przedmiotowe. W symptomie ogarnia mnie wstręt, staję się nim. Poprzez sublimację – trzymam go. Wstręt sąsiaduje z treścią sublimacji [*le sublime*]. Nie jest to ten sam moment przebiegu, ale powołuje go do istnienia ten sam podmiot i ten sam dyskurs.

Albowiem treść sublimacji także nie ma przedmiotu. Kiedy zachwyca mnie rozgwieżdżone niebo, rozległy widok morza, fioletowy witraż, wówczas wiązka doznań, kolorów, słów, pieszczot, muśnięcia, zapachy, westchnienia, takt wyłaniają się, otaczają mnie, unoszą i przemieszczają z dala od rzeczy, które widzę, słyszę i które myślę. „Przedmiot” sublimacji rozpuszcza się w porywach niezgłębionej pamięci. To ona od postoju do postoju, od wspomnienia do wspomnienia, od miłości do miłości przekształca ów przedmiot w lśniący punkt oślepienia, gdzie jestem zgubiona dla świata. Kiedy tylko dostrzegam treść sublimacji, kiedy ją nazywam, wywołuje ona – zawsze już wcześniej wywołuje – kaskadę spostrzeżeń i słów, poszerzających pamięć w nieskończoność. Zapominam więc punkt wyjścia i jestem niesiona do drugiego świata, przesuniętego względem tego, w którym „ja” jestem: przesunięcie i strata. Nie tyle poniżej słów i postrzegania, ile z nimi i poprzez nie; treść sublimacji jest pewnym *więcej*, które nas nadyma, które nas wypełnia swym nadmiarem i sprawia, że równocześnie jesteśmy *tutaj*, rzuceni, oraz *tam*, inni i świetliści. Oddalenie, niemożliwe zamknięcie, nieudana Całość: radość, fascynacja.

Przed początkiem: oddzielenie

Wstręt zatem może się jawić jako najbardziej krucha (z synchronicznego punktu widzenia), najbardziej *archaiczna* (z diachronicznego punktu widzenia) *sublimacja* „przedmiotu” wciąż nieoddzielonego od popędów. Wy-miot, ów pseudopredmiot, który konstituuje się *wcześniej*, lecz pojawia się dopiero w szczelinach wyparcia wtórnego. *To, co wstrętne, byłoby zatem „przedmiotem” wyparcia pierwotnego.*

Ale czym jest wyparcie pierwotne? Powiedzmy: zdolnością bytu mówiącego, już zamieszkiwanego przez Innego, do dzielenia, odrzucania, powtarzania. Przy czym nie musi konstituować się *jakiś* podział, *jakiś* rozdzielanie, *jakiś* podmiot/przedmiot. Dlaczego? Być może z powodu lęku macierzyńskiego, którego nie zdoła ukoić otaczająca symbolika.

Z jednej strony to, co wstrętne, konfrontuje nas z delikatnymi stanami, gdy człowiek błądzi po obszarach *zwierzęcia*. Tak oto społeczeństwa pierwotne wyznaczyły dokładną strefę swojej kultury, by oddzielić ją od

groźnego świata zwierząt czy zwierzęcości, wyobrażanych jako przedstawiciele zbrodni i plci.

Z drugiej strony to, co wstrętne, tym razem w naszej osobistej archeologii, konfrontuje nas z najdawniejszymi próbami odgraniczenia się od *matczynej* istoty, zanim nawet zaczniemy egzystować poza nią dzięki autonomii języka. Odgraniczenie gwałtowne i niezręczne, nieustannie zagrożone przez ponowne popadnięcie w zależność od mocy zarazem dającej bezpieczeństwo i przytłaczającej. Natura trudności, jaką ma matka w uznaniu (lub też w byciu uznana) przez instancję symboliczną – innymi słowy jej kłopoty z fallusem, którego reprezentuje ojciec lub mąż – ewidentnie nie pomaga przyszłemu podmiotowi w opuszczeniu naturalnego schronienia⁷. O ile dziecko może być dla matki wskazówką w jej własnym dążeniu do autentyczności, o tyle nie ma żadnego powodu, by ona z kolei pośredniczyła w jego autonomizacji i dążeniu do autentyczności. Do tej konfrontacji ciała z ciałem symboliczne światło może wnieść ktoś trzeci, najprawdopodobniej ojciec. Jednak służy ono przyszłemu podmiotowi – jeśli ponadto charakteryzuje go solidna konstytucja popędowa – do kontynuowania walki w obronie swojego ciała z tym, co pochodzący od matki, stanie się wstrętne. Odpychając, odrzucając; odpychając siebie, odrzucając siebie. Wy-miotując [*ab-jectant*].

W tej walce istota ludzka – aby stać się sobą – kształtuje samą siebie na wzór innego, lecz ów *mimetyzm* jest w istocie logicznie i chronologicznie wtórny. Zanim stanę się *taka jak*, „ja” nie jestem, lecz *oddzielam, odrzucam, odczuwam wstręt*. Wstręt, w szerszym sensie podmiotowej diachronii, to *warunek przedwstępny narcyzmu*. Jest z nim nierozzerwalnie związany i nieustannie go osłabia. Ładniejszy lub brzydszy obraz, w którym się przeglądam lub rozpoznaję, zasada się na wstręcie, który go draży wtedy, kiedy wyparcie, ten nieustanny strażnik, traci czujność.

„Chora”, zbiornik narcyzmu

Zatrzymajmy się na chwilę przy Freudowskiej aporii tak zwanego wyparcia pierwotnego. Dziwna pierwotność, gdzie to, co zostało wyparte, budzi wątpliwości, i gdzie to, co wypiera, zawsze zapożycza już swoją siłę i władzę z tego, co wyraźnie ma wartość drugorzędną – z języka. Nie mówmy więc o pierwotności, lecz o niestabilności funkcji symbolicznej, tam gdzie jest najbardziej znacząca, mianowicie w zakazie matczynego

⁷ Aluzja do Lacanowskiego pojęcia „fallusa symbolicznego”, które w teorii tego autora ma duże znaczenie, konstytuując język jako język, i wprowadza podmiot w sferę społeczeństwa oraz kultury [przyp. red. nauk.].

ciała (zakaz autoerotyzmu oraz tabu kazirodztwa). Tutaj rządzi popęd, którego celem jest ukonstytuowanie tej dziwnej przestrzeni, którą za Platonem (*Timajos*, 48–53) nazwiemy *chorą*, zbiornikiem.

Popędy mają za zadanie skorelować owo „jeszcze nie ja” z „przedmiotem”, aby jedno i drugie ukonstytuować, i to na korzyść lub wbrew „ja”, życiu i śmierci. Ten dychotomiczny (wewnątrz – na zewnątrz, „ja” – „nie-ja”) i powtarzający się ruch ma mimo wszystko jakąś siłę dośrodkową; jego zamiarem jest umieszczenie „ja” w środku konstelacji przedmiotów. Wskutek nawracania ruch popędowy w końcu przybiera kierunek odśrodkowy, wiążąc się z Innym i wydarzając się w nim jako znak, aby w ten sposób ustanowić sens – to właśnie jest, mówiąc ściśle, niesłychane.

Ale od momentu, w którym rozpoznaję swój obraz jak znak i się zmieniam, żeby siebie oznaczyć, pojawia się nowa ekonomia. Znak wypiera *chorę* i jej wieczny powrót. Odtąd tylko *pragnienie* będzie świadkiem tego „pierwotnego” pulsowania. Ale pragnienie wysiedla *ja* ku *innemu* podmiotowi i nie uznaje już wymogów „ja” za narcystyczne. Narcyzm jawi się wówczas jako regresja w tyle za innym, zachowawczy i samowystarczalny powrót do autokontemplacyjnej przystani. W gruncie rzeczy narcyzm nigdy nie jest obrazem bez skazy, obrazem greckiego boga nad spokojnym źródłem. Konflikty popędów mącą głębinę, wzburzają wodę i sprowadzają to wszystko, co wywodzi się ze wstrętu i nie daje się zintegrować w danym systemie znaków.

Wstręt to zatem swego rodzaju *kryzys narcystyczny*: świadczy o efermeryczności tego stanu, który nazywany jest, Bóg wie dlaczego z karzącą zazdrością, „narcyzmem”; co więcej, wstręt nadaje narcyzmowi (rzeczy i pojęciu) rangę „poзору”.

Wszelako wystarczy, by jakiś zakaz – może to być „nad-ja” – zablokował pragnienie skierowane ku innemu – lub by ów inny nie zaspokoił pragnienia, jak tego wymaga jego rola – aby pragnienie i jego *znaczące* zawróciły ku „temu samemu”, wzburzając w ten sposób wody Narcyza. I właśnie w chwili zaburzenia narcystycznego (w zasadzie permanentny stan bytu mówiącego, o ile tylko usłyszy swoją mowę) wyparcie wtórne i towarzyszące mu podwojenie środków symbolicznych stara się obrócić na swoją korzyść odsłonięte w ten sposób zasoby wyparcia pierwotnego. Tak oto archaiczna ekonomia została wydobyta na światło dzienne, oznaczona i zwerbalizowana. Jej strategię (odrzuczające, rozdzielające, powtarzające-wywołujące wstręt) zyskują zatem istnienie symboliczne, same zaś logiki tego, co symboliczne, rozumowania, dowody, uzasadnienia itd., muszą się temu podporządkować. I wówczas przedmiot przestaje być opisany, skonceptualizowany, odsunięty; jawi się jako... wstrętny.

Dwie najwyraźniej sprzeczne przyczyny wywołują ów kryzys narcystyczny, który wraz ze swoją prawdą przynosi wizję tego, co wstrętne. *Zbyt wielka surowość Innego*, pomieszana z Jednym i Prawem. *Stabość Innego*, która uwładnia się w upadku przedmiotów pragnienia. W obu wypadkach wy-miot pojawia się, aby wspierać „ja” w Innym. Wstręt to gwałtowny żal po zawsze już utraconym „przedmiocie”. Wy-miot burzy mur wyparcia i jego sądów. Kieruje „ja” ku źródłom, do okropnych granic, od których „ja” się uwolniło, żeby być – kieruje „ja” ku „nie-ja”, popędowi, śmierci. Wstręt to zamartwychwstanie, które przechodzi przez śmierć („ja”). To alchemia, przekształcająca popęd śmierci w poryw życia, nowej znaczeniowości.

Perwersyjny lub artystyczny

To, co wstrętne, jest pokrewne perwersji. Uczucie wstrętu, którego doświadczam, zakorzenia się w „nad-ja”. Wy-miot jest perwersyjny, bo nie porzuca ani nie przyjmuje żadnego zakazu, reguły czy prawa; odwraca je, oszukuje, psuje; wykorzystuje je, używa ich, żeby lepiej im zaprzeczyć. Zabija w imię życia: to postępowy despotą; żyje na rzecz śmierci: genetyczny oszust; przywłaszcza sobie cierpienie innego na własną korzyść: to cynik (i psychoanalityk); ustanawia swą narcystyczną władzę, udając, że odsłania własną zgubę: to artysta, który praktykuje swą sztukę niby jakiś „interes”... Zepsucie to jego najczęściej spotykana figura. To zsocjalizowana figura tego, co wstrętne.

Konieczna jest niezachwiana zgoda na Zakaz, na Prawo, aby ująć w ramy i odsunąć owo perwersyjne „pomiędzy”, właściwość wstrętu. Religia, Moralność, Prawo. Oczywiście zawsze mniej lub bardziej arbitralne; niechybnie raczej bardziej niż mniej opersyjne; dominujące z coraz większym trudem.

Współczesna literatura nie zajmuje ich miejsca. Wydaje się, że jest pisana raczej z niemożliwych do utrzymania pozycji albo „nad-ja”, albo perwersji. Stwierdza niemożliwość Religii, Moralności, Prawa – opisuje ich przemoc, która, jak się zdaje, jest im potrzebna i absurda. Podobnie jak perwersja, wykorzystuje je i otacza, bawi się nimi. Jednakże utrzymuje dystans w stosunku tego, co wstrętne. Pisarz, zafascynowany tym, co wstrętne, wyobraża sobie jego logikę, dokonuje projekcji siebie na nie oraz introjekcji, a w konsekwencji zniekształca język, styl i treść. Lecz z drugiej strony, jako że poczucie wstrętu to zarazem sędzia i współnik tego, co wstrętne, podobnie rzecz się ma w wypadku literatury, która się z nim konfrontuje. Można by także powiedzieć, że wraz z tego typu lite-

raturą dochodzi do przejścia przez kategorie tego, co Czyste i Nieczyste, Zakazu i Grzechu, Moralności i Niemoralności.

Dla podmiotu, który jest solidnie umocowany w „nad-ja”, takie piarstwo nieuchronnie czerpie z owego „pomiędzy”, charakteryzującego perwersję: i z kolei z tej racji wywołuje w nim wstręt. Jednakże teksty te nawołują do uszczuplenia „nad-ja”. Pisanie ich zakłada zdolność do wyobrażania sobie tego, co wstrętne, do zobaczenia siebie na jego miejscu; oznacza to również odsuwanie wstrętnego jedynie przez przemieszczanie gier języka. I być może dopiero po śmierci pisarz wstrętu uniknie losu odpadu, odrzutu lub rzeczy wstrętnej. Wówczas albo popadnie on w zapomnienie, albo osiągnie rangi niezmiernego ideału. Tak więc głównym kustoszem naszego wyobrazonego muzeum byłaby śmierć; w ostatecznym rachunku to ona chroniłaby nas przed wstrętem, podczas gdy literatura współczesna chwali się, że opowiadając wstręt, potrafi go pokonać. Ochrona, która rozlicza się ze wstrętem; być może jednak również z samym faktem literackim, zadaniem gorączkowym i kłopotliwym, który został podniesiony do rangi *sacrum*, a teraz, jak się okazuje, pozbawiono go jego specyfiki. Tak oto śmierć robi porządki w naszym współczesnym świecie. Oczyszczając literaturę (nas od literatury), ustanawia naszą laicką religię.

Jaki wstręt, takie *sacrum*

Wstręt towarzyszy wszystkim konstrukcjom religijnym, a kiedy te upadają, zjawia się ponownie, by opracowano go na nowy sposób. Poniżej wyróżnimy kilka strukturyzacji wstrętu, wyznaczających typy *sacrum*.

Wstręt pojawia się jako rytuał *skalania* i nieczystości w pogaństwie, towarzyszący społecznościom o przewadze lub ze śladami matrylinearności. Przybiera w nich postać *wykluczenia* pewnej substancji (pokarmowej bądź związanej z seksualnością), a jej tajemny wpływ zbiega się z *sacrum*, jako że to ona je ustanawia.

Wstręt utrzymuje się jako *wylączenie* albo tabu (pokarmowe lub inne) w religiach monoteistycznych, zwłaszcza w judaizmie, jednakże przesuwa się ku formom bardziej „wtórnym”, jak *przekroczenie* (Prawa) w obrębie tej samej monoteistycznej ekonomii. W końcu w koncepcji chrześcijańskiego grzechu zostanie opracowany *dialektycznie*, włączając się w chrześcijańskie Słowo, jako groźna, lecz zawsze możliwa do nazwania i do ogarnięcia inność.

Różne odmiany *oczyszczania* tego, co wstrętne – różne postacie *katharsis* – tworzą historię religii i kończą się na sztuce, tej *katharsis par*

excellence, poniżej religii i poza religią. Doświadczenie artystyczne zakorzenienia się w tym, co wstrętne, a dzięki temu wypowiada je i oczyszcza; w tej perspektywie jawi się zatem jako istotny komponent religijności. Być może dlatego miała ona przetrwać upadek historycznych form religii.

Wstrętne, pisane z dala od sacrum

W zachodniej nowożytności, także z powodu kryzysu chrześcijaństwa, wstręt nawiązuje do bardziej archaicznych refleksów, kulturowo wcześniejszych niż grzech, i w ten sposób odzyskuje biblijny status czy nawet status skalania właściwy społecznościom pierwotnym. W świecie, gdzie Inny się stoczył, wysiłek estetyczny – zejście do fundamentów symbolicznej budowli – polega na ponownym wyznaczeniu kruchych granic bytu mówiącego, jak najbliższej kolebki, tego „źródła” bez dna, którym jest wyparcie zwane pierwotnym. W tym doświadczeniu, mimo wszystko kontrolowanym teraz przez Innego, „podmiot” i „przedmiot” odpychają się, konfrontują ze sobą, upadają i zaczynają od nowa – nierozdzielne, zarażone, skazane, na granicy tego, co można przyswoić, tego, co można pomyśleć: wstrętne. Wielka literatura współczesna rozwija się na tym właśnie obszarze: Dostojewski, Lautréamont, Proust, Artaud, Kafka, Céline...

Dostojewski

Dla Dostojewskiego wy-miot jest „przedmiotem” *Biesów*: jest celem i motorem istnienia, którego sens gubi się w absolutnej degradacji, wynikającej z absolutnego odrzucenia *granic* – moralnej, społecznej, religijnej, rodzinnej, indywidualnej – jako absolutu, Boga. Wstręt oscyluje zatem między *upadkiem wszelkiego sensu* i całej ludzkości, płonących niby w ogniu pożogi, a *ekstazą* „ja”, które straciwszy Innego i przedmioty, w ściśle określonej chwili tego samobójstwa osiąga szczyt harmonii z ziemią obiecaną. Równie wstrętny jest Wierchowiński, jak i Kiryłow, zabójstwo tak samo jak samobójstwo.

Ogień w nocy zawsze wywołuje w widzu ekscytację i radość. To przecież jest zasadą fajerwerków. Z tą jednak różnicą, że tam płomienie układając się w regularne kształty, wywołują wrażenie czegoś zwinnego i pełnego wdzięku, co przy całkowitym poczuciu bezpieczeństwa, wprawia osoby przyglądające się w nastrój lekki i wesoly, niczym kielich szampana. Co innego prawdziwy pożar. Tu zgroza, wraz z owym podnieceniem, jakie się odczuwa na widok ognia w nocy, wywołuje

u widza (rzecz jasna, nie u samego pogorzelca) coś w rodzaju wstrząśnienia mózgu i stanowi wyzwanie dla jego niszczylielskich instynktów, które niestety drzemią w duszy każdego człowieka, nawet w duszy najbardziej przykładnego ojca rodziny będącego zarazem radcą tytularnym... To ponure uczucie budzące się w człowieku na widok pożaru niemal zawsze ma w sobie coś odurzającego. „Naprawdę nie wiem, czy w ogóle można patrzeć na pożar bez niejkiej przyjemności?”⁸

Zdarzają się takie sekundy, a wszystkiego bywa ich naraz pięć albo co najwyżej sześć, gdy człowiek zniemacka zaczyna mieć poczucie wiecznej harmonii i w całej doskonałości jej doświadcza. To coś niezmiernego. Nie mówię, że to jest coś niebiańskiego, ale chodzi mi o to, że człowiek będąc istotą ziemską nie jest w stanie tego wytrzymać. Trzeba się przemienić pod względem fizycznym, albo umrzeć. Jest to uczucie wyraźne i nie dające się podważyć. Nagle człowiek doznaje olśnienia otaczającą go przyrodą i raptem mówi do siebie: [...] tak, to prawda, to było dobre. [...] Najdziwniejsze jest to, że uczucie owo jest tak wyraźne i tak radosne. Gdyby to trwało dłużej niż pięć sekund, dusza nie byłaby w stanie tego wytrzymać i musiałaby zaniknąć. W ciągu tych pięciu sekund przeżywam całe życie i za nie oddałbym całe swoje życie, gdyż są one tego warte. Żeby człowiek wytrzymał dziesięć sekund w takim stanie, musi nastąpić jego przemiana fizyczna. Myślę, że ludzie nie powinni się już dalej rodzić. Do czegoż potrzebne są dzieci, po cóż wszelki rozwój, skoro cel został już osiągnięty? W Ewangelii jest przecież powiedziane, że po zmartwychwstaniu nie będą się już rodzić, a będą niczym aniołowie. To jest wskazówka. Pańska żona rodzi?”⁹

Wierchowiński jest wstrętny, w sposób oślizgły i podstępny wykorzystując ideały, które już nimi nie są, w chwili gdy Zakazu (możecie go nazwać Bogiem) nie ma. Być może mniej wstrętny jest Stawrogin, gdyż jego niemoralność łączy śmiech i odmowę, ma w sobie coś artystycznego, jakiś cyniczny i bezinteresowny wydatek, który bez wątpienia się kapitalizuje na korzyść prywatnego narcyzmu; ale nie służy arbitralnej i zbrodniczej władzy. Można być cynicznym, nie będąc nieuchronnie wstrętnym; jeśli mowa o wstręcie, to zawsze jest on wywoływany przez tego, kto próbuje dogadać się ze zdeptanym prawem.

Wszystko, co Szygalew napisał w swoim zeszycie – mówił dalej Wierchowiński – jest absolutnie słuszne. Fundamentem jego systemu jest szpiclowanie. W tym systemie każdy członek społeczeństwa ma obowiązek śledzić drugiego i donosić na niego. Każdy należy do wszystkich, wszyscy zaś do każdego. Wszyscy są niewolnikami, równymi sobie w niewolnictwie. W skrajnych przypadkach stosowane są fałszywe oskarżenia i eksterminacja, zasadą jest jednak równość. Przede wszystkim trzeba więc obniżyć poziom wykształcenia, uniemożliwić dostęp do nauki i wyeliminować talenty. Zdobywanie wiedzy i rozwijanie uzdolnień jest niepotrzebne, gdyż pragnie tego tylko kilka najwybitniejszych jednostek, które społeczeństwu są przecież zbędne! Ludzie zdobywają bowiem wiedzę wyłącznie z żądzy, by stać się despotami. Przy czym zasadą jest, że ludzie utalentowani nie mogą nie być

⁸ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. Z. Podgórzec, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2002, s. 756.

⁹ Ibidem, s. 848–849.

despotami i zawsze przynoszą więcej szkody niż pożytku. Trzeba więc albo skazać ich na banicję, albo wymordować. Cyceronowi wyrwiemy więc język, Kopernikowi wyklujemy oczy, Szekspira ukamienujemy – oto czym jest szygalewszczyzna! Niewolnicy zawsze powinni być niewolnikami. Bez despotyzmu nigdzie jeszcze nie udało się zaprowadzić ani wolności, ani równości, ponieważ równość może istnieć jedynie w stadzie – oto istota poglądów Szygalewa! Cha-cha-cha! Pan się wystraszył? Jestem gorącym orędownikiem szygalewszczyzny!¹⁰

Dostojewski prześwietlił wstręt seksualny, moralny i religijny, podobnie jak upadek praw ojcowskich. Czyż świat *Biesów* nie jest światem ojców wypartych, fałszywych lub martwych, gdzie panują matrony opętane władzą – bezlitosne i równie upiorne figury? Dostojewski uwalniał się od nielitościwego macierzyńskiego ciężaru przez symbolizację tego, co wstrętne, przede wszystkim uwalniając przyjemność, jaką daje mówienie o tym.

Ale to u Prousta odnajdziemy bardziej bezpośrednio erotyczną, seksualną, pragnącą dziedzinę wstrętu; i to u Joyce'a odkryjemy, że kobiece ciało, ciało matczyne – w tym, co go charakteryzuje jako nie-do-oznaczenia, nie-symbolizowalne – podtrzymuje w jednostce fantazję tej utraty, w której pogrąża się ona lub którą się upaja, nie mogąc nazwać przedmiotu pragnienia.

Proust

Wstręt, uznany za nieodłączny od łagodnego i nieuchronnego naruszenia „ja”, a zatem niejako za stopiony z narcyzmem, u Prousta ma w sobie coś udomowionego; nie jest po stronie tego, co „czyste” czy „rozumiałe samo przez się”, wstręt jest skandalem. Chodzi jednak o rozpoznanie jego banalności, a w każdym razie tego, że jest tajemnicą poliszynela. U Prousta wstręt jest światowy, a może nawet społeczny: to ohydna podszywka świata. Czy to dlatego można znaleźć u niego jedyny poświadczony przez słowniki współczesny przykład użycia wyrazu „wstrętny” [*abject*] w węższym sensie, jaki miał on w końcu XVIII wieku:

W owych dzielnicach niemalże ludowych rad byłby bez końca pędzić życie skromne, nędzne [*abjecte*], ale słodkie, ale nasycone szczęściem i spokojem¹¹.

Proust pisze, że jeśli przedmiot pragnienia jest realny, nie ma innego wyjścia, musi wesprzeć się na nienasyconym wstręcie. Przedmiotu mi-

¹⁰ Ibidem, s. 582.

¹¹ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1: *W stronę Swanna*, przeł. T. Żeleński (Boy), wyd. 5, PIW, Warszawa 1992, s. 300.

łości nie można wyznaczyć, to sobowtór podmiotu, podobny do niego, lecz nieczysty, ponieważ nieodłącznie związany z niemożliwą tożsamością. Pragnienie miłosne zostaje zatem wypróbowane jako wewnętrzne załamanie tej niemożliwej tożsamości, jako wybryk narcyzmu, przedmiot, bolesne zniekształcenie, słodko i dramatycznie skazane na to, by znaleźć innego po stronie tej samej płci. Jak gdyby do wstrętnej prawdy seksualności nie dało się dotrzeć inaczej jak poprzez homoseksualizm. *Sodoma i Gomora*:

Nie potrzebowalem nawet żalować, zem się znalazł w sąsiednim sklepie dopiero po upływie kilku minut. Bo, sądząc z tego, com usłyszał w pierwszej chwili w lokalu Jupiena – a były to same nieartykułowane dźwięki – przypuszczam, że wymieniono tam niewiele słów. Prawda, że dźwięki były tak gwałtowne, że gdyby im wciąż nie towarzyszył, o oktawę wyżej, równoległy jęk, mógłbym przypuszczać, że to jakiś człowiek tuż obok morduje drugiego i że potem morderca wraz ze swoją zmarłychwstałą ofiarą biorą kąpiel, aby zatrzeć ślady zbrodni. Wywnioskowałem stąd później, że jeżeli jest jakaś rzecz równie hałaśliwa jak cierpienie, to jest nią rozkosz, zwłaszcza gdy się z nią łączy – w braku obawy dziecka, co nie mogło grozić tutaj, mimo (niezbyt przekonującego) przykładu z *Żywotów świętych* – natychmiastowa troska o kwestie czystości¹².

Orgia sadyczna – w porównaniu z przedstawioną wyżej – współgra z rozległą filozofią, choćby nawet filozofią buduaru, i nie ma w sobie nic wstrętnego. Jest uregulowana, retoryczna i z tego punktu widzenia regularna, poszerza Sens, Ciało i Wszechświat, lecz nie ma w niej żadnej przesady: tu wszystko da się nazwać, całość da się nazwać. Scena sadyczna integruje: zresztą nie istnieje dla niej to, czego nie można pomyśleć, to, co niejednorodne. Racjonalna i optymistyczna, nie wyklucza. Oznacza to, że nie uznaje *sacrum* i w tym sensie jest antropologicznym oraz retorycznym szczytem ateizmu. Zupełnie inaczej rzecz się ma z tekstem Prousta, ten nigdy nie uwalnia się od instancji oceniającej, być może biblijnej, która rozszczepia, wygania, rozdziela lub skazuje. Wobec niej, z nią, przeciw niej konstruuje się wątek tego zdania, tej pamięci, tej seksualności i moralności Prousta, które w nieskończoność zbierają różnice (płci, klas, ras) w pewnej jednorodności, składającej się wyłącznie ze znaków – delikatna nitka rozpięta nad otchłanią rzeczy nieprzystających, odrzuconych, wstrętnych. Pragnienie i znaki u Prousta tkają nieskończony materiał, który nie skrywa, lecz pozwala dojrzeć przytłumioną ohydę. Jako upadek, zażenowanie, wstyd, gafę. Jako w istocie nieustanne zagrożenie dla niwelującej retoryki, którą pisarz buduje przeciw wstrętowi i z nim.

¹² Ibidem, t. 4: *Sodoma i Gomora*, s. 17.

Joyce

Retoryka języka Joyce'a: oślepiająca, niekończąca się, wieczna – i tak słaba, tak nieznacząca, tak tępa. Tutaj nie będziemy podporządkowani temu, co wstrętne. Joyce sprawia, że to, co wstrętne wybuchą w eksponującym je prototypie mowy literackiej, tym bowiem jest dla niego monolog Molly. Tak się dzieje nie dlatego, iż osobą mówiącą jest kobieta, lecz raczej z tego powodu, że pisarz z *dystansu* zbliża się do ciała historycznego, zmusza je do mówienia i na tej podstawie mówi o tym, co wymyka się mowie. Co okazuje się konfrontacją ciała kobiety z innym kobiecym ciałem, oczywiście z ciałem matki, z absolutnym, pierwotnym miejscem niemożliwości: tego, co wykluczone, co poza sensem, co wstrętne. Atopii.

[...] kobieta to ukrywa żeby nie robić tych wszystkich kłopotów które oni robią tak zrobił to gdzieś jestem pewna po jego apetycie ale w każdym razie to nie miłość boby nie miał chęci do jedzenia myśląc o niej więc albo to była jedna z tych nocnych kobiet jeśli był tam rzeczywiście a tę bajkę o hotelu to zmyślił tylko masa klanstw żeby to ukryć Hynes mnie zatrzymał kogo to ja spotkałem ach tak spotkałem czy pamiętasz tego Mentona i kogo jeszcze kogo czekaj niech sobie przypomnę tego dużego z bobo-buzią spotkałem jest żonaty od niedawna flirtującego z młodą dziewczyną w Pooles Myriorama i odwróciłem się do niego tyłem kiedy się wymykał chylkiem wyglądał jakby miał wyrzuty sumienia i co złego w tym ale był na tyle bezczelny że się przystawiał do mnie kiedyś dobrze mu tak niewyparzonej gębie a te jego rybie oczy największy idiota ze wszystkich jakich znalazłem i to się nazywa adwokat tylko że nie lubię długich awantur w łóżku a jeżeli to nie to musi to być jakaś dziwka jedna albo druga z którą zszedł się gdzieś albo przygadał ją sobie ukradkiem gdyby go tylko znaly tak dobrze jak ja tak bo przedwczoraj gryzmolił coś jakiś list kiedy wszedłem do frontowego pokoju po zapalki żeby mu pokazać o śmierci Dingama w gazecie¹³.

Wstręt nie ujawnia się tu w temacie męskiej seksualności widzianej oczyma Molly. Ani w pełnej fascynacji odrazie, którą u bohaterki wzbudzają kobiety pojawiające się w cieniu mężczyzn. U Joyce'a wstręt mieści się poza tematem w sposobie mówienia; to komunikacja werbalna, to Słowo odsłania to, co wstrętne. Ale równocześnie tylko Słowo oczyszcza ze wstrętu; wydaje się, że to właśnie mówi Joyce, kiedy w znakomitej retoryce, jaką jest jego *work in progress*, daje wszelkie atuty przeciw wstrętowi. Jedyne *katharsis*: retoryka czystego *znaczącego*, muzyka wśród liter, *Finnegans Wake*.

Céline'a podróż do kresu nocy także odnajdzie rytm i muzykę jako jedyne wyjście, ostateczną sublimację tego, co niemożliwe do oznaczenia. Jednak inaczej niż w przypadku Joyce'a, dla Céline'a nie będzie to

¹³ J. Joyce, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Ulysses*, przeł. M. Słoniczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 1997, s. 669–670.

zbawieniem. Bez możliwości zbawienia i sam będąc upadłym, Céline kolejny raz odrzuca ciało i język; to będzie szczyt tej moralnej, politycznej i stylistycznej rewulsji, oznaczającej naszą epokę. Epokę, która sprawia wrażenie, jakby od stu lat rozpoczynała niekończący się poród. Feeria raz na zawsze pozostaje feerią na inny raz¹⁴.

Borges

W każdym razie dla Borgesa „przedmiot” literatury jest upojny i halucynacyjny. To Alef, przejawiający się w swej nieskończonej prawdzie podczas godnego *Igitur* zejścia do piwnic domu rodzinnego, z definicji przekłętogo. Literatura, ośmielająca się relacjonować otchłanie tego zejścia, to tylko płaskie szyderstwo archaicznej pamięci, którą język zarazem wykorzystuje i zdradza. Ów Alef przekracza wszelkie granice do tego stopnia, że w *opowiadaniu* nic oprócz opowieści o *nikczemności* nie jest w stanie uchwycić jego mocy. Czyli opowieści o niepohamowaniu, o tym, co bezgraniczne, nie do pomyślenia, symbolicznie niewyraźne. Ale co to jest? Jeśli nie *niezmordowane powtarzanie się* popędu, który został wprawiony w ruch przez początkową stratę i nie przestaje błądzić – niezaspokojony, oszukany, zmylony – dopóki nie znajdzie jedyne go stałego przedmiotu, mianowicie śmierci. Manipulowanie tym powtarzaniem, pokazywanie go, wykorzystywanie aż do punktu, gdzie uwolnione od wiecznego powrotu zdradzi swe wzniosłe przeznaczenie, którym jest walka ze śmiercią – czyż nie to właśnie charakteryzuje pisanie? Jednakże czyż nie jest *nikczemnością* dotykanie śmierci w ten właśnie sposób, bawienie się nią? Opowiadanie literackie, które mówi o mechanizmach powtarzalności i nie ma nic wspólnego z fantastyką, powieścią policyjną i czarną serią, z konieczności musi się stać opowieścią o *nikczemności* (*Historia nikczemności, Historia wieczności*). I czy żaloszny i upadły pisarz nie rozpoznaje się po trosze w tym wstrętnym indywiduum, jakim jest Lazarus Morell, przerażający wybawiciel, który ratuje niewolników tylko po to, by lepiej zadać im śmierć, puszczając w obieg i zagarniając z powrotem jak pieniądze? Czy oznacza to, że przedmioty literackie, nasze fikcyjne przedmioty, jak niewolnicy Lazara Morella, są tylko efemerycznymi wskrzeszeniami tego nieuchwytnego Alefa? Czy to ów Alef, niemożliwy „przedmiot”, niemożliwe wyobrażenie, wspiera pracę pisania – on, który jest tylko tymczasowym przystankiem w Borgesowym biegu ku śmierci zawartej w otchłani matczynej jamy?

¹⁴ „Feeria na inny raz” – aluzja do jednej z książek Céline'a, zatytułowanej *Féerie pour une autre fois* [przyp. tłum.].

Kradzież koni w jednym stanie i sprzedawanie w innym to proceder uboczny w zbrodniczej karierze Morella, ale stanowił pierwowzór metody, która obecnie zapewnia mu poczesne miejsce w Powszechnej Historii Nikczemności. Metoda ta jest jedyna w swoim rodzaju, nie tylko dzięki specyficznym okolicznościom, które ją wyznaczyły, ale także dzięki nieodstępnej podłości, dzięki zgubnemu kupczeniu nadzieją, dzięki stopniowemu rozwojowi, który przywodzi na myśl powolne narastanie okropności w koszmarnym śnie.

[...] Rozjeżdżali się – z niedbałą ostentacją polyskując pierścieniami dla wzbudzenia szacunku – po rozległych plantacjach Południa. Wybierali jakiegoś nieszczęsnego Murzyna i proponowali mu wolność. Namawiali go, by uciekł od swego pana, aby oni z kolei mogli sprzedać go na jakąś inną odległą plantację. Przyrzekali mu pewien procent od ceny sprzedaży i pomoc w powtórnej ucieczce. Wówczas – powiadali – przemyć go do stanu, gdzie nie istnieje niewolnictwo. Pieniądz i swoboda; brzęczące srebrne dolary i wolność na dodatek – trudno było wymyślić coś bardziej ponętnego. Niewolnik decydował się na ryzyko pierwszej ucieczki. Naturalną drogą była rzeka. Łódź, ładownia rzecznej parowca, barka, ogromna tratwa z nadbudówką na rufie lub z napiętą płachtą z brzęntu; miejsce nie miało znaczenia; ważna była świadomość, że jest się w ruchu, że jest się poza niebezpieczeństwem, na niezmordowanej rzece... Sprzedawali go na inną plantację. Uciekał ponownie, kryjąc się wśród gęstych trzcin lub na wysokich, zarośniętych brzegach. Wówczas zjawiali się jego straszni dobroczyńcy (których już wówczas zaczynał podejrzewać), wspominali o jakichś nieokreślonych wydatkach związanych z ich procederem i oświadczali, że muszą go sprzedać po raz drugi i ostatni. Zapewniali, że przy następnym spotkaniu uzyska należną mu część pieniędzy z obu transakcji oraz wolność. Murzyn pozwalał się sprzedać, pracował przez pewien czas i przedsięwziął ostateczną ucieczkę, narażając się na pościg sfory zajadłych psów i na okrutną chłostę. Powracał zlany potem, brocząc krwią, slaniając się z niewyspania i rozpaczy.

[...] Zbiegły niewolnik oczekiwał wolności. Wówczas mroczni Mulaci Morella przekazywali sobie rozkaz – często za pomocą nie postrzeżonego gestu – i uwalniali go od wzroku, słuchu, dotyku, od dnia, od nikczemności, od czasu, od dobroczyńców, od litości, od powietrza, od psów, od wszechświata, od nadziei, od potu i od jego własnego ciała. Strzał z pistoletu w głowę, cios nożem od dołu albo uderzenie w głowę, i żółwie oraz ryby rzeki Mississipi otrzymywały ostatnią wiadomość¹⁵.

Wyobraźcie sobie tę wymyśloną maszynę przekształconą w instytucję społeczną i otrzymacie nikczemność... faszyzmu.

Artaud

„Ja” opanowane przez trupa: często taką postacią to, co wstrętne, przybiera w tekstach Artauda. To bowiem śmierć najgwałtowniej przedstawia ten dziwny stan, w którym zbłąkany nie-podmiot, utraciwszy swoje

¹⁵ J.L. Borges, *Powszechna historia nikczemności*, przeł. S. Zembruski i A. Sobol-Jurczykowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 17–21.

nie-przedmioty, przez doświadczenie wstrętu wyobraża sobie nicość. Obrzydzenie śmiercią, którą „ja” jestem, stłumienie, które nie rozdziela wnętrza od zewnątrz, lecz bez końca jedno wsysa drugie: Artaud to niezawodny świadek tej tortury – tej prawdy.

Marta martwa dziewczynka mówi: To ja parskam obrzydzeniem w płucach tej, która żyje. Niech mnie natychmiast stąd wyciągną¹⁶.

Kiedy umarłem, mojego trupa wrzucili do gnoju, i przypominam sobie, jak się macerowałem przez nie wiem ile godzin i ile dni, oczekując na przebudzenie. Bo na początku w ogóle nie wiedziałem, że byłem martwy: żeby to pojąć, musiałem się zdecydować na to, by wstać. Wtedy kilku przyjaciół, którzy zrazu o mnie zupełnie zapomnieli, postanowiło zabalsamować mego trupa, i zdziwili się, nie ciesząc się z tego, że widzą mnie żywego¹⁷.

Nie do mnie należy spanie z tobą, te rzeczy, bo jestem czystszy niż ty, boże, zaś spać to nie znaczy dla mnie zbrukać się, lecz rozproszyć mrok, w przeciwieństwie do ciebie¹⁸.

Na tym etapie upadku podmiotu i przedmiotu to, co wstrętne, równa się śmierci. Pisanie zaś, pozwalające na to, by powstać, jest równoważne ze wskrzeszaniem. Pisarz jest wówczas skłonny utożsamiać się z Chrystusem – choćby i po to, by jak on doznać odrzucenia, stać się przedmiotem wstrętem.

I choćby wydawało się to nie wiem jak wkurwiające, jestem tym Artaudem ukrzyżowanym na Golgocie, nie jako Chrystus lecz jako Artaud, czyli jako całkowity ateista. Jestem tym ciałem prześladowanym przez erotyczne smakoszostwo, obszernie erotyczne seksualne smakoszostwo ludzkości, dla której ból jest nawozem, likierem żywego śluzu, surowicą smakującą temu, kto sam z siebie nigdy nie dostąpił bycia człowiekiem, wiedząc, że się nim staje¹⁹.

Te teksty literackie nazywają typy wstrętności, które niewątpliwie wywodzą się z odmiennych struktur psychicznych. Podobnie różnią się typy wypowiedzenia (struktury narracyjne, składniowe, chwytły prozodyczne itd., w różnych tekstach). Według tych autorów to, co wstrętne, jest różnie nazywane, choć bywa po prostu wskazywane poprzez językowe i czasem nieco eliptyczne modyfikacje. W ostatniej części tego eseju szczegółowo zbadamy swoiste wypowiedzanie wstrętności u Céline'a. Tutaj powiedzmy tylko tytułem wstępu, że literatura współczesna w swych niezliczonych odmianach, kiedy przybiera postać wreszcie możliwego

¹⁶ A. Artaud, *Suppôts et supplications* [w:] idem, *Œuvres complètes*, t. XIV, Gallimard, Paris, s. 14.

¹⁷ Ibidem, s. 72.

¹⁸ Ibidem, s. 203.

¹⁹ A. Artaud, *Lettre à A. Breton* [w:] idem, *Œuvres...*, s. 155.

języka owej niemożliwości, czyli apodmiotowości bądź nieprzedmiotowości, proponuje w gruncie rzeczy sublimację wstrętu. W ten oto sposób zajmuje miejsce wypełniane dawniej przez *sacrum*, miejsce na obrzeżach podmiotowej i społecznej tożsamości. Chodzi jednak o sublimację bez *sacrum*. Sublimację upadła.

Katharsis i analiza

Nowoczesność nauczyła się wypierać ten *wstręt*, który na podstawie sytuacji analitycznej jawi się jako fundamentalny, bądź też unikać go lub maskować. Mówi to Lacan, kojarząc to słowo ze *świętością* analityka; zestawienie, gdzie z humoru zostaje tylko czerni²⁰.

W żadnym razie nie wolno zasklepić rany, z którą przychodzi ten – lub ta – kto rozpoczyna analityczną przygodę, i którą szybko zaleczyłoby profesjonalne podejście wraz z całym cynizmem epoki i instytucji. To przejście nie ma nic z inicjacji, jeśli przez to pojęcie rozumiemy dojście do czystości, gwarantowanej przez postawę *śmierci* (jak w Platońskim *Fedonie*) lub niezanieczyszczony skarbiec „czystego znaczącego” (takie jest złoto prawdy w *Państwie* czy też szlachetny separatyzm męża stanu w *Polityku*). To raczej niejednorodny, cielesny bądź słowny doświadczenie fundamentalnej niepełności: „rozszczerzenie”, „mniej Jeden”... Rezultatem jest zdestabilizowany podmiot – na przykład ukrzyżowany, otwierający stygmaty swego pragnącego ciała na słowo, które strukturyzuje, lecz tylko pod warunkiem porzucenia – któremu każde zjawisko, na tyle, na ile *jest*, ukazuje się jako wstrętne w swej istocie. Na rzecz jakiegoż to niemożliwego *katharsis*? Freud na samym początku stosował to samo słowo na oznaczenie terapii, której rygoryzm miał się wykrystalizować dopiero później.

U Platona i Arystotelesa

Tak oto analityk zawsze jest zmuszony powracać do pytania, które dręczyło już Platona, kiedy próbował zastąpić religię apollinijską lub dionizyjską²¹. Tylko Logos ma zdolność oczyszczania. Czy jednak tak jak w *Fedonie*, stoicko oddzielając się od ciała, którego substancja i namię-

²⁰ J. Lacan, *Télévision*, Éd. du Seuil, Paris 1973, s. 28.

²¹ W kwestii *katharsis* w świecie greckim zob. L. Moulinier, *Le Pur et l'Impur dans la poésie des Grecs*, Klincksieck 1952.

ności są źródłem nieczystości? Czy też jak w *Sofiscie*, wybierając najlepsze w najgorszym; czy może jak ma to miejsce w *Filebie*, szeroko otwierając drzwi przed nieczystością, jeśli tylko duchowe oko jest skierowane na prawdę? W tym wypadku rozkosz staje się czysta za sprawą harmonii owej prawdy, która jest podobna do słusznej i pięknej formy geometrycznej i nie ma już nic wspólnego, jak mówi filozof, z „techtaniem”.

Katharsis wydaje się nieodłącznym zadaniem filozofii w takim stopniu, w jakim jest ona moralna i nie może zapomnieć Platona. Nawet jeśli u kresu platońskiej drogi *zmieszanie* wydaje się nieuchronne, jedynie myśl, harmonijna mądrość, zapewnia czystość: w idealizmie transcendentnym *katharsis* przybrało postać filozofii. Z katartycznej inkantacji właściwej misteriom Platon zachował, jak wiadomo, jedynie niezwykle ograniczoną rolę poetów; ich urojenia byłyby przydatne dla państwa tylko po osądzeniu, selekcji i oczyszczeniu przez *wędrów*.

Bliższe świętej inkantacji jest *katharsis* Arystotelesowe. Ono właśnie dało imię potocznej, estetycznej koncepcji *katharsis*. Naśladując namiętności – od entuzjazmu po cierpienie – poprzez „język ozdobny”, z tych „ozdób” najważniejsze to *rytm* i *śpiew* (zob. *Poetyka*), dusza równocześnie doznaje *orgii* i *czystości*. Chodzi o oczyszczenie duszy i ciała przez niejednorodny i skomplikowany obieg, przechodzący od „zółci” po „ogień”, od „męskiego ciepła” po „zachwyty intelektu”. Rytm i śpiew budzą zatem to, co nieczyste, owo inne inteligencji, namiętne-cielesne-seksualne-męskie, jednakże wprowadzając w nie harmonię, nastrajają je inaczej, niż robi to wiedza mędrca. Uspokajają więc frenetyczne porwy (Platon w *Prawach* zezwalał na takie użycie rytmu i metrum tylko matce kolyszącej dziecko), wprowadzając *zewnątrzną*, poetycką zasadę, która wypełnia odziedziczone po Platonie rozszczerzenie między duszą a ciałem. Platońskiej *śmierci*, która decydowałaby w istocie o kondycji czystości, Arystoteles przeciwstawia *akt poetyckiego oczyszczenia*: proces ten sam jest nieczysty i chroni to, co wstrętne, jedynie dzięki zanurzeniu się w nim. Wstrętne, naśladowane za pomocą dźwięku i zmysłów, jest *powtarzane*. Nie chodzi o to, by je usunąć – ostatnia lekcja Platona została usłyszana, nieczystego się nie usuwa; należy sprawić, by zaistniało po raz drugi i to w odmienny sposób od pierwotnej nieczystości. Powtarzanie w rytmie i śpiewie, w tym zatem, co jeszcze nie jest bądź co już nie jest „sensem”, lecz co nastraja, różnicuje, różni się i nakazuje, harmonizuje namiętność, zółć, ciepło, entuzjazm... Benveniste tłumaczy „rytm” jako „śląd” i „łańcuch”. Prometeusz jest „rytmizowany”, mówimy „skowany”... Schwytyany poniżej języka i poza nim. Istnieje dyskurs płci inny niż dyskurs wiedzy – zdaje się mówić Arystoteles – i to on jest jedynym możliwym *katharsis*. Ów dyskurs da się usłyszeć, a przez słowa, które naśladuje, podwaja w innym rejestrze to, czego nie mówi...

Smutek filozoficzny i mówiona katastrofa analityka

Poetyckie *katharsis* od dwóch tysięcy lat jawi się jako młodsza siostra filozofii, nie mogąc z nią dojść do zgody. Oddała nas ona od czystości, a więc od kantowskiej moralności, która przez długi czas rządziła kodami nowoczesności i jest najwierniejsza swoistemu stoickiemu platonizmowi. Przez „uogólnianie maksym”, jak wiadomo, Kant zalecał w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* czy w *Metafizyce moralności* „etyczną gimnastykę”, tak byśmy przez świadomość stali się panami naszego skalania i dzięki tej właśnie świadomości – wolni oraz radośni.

Inaczej u Hegla, który jest bardziej sceptyczny i w pewnym sensie bardziej arystoteliczny. Odrzuca on „mędrkowanie”, które rzekomo usuwa *fundamentalne* w jego perspektywie skalanie. Zapewne w ślad za greckim miastem-państwem uznaje on jedynie etykę *czynu*. Wszelako podejrzliwy wobec estetyzujących pięknoduchów, odrzuca również mimetyczne i orgiastyczne *katharsis* Arystotelesa. Według mistrza z Jeny fundamentalna nieczystość ulega osłabieniu w akcie *historycznym*; to w istocie seksualna nieczystość, której historycznym zakończeniem będzie małżeństwo. Ale – i tak wygląda smutny kres idealizmu transcendentnego – oto rozkosz (*Lust*) w ten sposób unormowana, aby uciec przed wstrętną zwierzęcością (*Begierde*), pogrąża się w banalności, będącej smutkiem i milczeniem. Jak? Hegel nie potępia nieczystości jako czegoś zewnętrznego wobec świadomości idealnej; jego myśl jest głębsza, ale i mroczniejsza. Uważa on, że nieczystość może i musi usunąć się sama w akcie społeczno-historycznym. Choć różni się tu od Kanta, mimo to podziela jego potępienie nieczystości (seksualnej). Łączy ich zamiar uchronienia świadomości od zbrukania, które jednak dialektycznie ją konstytuuje. Czym jednak może się stać włączone w bieg Idei skalanie, jeśli nie negatywnym rewersem świadomości, a więc brakiem komunikacji i mowy? Innymi słowy, roztopiające się w małżeństwie skalanie staje się... smutkiem. Nie oddała się w tym zbytnio od swej własnej logiki, która polega na tym, by być na krawędzi dyskursu: milczeniem²².

To oczywiście, że w otchłani milczenia analityk ociera się o zmore tego smutku, który Hegel dostrzegł w seksualnym unormowaniu. Ów smutek jest dlań tym bardziej oczywisty, że jego etykę cechuje rygorizm. Etyka ta zasadza się bowiem, jak to przyjęte na Zachodzie, na resztkach idealizmu transcendentnego. Można jednak utrzymywać, że dualistyczne i płynne stanowisko Freuda osłabia jej podstawy. W tym sensie nakłada smutną ciszę analityczną na dziwny i obcy dyskurs, który w gruncie rzeczy rozbija komunikację słowną (uczynioną z wiedzy

²² Zob. A. Philonenko, *Note sur les concepts de souillure et de pureté dans l'idéalisme allemand*, „Les Études philosophiques”, 4, 1972, s. 481–493.

i prawdy, które mimo wszystko zostają usłyszane) za pomocą mechanizmu naśladowającego strach, entuzjazm lub orgię, i bardziej wiąże się z metrum oraz śpiewem aniżeli ze Słowem. *Mimesis* (utożsamienia, jak to się mówi) występuje w analitycznym ciągu kastracji. Jednak interpretacja analityka (a nie tylko jego literacka czy teoretyczna dwujęzyczność) musi odczuć tego skutki, aby stać się mową analityczną. Przeciwwagą dla czystości, zyskującej potwierdzenie w zawiedzionym smutku, jest „poetycka” decentracja wypowiedzi analitycznej. To ona świadczy o jej bliskości, współistnieniu i o jej „wiedzy” na temat wstrętu.

Ujmując rzecz ogólnie myślę o z gruntu mimetycznym (przeniesienie i przeciwprzeniesienie) *utożsamieniu* analityka z pacjentami. Utożsamienie pozwala im związać to, co było pokawałkowane i sprawiało im cierpienie oraz prowadziło do osamotnienia. Utożsamienie umożliwia *regresję* aż do afektów, które dają się usłyszeć w lukach wypowiedzi, jak również pozwala *nadać rytm, połączyć* (czy to właśnie jest „uświadamianiem sobie”?) braki mowy – smutnej, ponieważ odwróciła się od swego wstrętnego sensu. Jeśli istnieje jakaś analityczna przyjemność, to tkwi ona w tej na wskroś poetyckiej *mimesis*, przenikającej architekturę słów i przebiegającej od cenestetycznego obrazu po logiczną i fantazmatyczną artykulację. Nie prowadząc do biologizacji języka i oddzielając się od utożsamienia przez interpretację, słowo analityczne to słowo, które się „wciela” w mocnym sensie tego terminu. I tylko pod tym warunkiem jest „katartyczne”. Rozumiejmy przez to stwierdzenie, iż zarówno dla analityka, jak i dla analizowanego jest ono równoznaczne nie tyle z oczyszczeniem, ile z odrodzeniem wraz ze wstrętem i przeciw niemu.

To pierwsze, w gruncie rzeczy fenomenologiczne, ujęcie wstrętu prowadzi nas teraz do bardziej bezpośrednich rozważań na temat teorii analitycznej z jednej strony, historii religii z drugiej, i w końcu społecznego doświadczenia literackiego.

Czego się bać

Królewska duszo, w chwili zapomnienia rzucona krabowi
nierządu, miękkiej ośmiornicy słabości charakteru, rekinowi
indywidualnego wstępu, dusicielowi nieobecnej moralności,
i monstualnemu ślimakowi idiotyzmu!

Lautréamont, *Pieśni Maldorora*

Przedmiot – przybranie lęku

Kiedy psychoanaliza mówi o przedmiocie, chodzi o przedmiot pragnienia, tak jak się on konstruuje w trójkącie edypalnym. Zgodnie z tą figurą ojciec jest filarem prawa, matka zaś prototypem przedmiotu. To na matkę są nakierowane nie tylko potrzeby związane z przetrwaniem, lecz przede wszystkim pierwsze tendencje mimetyczne. Ona to inny podmiot, przedmiot, który gwarantuje mój byt podmiotu. Matka to mój pierwszy przedmiot pragnący i możliwy do oznaczenia.

Ledwo została zarysowana, teza ta upada pod ciężarem sprzeczności i słabości.

Czy *wcześniej* (chronologicznie i logicznie), w sytuacji, gdy żąda się powietrza, pożywienia, ruchu, nie istnieją jeśli nawet nie tyle przedmioty, to przynajmniej *przed*-przedmioty, bieguny przyciągania? Czy w procesie ustanawiania matki jako innego nie ma również ciągu *pół*-przedmiotów, wyznaczających przejście między stanem niezróżnicowania a stanem rozłączenia (podmiot/przedmiot): tych właśnie przedmiotów, które przez Winnicotta zostały nazwane „przejęściowymi”? Czy

¹ Zob. szczególnie *Processus de maturation chez l'enfant*, Payot, Paris 1970; *Je et Réalité*, Payot, Paris 1975.

w końcu nie dochodzi do *stopniowania* odcieni oddzielenia: rzeczywistość *odmowa* piersi, wyobrażone *pozbawienie* daru jako relacja z matką, wreszcie symboliczna *kastracja* wpisana w kompleks Edypa? Do stopniowania, tworzącego – jak błyskotliwie sformułował to Lacan – relację przedmiotową, jako że relacja ta zawsze jest „narzędziem maskowania, przyozdabiania fundamentalnego tła lęku” (*Séminaire*, 1956–1957)?

Kwestia przedmiotu narusza całą Freudowską konstrukcję czy też podaje ją w wątpliwość. *Narcyzm*: na podstawie czego czy też począwszy od kiedy pozwala, by jego granice przekraczał popęd seksualny skierowany ku innemu?² *Wyparcie*: jaki typ wyparcia wytwarza symbolizację, a zatem przedmiot potencjalnie znaczący, jaki zaś zamyka drogę symbolizacji i popycha popęd ku bez-przedmiotowi [*le sans-objet*] asymboliczności lub ku auto-przedmiotowi [*l'auto-objet*] somatyzacji? Stosunek między *nieświadomością a językiem*: jaka rola przypada nauczaniu się języka lub aktywności językowej w konstytuowaniu się i przejawach relacji przedmiotowej?

Właśnie na podstawie fobii małego Hansa Freud w klarowny sposób porusza zagadnienie kluczowe dla konstytuowania się podmiotu, mianowicie relacji z przedmiotem³. Lęk i przedmiot natychmiast zostają skojarzone. Czy przez przypadek? Freudowi w tej materii z pewnością nie pomagały niekończące się i niepewne utożsamienia *histeryków*. Bez wątplenia lepiej posłużyło mu *obsesyjne* rozpamiętywanie, które nieprzerwanie konstruuje znaki, aby w rodzinnym grobowcu lepiej chronić święty przedmiot, którego brak. Ale dlaczego właśnie fobia pozwala lepiej ująć kwestię relacji z przedmiotem? Dlaczego lęk i przedmiot?

Kiedy dziecko słycać, lecz nie można go zrozumieć, przywoływane przez nie stany cierpienia my, dorośli, określane mianem „lęku”. Trauma narodzin – według Ranka – bądź naruszenie równowagi integracji popędowej, wypracowanej przez zbiornik macierzyński (Bion) podczas życia

² Wynika to z nienasyconego charakteru popędu, który z założenia nie znajduje pełnego zaspokojenia w przedmiocie [przyp. red. nauk.].

³ Zob. *Analiza fobii pięcioletka* (1909), w: S. Freud, *Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2000, s. 5–97. Później, przypominając „enigmatyczne fobie z wczesnego dzieciństwa”, Freud wyraźnie je definiuje jako „reakcje na groźbę utraty przedmiotu”. Chodziłoby tu o reakcje bardzo (fantazmatycznie?) archaiczne, co sugeruje Freud, zakładając istnienie związku między na przykład dziecięcą fobią małych zwierząt czy piorunów z „zanikającymi resztkami wrodzonego przygotowania do realnych niebezpieczeństw, tak wyraźnie rozwiniętego u innych zwierząt”. Niemniej jednak dochodzi tu do wniosku, że „dla człowieka srosowna jest jedynie ta część owego archaicznego dziedzictwa, która odnosi się do utraty przedmiotu” (S. Freud, *Inhibition, Symptôme,angoisse* [*Hemmung, Symptom und Angst*], 1925, PUF, 1978, s. 98), co jasno sytuuje refleksję o fobii w horyzoncie problemowym relacji z przedmiotem. Pozostaje wyjaśnić zależność tej ostatniej od funkcji symbolicznej, zwłaszcza od języka; z języka bowiem czerpie ona samą możliwość istnienia, a wraz z nią wszystkie swe warianty.

plodowego oraz przez „dobrą opiekę matczyną”, to teoretyczne artefakty: dokonują one racjonalizacji „stanu zerowego” podmiotu jako prawdopodobnego stanu zerowego teorii, skonfrontowanej z niemówieniem dziecka. Tak więc *lęk* w pierwszym znaczeniu mógłby być *naruszeniem* bio-popędowej równowagi. Ukonstytuowanie się relacji przedmiotowej byłoby zatem przedłużaniem lęku, przerywanym przez momenty optymalnej, lecz nietrwałej równowagi. Lęk i przedmiot podążają razem, aż jeden wypiera drugi. Ale któremu z nich uda się to w całej pełni?

Hans boi się tego, co nienazwane

Jeśli wszak można mówić o lęku, jeśli ma on dający się oznaczyć przedmiot, to chodzi o wytwór późniejszy i logiczniejszy, przejmujący wszystkie wcześniejsze poruszenia pierwotnego lęku, który jest niewyobrażalny. *Lęk mówiony*, późniejszy w stosunku do języka i nieuchronnie uwikłany w kompleks Edypa, prezentuje się jako lęk przedmiotu niewiarogodnego, który okazuje się substytutem innego. Innego „przedmiotu”? Tak uważa Freud, słysząc historię małego Hansa, który boi się koni. Wyodrębnia w niej lęk przed kastracją: „brakującym” organem seksualnym matki, utratą własnego, karygodne pragnienie, by skazać ojca na takie samo okaleczenie, a nawet na śmierć itd.

To wszystko jest zaskakująco prawdziwe, ale nie do końca. W przypadku tak przecież małego Hansa, i czemu nieprzerwanie dziwi się Freud, uderza jego niezwykła sprawność werbalna: chłonie on i odtwarza mowę ze zdumiewającą żarliwością i talentem. Chcąc wszystko nazwać, zderza się... z tym, co nienazwane: hałasy z ulicy, nieustanny ruch uliczny i konie przed domem, intensywne zainteresowanie jego ciałem, jakie przejawia ojciec – świeży adept psychoanalizy, a także uwaga, jaką poświęca flirtom syna z dziewczynkami, jego opowieściom i fantazjom, którym (ojciec) natychmiast nadaje seksualny wydźwięk; nieco nieuchwytna, nieco delikatna obecność matki... To wszystko ma już wiele *sensu* dla Hansa, lecz nie *znaczy*, rozdzielając się, zgodnie z tym, co mówi Freud, na popęd narcystycznej konwersacji i popęd seksualny. Wszystko to nieuchronnie ulega krystalizacji w doświadczeniu pragnienia wiedzy [*l'expérience épistémophilique*] u Hansa, który chce poznać siebie i poznać wszystko. Przede wszystkim to, czego rzekomo brakuje matce lub czego, jak się zdaje, mogłoby jemu zabraknąć.

Ale mówiąc najogólniej, fobia koni staje się *hieroglifem*, skupiającym *wszystkie lęki*, nazwane i nienazwane. Lęki archaiczne, jak i te, które towarzyszą uczeniu się języka i ciała, ulicy, zwierząt, ludzi... Wy-

powieź „bać się koni” jest tym hieroglifem, który posiada logikę metafory i halucynacji. Przez *znaczące* obiektu fonicznego, „koń”, oznacza *ekonomię popędową w sytuacji braku przedmiotu*: ten niemający nazwy konglomerat lęku, braku i frustracji, będących w istocie tym, co nienazwane. Przedmiot fobiczny zajmuje miejsce nieprzedmiotowych stanów popędu⁴ i przejmuje wszystkie zdarzenia popędu oraz pragnienia zawieszonych lub odwróconych od swoich przedmiotów.

Metafora, której zadaniem jest wyobrażenie *samego braku* (a nie jego konsekwencji, jak przedmiotów przejściowych i ich następstw, przedmiotów „małe a” na drodze poszukiwań pragnienia), tworzy się więc pod wpływem instancji symbolizującej. Niekoniecznie jest to prawo symboliczne typu charakteryzującego „nad-ja”, lecz również może przenikać do „ja” i do ideału „ja”.

Fobia – wybrakowana metafora braku

Metafora braku jako takiego, fobia nosi znamię słabości systemu znaczącego podmiotu. Trzeba wyraźnie dostrzec, że ta metafora jest zapisywana nie za pomocą retoryki werbalnej, lecz przez niejednorodność systemu psychicznego, złożonego z przedstawicieli popędów *oraz* wyobrażeń rzeczy związanych z wyobrażeniami werbalnymi. Młody wiek małego Hansa nie tłumaczy całej słabości systemu znaczącego, zmuszającego metaforę, by przemieniała się w popęd, i na odwrót. Należy przypuszczać, co potwierdzają dorośli fobicy, że coś z prawa symbolicznego, przypadającego funkcji ojca, nie jest jasne w kształtującym podmiocie kompleksie Edypa. Czyż ojciec Hansa nie przejmuje nazbyt aktywnie roli matki, którą odsuwa w cień? Czy nie szuka zbyt poręczenia profesora? Jeśli fobia to metafora, która pomyliła miejsce, porzucając język na rzecz popędu i wizji, to dlatego, że ojciec nie potrafi rozwiązać kwestii, czy jest ojcem pomiotu, czy też ojcem jego matki.

⁴ „Bardzo możliwe, że, zanim *ja* oraz *to* zostaną jasno rozdzielone, zanim uformuje się *nad-ja*, aparat psychiczny stosuje inne metody obronne niż wtedy, gdy te stadia organizacyjne zostaną już osiągnięte”, pisze Freud w *Inhibition, Symptome, Angoisse*, s. 93–94. Wcześniej Freud wskazywał, że termin „obrona” – inaczej niż wyparcie – ogarnia wszystkie procesy ochrony „ja” przed żądaniem popędów; jednak w cytowanym stwierdzeniu, jak się zdaje, wkracza on w te obszary, gdzie „ja” nie istnieje jako takie i działają *inne* odmiany obrony, różne od wyparcia. Czy chodziłoby o zdolności obronne wypracowane równoległe do wyparcia pierwotnego? Czy znów o jedyną potęgę tego, co symboliczne, będącego już-tutaj, wszelako działającego na sposób przed-znaku [*in pré-signe*], przed-sensu (trans-znaku, trans-sensu), i dla nas „semiotyczną”? Czy „przedmiot” fobiczny jako to, co wstrętne i od-rzucone, nie mieściłby się na tej drodze przetartej przez Freuda?

Freud świetnie to rozumie. Wysłuchawszy kilku opowieści ojca Hansa, sugeruje ówemu Hermesowi, żeby odwołał się do pamięci swojego syna i spróbował zająć miejsce koni, choćby tylko za pomocą wąsów i binokli.

Terapia najwidoczniej zadziałała, w każdym razie do pewnego stopnia, ponieważ Hans akceptuje grę i zaczyna wytwarzać... coraz to nowe metafory swojego lęku przed tym, co nienazwane, posługując się retoryką, która chwilami oczyszcza się z popędów czy też, lepiej, z hysterii. Istotnie, *lęk* się wycofuje na rzecz *obrzydzenia* do syropu malinowego, gdyż sam jego kolor przypomina miejsce przecięcia rany...

Ale czy fobia rzeczywiście znikła? Chyba nie. I to co najmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, terapia Freudowska, przemieszczając w kierunku biegunów trójkąta rodzinnego to, co jawiło nam się jako lęk przed nienazwanym – lęk przed brakiem i kastracją? – w istocie ponownie prowadzi do fobii. Terapia *przyznaje rację* fobikowi. Freud przyznaje rację Hansowi: nie możesz nie lękać się kastracji, wszak na twym lęku buduję prawdę teorii. I właśnie przez to Freud racjonalizuje ten lęk. Chociaż racjonalizacja, będąc w istocie pewnym wytworem powodowanym również przez przeniesienie, pozostaje po części przeciwobradą fobii. Pewien sposób prowadzenia terapii analitycznej wprowadza ryzyko, że będzie ona po prostu terapią *antyfobiczną*. Dzieje się tak wówczas, gdy terapia ta utrzymuje się na poziomie fantazji, a przebywszy ją, nie schodzi głębiej do subtelniejszych mechanizmów tej *metaforycznej konstrukcji*, którą stanowi wypowiedź i „przedmiot” fobiczny. Ten ostatni o tyle, o ile jest przedstawicielem popędu, a nie już istniejącym przedmiotem. W gruncie rzeczy przyznaje to sam Freud. Instrumentarium analityczne nie jest w stanie sprostać temu fobicznemu zagęszczeniu, ponieważ nie potrafi go rozłożyć:

No bo przecież podczas procesu powstawania fobii z myśli nieświadomych dochodzi do kondensacji, toteż droga analizy nigdy nie może powtórzyć drogi rozwoju nerwicy⁵.

To stwierdzenie ewidentnie pogłębia różnicę między procesem analitycznym a procesem neurotycznego zagęszczenia. Wszelako z uwagi na linearny i przeniesieniowy tok analizy (tym bardziej, że najczęściej analiza jest prowadzona na poziomie wyobrażeniowym, a nawet na poziomie „nad-ja”) można je także pojmować jako porzucenie mechanizmów zagęszczenia, które rządzą pracą fobii. Refleksja nad owymi mechanizmami

⁵ S. Freud, *Analiza fobii pięcioletka*, s. 55.

wymaga zarówno ponownego podjęcia pracy introjekcji, jak i szczególne wyczerpanie na przesunięcia i zagęszczenia ciągu znaczącego.

Tymczasem skierowanie uwagi na metaforyczność oznaczałoby uznanie fobika za podmiot, któremu brakuje metaforyczności. Niezdolny do tworzenia metafor tylko za pomocą znaków, wytwarza je w samej materii popędowej i dlatego jest mu obca wszelka retoryka inna niż retoryka afektu, projektowana i często wyrażana za pomocą *obrazów*. Zadaniem analityka będzie zatem przywrócenie pamięci, czyli języka, niemożliwym i możliwym do nazwania stanom lęku, przy równoczesnym nacisku na te pierwsze, one bowiem są tą częścią nieświadomości, do której najtrudniej się zbliżyć. Na tym samym poziomie czasowości i przy tej samej logice będzie chodziło także o to, by analityk ujrzał *pustkę*, na której opiera się gra ze *znaczącym* i z procesami pierwotnymi. Pustka i arbitralność tej gry są najwłaściwszym odpowiednikiem lęku. Ale czy nie oznaczałoby to skierowania procesu analitycznego w stronę literatury, a nawet stylistyki? Czy nie jest to równoznaczne z żądaniem, by analityk wykazał się stylem, by „pisał” zamiast „interpretować”? Czy to nie oferta fetyszystycznego ekranu, ekranu słowa, przysyłającego paraliżujący lęk?

Znany jest fetyszystyczny epizod charakterystyczny dla przebiegu fobii. Kiedy podmiot konfrontuje się ze sztucznością relacji z przedmiotem, kiedy zajmuje miejsce ustanawiającego ją braku, być może fetysz musi nieuchronnie przemienić się w zbawczą zasłonę, efemeryczną i niestabilną, a mimo to niezbędną. Ale czyż język nie jest naszym ostatecznym i nieodłącznym fetyszem? Język, który przeciwieństwo zasadza się na fetyszystycznej negacji („dobrze wiem, ale jednak”, „znak nie jest rzeczą, ale mimo to”, „matka jest nienazwana, ale jednak mówię” itd.), określa naszą istotę jako bytu mówiącego. Być może jedynie wyjściowy fetyszizm, fetyszizm „języka”, nie poddaje się analizie.

Tak więc pisanie – czy też sztuka w ogóle – byłoby nie tyle terapią, ile jedynym sposobem radzenia sobie z fobią. Mały Hans stał się reżyserem opery.

I w końcu druga przyczyna, która sprawia, że fobia nie znika, lecz skrywa się za językiem: przedmiot fobiczny to protopismo – i przeciwnie, wszelka praktyka słowna, o ile wywodzi się z pisania, jest językiem lęku. Mam na myśli język braku jako taki, tego braku, który ustanawia znak, podmiot i przedmiot. A nie zaś związana z pragnieniem wymiana komunikatów czy przedmiotów, przekazywanych w społecznej umowie komunikacji i pragnienia poza brakiem. Lecz właśnie język braku, lęku, który go dotyka i do którego przylega. Ten, kto próbuje wyrazić to „miejsce, którego jeszcze nie ma”, to nie-miejsce, robi to, ale na odwrót, wychodząc od doskonałego opanowania kodu językowego i retoryki. Jednak w ostatecznym rachunku odnosi się do lęku: przerażającego i wstrętnego

desygnatu. Stykamy się z tym dyskursem w naszych marzeniach sennych albo gdy ocieramy się o śmierć, co sprawia, iż tracimy pewność, którą zazwyczaj daje nam automatyczne używanie mowy. Chodzi o pewność bycia samym sobą, czyli kimś, kogo nie można dotknąć, zniekształcić, kto nie podlega śmierci. Pisarz jednak stale jest konfrontowany z tym językiem. Pisarz: fobik, który skutecznie metaforyzuje, żeby nie umrzeć z lęku, by zmartwychwstać w znakach.

„Boję się ugryzienia” czy „boję się ugryźć”?

Czy jednak lęk nie przysłania agresji, przemocy z przeciwnym znakiem powracającej do swego źródła? Co było na początku: brak, pozbawienie, pierwotny lęk czy też przemoc odrzucenia, agresywność, śmiertelny popęd śmierci? Freud odrzucił błędne koło przyczyny i skutku, kury i jajka, odkrywając byt złożony, kompletnie obcy anielskiemu dziecięciu Rousseau. Równocześnie z kompleksem Edypa odkrył on dziecięcą seksualność, perwersyjną oraz polimorficzną, i już obciążoną pragnieniem oraz śmiercią. Jednakże – i na tym polega jego mistrzowskie posunięcie – opatrzył tę „daną” z gruntu symboliczną przyczynowością i to ona nie tylko ją stabilizuje, ale także doprowadza do upadku na mocy fundamentalnego determinizmu. Chodzi o kształtującą i w ostatecznej instancji determinującą rolę relacji językowej, symbolicznej. Od poczucia utraty, odczuwanej przez dziecko z powodu nieobecności matki, po konstytutywne dla symboliczności ojcowskie zakazy, relacja ta towarzyszy popędowej agresywności, kształtuje i wypracowuje ją – tym samym popędowa agresywność nigdy nie przedstawia się w stanie „czystym”. Powiedzmy więc, iż *brak* i *agresywność* są chronologicznie rozdzielne, lecz logicznie skorelowane. Agresywność *zdaje się nam* odpowiedzią na pierwotną utratę doświadczaną na bazie złudzenia zwanego „narcyzmem pierwotnym”; jest ona zemstą za początkowe frustracje. Ale o relacji braku i agresywności można *wiedzieć* tylko tyle, że są od siebie zależne. Mówienie wyłącznie o braku sprowadza się do obsesyjnego wykluczania agresywności; mówienie wyłącznie o niej i zapominanie o braku sprowadza się do paranoizacji przeniesienia.

„Boję się koni, boję się, że zostaną ugryziony”. Lęk i agresywność, które mają mnie chronić z takiego czy innego powodu, jeszcze niezlokalizowanego, ulegają projekcji i dochodzą do mnie z zewnątrz: „jestem zagrożony”. W nie mniejszym stopniu zagraża mi fantazmat inkorporacji, za którego sprawą staram się uciec przed lękiem (inkorporuję część ciała matki, jej pierś, i w ten sposób zatrzymuję ją), ponieważ symbo-

liczny i ojcowski zakaz już jest we mnie, równocześnie bowiem uczę się mówić. Pod wpływem tego drugiego, całkowicie symbolicznego zagrożenia próbuję innej operacji: to nie ja pożeram, ja jestem pożerany przez niego, przez trzeciego, a więc on (trzeci) mnie pożera.

Pasywizacja

Pasywizacja składniowa, zapowiadająca zdolność podmiotu do zajmowania miejsca dopełnienia⁶, to radykalny etap w konstytuowaniu podmiotowości. Ileż historii wokół „dziecko jest bite”⁷, ileż wysiłku, żeby nauczyć konstruowania zdań biernych w tych językach, w których istnieje strona bierna. Zauważmy, że logika konstytuowania się przedmiotu fobicznego wymaga operacji pasywizacji. Fobia, działająca pod wpływem cenzury i wyparcia, równoległa do konstytuowania się funkcji znaczącej, *odwraca i przemieszcza* znak (czynny staje się bierny), zanim podda go *metaforyzacji*.

Dopiero po tym odwróceniu „koń” czy „pies” może się stać metaforą moich ust, pustych i wchłaniających, groźnie patrzących na mnie z zewnątrz. Nadmiernie zdeterminowane jak każda metafora, ten „koń” i ten „pies” zawierają także szybkość, bieg, ucieczkę, ruch, ulicę, ruch uliczny, pojazdy, spacer. To cały świat innych, ku któremu ciążą i skąd „ja” staram się uciec, żeby się ocalić. Jednak przyjmując poczucie winy, posłuszna zakazom, „ja” powracam, „ja” się cofam, „ja” poznaję strach: „ja” się boję.

Czego?

Pewne *quid* pojawia się dopiero teraz, obciążone wszystkimi sensami relacji z przedmiotem i przedrelacji z przedmiotem, a przy tym przytłaczane swym ciężarem skorelowane z nim „ja”, ponieważ nie jest tylko pustym znakiem. Przedmiot fobiczny to złożony wytwór, zawierający już operacje logiczne i językowe, które są próbami popędowej *introjekcji*, wyznaczają nieudaną introjekcję przedmiotów inkorporowanych. O ile inkorporacja wyznacza drogę ku ukonstytuowaniu się przedmiotu, o tyle fobia przedstawia klęskę towarzyszącej mu introjekcji popędowej.

⁶ We francuskim to samo słowo (*l'objet*) oznacza zarówno „przedmiot”, jak i „dopełnienie” [przyp. tłum.].

⁷ Aluzja do znanego artykułu Freuda pod tym właśnie tytułem, por. S. Freud, *Dziecko jest bite* [w:] idem, *Charakter a erotyka*, KR, Warszawa 1996, s. 187–208 [przyp. red. nauk.].

Pożeranie języka

Fobia małej dziewczynki, komentowana na seminarium Anny Freud⁸, pozwala nam docenić, jaką wagę ma w tym wszystkim oralność. To, że chodzi o *dziewczynę*, która się boi, iż zostanie pożarta przez psa, być może ma pewne znaczenie w podkreśleniu oralności i pasywizacji. Poza tym fobia pojawia się bezpośrednio w następstwie oddzielenia od matki, a potem zaś powrotu, kiedy już matka należy do innego. Zdziwiające jest to, że im bardziej fobia Sandy się nasila, tym dziewczynka jest rozmowniejsza: istotnie, obserwatorka stwierdza, że mówi ona z akcentem wiejskim, że jest gadatliwa, że w wieku trzech i pół roku „dużo mówi, posiada rozbudowane słownictwo, łatwość wyrażania się oraz znajduje przyjemność w powtarzaniu słów dziwnych i trudnych”.

...Przez usta, które wypełniam słowami zamiast matką, której mi brak teraz bardziej niż kiedyś, przepracowuję ów brak oraz towarzyszącą mu agresywność – *mówiąc*. Okazuje się, że w tym wypadku oralna aktywność wytwarzająca językowe *znaczące* zbiega się z tematem pożerania, i to do niej przede wszystkim odnosi się metafora „psa”. Z pełnym jednak przekonaniem można przypuszczać, że *wszelka* aktywność werbalizacji – obojętnie, czy nazywa przedmiot fobii, noszący cechy oralności, czy nie – to próba introjekcji przedmiotów inkorporowanych. W tym sensie werbalizacja zawsze jest konfrontowana z tym, co „wstrętne” [„wymiotem”] – tym właśnie jest przedmiot fobiczny. Uczenie się języka dokonuje się jako próba przyswojenia „przedmiotu” oralnego, który się wynyka, a jego z konieczności zniekształcona halucynacja zagraża nam z zewnątrz. Rosnące zainteresowanie Sandy językiem w miarę jak fobia narasta, zabawy językowe, jakim się oddaje, wiążą się z intensywną aktywnością werbalną małego Hansa, o której mówiliśmy.

Temu związkowi między językiem a fobią u dziecka można przeciwstawić potoczną obserwację wypowiedzi dorosłego fobika. Sposób mówienia dorosłego fobika również charakteryzuje skrajna żywiołowość. Wszakże ta niezwykła zręczność jest jakby pozbawiona sensu, z całą mocą pędzi nad nietkniętą i niedotykalną przepaścią. Czasem tylko afekt nie tyle daje znak o istnieniu tej przepaści, ile ledwie ją sygnalizuje. Język bowiem stał się tu przedmiotem przeciwfobicznym, nie odgrywa już roli elementu nieudanej introjekcji, który w fobii dziecięcej może wyjść na jaw za sprawą strachu związanego z pierwotnym brakiem. Analiza tych struktur nieuchronnie pograża się w splotach tego, co nie-powiedziane, aby zbliżyć się do sensu tak dalece nieprzenikalnej wypowiedzi.

⁸ Zob. A. Schnurmann, *Observation of a phobia* (odczyt na seminarium Anny Freud), „Psychoanalytic Study of the Child”, t. III/IV, s. 253–270.

U dziecka przechodzącego epizod fobiczny chodzi o coś innego. Tutaj symptom, ponieważ dziecko go *wypowiada*, już jest opracowaniem fobii. Z racji logicznej i językowej pracy, której dziecko się równocześnie oddaje, symptom zyskuje postać złożonego i dwuznacznego wytworu. Wówczas fobiczna halucynacja zatrzymuje się w pół drogi między wyznaniem pragnienia a konstrukcją przeciwfobiczną. Nie przybiera jeszcze postaci nadmiernie zakodowanego dyskursu obronnego, który nazbyt dobrze zna swój przedmiot i bezbłędnie manipuluje przedmiotami. Ale również nie jest to uznanie przedmiotu braku za przedmiot pragnienia. Otóż właśnie przedmiot fobiczny to unikanie wyboru; tak długo, jak się da, usiłuje on powstrzymać podmiot przed koniecznością podjęcia decyzji. Nie dokonuje się to przez blokadę wprowadzaną przez symbolizację ze strony „nad-ja” ani przez asymboliczność, przeciwnie – dochodzi do tego w wyniku *zagęszczenia* natężonych *czynności symbolicznych*. Jej efektem jest ów niejednorodny aglomerat, jakim jest fobiczna halucynacja.

Halucynacja o niczym

Metafora, jak rzekliśmy wyżej. A nawet coś więcej. Albowiem do procesów przesunięcia i kondensacji, decydujących o kształtowaniu się metafory, dochodzi wymiar *popędowy* (sygnalizowany przez lęk), który ma wartość anaforyczną, *indeksową*, odsyłającą do czegoś innego, do nie-rzeczy, do niepoznawalnego. W tym sensie przedmiot fobiczny to *halucynacja o niczym*: metafora, będąca anaforą niczego.

Czym jest „nic”? zastanawia się analityk, i po „utracie”, „frustracji”, „braku” i tak dalej kolejna odpowiedź brzmi: „matczyny fallus”. Nie jest to błędem z jego punktu widzenia. Jednak takie stanowisko implikuje, że, aby usunąć lęk, należy przekształcić konfrontację z przedmiotem niemożliwym (owym matczynym fallusem, którego *nie ma*) w fantazmat pragnienia. W ślad za swoim lękiem znajdują swoje pragnienie i łączą się z nim. Pozbywając się ciągu wypowiedzeniowego, za pomocą którego zbudowałam swoją halucynację, słabość i siłę, swój kapitał i swoją ruinę.

I właśnie wtedy nadchodzi czas pisma u dziecka fobicznego, którym jesteśmy, o ile mówimy tylko o strachu. Pismo nie zmienia w fantazmat pragnienia konfrontacji z tym, co wstrętne. Przeciwnie, odsłania jego logiczne oraz psycho-popędowe strategie, składające się na metaforę-halucynację niewłaściwie nazywaną „przedmiotem fobii”. O ile wszyscy mamy fobię w tym sensie, że to strach każe nam mówić – o ile ktoś

nam tego zabronił – o tyle nie wszyscy boją się wielkich koni czy kąsających ust. Hans po prostu *zapisal* wcześniej niż inni czy raczej *zainscenizował* w pisaniu, obejmującym jego przestrzeń życiową wraz ze wszystkimi postaciami. Chłopiec urealnił te logiki (koń), dzięki którym stajemy się istotami wstrętu i/lub istotami symbolicznymi. Był on pisarzem przedwczesnym i... nieudanym. Dorosły pisarz, udany lub nie (nigdy jednak nietracący z oczu obu tych możliwości), nieprzerwanie wraca do mechanizmów symbolizacji w samym języku, aby w tej *operacji* wiecznego powrotu – a nie w *przedmiocie*, który operacja ta nazywa lub wytwarza – odnaleźć pustoszący lęk w obliczu... niczego.

Fobiczny narcyzm

Fobia w sposób dosłowny inscenizuje niestabilność relacji z przedmiotem. Ta labilność „przedmiotu” w fobicznym „kompromisie” – obserwowana także w pewnych strukturach psychotycznych – może nas skłonić do rozważenia formacji, o której mowa, nie tyle z punktu widzenia *relacji z przedmiotem*, ile w perspektywie jej przeciwstawnego korelatu, mianowicie *narcyzmu*. Tu również natrafiamy na trudności teorii analitycznej, tym razem związane z postulatem narcyzmu pierwotnego, wynikającego z autoerotyzmu. Wiąza się one także z przedwczesnym forsowaniem myśli; tym w istocie jest przypisanie *podmiotu* do owego archaicznego narcyzmu, który ma charakter przedjęzykowy i odsyła w gruncie rzeczy do symbiozy matka – dziecko. Freud opowiada się za tą trudnością: wydaje się, że przyjmując istnienie dwóch typów popędów – popędów seksualnych skierowanych na innego oraz popędów „ja” dążących do samozachowania – uznaje przewagę tych ostatnich w symptomie fobicznym.

Ale niezależnie od tego, jak wyraźnie triumfuje odrzucenie seksualne w fobii, to przecież kompromisowa natura choroby nie dopuści do tego, by wyparcie nie osiągnęło niczego poza tym⁹.

A więc nawet jeśli popędy seksualne biorą górę u Hansa, i to przy upartej i obsesyjnej pomocy ojca oraz psychoanalityka, jesteśmy świadkami zwycięstwa „odrzucenia seksualnego”. Ten narcyzm nastęrcza co najmniej dwa problemy. Jak można wyjaśnić jego siłę, przytłaczającą popęd nakierowany na przedmiot? Jak to się dzieje, że choć jest on przytłaczający, nie prowadzi do autyzmu?

⁹ Ibidem, s. 90.

Pewna konstytucja biologiczna, tajemnicza, lecz możliwa do wyobrażenia, mogłaby dać częściową odpowiedź na pierwsze pytanie. Tymczasem wydaje się, że przyczyną jest klęska trójkątnej relacji, która ustanawia istnienie przedmiotu. W ostatecznym rachunku popęd zwany narcystycznym może dominować tylko wtedy, gdy niestabilność metafory ojcowskiej nie pozwala podmiotowi zająć miejsca w triadycznej strukturze, dzięki której jego popędy znajdują przedmiot. Czyli przedmiotowość popędów to zjawisko późne, a nawet nieistotne. Nieprzypadkowo Freud podporządkowuje kwestię przedmiotu popędu wyciszeniu, jeśli nawet nie wygaśnięciu popędu.

Przedmiotem (obiektem) popędu jest to, w czym lub przez co popęd może osiągnąć swój cel. Jest to najbardziej zmienny czynnik popędu, czynnik, który nie jest z nim pierwotnie związany, lecz jest mu przyporządkowany ze względu na swoją przydatność dla umożliwiania zaspokojenia¹⁰.

Łatwo można to zrozumieć, jeśli ujmuje się przedmiot w mocnym sensie tego terminu jako korelat podmiotu w łańcuchu symbolicznym. Jedynie instancja ojcowska – o tyle, o ile wprowadza wymiar symboliczny między „podmiot” (dziecko) i „przedmiot” (matka) – może wygenerować tak ścisłą relację przedmiotową. W innym wypadku to, co nazywa się „narcyzmem”, nie zawsze i niekoniecznie o charakterze konserwatywnym, jest zagrażającym tożsamości rozregulowaniem popędu pozbawionego przedmiotu, włączając w to tożsamość samego podmiotu. Stajemy wówczas w obliczu psychozy.

„Przedmiot” fobicznego pragnienia: znaki

Ale sedno halucynacyjnej metafory fobika tkwi w tym, że znajduje sobie ona jakiś „przedmiot”, zarazem wyobrażając zwycięstwo „odrzućcia seksualnego”. Jaki przedmiot? Nie jest to przedmiot popędu seksualnego, matka ani jej część czy jej przedstawiciele, ani też jakikolwiek neutralny desygnat, lecz... *sama aktywność symboliczna*. To, że często jest ona obciążona erotyzmem, że w tym wypadku fobiczność dubluje obsesyjność, nie umniejsza oryginalności struktury. Zasada się ona na tym: popęd umocowuje samą *symboliczność*, która nie ma charakteru przedmiotu w klasycznym rozumieniu (nie chodzi o przedmiot *potrzeby* ani *pragnienia*) ani nie jest narcystyczna (nie nadchodzi po to, by zacząć się na podmiot ani by go obalić). Skoro nie ma charakteru seksualnego,

¹⁰ S. Freud, *Popędy i ich losy*, przeł. K. Rak [w:] Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 139, kursywa – J. K.

neguje kwestię różnicy płci, a podmiot, który staje się jej środowiskiem, może prezentować symptomy homoseksualne i zarazem być na nie w gruncie rzeczy obojętny: nie tam jest jego miejsce. Jeśli to prawda, że obsadzenie symboliczności jako jedyne miejsca popędu i pragnienia to proces zachowawczy, jest oczywiste, iż to nie „ja” lustrzane – odbicie matczynego fallusa – zostaje zachowane w ten sposób: przeciwnie, tutaj to działanie raczej na szkodę „ja”. Niespodziewanie zyskuje podstawy *podmiot*, jeśli jest korelatem metafory ojcowskiej i to pomimo braku jego wsparcia: a zatem podmiot jako korelat Innego.

Jakiś przedstawiciel funkcji ojcowskiej zajmuje miejsce brakującego dobrego przedmiotu matczyne. Język – zamiast dobrej matczynej piersi. Dyskurs zastępuje matczyną troskę. Ojcostwo bardziej idealne niż związane z „nad-ja”. Można zmieniać układy, w których przewaga Innego, zastępującego przedmiot i wchodzącego na miejsce narcyzmu, wytwarza metaforę halucynacyjną. Lęk i fascynacja. Ciało „ja” i przedmiot (seksualny) wchodzą w to bez reszty.

Wstępną – krzyżówką fobii, obsesji i perwersji – dzieli z nimi tę samą ekonomię. Można tu wyczuć odrazę, która jednak nie przybiera znamion histerycznej konwersji; ta ostatnia to symptom „ja” wyczerpanego przez „zły przedmiot”, od którego się odwraca, oczyszcza się i wymiotuje go. We wstępie bunt całkowicie zawiera się w bycie. W bycie języka. Inaczej niż w histerii, która prowokuje, krytykuje lub uwodzi symboliczność, lecz jej nie wytwarza, podmiot wstępu to doniosły wytwórca kultury. Jego symptom to odrzucenie i rekonstrukcja języków.

Uchwycić apokalipsę: wizja

Mówienie o halucynacji w stosunku do tego niestabilnego „przedmiotu” natychmiast sugeruje, że w złudzeniu fobicznym dochodzi do obsadzenia wzrokowego, a w tym, co wstępnie – do obsadzenia co najmniej spekulatywnego. Ten nie-przedmiot – nieuchwytny, wymykający się, kłopotliwy – da się uchwycić jedynie jako znak. Utrzymuje się za pośrednictwem *wyobrażenia*, a więc *widzenia*. Halucynacja wzrokowa w ostatecznym rachunku skupia w sobie pozostałe (słuchowe, dotykowe...) i wylania się nagle w zazwyczaj spokojnej i neutralnej symboliczności, przedstawiając pragnienie podmiotu. Dla nieobecnego przedmiotu – znak. Dla pragnienia tego braku – halucynacja wzrokowa. Co więcej, obsadzenie spojrzenia, równoległe do dominacji symbolicznej zastępującej narcyzm, często prowadzi do oglądackich ekscesów fobii. Oglądarkość to strukturalna konieczność w konstytuowaniu się relacji z przed-

miotem, ujawnia się za każdym razem, gdy przedmiot zmierza w kierunku tego, co wstrętne, staje się zaś rzeczywistą perwersją dopiero w wypadku klęski symbolizowania niestabilności podmiotu/przedmiotu. Oglądactwo towarzyszy piśmiu charakteryzującemu wstręt [*l'écriture de l'abjection*]. Zatrzymanie tego pisanego przekształca oglądactwo w perwersję¹¹.

Twierdza

Jako metafora projektowana lub halucynacja przedmiot fobiczny prowadzi nas z jednej strony na granice psychozy, z drugiej zaś ku potężnie strukturującej mocy symboliczności. Tu i tam znajdujemy się przed *granicą*: byt mówiący ona czyni bytem oddzielnym, który mówi jedynie wtedy, gdy oddziela, w dyskrecji ciągu fonematycznego i aż po konstrukcje logiczne oraz ideologiczne.

Jak konkretyzuje się ta granica, nie przekształcając się w więzienie? Jeśli radykalnym efektem wyjściowego podziału jest ustanowienie podziału podmiot/przedmiot, czy to możliwe, by jej niepowodzenia nie prowadziły albo do sekretnego zamknięcia archaicznego narcyzmu, albo do obojętnego rozproszenia przedmiotów odczuwanych jako fałszywe? Przyjrzelśmy się symptomowi fobicznemu i pozwoliło nam to uczestniczyć w bolesnym – i wspaniałym z uwagi na symboliczną złożoność – wylaniu się *znaku* (słownego) ścierającego się z *popędem* (lęk, agresywność) oraz *wizji* (projekcji „ja” na innego). Wydaje się jednak, że sytuacja analityczna, wyczulona na to, co nazywa się „niemożliwym do zanalizowania”, wydobywa na jaw doświadczenie innego symptomu, wylaniającego się przy okazji tego samego i tak problematycznego rozdzielania na podmiot/przedmiot. Wszelako tym razem dzieje się to jak gdyby w opozycji do fobicznej halucynacji.

Tutaj linia ustanawiająca podział podmiot/przedmiot staje się grubym i nieprzekraczalnym murem. „Ja”, zranione aż do granic unicestwienia, zasklepione i niedotykane, skrywa się gdzieś, nigdzie, w miejscu, które można określić jedynie jako niemożliwe do znalezienia. Po stronie przedmiotu wysyła upiory, zjawy, „fałszywych braci”: strumień fałszywych „ja” i właśnie z tej także racji fałszywych przedmiotów, udawane „ja”, które konfrontują się z niechcianymi przedmiotami. Oddzielenie

¹¹ „Oglądactwo to normalny moment ewolucji faz pregenitalnych, pozwalający – jeśli pozostaje w swych granicach – na bardzo rozwinięte ujęcie konfliktu edypalnego. Przekształcenie się w perwersję paradoksalnie jest wynikiem klęski przypadającej mu funkcji zabezpieczania przed przypuszczalnym zniszczeniem przedmiotu” (M. Fain, *Contribution à l'analyse du voyeurisme*, „Revue française de psychanalyse”, XXVIII, kwiecień 1954).

istnieje, język także – i to czasem w błyskotliwy sposób – wraz z pozornie doskonałymi osiągnięciami intelektualnymi. Jednak nurt nie może się przebić: to proste i jasne rozsunięcie, otchłań bez możliwości wymiany między dwoma brzegami. Nie ma podmiotu, nie ma przedmiotu: skamienienie po jednej stronie, fałsz po drugiej.

Poruszenie nurtu w takiej „twierdzy” polega na przywołaniu pragnienia. Szybko się jednak okazuje w trakcie przeniesienia, że jeśli pragnienie wychodzi na światło dzienne, jest jedynie pochodną przystosowania do normy społecznej (czy pragnienie jest kiedykolwiek czymś innym niż zidealizowaną normą, normą Innego?). Po drodze – i niejako otwarty na to, co dla innych będzie pragnieniem – pacjent napotyka na wstręt. Wydaje się, że to pierwsze *autentyczne* uczucie podmiotu, który w trakcie ustanawiania się jako podmiot wychodzi ze swego więzienia na spotkanie tego, co później będzie jego przedmiotami. Wstręt do siebie: pierwsze podejście do „ja”, które bez tego pozostałoby zamurowane. Wstręt do innych, wstręt do innego („rzygam swoją matką”), do analityka, jedyna gwałtowna więź ze światem. Pogwałcenie analności, przytłumione dążenie ku innemu, równie zabronionemu co upragnionemu: wy-miotowi.

Wybuch wstrętu to zapewne jedynie moment w terapii *borderlines*. Wyróżniam go tu, ponieważ zajmuje kluczowe miejsce w dynamice ustanawiania się podmiotu, który jest niczym więcej niż powolnym i bolesnym wytwarzaniem relacji z przedmiotem. Kiedy twierdza *borderline* zaczyna dostrzegać, że jej mury się kruszą, a obojętne pseudopredmioty tracą maskę obsesji, efekt podmiotu – ulotny, kruchy, lecz autentyczny – daje się usłyszeć w pojawieniu się owego pomiędzy, czym właśnie jest wstręt.

Podejście analityczne – być może dlatego, że nie ma ono takiej mocy – nie chce zatrzymywać się przy tym otwarciu. Trwanie przy tym wpedziłoby pacjenta w paranoję lub w najlepszym razie w moralność: tymczasem analityk wierzy, że przypada mu inna rola. Droga, którą kroczy czy też którą błądzi, prowadzi ku „dobremu” przedmiotowi – przedmiotowi pragnienia, o którym snuje się fantazje zgodnie z normalnymi kryteriami kompleksu Edypa (obojętnie, co można by o tym powiedzieć): pragnienia drugiej płci.

Wstręt w *borderline* jest gdzie indziej. Po prostu zdjął blokadę narcyzmu, a zamykające go mury przekształcił w granicę możliwą do przekroczenia i właśnie z tej racji groźną, odpychającą. Tak więc jeszcze nie było innego, przedmiotu [*un ob-ject*]: tylko wy-miot [*l'ab-ject*]. Co zrobić z wy-miotem? Skierować ku *libido*, by przekształcić w przedmiot pragnienia? Czy też ku symboliczności, żeby zrobić zeń znak miłości, nienawiści, entuzjazmu lub potępienia? Pytanie może pozostać nierozstrzygnięte, nierozstrzygalne.

I właśnie w to, co nierozstrzygalne i logicznie uprzednie do wyboru przedmiotu seksualnego, wkracza religijna odpowiedź na wstręt: *skalanie*, *tabu* lub *grzech*. Przy omawianiu tych pojęć nie będzie chodziło o ich rehabilitację. Raczej o ujawnienie wariantów relacji przedmiot/podmiot implikowanych przez religie, które unikają zarówno braku oddzielenia, jak i ostrości rozszczepienia. Innymi słowy, będzie chodziło o przyjrzenie się rozwiązaniom, jakie kody religijne znajdują dla fobii i psychozy.

Niezdolne na zewnątrz, niemożliwe wewnątrz

Borderline jest budowane z jednej strony przez kazirodcze pragnienie matki (i w stosunku do matki), z drugiej zaś przez zbyt brutalne oddzielenie od niej; jest twierdzą, lecz twierdzą pustą. Nieobecność lub niewydolność funkcji ojca w wytyczaniu linii łączącej przedmiot i podmiot prowadzi tu do wytworzenia tej dziwacznej figury – zarazem przytłaczającego zamknięcia (zbiornik zawierający „ja”), jak i opróżniającego (brak innego jako przedmiotu, wytwór zerowy w miejscu podmiotu). „Ja” rzuca się zatem na poszukiwanie utożsamień łagodzących ból narcyzmu, utożsamień, które podmiot będzie doświadczał jako nie-znaczące, „puste”, „zerowe”, „pozbawione życia”, „marionetkowe”. Pusta twierdza, nawiedzana przez wcale nie śmieszne upiory... „niewydolna” na zewnątrz, „niemożliwa” wewnątrz.

Ciekawe będzie przesledzenie tego wykluczenia imienia ojca w języku. W *borderline* często ma ono abstrakcyjny charakter, składa się ze stereotypów, które na pozór mają charakter uczony: dąży do precyzji, skupienia się na sobie, drobiazgowego rozumienia, wszystko to zaś oczywiście przypomina dyskurs obsesji. Ale to nie wszystko. Ten pancierz ultra-chronionego *znaczącego* nieprzerwanie się kawałkuje aż do całkowitego rozproszenia, aż do punktu, gdy zawiera jedynie coś w rodzaju nut, muzyki. „Czyste *znaczące*”, które trzeba na nowo scalić i na nowo zresemantyzować. Pokawałkowanie, które skazuje wolne skojarzenia na niepowodzenie i rozprasza fantazmat, zanim ten zdąży się utworzyć. To w gruncie rzeczy redukcja dyskursu do „czystego” *znaczącego*, zapewniającego rozłączność między z jednej strony znakami słownymi, z drugiej zaś wyobrażeniami popędowymi. I właśnie tu na granicy językowego rozszczepienia zaznacza się *afekt*. W pustych polach rozdzielających przemieszczone tematy (jak członki poćwiartowanego ciała) czy poprzez wahnięcia *znaczącego* – które, przerażone, ucieka przed swoim *znaczonym* – analityk może usłyszeć znaną tezę afektu, należącego

do wiązki językowej. Potoczne użycie mowy przyswaja ją, lecz w *borderline* rozpada się ona i niknie. Afekt zapowiada się zrazu jako cenestetyczny obraz bolesnego znieruchomienia: pacjent typu *borderline* mówi o odrętwiałym ciele, bolących rękach, sparaliżowanych nogach. Lecz także jako metafora giętkiego ruchu znaczeniowości: obrót, zawrót głowy albo poszukiwanie nieskończoności... Chodzi zatem o to, by na podstawie przeniesienia uchwycić resztki znaczącej *wektoryzacji* (którą metafora ojcowska utrwała i stabilizuje w „normalny dyskurs” w tutaj nieobecny normatywnym kompleksie Edypa), nadając znaczenie przesycone pragnieniem i/lub śmiertelnością znaczenia. Koniec końców niechybnie nakierowuje się je na innego, inny przedmiot, być może też inną pleć i, dlaczego nie, na inny dyskurs – tekst, życie, które należy stworzyć na nowo.

Dlaczego język wydaje się „obcy”

W ostatecznym rachunku wykluczenie funkcji ojca porusza to, co w znaku wywodzi się z zagęszczenia (albo metafory): zdolność śladu *dźwiękowego* do wydobywania (w sensie *Aufhebung*) zarówno *znaczonego* – zawsze zakładającego relację z mówiącym jako *postrzeżenie* – jak i *cenestetycznego* wyobrażenia relacji z przedmiotem oraz z dyskursem innego podmiotu. U pacjenta typu *borderline* załamuje się ten splot, którym jest słowne *znaczące*, równocześnie wydobywające i *znaczone*, i *afekt*. Wskutek tego oddzielenia, dotyczącego samej psychicznej ekonomii funkcji języka, pacjent sam stwierdza, że werbalizacja jest mu obca. Tym bardziej, że u neurotyka nieświadomy sens *borderline* wyjawia się tylko przez *znaczące*. Metafora rzadko występuje w jego wypowiedziach, a kiedy się pojawi, bardziej niż u kogoś innego ma charakter dosłowny, to znaczy jest metonimią nienazywanego pragnienia. „Ja przemieszczam, a więc kojarzcie i zagęszczajcie za mnie”, mówi ów pacjent, w gruncie rzeczy domagający się od analityka, by ten skonstruował mu świat wyobrażony. Żąda, by zostać zbawionym jak Mojżesz, by narodzić się jako Chrystus. Dążąc do od-rodzenia, które – wie to analityk, mówi nam o tym – nadejdzie ze strony odnalezionego mowy jako jej część. Dostrzegł to Lacan; w nieświadomości metafora odtwarza szlak ojcowskiej tajemnicy i słusznie metafora *Śpiącego Boasa* pojawia się w *Écrits* jako przykład wszelkiej metaforyczności¹². Jednak u pacjenta

¹² Zob. J. Lacan, *Écrits*, Éd. du Seuil, Paris, s. 506. Lacan nawiązuje tu do biblijnego podania o Boasie, który, będąc w podeszłym wieku, miał sen, że będzie ojcem wielkiego rodu [przyp. red. nauk.].

typu *borderline sens*, choćby metaforyczny czy duchowy, nie wyłania się z bezsensu. Przeciwnie, bezsens nagina znaki i sens, a wynikająca stąd manipulacja słowami nie ma cech gry słownej, lecz stanowi całkiem poważną próbę trwania przy skrajnych przeciwnościach czystego *znaczącego*, opuszczonego przez metaforę ojcowską. To śmiała próba podmiotu zagrożonego upadkiem w pustkę. Pustkę, która nie jest niczym, lecz w swoim dyskursie oznacza wyzwanie rzucone symbolizacji. Czy nadamy jej nazwę *afektu*¹³ lub też odesłamy do dziecięcej semiotyzacji – dla której przed-znaczące artykulacje są jedynie *równaniami*, a nie symbolicznymi *ekwiwalentami* przedmiotów¹⁴ – musimy wskazać na konieczność analizy. Ta konieczność, podkreślana wobec struktury tego typu, polega na tym, by nie sprowadzać analitycznego słuchania mowy do idealizmu filozoficznego czy w konsekwencji językowego; przeciwnie, chodzi o przyjęcie *heterogeniczności znaczeniowości*. Rozumie się samo przez się, że nic nie można powiedzieć o tym, co heterogeniczne (afekt lub semiotyka), nie porównując tego z językowym *znaczącym*. Lecz właśnie tę *niezdolność* znamionują „puste” *znaczące*, przesunięcie dyskursu oraz całkowicie fizyczne cierpienie pacjentów w otchłaniach Słowa.

„Znak” według Freuda

Siłą rzeczy należy teraz nawiązać do Freudowskiej teorii języka. Powracając do punktu, w którym wychodzi ona od neurofizjologii¹⁵, stwierdzamy heterogeniczność Freudowskiego *znaku*. Ów znak jest ujmowany jako ustanowienie relacji między Wyobrażeniem słowa a Wyobrażeniem przedmiotu (podmiot po 1915 roku stanie się Wyobrażeniem rzeczy). Pierwsze z nich jest już zamkniętą heterogeniczną całością (obrazem dźwiękowym, obrazem czytanim, obrazem pisanym, mówionym obrazem motorycznym), podobnie i drugie, lecz to z kolei jest otwarte (obraz akustyczny, obraz dotykowy, obraz wzrokowy). Oczywiście pierwszeństwo otrzymuje tu *dźwiękowy* obraz wyobrażenia słowa, wiążący się ze *wzrokowym* obrazem wyobrażenia przedmiotu. Przypomina to ściśle matrycę znaku charakterystyczną dla tradycji filozoficznej, którą odnowiła

¹³ A. Green, *Le Discours vivant*, PUF, Paris.

¹⁴ H. Ségol, *Notes sur la formation du symbole* (1957), „Revue française de psychanalyse”, 1970, 4, s. 685–696. Aluzja do koncepcji *symbolic equation* [„równania symbolicznego”] tej autorki; w ten sposób charakteryzowała ona dosłowne traktowanie symboli przez analityka [przyp. red. nauk.].

¹⁵ Zob. S. Freud, *Zur Auffassung des Aphasien*, Wien 1891.

Saussurowska semiologia. Szybko jednak pozostawiono w zapomnieniu inne elementy w ten sposób powiązanych całości. To właśnie one stanowią o oryginalności Freudowskiej „semiologii” i dają dostęp do heterogenicznej (ciało i dyskurs) ekonomii bytu mówiącego (a w szczególności do psychosomatycznych „zaburzeń” mowy).

Można przypuszczać, że późniejsze zainteresowanie Freuda dyskursem neurotyka zogniskowało jego refleksję na relacji obraz dźwiękowy/ obraz wzrokowy¹⁶. Jednakże dwie sprawy pozwalają przypuszczać, iż Freudowskie badania pozostawiły otwarte miejsce szwu „czystego *znaczącego*”, które mogłoby się narzucać za sprawą nazbyt filozoficznego, a mówiąc wprost – kantowskiego odczytania. Z jednej strony chodzi o odkrycie kompleksu Edypa, z drugiej zaś rozbitcie Ja oraz drugiej topiki wraz z faktycznie niezwykle heterogenicznym (popęd i myśl) istotnym zagadnieniem symbolu negacji¹⁷. Chociaż taki redukcjonizm byłby prawdziwą kastracją Freudowskiego odkrycia, nie trzeba zapominać o zaletach, będących skutkiem ześrodkowania heterogenicznego znaku freudowskiego na znaku saussurowskim. Ich istotę ujmuje rozmyślne sformułowanie pytania, które przesładuje Freuda od chwili odkrycia kompleksu Edypa.

Znak – zagęszczenie

Co zapewnia warunki istnienia znaku, a więc *relacji* będącej *zagęszczeniem* między obrazem dźwiękowym (po stronie wyobrażenia słowa) i obrazem wzrokowym (po stronie wyobrażenia rzeczy)? W istocie chodzi o to właśnie zagęszczenie, co poświadcza logika marzenia sennego, kiedy skupia elementy różnorodnych rejestrów percepcyjnych bądź gdy je rozprasza. Retoryczna figura metafory w synchronicznym użyciu dyskursu jedynie uaktualnia tę operację, która genetycznie i diachronicznie stanowi jednostkę znaczącą o co najmniej dwóch składowych (dźwiękowej i wzrokowej). Wszelako podmiot mówiący korzysta z możliwości zagęszczenia dzięki wpisaniu w trójkąt edypalny. I właśnie za sprawą tego wpisania nie tylko poczawszy od stadium edypalnego, ale także od chwili przyjscia na świat – który zawsze już jest światem dyskursu – okazuje się podporządkowany funkcji ojcowskiej. Tak oto, gdy Lacan ustanawia imię ojca jako klucz wszelkiego znaku, sensu, dyskursu, wskazuje *warunek konieczny* jednej i jedynej operacji, konstytutywnej, to praw-

¹⁶ Zob. idem, *Objaśnianie marzeń sennych* (1900), przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996.

¹⁷ Zob. idem, *Dénégation* (1925) [*Die Verneinung*, „Imago”, t. XI/1925, s. 217–221].

da, dla jednostki znaczącej: to operacja zagęszczania heterogenicznej całości (wyobrażenia słowa) z inną (wyobrażenie rzeczy), wydobywania jednego w innym, dostarczania im „łącznika”. Takie ujęcie problemu pozwala sobie oszczędzić całej metafizyki, kiedy to nie arbitralność stanowi podstawę pojęć „wyobrażenia”, przywoływanych przez Freuda w ślad za J.S. Millem. Akcent został przeniesiony z pojęć (i obrazów) na łączące je funkcje (zagęszczanie, metaforyczność, a ściślej funkcję ojcowską) aż po przestrzeń, topologię, które się z nich wyłaniają (łącznik).

Mimo to jednak, gdy ta konstytutywna dla znaku funkcja zagęszczania słabnie (a wówczas zaznacza się też osłabienie wspierającego ją trójkąta edypalnego), gdy raz zostanie zniszczona solidarność między obrazem dźwiękowym a wzrokowym, to rozszczepienie odsłania próbę *bezpośredniej semantyzacji* cenestezji – akustycznej, dotykowej, ruchowej, wzrokowej itd. Ujawnia się wówczas język, którego *skarga* przeczy wspólnemu kodowi, potem przekształca się w *idiolekt*, a wreszcie rozplywa się w nagłym wdarciu się *afektu*.

Obrzydzenie wewnątrz

W tym wypadku wewnątrz ciała przyczynia się do zatarcia granicy wewnątrz/na zewnątrz. Jak gdyby skóra – ten delikatny zbiornik – nie gwarantowała już integralności „tego, co własne”, ale, przedziurawiona lub przezroczysta, niewidoczna albo napięta, ustępowała przed wyrzuceniem zawartości. Mocz, krew, sperma, ekskrementy dają wówczas pewność podmiotowi, któremu brakuje „tego, co własne”. Wstręt do tych wydzielin płynących z wnętrza staje się nagle jedynym „przedmiotem” pragnienia seksualnego – faktycznym „wy-miotem”, gdzie złąkniony mężczyzna pokonuje obrzydzenie do matczynej wnętrzości i w tym zanurzeniu, oszczędzającym mu konfrontacji z innym, chroni się przed ryzykiem kastracji. Wszelako w tym samym czasie zanurzenie daje mu wszechmoc posiadania złego przedmiotu (o ile nie bycia nim), który zamieszkuje ciało matki. Wstręt zajmuje zatem u niego miejsce innego do tego stopnia, że zapewnia mu przyjemność – częstokroć jedyną w przypadku *borderline* – z tej racji przyjemność przekształca to, co wstrętne, w miejsce Innego¹⁸. Ów mieszkanięc granicy to metafizyk, który do-

¹⁸ Z tą definicją wstrętu koresponduje stanowisko André Greena na temat przedmiotu-traumy: „I tak w ciągu: wczesny traumatyzm – obrona (ta całość tworząca utrwalenie) – latentja – wybuch nerwicy – częściowy powrót wypartego, chciałbym podkreślić *zmieszanie między popędem (wyobrażanym przez afekt) a przedmiotem*, ponieważ niebezpieczeństwo płynie zarówno ze strony wdarcia się seksualności w Ja, jak i wdarcia się przedmiotu. Od-tąd jest jasne, że problem stosunków między Ja a przedmiotem to kwestia ich granic, ich

świadczanie niemożliwości doprowadza aż do skatologii. Kiedy kobieta zapuści się w te okolice, to generalnie po to, by w bardzo macierzyński sposób zaspokoić pragnienie wstrętu, zapewniające życie (czyli życie seksualne) mężczyzny, którego władzę symboliczną akceptuje. To bardzo logiczne, że często jest nieobecna w tym wstręcie: nie myśli o tym, zajęta wyrównywaniem rachunków (rzecz jasna analnych) z własną matką. Rzadko kiedy kobieta wiąże swe pragnienie i życie seksualne ze wstrętem, który – nadchodząc od innego – wewnątrznie zakotwicza ją w Innym. Kiedy do tego dochodzi, można stwierdzić, iż stało się tak za sprawą pisma; tu jednak zawsze pozostaje jej krótki odcinek drogi do przejścia w edypalnej mozaice, aby utożsamić się z posiadaczem penisa.

Zetknięcie z tym, co matczyne

Jednakże i ona, i on, oddani temu, co wstrętne, w tym, co ucieka z „głębi serca” innego nie przestają szukać upragnionego i przerażającego, odżywczego i śmiertelnego, fascynującego i wstrętnego wnętrza matczynego ciała. Albowiem w sytuacji nieudanego utożsamienia zarówno z matką, jak i z ojcem, cóż im innego pozostaje, aby utrzymać się w Innym? Jedyne wchłonięcie pozerającej matki, z braku możliwości jej introjekcji, oraz znajdowanie przyjemności w tym, co ją objawia, z braku możliwości oznaczania: mocz, krew, sperma, ekskrementy. Nadzieję na odrodzenie w szalonej inscenizacji poronienia, samo-porodu, który nigdy się nie udaje, lecz wciąż jest podejmowany na nowo, wspomaga samo rozszczepienie. Wyłanianie się własnej tożsamości wymaga prawa, które karze, podczas gdy przyjemność domaga się *wstrętu*, gdzie tożsamość jest nieobecna.

Ten erotyczny kult tego, co wstrętne, każe myśleć o perwersji, jednak należy go odróżnić od tego, co po prostu zapobiega kastracji. Jak każdy byt mówiący, nasz mieszkanięc granicy jest poddany granicy kastracji, jako że ma do czynienia z tym, co symboliczne, i w istocie ryzykuje on dużo więcej. Grozi mu utrata nie tyle części samego siebie, niechby i o żywotnym znaczeniu, ile utrata całego życia. Aby uchronić się przed odcięciem, jest gotów na wiele więcej: na wydzielinę, wyciek, krwotok. Śmiertelne. Enigmatycznie zapisał to Freud w stosunku do melanco-

współistnienia. [...] Mówiąc o przedmiocie-traumie, mam na myśli zasadniczo zagrożenie, jakie przedmiot stanowi dla Ja w tej mierze, w której zmusza Ja do modyfikowania swego stroju tylko ze względu na jego obecność” (A. Green, *L'Angoisse et le narcissisme*, „Revue française de psychanalyse”, 1979, I, s. 52–53, 55).

lika: „rana”, „wewnętrzny krwotok”, „dziura w psychice”¹⁹. Erotyzacja wstrętu i być może wszelki wstręt, jeśli już jest zerotyżowany, to próba zatrzymania krwotoku: ostatni próg przed śmiercią, zatrzymanie się czy tylko kolejny stopień?

Od brudu do skalania

[Wstręt] to po prostu niezdolność wystarczającej akceptacji imperatywnego aktu wykluczenia rzeczy wstrętnych (który ustanawia fundament wspólnotowego istnienia).

[...] Akt wykluczenia ma ten sam sens co suwerenność społeczna lub boska, lecz nie leży na tej samej płaszczyźnie: mieści się dokładnie w dziedzinie rzeczy, a nie, tak jak suwerenność, w dziedzinie ludzi. Różni się więc od niej w ten sam sposób, w jaki erotyka analna różni się od sadyzmu.

G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. II

Fobia matki i zabójstwo ojca

W psychologii, podobnie jak w antropologii, przeważnie kojarzy się *sacrum* i zakładane przez nie ustanowienie więzi religijnych z *ofiara*. Freud powiązał *sacrum* z tabu i totemizmem¹, aby dojść do wniosku, że „w definicji totemizmu zastępujemy – w przypadku mężczyzny – zwierzę totemiczne ojcem”². Znana jest Freudowska teza zabójstwa ojca; dokładniej, dotyczy ona religii żydowskiej, co rozwija Freud w pracy *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*. Dawny wódz pierwotnej hordy zostaje zabity w wyniku zмовy synów, ci zaś, ogarnięci poczuciem winy z powodu tego czynu, w istocie motywowanego przez sprzeczne uczucia, w końcu odnawiają autorytet ojca, ale nie jako arbitralną władzę, lecz jako prawo. Rezygnując z kolei z posiadania wszyst-

¹⁹ Fragment G, 7 I 1985. „Dziura lecz nie puste miejsce, przepelnienie a nie brak”, notuje J.-P. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*, Gallimard, Paris 1977, s. 248.

¹ S. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków* (1913), przeł. R. Reszke [w:] idem, *Pisma społeczne*, KR, Warszawa 1998, s. 241–375.

² Ibidem, s. 352.

kich kobiet, ustanawiają za jednym zamachem *sacrum*, egzogamię oraz społeczeństwo.

Jednakże w tym Freudowskim rozumowaniu jest pewne wahnięcie, które naszym zdaniem nie doczekalo się należytej uwagi. Wspierając się licznymi tekstami z dziedziny etnologii oraz historii religii, szczególnie Frazera i Robertsona Smitha, Freud stwierdza, że moralność człowieka wychodzi od „dwóch tabu totemizmu”: *zabójstwa* oraz *kazirodztwa*³. *To-tem i tabu* rozpoczyna się od przywołania „lęku przed kazirodztwem” i zawiera obszernie omówienie jego relacji do tabu, totemizmu, zwłaszcza zaś związanych z nim zakazów pokarmowych i seksualnych. Figura kobiety czy też matki występuje w znacznych fragmentach tej książki i stale tworzy jej drugi plan. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy Freud, opierając się na świadectwach neurotyków dotkniętych natręctwem, przechodzi od fobii (s. 259: „jego lęk przed kazirodztwem”; s. 260: „niechęć człowieka do swych dawnych pragnień kazirodczych”; s. 345: „lęk przed kazirodztwem”) do włączenia symptomu fobicznego do nerwicy natręctw. Równocześnie porzuca refleksję nad kazirodztwem („nie znamy genezy lęku przed kazirodztwem – ba, nawet nie wiemy, jak się jej domyślać”, s. 347), aby zogniskować dyskusję nad drugim tabu, tabu zabójstwa, odkrywając, że chodzi o zamordowanie ojca.

Owo mordercze wydarzenie jest równie mityczne, jak i założycielskie; miałyby być zarówno zwornikiem pragnienia zwanego odtąd edy-palnym, jak i cięciem ustanawiającym *znaczące*, zdolne do dalszych logicznych rozwinięć. Analityk wie to aż nazbyt dobrze. Choć ta Freudowska teza⁴ wywołuje rozbieżności, a nawet sprzeczności, to w gruncie rzeczy są one tylko jej wariantami i potwierdzeniami. Nie będzie nas tu zajmował ten aspekt stanowiska Freuda, który uznajemy za logicznie uzasadniony. Spróbujemy zbadać inną stronę zjawiska religijnego, na którą wskazuje Freud, mówiąc o fobii, kazirodztwie oraz matce, i która nie pojawia się w końcowym objaśnieniu problemu, mimo że została uznana za drugie fundamentalne tabu religijności.

Dwie strony *sacrum*

Czy *sacrum*, niezależnie od swych odmian, miałyby być formacją dwustronną? Czy z jednej strony fundamentem byłoby zabójstwo i więź społeczna, którą tworzy pełna winy ekspiacja ze wszystkimi towarzy-

³ Ibidem, s. 362.

⁴ Zob. R. Girard, *Des choses chachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.

szącymi jej mechanizmami projekcji oraz rytuałami natręctwa; druga strona byłaby jeszcze bardziej sekretna i niewidoczna, niemożliwa do wyobrażenia, zwrócona ku owym niepewnym przestrzeniom o niestałej tożsamości, ku zarazem groźnej i pochłaniającej kruchości archaicznej diady, ku nieoddzieleniu podmiotu/przedmiotu, nad którym nie dominuje język, chyba że spleciony z przerażeniem i odrazą? Po jednej stronie obrona i socjalizacja, po drugiej lęk i nieodróżnicowanie. Wskazane przez Freuda podobieństwa między religią a nerwicą natręctw dotyczyłyby zatem obronnej strony *sacrum*. Tymczasem należałoby śmiało poruszyć kwestię fobii jako takiej oraz jej przesunięcia ku psychozie, aby rozjaśnić podmiotową ekonomię tej drugiej strony.

W każdym razie to będzie naszym punktem wyjścia. W znacznej liczbie rytuałów i wypowiedzi uczestniczących w ustanawianiu *sacrum* – a zwłaszcza tych, które dotyczą *skalania* i jego pochodnych w różnych religiach – dostrzeżemy próbę *kodowania* tego innego tabu, według pierwszych etnologów i psychoanalityków, dominującego w formacjach społecznych: obok śmierci – *kazirodztwo*. Antropologia strukturalna Lévi-Straussa pokazała, jak wszystkie systemy poznawcze tak zwanych społeczeństw pierwotnych, a szczególnie mity, na poziomach symboliczności są późniejszym przepracowaniem zakazu, jaki ciąży na kazirodztwie i stanowi fundament funkcji znaczącej, a zarazem i społecznej całości. Nas nie będzie tu interesowała społecznie produktywna wartość *zakazu* kazirodztwa „syn – matka”, lecz wewnętrzne przegrupowania podmiotowości oraz samej kompetencji symbolicznej, implikowanej przez *konfrontację z kobiecością*, jak też kodowanie, wypracowane przez społeczeństwa, aby jak najdalej towarzyszyć podmiotowi mówiącemu w tej podróży. Wstręt albo podróż do kresu nocy.

Zakazane kazirodztwo versus twarzą w twarz z tym, co nienazywalne

To, co nazywamy „kobiecością”, w żadnym razie nie jest jakąś pierwotną substancją, a okaże się „innym” bez imienia, z którym konfrontuje się podmiotowe doświadczenie, kiedy nie zatrzymuje się na pozorach swej tożsamości. Jeśli każdy Inny jest podczepiony do trójkątnej relacji ojcowskiego zakazu, będzie tutaj mowa – poza funkcją ojcowską i przez nią – o stawieniu czoła inności nienazywalnej: próbierz zarówno przyjemności, jak i pisma.

W niniejszym eseju pozostawimy na boku odmienną wersję konfrontacji z kobiecością, która po przemierzeniu wstrętu i grozy prezentuje się

jako ekstatyczna. „Promienna postać młodzieńczego boga perskiego”⁵, o której mówi Freud, podobnie jak bardziej laicka triumfalna deklaracja Mallarmégo, iż pokonawszy „szochraną kępę”, jest on owym „butnym bohaterem”, „radosnym”, wskazują na inny sposób stawienia czoła temu, co nienazywalne⁶. W naszej cywilizacji ta konfrontacja ujawnia się jedynie w kilku rzadkich rozbłyskach pisma... Śmiech Céline’a, odchodząc od obrzydzenia, być może też się do niej zbliża.

Narcyz niespokojnych wód

Na początku *Totemu i tabu* Freud kładł nacisk na „głębką niechęć człowieka do swych dawnych pragnień kazirodczych” (s. 260). Przypominał właściwości „sacrum”: jest ono „niesamowite”, „niebezpieczne”, „zakazane”, a nawet „nieczyste” (s. 261); oraz właściwości tabu. Dotyczą one mianowicie „głównie rzeczy jadalnych”, „tego, co nieczyste”. Unikanie kontaktu przywodzi mu na myśl jedynie neurotyka dotkniętego nerwicą natręctw i jego rytuały, podczas gdy ambiwalentna wrogość odsyła go do projekcji u paranoika. Obie struktury kierują ciężące na podmiocie zagrożenie ku biegunowi ojcowskiemu – ku temu, kto zakazuje, oddziela, zabrania kontaktu (syna i matki?). Taka hipoteza kazałaby się domyślać idyllicznej dwoistej relacji (matka – dziecko); w miarę jak ojciec stawałby jej na przeszkodzie, przekształcałaby się w późniejszą odragę wobec kazirodztwa. Myśl o takiej oto uspokajającej dwoistej relacji pojawia się, gdy Freud formułuje hipotezę o przejściu od pierwotnej hordy do społeczeństwa cywilizowanego, kiedy synowie ze względu na „miłość macierzyńską”⁷ i/lub opierając się na „uczuciach i praktykach homoseksualnych” (s. 362) mieliby zrezygnować z matek i siostr oraz stworzyć organizację opartą zrazu na prawie matriarchalnym, w końcu zaś na prawie patriarchalnym.

Tymczasem inne refleksje Freuda, z których nie wyciąga on żadnych wniosków, pozwalają podążyć inną drogą. Wydaje się, że stany trwogi i nieczystości odnosi on przede wszystkim do narcyzmu pierwotnego, obarczonego wrogością i nieznanego żadnych granic. Albowiem to o niedokładne granice chodzi w tym miejscu, w tej oto chwili, kiedy ból rodzi się z nadmiaru czułości i nienawiści, która również powoduje zaspokojenie, lecz go nie uznaje i kieruje się na Innego. Tutaj wnętrze

⁵ S. Freud, *Totem i tabu...*, s. 369 [przyp. tłum.].

⁶ Por. S. Mallarmé, *Popołudnie fauna*, przeł. R. Matuszewski [w:] idem, *Wybór poezji*, red. A. Ważyk, PIW, Warszawa 1980, s. 43–48 [przyp. tłum.].

⁷ Freud cytuje Atkinsona, *Totem i tabu...*, s. 361.

i zewnątrz nie są dokładnie zdefiniowane; podobnie w przypadku języka, który nie jest aktywnie wykorzystywany, oraz podmiotu nieoddzielonego od innego. Ten obszar stanie się ulubionym polem badawczym Melanie Klein: wiadomo, że Winnicott zwrócił jej uwagę na jego płodność w etiologii zarówno psychoz oraz „faux-selfs”, jak i twórczości oraz zabawy. Ale to właśnie Freud zapoczątkował tę drogę. Przeczytajmy uważnie te fragmenty, które można pojmować inaczej niż wprowadzenie do struktury obsesyjnej lub paranoicznej.

W warunkach, które dotychczas nie zostały dostatecznie określone, także wewnętrzne postrzeżenia procesów myślowych i emocjonalnych ulegają projekcji na zewnątrz, wykorzystywane są do wyposażania świata zewnętrznego, mimo że powinny pozostać w świecie wewnętrznym. Być może wiąże się to genetycznie z faktem, iż funkcja uwagi pierwotnie nie była skierowana na świat wewnętrzny, lecz ku bodźcom płynącym ze świata zewnętrznego i od procesów endopsychicznych otrzymywała jedynie informacje o procesach przysparzających rozkoszy lub braku rozkoszy. Dopiero wraz z wykształceniem abstrakcyjnego języka myśli, poprzez skojarzenie zmysłowych resztek wyobrażeń słownych z procesami wewnętrznymi, te ostatnie z wolna stawały się przedmiotem postrzeżeń. Zanim jednak do tego doszło, ludzie pierwotni stworzyli sobie obraz świata zewnętrznego, za pomocą skierowanej na zewnątrz projekcji postrzeżeń wewnętrznych, które my – obdarzeni wzmocnioną percepcją świadomą – musimy z powrotem przełożyć na język psychologii⁸.

I dalej w przypisie:

Wytwory projekcji człowieka pierwotnego przypominają personifikacje, za pomocą których poeta rzutuje ścierającą się w nim pobudki popędowe na zewnątrz, nadając im postacie różnych ludzi⁹.

Kazirodztwo i przedstawność

Podsumujmy. Miałby istnieć jakiś „początek”, poprzedzający Słowo. Freud powtarza to w ślad za Goethem w zakończeniu *Totemu i tabu*: „Był na początku Czyn”¹⁰. W tym, co poprzedza język, zewnętrznosc tworzy się przez projekcję tego, co wewnętrzne, którego doświadczamy jedynie jako rozkoszy lub bólu. Zewnątrz na obraz wnętrza, zrobione z rozkoszy i bólu. Nienazywalność okazałaby się zatem nierozróżnieniem wnętrza i zewnątrz, granicą możliwą do przekroczenia przez rozkosz i ból w obu kierunkach. Nazwanie, a więc rozróżnienie bólu i rozkoszy, jest równoznaczne z ustanowieniem języka, ten zaś, podobnie jak

⁸ Ibidem, s. 298.

⁹ Ibidem, przyp. 128.

¹⁰ Ibidem, s. 375.

rozdziela ból i rozkosz tak jak wszystkie opozycje, utrwała rozdzielanie wewnątrz/zewnątrz. Wszelako pozostałoby świadkowie przepuszczalności granicy, swego rodzaju rzemieślnicy, którzy usiłowałiby w słowie na samym poziomie bólu i rozkoszy uchwycić ów przedśwójny „początek”. Są nimi: *człowiek pierwotny* z racji ambiwalencji oraz *poeta* z powodu personifikacji przeciwstawnych stanów ducha – ale być może również ze względu na retoryczne przekształcenie języka, którego dokonuje i na które Freud nigdy nie zwraca uwagi, choć deklaruje swoją nim fascynację. Jeżeli *zabójstwo* ojca to wydarzenie historyczne ustanawiające kod społeczny jako taki, czyli wymianę symboliczną i wymianę kobiet, jego odpowiednikiem w płaszczyźnie podmiotowej historii każdej jednostki jest *pojawienie się języka*. Język kładzie kres przepuszczalności czy nawet wewnętrznemu chaosowi i wprowadza nazywanie jako wymianę znaków językowych. W tej sytuacji język poetycki, odwrotnie niż *zabójstwo* i jednoznaczność komunikatu słownego, prowadziłby do pogodzenia z tym, od czego są oddzielone zarówno *zabójstwo*, jak i nazwy. Byłaby to próba symbolizacji „początku”, próba nazwania innej strony tabu: rozkoszy, bólu. Czy chodzi w końcu o kazirodztwo?

Niedokładnie czy też niebezpośrednio. Kiedy, wciąż w *Totemie i tabu*, Freud ponownie mówi o „pierwszych początkach” tendencji seksualnych, oświadcza, że „zrazu” „nie kierują się na żaden przedmiot zewnętrzny”. Podobnie jak w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, stadium, po którym nastąpi wybór przedmiotu, nazywa *autoerotyzmem*. Tu jednak, między te dwa stadia, wkłada się trzecie, przykuwające naszą uwagę.

W owym stadium pośrednim [...] popędy seksualne – wcześniej izolowane – połączyły się, jak również znalazły obiekt; przedmiotem tym nie jest jednak nic zewnętrznego, obcego wobec indywiduum, lecz jego własne, ukonstytuowane już w tym okresie „ja”¹¹.

Utrwalenie na tym stadium zostanie nazwane *narcyzmem*. Spróbujmy wydobyć implikacje tej definicji. Narcyzm zakłada istnienie *ja*, lecz nie *przedmiotu zewnętrznego*; przed nami jawi się dziwna korelacja między jednością („ja”) i jej odwrotnością (przedmiot), która się wszakże jeszcze nie ukonstytuowała; „ja” w relacji z nie-przedmiotem.

Na podstawie tej struktury narzucają się dwa wnioski. Z jednej strony nieukonstytuowanie się przedmiotu (od zewnątrz) jako przedmiotu destabilizuje tożsamość „ja”, które nie potrafi ustanowić się jako „ja”, jeśli nie różnicuje się od innego, od swego przedmiotu. Tak więc „ja” narcyzmu pierwotnego jest niepewne, kruche, zagrożone, równie jak jego przedmiot podporządkowane ambiwalencji przestrzennej (niepewność zewnę-

trze/wnętrze) i dwuznaczności postrzeżeniowej (ból/rozkosz). Z drugiej strony trzeba przyznać, że ta narcystyczna topologia w psychosomatycznej rzeczywistości wspiera się właśnie na diadzie matka – dziecko. Relacja ta od zawsze jest zanurzona w języku; wszelako zezwala na wpisanie się jej w przyszły podmiot tylko wtedy, gdy biofizjologiczne warunki przedwstępne oraz warunki kompleksu Edypa pozwolą na ustanowienie relacji triadycznej. *Aktywne* użycie *znaczącego* przez ów podmiot rzeczywistości sięga tego właśnie momentu. Podkreślając nieodłączność języka od faktu bycia człowiekiem, przeceniając to, że podmiot jest mu podporządkowany od chwili narodzin, traci się zdolność wyodrębnienia dwóch trybów, biernego i czynnego, które charakteryzują sposób konstytuowania się podmiotu w *znaczące*; przez to pomija się rolę ekonomii narcyzmu w konstytuowaniu się i praktyce funkcji symbolicznej.

A zatem z naszej perspektywy możemy powiedzieć, że archaiczna relacja z matką pomimo narcystycznego charakteru nie jest żadnym wytchnieniem dla protagonistów, a już w najmniejszym stopniu dla Narcyza. Podmiot na zawsze zachowa zarówno ślad niepewności swoich granic, jak i walencji afektywnych, tym bardziej determinujących, że funkcja ojcowska słabnie czy nawet zanika, co otwiera drogę do perwersji lub psychozy. Rajska obraz narcyzmu pierwotnego to być może negacja obronna, wypracowana przez neurotyka, wtedy gdy chroni się on pod szyldem ojca. Tymczasem pacjenci, którzy niedawno pojawili się na kozetce (cierpiący na *borderline*, z zespołem fałszywego *self* itd.), odkrywają okropność, grozę, strach przed gniciem, pustką albo zablokowaniem.

Skalanie jako rytuał wspomagający fobię i psychozę

Czy wstręt zagrażający „ja” – wywodzący się z podwójnej konfrontacji, gdzie tkwią niepewności narcyzmu pierwotnego – ze względu na swą naturę mógłby umotywić, a może i wytłumaczyć fobię kazirodztwa, o której mówi Freud? Tak nam się wydaje. Jeśli to prawda, jak wykazał Claude Lévi-Strauss, że zakaz kazirodztwa ma logiczną wartość ustanawiania wymiennalnych jednostek dyskretnych na mocy samego zakazu i w ten sposób wprowadza ład społeczny oraz symboliczny, to uważamy, że ów mechanizm logiczny funkcjonuje ze względu na subiektywną korzyść, jaką czerpie zeń podmiot na płaszczyźnie ekonomii popędów. Zakaz kazirodztwa spuszcza zasłonę na narcyzm pierwotny i zawsze ambiwalentne zagrożenie, jakie z jego powodu ciąży na podmiotowej tożsamości. Odrzuca bez dyskusji pokusę wstrętnego i przyjemnego powrotu do stanu bierności w funkcji symbolicznej, gdzie kołyszac się mię-

¹¹ Ibidem, s. 318.

dzy wnętrzem a zewnętrzem, bólem a rozkoszą, czynem a słowem, wraz z nirwaną odnalazłby śmierć. Tylko fobia, przecięcie między nerwicą i psychozą, oraz rzecz jasna stany bliskie psychozie, pozwalają usłyszeć głos tego ryzyka. Tak jakby w tych miejscach tabu, blokujące kontakt z matką i/lub narcyzmem pierwotnym, gwałtownie się załamywało.

Cała dziedzina *sacrum*, rzeczywista podszywka ofiarniczej, obsesyjnej i paranoicznej strony religii, specjalizuje się w obronie przed tym niebezpieczeństwem. Dokładnie rzecz biorąc, chodzi o rytuały skalania oraz ich pochodne, które zasadzają się na poczuciu wstrętu i zmierzają ku macierzyńskości, próbując symbolicznie przedstawić zagrożenie podmiotu przez pograżenie się w dualnej relacji. Tutaj podmiot nie ryzykuje utraty części (kastacja), lecz utratę samego siebie jako żywej istoty. Owe rytuały religijne mają na celu powstrzymanie lęk podmiotu przed bezpowrotnym zaprzepaszczeniem własnej tożsamości w matce.

Niedole zakazu: Georges Bataille

Logika zakazu stojącego u podstaw wstrętu została odkryta i uściślona przez wielu antropologów wrażliwych na kwestię skalania i jego roli w *sacrum* u społeczności pierwotnych. Jednak o ile nam wiadomo, Georges Bataille jako jedyny powiązał wytwarzanie wy-miotu ze *słabością tego zakazu*, który skądinąd nieuchronnie ustanawia wszelki ład społeczny. Wstręt łączy on z „brakiem dostatecznej siły, aby zgodzić się na imperatywny czyn wykluczenia”. Również Bataille pierwszy uściślił, iż płaszczyzna wstrętu jest również płaszczyzną *relacji przedmiot/podmiot* (a nie podmiot/inny podmiot) i że ów archaizm ma korzenie raczej w erotyce analnej aniżeli w sadyzmie¹².

Dalej pojawi się sugestia, że ta archaiczna relacja z *przedmiotem* wyraża w istocie relację z *matką*. Kodowanie jej jako „wstrętnej” wskazuje na znaczną wagę przyznaną kobietom w niektórych społeczeństwach (filacja matrylinearna lub pokrewna, endogamia, decydująca rola prokreacji dla przetrwania grupy społecznej itd.). W gruncie rzeczy „imperatyw wykluczenia” symbolicznego konstytuuje istnienie kolektywu, wydaje się jednak, że w tym wypadku nie dysponuje siłą wystarczającą na zatrzymanie wstrętnej i demonicznej mocy kobiecości. Z kolei kobiecość, właśnie z racji swej władzy, nie potrafi zróżnicować się *jako inny*, lecz zagraża *temu, co czyste*, utrzymującemu całą organizację złożoną z wykluczeń i uporządkowań.

¹² Por. *L'abjection et les formes misérables* [w:] *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris, s. 218.

Ale zanim zajmiemy się *słabością zakazu* i wreszcie *porządkiem matrylinearnym*, jaki kształtuje się w tych społeczeństwach, powróćmy do antropologicznego studium tej logiki *wykluczenia*, sprawiającej, że to, co wstrętne, istnieje.

Fundamentalne dzieło Mary Douglas

Od czasów Frazera, Williama Robertsona Smitha, Arnolda van Gennepa i Alfreda Radcliffe-Browna czy Rudolfa Steinera antropologowie zauważali, że „brud” ze sfery *profanum* staje się świętym „skalaniem” i jest *tym, co wykluczone*, na tej zaś podstawie konstytuuje się zakaz religijny. W wielu społecznościach pierwotnych rytuały religijne mają charakter rytuałów oczyszczania, których celem jest wydzielenie danej grupy społecznej, płciowej lub wiekowej, przez zakazanie elementu brudnego, kalającego. Tak jakby na podstawie prostej logiki *wykluczania tego, co brudne*, która zostaje podniesiona do rangi rytuału *skalania* i stanowi fundament „czystości” każdej grupy społecznej; jeśli nie każdego podmiotu, konstytuowały się linie demarkacyjne zarówno między społeczeństwem a naturą, jak i w obrębie wspólnoty społecznej.

Rytuał oczyszczenia jawi się wówczas jako zasadnicza cezura; zabranianie przedmiotu brudnego, wrywa go z porządku profanum i natychmiast go wzbogaca o wymiar sakralny. Wykluczony jako możliwy przedmiot, ogłoszony nie-przedmiotem pragnienia, odpychany jako wy-miot, jako wstręt – brud staje się skalaniem i po wyróżniającej się teraz stronie tego, co „czyste”, ustanawia w ten sposób porządek jedynie (a zatem: zawsze już) święty.

Skalanie jest tym, co wypada z „systemu symbolicznego”. Jest tym, co wymyka się społecznej racjonalności, logicznemu ładowi, na którym zasadza się społeczeństwo jako całość i które wówczas zaczyna się odróżniać od tymczasowego konglomeratu jednostek, aby w końcu utworzyć *system klasyfikacji* albo *strukturę*.

Angielska antropolożka Mary Douglas początkowo rozważała „symboliczny system” zakazów religijnych jako odbicie podziałów, a nawet sprzeczności społecznych. Jak gdyby był społeczny równoległy do „systemu symbolicznego” był zawsze obecny dla samego siebie za sprawą struktur religijnych, które przenosiły jego sprzeczności na poziom rytuałów. Jednak w drugim okresie refleksji Mary Douglas zdawała się odnaleźć prototyp tego przejrzystego bytu, jakim jest symboliczne społeczeństwo-system, w ludzkim ciele. Prawdę mówiąc, jej wyjaśnienie skalania kolejno przypisuje ludzkiemu ciału różnorodny status: ostateczna przy-

czyna socjoekonomicznej przyczynowości albo po prostu metafora tego socjosymbolicznego bytu, którym jest zawsze obecny dla siebie samego świat człowieka. Jednak postępując w ten sposób, Mary Douglas, chcąc nie chcąc, wprowadza możliwość wymiaru podmiotowego w antropologiczną refleksję na temat religii. A zatem jaką wartość podmiotową mają te rozgraniczenia, wykluczenia i zakazy, ustanawiające organizm społeczny jako „system symboliczny”? Dla Mary Douglas antropologiczna analiza tych zjawisk miała zrazu charakter przede wszystkim *syntaktyczny*: skalanie to element odnoszący się do granicy (do marginesu itd.) ładu. Tak więc dotarła do problemów *semantycznych*: jaki jest *sens* przyjmowany przez ów element-granicę w innych systemach psychologicznych, ekonomicznych itd.? W tym punkcie refleksji rysuje się troska o włączenie danych Freudowskich ze względu na wartości semantyczne, związane z psychosomatycznym funkcjonowaniem podmiotu mówiącego. Jednakże pospieszne przyswojenie tych danych prowadzi Mary Douglas do naiwnego *odrzućcia* Freudowskich propozycji.

W gruncie rzeczy taka koncepcja abstrahuje i od *subiektywnej dynamiki* (jeśli się chce ogarnąć całość społeczeństwa w jego skrajnej partykularyzacji), i od *języka jako wspólnego oraz uniwersalnego kodu* (jeśli się chce ogarnąć całość oraz wspólnoty społeczne na najwyższym poziomie ich ogólności). Antropologia strukturalna Claude'a Lévi-Straussa oprócz innych miała i tę zaletę, że wiązała system klasyfikacji danego społeczeństwa, czyli system symboliczny, z uniwersalnym charakterem porządku języka (fonologiczny binaryzm, zależności i autonomię *znaczącego-znaczonego* itd.). Docierając w ten sposób do uniwersalnej prawdy, zamykała oczy na wymiar podmiotowy i/lub synchroniczne oraz diachroniczne uwikłanie podmiotu mówiącego w uniwersalny porządek języka.

Również gdy mówimy o *porządku symbolicznym*, będziemy przez to rozumieli zależność i włączanie się podmiotu mówiącego w porządek języka, w miarę jak oba te zjawiska pojawiają się diachronicznie w stawaniu się każdego bytu mówiącego i tak jak synchronicznie w wypowiedziach pacjentów odsłania je badanie analityczne. Uznajemy za udowodnione stwierdzenie analityczne, które głosi, iż różne struktury podmiotowe są możliwe w porządku symbolicznym, nawet jeśli wydaje się nam, że co do różnych aktualnie osiągniętych typów jest konieczna dyskusja, dopracowanie, o ile nie ponowna ewaluacja.

Można wysunąć hipotezę, iż (społeczny) system symboliczny *odpowiada* specyficznej strukturze podmiotu mówiącego w *porządku symbolicznym*. Stwierdzenie „odpowiada” omija kwestię przyczyny i skutku: czy to, co społeczne, jest określane przez to, co podmiotowe, czy na odwrót? Wprowadzany przez nas podmiotowo-symboliczny wymiar nie odtwarza więc żadnej głębokiej czy pierwotnej przyczynowości

społecznego *systemu symbolicznego*. Ujawnia jedynie *skutki*, a przede wszystkim *korzyści*, jakie podmiot mówiący czerpie z dokładnej organizacji symbolicznej oraz być może wyjaśnia, jakie motywy są pożądane w celu utrzymania danej symboliki społecznej. Zresztą, jak nam się zdaje, podobne postawienie problemu ma tę zaletę, iż nie przyczynia się do uznania „systemu symbolicznego” za laicką odpowiedź na „przedwstępną harmonię” albo „boski ład”, lecz jako *możliwy wariant* zakorzenia go w jedynej konkretnej uniwersalności, definiującej byt mówiący, mianowicie w procesie znaczeniowości.

Z tego samego tytułu, co zakaz kazirodztwa

Teraz możemy przywołać wyżej zaproponowane rozważania o granicy podmiotowości, gdzie przedmiot nie ma już – lub jeszcze nie ma – funkcji korelatu, utrwalającej podmiot. Przeciwnie, w tym miejscu chwiejny, fascynujący, groźny i niebezpieczny przedmiot kształtuje się jako niebyt; jako wstręt, w którym byt mówiący grzęźnie na dobre.

Być może za sprawą uświęcających je rytuałów, w społeczeństwie jako całości *skalanie* jest jedynie jedną z możliwych instytucji wstrętu, wytyczającą kruchą tożsamość bytu mówiącego. W tym sensie wstręt jest odpowiednikiem porządku społecznego i symbolicznego na skalę indywidualną i zbiorową. Z tego powodu, podobnie jak *zakaz kazirodztwa*, wstręt jest zjawiskiem uniwersalnym: natrafia się nań, kiedy tylko ukonstytuuje się symboliczny i/lub społeczny wymiar ludzkości i to w każdej cywilizacji. Wszelako wstręt przybiera specyficzne formy, różne sposoby kodowania zgodnie z odmiennymi „systemami symbolicznymi”. Spróbujemy przeanalizować kilka jego odmian: *skalanie*, *tabu pokarmowe*, *grzech*.

W drugiej kolejności będzie można przywołać rozważania socjohistoryczne. Pozwolą one zrozumieć, dlaczego nakaz rozgraniczenia, subiektywnie odczuwany jako wstręt, jest uniwersalny, a zarazem zmienia się w czasie i przestrzeni. Pozostaniemy jednak przy rozumowaniu typologicznym. Zakazy i konflikty specyficzne dla danego podmiotu oraz rytualizowane przez religię dla danego typu ciała, uznamy za izomorficzne do zakazów i konfliktów w grupie społecznej, w której się pojawiły. Odsuwając kwestię pierwszeństwa jednego lub drugiego (to, co społeczne, jest wyobrażeniem tego, co subiektywne, niemniej niż to, co subiektywne, jest wyobrażeniem tego, co społeczne), powiemy, że jedno i drugie kieruje się tą samą logiką, nie mając innego celu niż przetrwanie – zarówno grupy, jak i podmiotu.

Nasza refleksja przejdzie przez dziedzinę i analizę antropologiczną, aby dotrzeć do głębokiej psychosymbolicznej ekonomii, podtrzymującej wszelkie warianty antropologiczne (struktury społeczne, zasady matrymonialne, rytuały religijne) oraz świadczącej o specyficznej ekonomii podmiotu mówiącego niezależnie od jego historycznych przejawów. W gruncie rzeczy seans analityczny oraz semanalityczna deszyfracja odkrywają tę ekonomię u naszych współczesnych. Naszym zdaniem takie postępowanie bezpośrednio wpisuje się we freudowskie wykorzystywanie danych antropologicznych. Nieuchronnie w części będzie *rozzarowaniem* dla empirystycznego ducha etnologa. Rozwijają się, zawierając pierwiastek *fikcji*; jej jądro, zaczerpnięte z aktualności i podmiotowego doświadczenia tej, która pisze, dokonuje projekcji na dane zaczerpnięte z innych kultur. Niekoniecznie po to, by znaleźć w nich uzasadnienie, ale po to, by je rozjaśnić za pomocą interpretacji, której one rzecz jasna stawiają opór.

Margines płynnej struktury

Przyglądając się bliżej skalaniu, tak jak to robiła Mary Douglas, można dojść do następującego wniosku. Otóż brud nie jest jakością samą w sobie, lecz odnosi się wyłącznie do tego, co ma związek z *granicą*, zwłaszcza zaś przedstawia przedmiot upadły z tej granicy, drugą jej stronę, margines.

Materia wydostająca się z otworów (ciała) z całą pewnością jest marginalna. Piwo, krew, mleko, mocz, ekskrementy, lzy, przekraczają granice ciała. [...] Błędem byłoby uznanie brzegów ciała za coś odmiennego od innych marginesów¹³.

Moc zanieczyszczenia nie jest zatem immanentna, lecz proporcjonalna do mocy zakazu, który ją ustanawia.

Stąd wniosek, że zanieczyszczenie to typ niebezpieczeństwa, przejawiającego się prawdopodobnie tam, gdzie kosmiczna bądź społeczna struktura została jasno zdefiniowana¹⁴.

I jeśli w końcu ludzie mają tu coś do powiedzenia, niebezpieczeństwa wprowadzane przez nieczystość nie podlegają ich władzy, lecz władzy „nieodłącznej od struktury idei”¹⁵. Powiedzmy, że nieczystość to obiektywne zło doświadczane przez podmiot. Można to ująć inaczej:

¹³ M. Douglas, *De la souillure*, Maspero, Paris 1971, s. 137.

¹⁴ Ibidem, s. 128.

¹⁵ Ibidem, s. 129.

niebezpieczeństwo brudu przedstawia dla podmiotu ryzyko, stale grożące samemu porządkowi symbolicznemu, w jakim stopniu jest on układem rozróżniania, różnic. Zagrożenie – ale skąd nadchodzi, z czego się bierze? Źródłem jest nic innego jak przyczyna obiektywna, nawet jeśli jednostki mogą mieć w tym swój udział; chodziłoby w pewnym sensie o kruchość samego porządku symbolicznego. Zagrożenie wywodzące się z zakazów, ustanawiających wewnętrzne oraz zewnętrzne granice, w których i przez które konstytuuje się byt mówiący – granice określające też różnice fonologiczne i semantyczne, wyrażające składnię języka.

Jednakże jedno pytanie pozostaje bez odpowiedzi w świetle tej strukturalno-funkcjonalistycznej radiografii, inspirującej się wielkimi pracami antropologii naszych czasów, od Robertsona Smitha po Maussa, od Durkheima po Lévi-Straussa. Dlaczego właśnie *cielesny odpad*, krew menstruacyjna i ekskrementy lub wszystko, co jest z tym utożsamiane, od paznokci po zgniliznę, przedstawia – niby wcielona metafora – tę obiektywną kruchość porządku symbolicznego?

Kuszące byłoby poszukiwanie odpowiedzi w typie społeczeństwa, w którym nieczystość zajmuje miejsce najwyższego niebezpieczeństwa czy też absolutnego zła.

Między dwiema władzami

Tymczasem niezależnie od społeczeństw, w których zakazy religijne – dotyczące przede wszystkim zachowania – mają chronić przed nieczystością, wszędzie stwierdza się zarazem społeczną i symboliczną ważność kobiet, a szczególnie matki. W tych społeczeństwach, gdzie doszło do rytualizacji nieczystości, towarzyszy temu silne staranie o rozdzielanie płci, a więc o zapewnienie mężczyznom przewagi nad kobietami. Kobiety zaś, wyraźnie zepchnięte do pozycji biernych przedmiotów, mimo to są traktowane jako podstępne moce, „diabelskie intrygantki”, przed którymi posiadacze prawa muszą się chronić. Tak jakby w sytuacji braku centralnej autorytatywnej władzy, regulującej ostateczną supremację jednej płci – lub też z braku prawnej instytucji, utrzymującej równowagę uprawnień obu płci – obie władze starały się podzielić społeczeństwo między siebie. Jedna, męska, na pozór zwycięska, w swym zapamiętaniu przeciwko drugiej, kobiecej, przyznaje, że jest zagrożona przez moc asymetryczną, irracjonalną, podstępną, niekontrolowaną. Przeżytek społeczeństwa matrylinearnego czy specyficzna cecha struktury (bez konsekwencji dla diachronii)? Kwestia źródeł takiej regulacji różnicy płci pozostaje otwarta. Ale czy mowa o wysoko zhierarchizowanym

społeczeństwie Indii czy o afrykańskich Lele¹⁶, zawsze się okazuje, że próbie ustanowienia męskiej, fallicznej władzy silnie zagraża nie mniej gwałtowna moc drugiej płci, podporządkowanej (niedawno? albo niewystarczająco dla potrzeb przetrwania społeczeństwa?). Ta druga płeć, kobiecość, staje się synonimem radykalnego zła, które trzeba usunąć¹⁷.

Zapamiętajmy ten fakt, by powrócić doń później w naszej interpretacji nieczystości oraz związanych z nią rytuałów, i zatrzymajmy się teraz przy sprawach szczegółowych: przedmiotach zakazanych oraz układach symbolicznych, które je otaczają.

Ekskrementy i krew menstruacyjna

Odnosząc się zawsze do otworów ciała jako współrzędnych dzielących-wyznaczających jego terytorium, przedmioty zanieczyszczające schematycznie należą do dwóch typów: ekskrementalnego i menstruacyjnego. Na przykład ani lzy, ani sperma nie mają wartości zanieczyszczającej, chociaż odnoszą się do brzegów ciała.

Ekskrementy i ich odpowiedniki (zgnilizna, zakażenie, choroba, trup itd.) przedstawiają niebezpieczeństwo nadchodzące z zewnątrz tożsamości: „ja” zagrożone przez „nie-ja”, społeczeństwo zagrożone przez to, co poza nim, życie przez śmierć. Przeciwnie, krew menstruacyjna przedstawia niebezpieczeństwo płynące z wnętrza tożsamości (społecznej lub płciowej); zagraża relacji między płciami w społeczeństwie jako całości i, poprzez interioryzację, tożsamości każdej płci w obliczu różnicy płciowej.

Władza macierzyńska, strażniczka „własnego” ciała

Co mogą mieć wspólnego te dwa typy nieczystości? Nie trzeba odwoływać się do erotyki analnej ani lęku przed kastracją – *przyjmując do wiadomości wstrzemięźliwość antropologów wobec takiego wyjaśnienia*; można założyć, w ramach podejścia psychoanalitycznego innego typu, że *obie* nieczystości wywodzą się z *macierzyńskości* i/lub *kobiecości*, której rzeczywistym nośnikiem jest macierzyńskość. To bezdyskusyjne w przypadku krwi menstruacyjnej, oznaczającej różnicę płci. A ekskrementy? Pamiętamy, że penis analny także jest tym fallusem,

¹⁶ Zob. M. Douglas, op. cit., s. 164 i nast.

¹⁷ „Według Lele nie należy włączać zła w globalny system świata: przeciwnie, należy je radykalnie usunąć”. M. Douglas, op. cit., s. 182.

w który wyobraźnia dziecięca wyposaża płeć kobiecą i że władza macierzyńska jest doświadczana zrazu i przede wszystkim po pierwszych z gruntu oralnych frustracjach jako trening zwieracza. Jak gdyby od zawsze zanurzona w symboliczności języka, istota ludzka doświadczala nadto *władzę*, odwrotną stronę – chronologicznie i logicznie bezpośrednią – *praw* języka. Za pomocą frustracji i zakazów owa władza czyni ciało *obszarem* ze strefami, otworami, punktami i liniami, powierzchniami i zagłębieniami, gdzie zaznacza się i funkcjonuje archaiczna władza opanowania i poluzowania, rozróżniania na czyste i nieczyste, możliwe i niemożliwe. „Logika binarna”, pierwotna kartografia tego ciała, które nazywam *semiotycznym*, by wyrazić to, iż, będąc warunkiem przedwstępnym języka, jest ono dłużnikiem sensu, ale inaczej niż znaki *językowe* i wprowadzany przez nie porządek *symboliczny*. Władza macierzyńska jest strażniczką tej topografii ciała *czystego* w obu znaczeniach tego terminu; różni się od *praw* ojcowskich, w których wraz ze stadium fallicznym i opanowaniem języka będzie się toczył los człowieka.

Jeśli język podobnie jak kultura prowadzi do oddzielenia i na podstawie elementów różnicujących buduje ład, to dochodzi do tego właśnie przez wypieranie związanej z nimi władzy macierzyńskiej oraz topografii ciała. Pojawia się zatem pytanie, co się dzieje z wypartym, kiedy prawna, falliczna, językowa instytucja symboliczna nie przeprowadzi oddzielenia w sposób radykalny. Czy też, precyzyjniej, kiedy byt mówiący stara się myśleć o jej nadejściu, żeby lepiej umocować jej skuteczność.

Rytuał skalania – społeczne opracowanie „borderline”?

Znana jest hipoteza strukturalistyczna: fundamentalne instytucje symboliczne, takie jak *ofiarą* czy *mity*, poszerzają operacje logiczne nieodłączne od ekonomii samego języka; w ten sposób na poziomie wspólnoty realizują to, co głęboko, historycznie i logicznie konstytuuje byt mówiący jako taki. Tak oto *mit* dokonuje projekcji na treści o żywotnym znaczeniu dla danej społeczności, rzutując na nie opozycje binarne, odkryte równocześnie z fonematycznym uszeregowaniem języka. *Ofiara* z kolei podkreśla wertrykalny wymiar znaku: od rzeczy porzuconej albo zabitej do sensu słowa i transcendencji.

Śledząc ten wątek, można by stwierdzić, że rytuały wokół skalania, zwłaszcza ekskrementalnego i menstruacyjnego wariantu, są transpozycją *pogranicza* (w psychoanalitycznym rozumieniu *borderline*), rozdzielającego obszar ciała od łańcucha znaczącego: są ilustracją granicy między władzą semiotyczną a prawem symbolicznym. Przez język

i w wysoce zhierarchizowanych instytucjach, takich jak religie, człowiek halucynuje o „przedmiotach” cząstkowych – świadczących o archaicznej dyferencjacji ciała na drodze własnej tożsamości, będącej również tożsamością płciową. *Skalanie*, przed którym chroni nas rytuał, nie jest ani znakiem, ani materią. Skalanie to transjęzykowy ślad najbardziej archaicznych granic własnego ciała wewnątrz rytuału, który uwalnia ją od wyparcia i perwersyjnego pragnienia. W tym sensie, o ile jest przedmiotem upadłym, wywodzi się od matki. Wchłania w siebie wszystkie doświadczenia nieprzedmiotowości, towarzyszące rozgraniczaniu matki-bytu mówiącego, a zatem wszystkie te wstrętne wy-mioty (od tych, przed którymi ucieka fobik, po inne, które ograniczają podwójne podmioty). Jak gdyby rytuał oczyszczenia, przez język będący już-tu, powracał do archaicznego doświadczenia i wybierał zeń przedmiot cząstkowy, jednakże nie jako taki, lecz jedynie jako *ślad* pewnego przedprzedmiotu, archaicznego podziału. W rezultacie przez symboliczną instytucję rytuału, czyli przez system wykluczeń zwanych rytualnymi, przedmiot cząstkowy staje się *pismem*: wyznaczeniem granic, naciskiem nie na Prawo (ojcowskie), lecz na Władzę (macierzyńską) poprzez sam porządek znaczący.

Wynika stąd coś bardzo osobliwego dla układu samych rytuałów.

Pismo bez znaków

Po pierwsze, rytuały dotyczące skalania (być może wszystkie rytuały, a rytuał skalania miałby wobec nich charakter prototypowy) odregowują napór przed-znaku, semiotyczny napór języka. A przynajmniej w ten sposób można by wesprzeć definicje antropologów, w myśl których rytuały to raczej *czyny* aniżeli *symbole*. Innymi słowy rytuały nie ograniczałyby się do wymiaru znaczącego, lecz miałyby konsekwencje materialne, czynne, transjęzykowe, magiczne.

Po drugie, wydaje się jednak, że silnej rytualizacji skalania, jak na przykład w indyjskich kastach, towarzyszy całkowite pomijanie samego brudu, który jest wszak przedmiotem tych rytuałów. Jak gdyby, jeśli można tak rzec, zachowano jedynie sakralną, zakazaną stronę skalania, pozwalając przy tym, by gdzieś za zasłoną nieświadomości zgubił się przedmiot analny, którego ów sakralizujący zakaz dotyczy. Vidiadhar S. Naipaul¹⁸ wzmiankuje, że Hindusi defekują wszędzie i nikt nie wspomina – ani w rozmowach, ani w książkach – tych przykucniętych syl-

¹⁸ V.S. Naipaul, *An Area of Darkness*, London 1964, rozdział III, cyt. za: Mary Douglas, op. cit., s. 140.

wetek, ponieważ, po prostu... ich nie widać. To nie cenzura wynikająca z przyzwyczajenia miałaby sprawiać, że w wypowiedzi omija się tę składniową zrytualizowaną funkcję. To brutalne wykluczenie usuwa te czyny i przedmioty ze świadomego wyobrażenia. Najwyraźniej doszło do rozszczepienia między z jednej strony obszarem ciała, gdzie panuje autorytet bez poczucia winy, swego rodzaju silne złączenie z matką i naturą, z drugiej zaś zupełnie innym światem znaczących wymogów społecznych, gdzie wkracza na scenę skrepowanie, wstyd, wina, pragnienie itd. – porządek fallusa. Tak więc podobne rozszczepienie, które w innych światach kulturowych generowałoby psychozę, tutaj zostaje doskonale zsocjalizowane. Być może dlatego, że instytucja rytuału skalania pełni funkcję łącznika, przekątną, pozwalając dwóm światom – *brudu* i *zakazu* – zbliżyć się do siebie bez wyraźnej konieczności zdefiniowania się jako takie właśnie, jako *przedmiot* i jako *prawo*. Z racji owej elastyczności aktywnej w rytuałach skalania, podmiotowa ekonomia bytu mówiącego, który bierze w tym udział, dotyka obu krańców tego, co nienazywalne (nie-przedmiotu, tego, co poza-granicą) oraz absolutu (bezlitosna spójność Zakazu, jedyna donatorka Sensu).

I w końcu częstotliwość występowania rytuałów skalania w społeczeństwach *przedpiśmiennych* skłania do przypuszczenia, że rytuały katartyczne funkcjonują jako „pismo rzeczywistości”. Dzielą one, wyznaczają, wytyczają ramy, obszar społeczny, nie mając przy tym żadnego innego znaczenia aniżeli znaczenie immanentnie złączone z samym oddzielaniem oraz ładem, który w ten sposób się rodzi. I na odwrót, można się zapytać, czy każde pismo nie jest rytuałem drugiego stopnia – to znaczy na poziomie języka – sprawiającym, że dzięki samym znakom językowym są przypomniane warunkujące je podziały. W rezultacie pismo konfrontuje tego, kto przyjmuje to ryzyko, z archaiczną władzą poniżej Imienia Własnego. Macierzyńskie konotacje tej władzy nigdy nie zdołały umknąć wielkim pisarzom ani też konfrontacja twarzą w twarz z tym, co nazwalibyśmy wstrętem. Od *Pani Bovary* po monolog Molly i Célinowskie emocje, które kaleczą składnię i otwierają się na muzykę, tancerkę albo na nic...

Zanieczyszczająca żywność – mieszanina

Jeśli żywność jawi się jako zanieczyszczający przedmiot, to jako przedmiot oralny zanieczyszcza tylko w takim stopniu, w jakim oralność oznacza granicę własnego ciała. Żywność staje się wstrętą dopiero jako usytuowana pomiędzy dwiema sferami czy odrębnymi obszarami. Gra-

nica między naturą a kulturą, między ludzkim a nieludzkim. Można to zauważyć na przykład w Polinezji¹⁹ w odniesieniu do żywności gotowanej, którą charakteryzuje podatność na zepsucie. W przeciwieństwie do dojrzałego owocu, który można spożywać bez obaw, żywność poddana działaniu ognia zanieczyszcza i należy ją otoczyć szeregiem tabu. Jak gdyby ogień – w przeciwieństwie do założeń koncepcji higienistycznych – wcale nie oczyszczał, lecz wskazywał na kontakt, wtrącał się w to, co rodzinne i społeczne. Przypuszczalna nieczystość takiej żywności zbliża się do wstrętu ekskrementalnego, będącego najbardziej uderzającym przykładem ingerowania tego, co organiczne, w to, co społeczne.

Nie zmienia to faktu, że każde pożywienie można podejrzewać o kalandanie. Tak oto bramin, który swój posiłek i żywność obwarowuje ścisłymi regulami, jest mniej czysty po jedzeniu niż przed nim. Żywność to tutaj (naturalne) inne, które przeciwstawia się społecznej kondycji człowieka i wnika w jego czyste ciało. Zresztą żywność to przedmiot oralny (wstrętny, od-rzucony), ustanawiający archaiczną relację istoty ludzkiej z Innym, z matką, dzierżącą równie żywotną, jak i pełną grozy władzę.

Resztki: nieczystość i odrodzenie

Niezwykle znacząca w tym względzie jest odraza, jaką w braminiźmie wywołują *resztki żywności*, jeszcze bardziej zanieczyszczające niż jakikolwiek inny pokarm. Jak się wydaje, dzieje się tak z racji ambiwalencji, podwójności albo nieustannego bądź potencjalnego zmieszania tego samego z innym, a takie znaczenie, jak na to wskazaliśmy, niesie ze sobą każdy pokarm. Resztki to pozostałość czegoś, lecz w większym jeszcze stopniu – kogoś. One zanieczyszczają właśnie z racji tej niekompletności. Wszelako w pewnych warunkach bramin może zjeść resztki, które w tym wypadku nie kalają go, lecz sprawiają, iż jest on zdolny do podjęcia podróży czy nawet do spełnienia przypisanej mu funkcji, mianowicie aktu ofiarnego.

Ambiwalencję pozostałości (zanieczyszczenie i moc odnawiania, resztki i nowy początek) można odnaleźć w innych dziedzinach niż żywność. Niektóre kosmogonie przedstawiają resztkę po potopie pod postacią węży, który staje się podporą Viśnu i zapewnia w ten sposób odrodzenie świata. I podobnie, jeśli nawet to, co pozostanie z ofiary, można nazwać wstrętnym, to fakt spożycia śladów ofiary, może być również początkiem ciągu dobrych odrodzeń, a nawet prowadzić do osiągnięcia nieba. Tak oto resztki są w braminiźmie pojęciem niezwykle ambiwalentnym: w rów-

¹⁹ Zob. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris 1966, s. 179 i nast.

nym stopniu skalanie, co odrodzenie, wstręt jak i czystość, przeszkoda, a zarazem bodziec ku świętości. Ale oto być może punkt zasadniczy: wydaje się, że resztki współgra z architekturą tej nietotalizującej myśli. Dla niej nic nie jest całością, nic nie jest wyczerpujące, każdy system ma pozostałości: kosmogonia, rytuały pokarmowe, a nawet ofiara, na przykład za sprawą popiołów zostawiająca ambiwalentny ślad. Ta myśl jest wyzwaniem dla naszych monoteistycznych i monologicznych światów, niewątpliwie jest jej potrzebna ambiwalencja resztki, żeby nie zamknąć się w jednopłaszczyznowym symbolicznym *Jednie*, a tym samym zawsze ustanawiać nie-przedmiot zarówno kalający, jak i ożywiający: skalanie oraz zdradzanie. I dlatego poeta z *Atharvavedy* (XI, 7) wystawia zanieczyszczającą i odradzającą resztkę (*uchista*) jako warunek wstępny wszelkiej formy: „Na resztkę wznosi się imię i forma, na resztkę wznosi się świat... Byt i niebyt, oba są w resztkę, śmierć, żywotność...”²⁰

Lęk przed kobietami – lęk przed prokreacją

Lęk przed archaiczną matką okazuje się przede wszystkim lękiem przed właściwą jej mocą prokreacji. To tę groźną władzę usiłowała zdusić patrylinearna filiacja. Nie zdziwi więc, że rytuały zmyły się szczególnie bogate w społeczeństwach, gdzie patrylinearna władza jest słabo ugruntowana, jak gdyby w oczyszczeniu szukała wsparcia w walce z nieumiarkowaną matrylinearnością.

I tak w społeczności, w której zakazy religijne odpowiadają zakazom dotyczącym płci, zmierzającym do oddzielenia mężczyzn i kobiet oraz podporządkowania tych ostatnich pierwszym, można zauważyć – jak u Gidjingali z Australii – znaczny wpływ władzy matki na synów. Przeciwnie, u sąsiednich Aranda, gdzie kontrola ojcowska jest dużo istotniejsza niż u Gidjingali, nie ma odpowiedniości między zakazami związanymi z płcią a zakazami religijnymi²¹.

Pod tym względem znaczący jest przykład Nuerów badany przez Evansa Pritcharda i podjęty na nowo przez Mary Douglas. Dotyczy to społeczności zdominowanej, przynajmniej u arystokratów, przez zasadę agnaticzną, i w której kobiety są elementem podziału: chociaż bez nich nie ma reprodukcji, mimo to zagrażają idealnym normom grupy agnaticznej i to tym bardziej, że często dochodzi do wspólnego zamiesz-

²⁰ Zob. C. Malamoud, *Observations sur la notion du «reste» dans le brahmanisme*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens”, XVI, 1972, s. 5–26.

²¹ Zob. K. Maddock, *Dangerous Proximities and their Analogues*, „Mankind”, 1974, t. V, v. 3, s. 206–217.

kiwania z krewnymi z linii matki. Nieczystość menstruacyjna, podobnie jak zakaz kazirodztwa z matką, uznawanego za najniebezpieczniejsze ze wszystkich, można interpretować jako symboliczne odpowiedniki tego konfliktu²².

Odraza do skalania jako ochrona przed źle kontrolowaną władzą matek wydaje się jeszcze jakrawsza u Bemów. Skalanie menstruacyjne jest rytualnie nieczyste i zakażające, lecz, co więcej, posiada u nich moc kataklizmu; do tego stopnia, że należałoby mówić w tym wypadku nie tylko o *rytualnym skalaniu*, lecz także o *władzy zanieczyszczania*. I tak oto, jeśli kobieta mająca okres dotknie ognia (symbolu męskości i patrylinearności), pokarm gotowany na tym ogniu sprowadzi na nią chorobę i ściągnie groźbę śmierci. Tymczasem u Bemów władza należy do mężczyzn, natomiast pochodzenie jest matrylinearne, a rezydencja po zawarciu małżeństwa – matrylokalna. Dochodzi do poważnej sprzeczności między męską dominacją a matrylokalną rezydencją: młody małżonek zostaje podporządkowany władzy rodziny żony i musi ją przewyciężyć dzięki osobistym zaletom podczas okresu dojrzewania. Mimo to z racji matrylinearności pozostaje w konflikcie z wujem ze strony matki, który jest prawnym opiekunem dzieci, zwłaszcza w czasie dorastania²³. Władza zanieczyszczania (zagrożenie chorobą lub śmiercią przez połączenie krew – ogień) tłumaczy tutaj na poziomie symbolicznym nieustanny konflikt, wynikający z niepewnego oddzielenia władzy męskiej i władzy kobiecej na poziomie instytucji społecznych. Takie nierozdzielenie groziłoby dezintegracją całego społeczeństwa.

Znaczący fakt: jako ochrona przez prokreacyjną władzą kobiet rytuały zmywy zawsze dochodzą do głosu w społecznościach obawiających się przeludnienia (na przykład w regionach o niekorzystnych warunkach rolniczych). Występują także, wraz z całym systemem ograniczania prokreacji, tabu kazirodztwa itd., u Enga z Nowej Gwinei. Tymczasem u sąsiadujących z nimi Fore pragnienie prokreacji – podsycane z przeciwnych przyczyn ekologicznych – pociąga za sobą, można by rzec – symetrycznie, zanik tabu kazirodztwa oraz rytuałów zmywy. Temu rozluźnieniu zakazów u Fore na rzecz jednego jedynego celu, rozmnażania za wszelką cenę, towarzyszy tak daleko posunięty brak „własnego”, a więc i „wstrętnego”, że kanibalizm zmarłych wydaje się codzienną

²² Zob. K. Gouph, *Nuer Kinship: A Re-examination* [w:] *The Translation of Culture*, red. T. G. Beidelman, London 1971, s. 91.

²³ Zob. L.N. Rosen, *Contagion and Cataclysm: A Theoretical Approach to the Study of Ritual Pollution Beliefs*, „African Studies”, 1973, t. XXXII, nr 4, s. 229–246.

praktyką. Tymczasem Enga, czujni wobec zanieczyszczenia oraz powodowani lękiem przed rozmnażaniem, nie znają kanibalizmu²⁴.

Czy ów paralelizm uzasadnia przypuszczenie, iż nieczystość równocześnie wskazuje na próbę stłumienia matrylinearności, jak i próbę oddzielenia bytu mówiącego od ciała, aby zyskało ono rangę ciała własnego, czyli nieprzyswajalnego, niejadalnego, wstrętnego? Jedyne za taką cenę ciało jest broniące, chronione – a także, ewentualnie, sublimowane. Lęk przed niekontrolowaną prokreacyjną matką odrzuca mnie od ciała: rezygnuję z kanibalizmu, albowiem wstręt (do matki) wiedzie mnie do szacunku dla ciała innego, podobnego do mnie, mojego brata.

Nieczystość i endogamia w Indiach

Oczywiście hierarchiczny system kast indyjskich przedstawia najbardziej złożony i uderzający przykład systemu społecznego, moralnego oraz religijnego, opartego na zanieczyszczeniu oraz oczyszczeniu, na czystym i nieczystym. Interesująco zapowiada się konfrontacja, tak jak to zrobił Louis Dumont²⁵, tego hierarchicznego systemu z regulacjami matrymonialnymi. Ów autor dochodzi do wniosku, że endogamia kast to rezultat pierwszej zasady hierarchizacji, opartej na opozycji czyste/nieczyste. Nie wchodząc w szczegóły dowodzenia ani liczne naruszenia endogamii – naturalnie zresztą wpisujące się w hierarchiczny porządek, komplikujące go i wzmacniające – na potrzeby naszego wywodu zwróćmy uwagę na następujące sprawy.

Zasada endogamii nieodłączna od systemu kastowego polega na tym, jak zresztą wszędzie, że jednostka zawiera związek małżeński wewnątrz swojej grupy czy raczej nie wolno jej zawierać małżeństwa poza grupą. Poza tym w kastach indyjskich endogamia zakłada specyficzną filiację: przekazywanie jakości członka grupy *przez oboje rodziców jednocześnie*. Efekt takiej regulacji to symboliczne i realne zrównoważenie ról obu płci wewnątrz jednostki socjosymbolicznej, jaką jest kasta. Wysoka hierarchizacja społeczeństwa indyjskiego nie wkracza zatem między płcie, przynajmniej w kwestii filiacji – zasadniczym kryterium władzy w tych społeczeństwach. Można by rzec, że kasta to hierarchiczny układ, który poza zawodowym wyspecjalizowaniem zapewnia *ojcu i matce równą część* w przekazywaniu jakości członka grupy.

²⁴ Zob. S. Lindenbaum, *Sorcers, Ghosts and Polluting Woten. An analysis of Regions Belief and Population Control*, „Journal of Geography” (USA), 1972, XI, nr 3, s. 241–253.

²⁵ L. Dumont, *Homo hierarchicus*.

Na tej podstawie w innym świetle jawi się pytanie o to, czy pierwszą zasadą determinującą porządek hierarchiczny jest opozycja czyste/nieczyste, czy też endogamia kast. Zostawmy na boku dyskusję o przyczynie i skutku, jajku i kurze. Stwierdźmy jedynie, że w organizacji takiej jak ta, gdzie nie występuje klasyczna egzogamia, porządek społeczny nie kształtuje się na podstawie utartych opozycji, wyobrażanych przez *mężczyznę i kobietę* jako oznaki „własnego” i „obcego”, „takiego samego” i „odmiennego” (pleć, grupa, klan itd.). Wszelako pojawiają się, jak gdyby po to, by wypełnić lukę tego braku zróżnicowania, drobiazgowo reguły oddzielania, odrzucania, odpychania. Odtąd podmioty i przedmioty we wzajemnych relacjach mają już tylko status wy-miotu. I w istocie, jeśli unika się binaryzmu systemu egzogamicznego, czyli obcości ojciec/matka, mężczyzna/kobieta na poziomie instytucji *matrymonialnej*, to wówczas na poziomie rytualnym mnoży się wstręt między płciami, między podmiotami i przedmiotami (najczęściej granicznymi, wrócimy do tego), między kastami.

Obok tej ogólnej reguły natrafiamy na sytuacje specyficzne, potwierdzające nasze spostrzeżenie, iż rozbudowana hierarchia kast to kompensacja równowagi mężczyzna/kobieta wprowadzonej przez indyjską endogamię. Zwróćmy uwagę między innymi na często dyskutowane i negowane różnorodne formy małżeństwa, które niektórzy mogli interpretować jako podwójne pochodzenie, po ojcu i matce. Na przykład dla M.B. Emeneau²⁶ w Indiach południowych występuje podwójne pochodzenie w jednej linii, podczas gdy dla L. Dumonta obie zasady w jednej linii występują oddzielnie, nawet jeśli cechy ojca i matki mogą na wiele sposobów interferować w tej samej grupie²⁷. Zresztą pewne wypadki hipergamii (dziewczynie pozwala się na małżeństwo z partnerem z rodziny o wyższym statusie, przy czym nie zmienia to statusu potomstwa ani nie wyklucza endogamii), jeśli dotyczą awansu kobiety, mają wartość tylko dla niej, ponieważ małżeństwo nie liczy się dla męża. To bardzo szczególne poszukiwanie ojca o wyższym statusie jest interpretowane jako „utrzymywanie filiacji matrylinearnej w środowisku patrylinearnym”²⁸.

Etnolodzy mogliby mnożyć i uściślać przykłady. Wyciągnijmy stąd następujący wniosek: otóż wydaje się, że jeśli wszelka organizacja społeczna w konieczny sposób składa się z różnic, podziałów i opozycji, to system kast – dzięki towarzyszącej mu endogamii oraz przez instytucjo-

²⁶ *Language and Social Formes. A Study of Toda Kinship Terms and Dual Descent* [w:] *Language, Culture and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha, Wis., 1941, s. 158–179.

²⁷ *Hierarchy and Marriage Alliance in South India Kinship*, „Occ. Papers of the Royal Anthropol. Institute”, 1957, nr 12, s. 22.

²⁸ L. Dumont, *Homo hierarchicus*, s. 157.

nalizowaną w ten sposób równowagę obu płci – *zwielokrotnia* i przemieszcza *gdzie indziej* różnicę, która dla społeczności egzogamicznych jest *jedna* i w fundamentalny sposób funkcjonuje między *obiema płciami* jako przedstawicielami oraz dwiema jednostkami terytorialnymi, ekonomicznymi, politycznymi, etnicznymi itd.

Powstaje wrażenie, że im bardziej endogamia utrzymuje równowagę obu płci, tym większa potrzeba wprowadzenia w grę *innych* różnic. Ta nierozdzielność, można by nawet powiedzieć – immanencja zasady hierarchicznej w endogamii, niby podszewki i miejsca tej samej organizacji, być może wyjaśnia, dlaczego małżeństwo (rytuał powiązania, utrzymywania tożsamości i równowagi obojga) to jedyny rytuał przejścia, któremu „nie towarzyszy żadna nieczystość”²⁹. Sprawia to, że Hindus zaczyna mieć wrażenie, iż jest „symbolicznie oraz prowizorycznie wyrwany ze swej kondycji [hierarchicznej, rządzonej przez czyste/nieczyste] i skojarzony z wyższą – z kondycją księcia bądź bramina w przypadku niebramina, z kondycją boga w przypadku bramina”³⁰. Wszędzie indziej rządzi zasada oddzielania, którą Bouglé utożsamia z *odrzuconiem*.

Małżeństwo czy odraza?

Mimo wszystko nieufność Dumonta wobec tego terminu oraz wyrażanej przezeń logiki³¹, a więc pierwszeństwo przyznane zasadzie hierarchicznej, nie niweczą naszego rozumowania. Stwierdzimy po prostu, że zasada hierarchiczna opiera się zarazem na dwóch regułach logicznych: *oddzieleniu*, egzemplifikującym dychotomię czystego i nieczystego, oraz *utrzymywaniu równowagi* między obiema płciami przez endogamię.

Jak powiedziałam, to Bouglé przywołał, obok socjo-logicznej zasady rządzącej systemem kast („hierarchia, dziedziczna specjalizacja”³²), zasadę niewątpliwie bardziej psychologiczną, lecz w istocie związaną z logiką *sacrum*; Bouglé nazywa tę zasadę „odrzuconiem”³³ albo „odrazą”³⁴. Zatrzymuje się zwłaszcza przy „odrazie do pożywienia”: czy kasty są „sprawą małżeństwa” czy „sprawą posiłku”? Zarysowując kontury archeologii psychologicznej czy też psychoanalitycznej, ten niedoceniony antropolog szuka jej zakorzenienia w organizacji rodziny z jednej strony,

²⁹ Ibidem, s. 76.

³⁰ Ibidem, s. 77.

³¹ Ibidem, s. 156.

³² Zob. *Essais sur le régime des castes*, PUF, 1969, s. 3.

³³ Ibidem, s. 3, 25, i nast.

³⁴ Zob. s. 18.

w ekonomii ofiary zaś z drugiej. Co do organizacji rodziny, zadowala się aluzjami do „odległych wspomnień pierwszych praktyk rodzinnych” lub do „przeżytków religii rodzinnej” (przeciwstawionej wymogom przemysłu): to one odpowiadałyby za cechy sprawiające, że gildia przypomina kastę³⁵. Pojęcie „odrzućcia” nie jest badane ani przez Dumonta, ani przez Bouglé, nawet jeśli Bouglé wspominał o niej w związku z braminami, wywodząc ją od *tabu*, które w każdym społeczeństwie otacza ofiarę i które w Indiach zostało „po prostu podniesione do najwyższej potęgi”. Ofiarnika, jak zauważa, otaczają *tabu*, ponieważ doprowadza do przejścia „dwuznacznych, płynnych, zarazem najniebezpieczniejszych i najbardziej dobroczynnych ze wszystkich sił od świata profanum do świata sacrum”³⁶.

Hierarchia i niestosowanie przemocy

Gdyby jednak odnowić perspektywę Bouglé w świetle uściśleń Dumonta, opozycja czyste/nieczyste, rządząca indyjskim porządkiem hierarchicznym, ukazuje się nie tylko jako wszechogarniająca; widać także jej korelację z regulami matrymonialnymi oraz zwyczajami religijnymi (ofiary oraz ich ewolucja). Trzeba wówczas rozpatrywać opozycję czyste/nieczyste nie jako archetyp, lecz jako *pewne* kodowanie [un *codage*] różnicowania podmiotu mówiącego jako takiego, kodowanie odrzucania w stosunku do innych, gdzie celem jest autonomizacja. Opozycja czyste/nieczyste oddaje (o ile nie jest metaforyzacją) dążenie do tożsamości, do różnicy. Zajmuje miejsce *zróżnicowania płci* (i w tym sensie, tak jak w systemie kastowym, może się jawić jako paralela instytucjonalizacji obupłciowości przez małżeństwo endogamiczne). Na tej podstawie zajmuje miejsce *wartości oddzielającej* , właściwej samej funkcji symbolicznej (ofiarnik/ofiara/Bóg; podmiot/rzecz/sens). Hierarchia oparta na czystym i nieczystym przemieszcza (lub neguje?) różnicę płci; *przemoc ofiary zastępuje rytuałem oczyszczenia* .

W ostatecznej instancji opozycja czyste/nieczyste nie byłaby dana jako taka, lecz wyływałaby z właściwej bytowi mówiącemu konieczności konfrontacji z różnicą płci oraz symboliką. Indyjski system kast pozwałaby na to, by ta konfrontacja dokonywała się elastycznie. Udałoby mu się to bez gwałtownego cięcia – na przykład monoteistycznego – i z maksymalną subtelnością, chroniącą podmiot, który od wstępu do wstępu jest z nią konfrontowany. Ceną jest społeczne unierucho-

³⁵ Ibidem, s. 36–37.

³⁶ Ibidem, s. 64.

mienie oraz utożsamienie tego, co gdzie indziej będzie autonomiczną podmiotowością, z regulami wstępu, wyznaczającymi ów socjosymboliczny obszar. Hierarchia oczywiście jest konstytutywna dla Hindusa (i być może dla każdego bytu mówiącego, jeśli nie niweczy przynależności do symboliczności), lecz utrwała się na dwóch odrębnych etapach: znaku (celebrowanym przez ofiarę) i różnicy płci (regulowanej przez małżeństwo). Jeśli to prawda, że opozycja czyste/nieczyste zajmuje ten obszar, który u nas wiąże się z opozycją dobro/zło, dyskutowana tu granica – przez hierarchię kast oraz towarzyszące jej i ugruntowujące ją regulacje matrymonialne – łączy się z niezwykle głęboką logiką bytu mówiącego jako istoty oddzielanej przez płć i język. Indie mają niezastąpioną zaletę; chodzi mianowicie o obnażanie wstępnego [od-rzuconego] logiki tego oddzielania, a po drugie o pozbawione przemocy rozwiązywanie asymptoty między płciowością a symboliką. Ważne jest tu zrównoważenie różnic, w wypadku sfery płciowości, oraz skrajne stopniowanie poziomów oddzielania, w wypadku symboliki.

Król Edyp albo niewidoczny wstęp

Tragiczny i wzniosły los Edypa podsumowuje i przemieszcza mityczne skalanie; ono zaś nieczystość owej niedotykanej „drugiej strony”, którą jest *druga płć* , umieszcza w *cielesnej krawędzi* – na ostrzu pragnienia – a fundamentalnie w żonie-matce, micie naturalnej pełni. Aby się o tym przekonać, musimy przesłedzić *Króla Edypa* , a zwłaszcza *Edypa w Kolonie* Sofoklesa.

Edyp zostaje władcą, ponieważ *potrafi* odgadywać zagadki logiczne. Jego własne pragnienie jest mu natomiast obce: *nie wie* , że jest również tym, kto zabił Lajosa, swojego ojca, i żeni się z Jokastą, własną matką. Gdyby morderstwo oraz pragnienie pozostały w ukryciu, wówczas byłoby jedynie odwrotną i bez wątplenia współodpowiedzialną stroną jego władzy – logicznej, a w rezultacie i politycznej. Wstęp wybucha dopiero wtedy, gdy Edyp docierając do kresu samego siebie przez pragnienie wiedzy, w swym suwerennym bycie odkrywa pragnienie oraz śmierć. I kiedy przypisuje je właśnie pełnej, poznającej i odpowiedzialnej suwerenności. Niemniej jednak rozwiązanie w *Królu Edypie* ma zupełnie mityczny charakter. Dochodzi do niego przez *wykluczenie* , jak to widzieliśmy w logice innych systemów mitycznych i rytualnych.

Jest to, po pierwsze, wykluczenie przestrzenne: Edyp musi *udać się na wygnanie* , opuścić własne miejsce, gdzie jest władcą, odsunąć skalanie, aby granice umowy społecznej mogły przetrwać w Tebach.

Równocześnie wykluczenie wzroku: Edyp się *oślepia*, aby nie musiał znosić widoku przedmiotów swego pragnienia i swojej zbrodni (twarzy żony, matki, dzieci). Jeśli to prawda, że oślepienie jest tu odpowiednikiem kastracji, to nie jest przecież ani pozbawieniem męskości, ani śmiercią. To ich symboliczny substytut, jego celem zaś jest zbudowanie muru, wzmocnienie krawędzi oddzielającej od hańby, która nie zostaje zanegowana, lecz określona jako obca. A zatem oślepienie to figura rozszczepienia: w samym ciele zostawia znamię przekształcenia tego, co własne, w to, co skalane; rana zajmuje miejsce wstrętu – odkrytego, a jednak niewidocznego. Wstręt jako to, co niewidoczne. Dzięki czemu miasto i wiedza mogą trwać dalej.

Dwuznaczny *pharmakos*

Zostańmy jeszcze przy tragicznym ruchu *Króla Edypa*: czy nie podsumowuje on mitycznego wariantu wstrętu? Wkraczając do nieczystego miasta, w *miasma*, Edyp sam staje się *agos*, skalaniem – po to, by je oczyścić i stać się *katharmos*. Tak więc oczyszcza, ponieważ on to *agos*. Jego wstręt wiąże się z nieprzerwaną dwuznacznością ról, którą akceptuje nieświadomie, gdy wydaje mu się, że wie³⁷. I właśnie za sprawą tej dynamiki Edyp jawi się zarówno jako byt wzbudzający wstręt, jak i *pharmakos*, kozioł ofiarny, który – wygnany – pozwala na uwolnienie miasta od skalania. Siła tragedii tkwi w tej dwuznaczności³⁸: zakazane i idealne łączą się w jednej i tej samej postaci, aby znaczyć, że byt mówiący nie ma własnej przestrzeni, lecz utrzymuje się na kruchym progu, jak gdyby dzięki niemożliwej demarkacji. Jeśli taką logikę ma ów *pharmakos katharmos*, którym jest Edyp, należy stwierdzić, że sztuka Sofoklesa czerpie swą siłę nie tylko z tej *mathesis* dwuznaczności, lecz także z semantycznych wartości, nadawanych przeciwstawnym terminom. Jakich „wartości”?

Teby to *miasma* z uwagi na sterylność, chorobę, śmierć. Edyp to *agos*, ponieważ, zabiwszy ojca i dopuściwszy się kazirodztwa z matką, zaburzył i przerwał łańcuch rozmnażania. Skalanie to zatrzymanie życia: (tak jak seksualność bez rozmnażania (synowie zrodzeni z kazirodztwa Edypa zginą, córki przeżyją, lecz w innej logice – umowy bądź istnienia symbolicznego, jak to pokaże *Edyp w Kolonie*). Odmienna seksualność, która w tragedii

³⁷ J.-P. Vernant analizował tę logikę w pracy *Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe roi* [w:] J.-P. Vernant i P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie*. Maspero, Paris 1973, s. 101 i nast.

³⁸ Zob. ibidem, a także prace L. Gerneta.

greckiej ma inne znaczenie niż dla nowożytnych i nawet nie przybiera pozy pragnienia, lecz *suwerenności i wiedzy* – odpowiada chorobie i śmierci. Dołącza się skalanie: w praktyce polega ono na dotknięciu matki. Skalanie to kazirodztwo jako przekroczenie granic tego, co własne.

Którędy więc przebiega pierwsza fantazmatyczna granica, ustanawiająca własność bytu mówiącego i/lub społecznego? Być może między żoną a matką? Odpowiednikiem Edypa-*pharmakosa* po stronie kobiet jest Jokasta, sama o Janusowym charakterze, dwuznaczność i odwrócenie w jednej i tej samej istocie, jednej roli, jednej funkcji. To Janus, tak jak być może jest nim każda kobieta, w takiej mierze, w jakiej każda kobieta to zarazem byt pragnienia, czyli byt mówiący, jak i byt, który rozmnaża, a więc oddziela się od swojego dziecka. Być może Edyp poślubił jedynie rozszczepienie Jokasty: tajemnicę, enigmę kobiecości. Koniec końców, jeśli ktoś uosabia wstręt bez obietnicy oczyszczenia, jest to kobieta, „każda kobieta”, „kobieta jako taka”. Mężczyzna zaś eksponuje wstręt, poznając go, a przez to go oczyszczając. *Miasma, agos*, Jokasta też jest nimi – bez żadnych wątpliwości. Ale jedynie Edyp to *pharmakos*. Zna i zamyka mityczny świat konstytuowany przez kwestię różnicy (płci) oraz skoncentrowany na rozdzieleniu dwóch władz: rozmnażania/wytwarzania, kobiecości/męskości. Edyp dopełnia konstytucji tego świata, wprowadzając go w indywidualność każdej jednostki, ta zaś nieuchronnie staje się *pharmakos*, uniwersalnie tragicznym.

Aby jednak dokonała się ta interioryzacja, konieczne jest przejście: z Teb do Kolony, dwuznaczność i odwrócenie różnic stają się *umową*.

Edyp w Kolonie jest więc zupełnie inny. Zmieniło się bowiem miejsce. I jeśli boskie prawa nie straciły nic ze swego rygoru, to w stosunku do nich sam Edyp zmienił swoje stanowisko. W istocie przekształcenie praw politycznych rzeczywiście dokonało się między tymi dwoma dziełami. Między rokiem 420 – data powstania *Edypa króla* – a 402 – data pierwszego wystawienia *Edypa w Kolonie* (po śmierci Sofoklesa w roku 406/405) – nastąpiło przejście od tyranii do demokracji. I chociaż w późnym dziele Sofoklesa wydaje się rządzić zasada demokracji, to przypuszczalnie jest to tylko *jedna* z przyczyn wyjaśniających taką zmianę w stosunku do boskich praw w dynamice *Edypa w Kolonie*. W przeciwieństwie do Edypa-władcy – przygnębionego, zrujnowanego, zniszczonego przez hańbę i w hańbie, tutaj swoją niewinność głosi Edyp *niekról*, w istocie Edyp *podmiot* [*poddany*]. Ale nie bez wątpliwości. Zrazu Edyp chciał uściskać dłoń Tezeusza i ucałować go w czoło, lecz nagle uświadamia sobie, że jest nieczysty, chociaż nie ponosi za to odpowiedzialności³⁹:

³⁹ Wszystkie cytaty z *Edypa w Kolonie* w przekładzie Ludwika Hieronimia Morstina, według wydania: Sofokles, *Król Edyp. Edyp w Kolonie. Antygona*, przeł. L.H. Morstin, PIW, Warszawa 1956 [przyp. tłum.].

Nie, cóż mówię,
jakbym ja tego mógł od ciebie żądać,
byś męża dotknął, któryznaczony
jest takich grzechów, takich klęsk ogromem,
nie można na to narażać człowieka [...]. (w. 1088–1092)

Jednakże od początku tego spełnienia losu głosi:

Moje czyny [...] byłem ich ofiarą raczej niż sprawcą. (w. 255–256)
Bo miałem prawo. Tak, zabić. Jasno wyłożę,
jak ręce krwawym skrwawiłem nożem, ale świadomy nie byłem wcale. (w. 523–526)

Zatrzymajmy się przy tym wyznaniu. To zdanie nie jest ani wyznaniem winy, ani domaganiem się niewinności wskutek doznanych cierpień, lecz znamionuje przesunięcie od Edypa króla do Edypa podmiotu. „Jestem niewinny przed Prawem”, oznacza przede wszystkim: *Nie znam Prawa, Ten, kto odgaduje zagadki logiczne, nie zna Prawa, co znaczy: Ja, który wiem, nie jestem Prawem*. Wprowadzone jest więc pierwsze zniekształcenie między wiedzą a Prawem, rozszczepiające władzę. Jeśli Prawo jest w Innym, mój los nie jest ani władzą, ani pragnieniem, jest losem zniekształconego: mój los to śmierć.

Wstręt króla Edypa to *niemożność pogodzenia* wiedzy i pragnienia, podczas gdy jedno i drugie wszechwładnie rządzi bytem człowieka.

Wstręt Edypa w Kolonie to *niewiedza* bytu mówiącego, który jest *skazany na śmierć*, a równocześnie na *symboliczny związek*.

Albowiem na progu śmierci, a więc gdy ustanawia związek z obcym, Edyp deklaruje, że nie zna Prawa. *Wygnanie* – zrazu upragnione, potem odrzucane przez synów – stało się *odrzuconiem*, później przekształcając się dla Edypa w *wybór* i *symboliczne przekazywanie*. To bowiem na obcej ziemi i obcemu bohaterowi, Tezeuszowi, symbolicznemu synowi, a równocześnie swym córkom, przekazuje on tajemnicę swej śmierci. Śmierć sama w sobie nie jest tu ekspiacją ani odkupieniem dla Edypa. Jej przeznaczeniem jest działać na korzyść innych, obcych: Tezeusza i Ateńczyków.

W takim kontekście to Ismena – córka przeważnie niema, która jednak zabiera głos, aby potępić bardzo edypalne klótnie synów – zapowiada jego zbawienie przez bogów: „Bóg, co cię strącił, po ciebie dziś sięga” (w. 382). Wyniesienie tłumaczy się niewinnością Edypa w świetle Prawa (w. 523); żeby jednak ją skonkretyzować, będzie musiał przejść przez rytuały oczyszczenia w Kolonie (w. 454–489). Rytuały te dają okazję do jednego z najbardziej szczegółowych opisów oczyszczenia w literaturze klasycznej.

Zdjęcie wstrętu: umowa symboliczna

A zatem w Kolonie los wstrętu ulega zmianie. Nie staje się on ani wykluczony, ani ślepo inny, zostaje umieszczony jak gdyby *bez swej wiedzy* w „skazanym na śmierć”. Wstręt to nic innego jak upadek niemożliwej suwerenności Edypa, upadek bez jego wiedzy. Jeśli *rytuały* mają go oczyścić, to zostaje on zaakceptowany dopiero w *słowach* Edypa skierowanych do boskiego Prawa, jak i do Tezeusza. Nie chodzi o wyznanie grzechu: w Grecji zmierzającej ku demokracji, wstręt bierze na siebie ten, kto mówiąc, uznaje, że jest śmiertelny (do tego stopnia, że nie pozostawia męskiego potomstwa) i poddany symboliczności (zauważymy całkowicie nominalne przekazanie śmiertelnej przyjemności obcemu Tezeuszowi).

Tym samym został przerzucony most do zupełnie innej logiki wstrętu: już nie skalanie, które należy rytualnie *wykluczyć* jako inną stronę *sacrum* (społecznego, kulturowego, własnego), lecz *wykroczenie* z powodu *nieznajomości* Prawa.

Król Edyp odsonił przed Freudem i jego potomnością potęgę (kazirodzkiego) pragnienia oraz pragnienie śmierci (ojca). I choćby nie wiadomo jak silne były te pragnienia, zagrażające integralności jednostki oraz społeczeństwa, i tak są suwerenne. Taką właśnie oślepiającą jasność Freud, w ślad za Edypem, skierował na wstręt, zachęcając nas, byśmy się w nim rozpoznali, bez wylupiania sobie oczu.

Ale w gruncie rzeczy kto nam oszczędza wykonania tego decydującego gestu? Być może odpowiedź znajduje się w *Edypie w Kolonie*, aczkolwiek nie wydaje się interesować Freuda. Na tę granicę między wstrętem i *sacrum*, pragnieniem a wiedzą, śmiercią a społeczeństwem, można spojrzeć wprost, można ją wyrazić bez fałszywej skromności czy wstydliwego wycofania – pod warunkiem dostrzeżenia w niej rezultatu szczególnej kondycji człowieka, który jest *śmiertelny i mówiący*. „Istnieje to, co wstrętne”, oznacza od tej pory: „Ja jestem wstrętny, czyli śmiertelny i mówiący”. Ta niepełność i zależność od Innego uniewinnia pragnącego i śmiertelności Edypa, pozwala mu jedynie na przekazanie swego dramatycznego rozszczepienia. Przekazanie obcemu bohaterowi otwiera tym samym nieprzewidywalną możliwość jakichś skutków prawdy. Nasze oczy mogą zostać otwarte pod warunkiem, że uznamy, iż zawsze jesteśmy już-zniekształceni przez symboliczność: przez język. Pod warunkiem usłyszenia w języku – a nie w innym ani w drugiej płci – wylupionego oka, rany, fundamentalnej niepełności, która warunkuje nieokreślone poszukiwanie łańcuchów znaczących. Równa się to czerpaniu przyjemności z podwojenia (wstręt/sacrum). Otwierają się tu dwie drogi: sublimacji i perwersji.

Oraz ich splot: religia.

Freud nie potrzebował iść do Kolony. Miał Mojżesza, który wyprzedził go w tym przemienieniu skalania w podporządkowanie prawu symbolicznemu. Być może jednak *Edyp w Kolonie* wskazuje – obok innych przejawów kultury greckiej – jakimi drogami mogło dojść do spotkania hellenizmu i Biblii.

Semiotyka obrzydliwości w Biblii

Nie będziesz gotował koźlęcia w mleku jego matki.
(Wj 23,19).

Patrzcie teraz, że Ja jestem, ja jeden, i nie ma ze Mną żadnego boga

(Pwt 32,39)¹.

Judei mente sola unumque numen intellegunt.

Tacyt, *Dzieje*, V, 5

Biblijna neutralizacja skalania

Interpretacje biblijnej nieczystości dzielą się z grubsza na dwa nurty. Pierwszy, idąc śladem myśli Robertsona Smitha (*The Religion of the Semites*, 1889), uważa biblijną nieczystość za wewnętrzny stan żydowskiego monoteizmu, zależny nieodłącznie od woli boskiej, ponieważ to, co nieczyste, jest wykroczeniem przeciw nakazom bożym. Nie będąc zatem demoniczną siłą, obcą boskości, nieczystość stanowiłaby coś w rodzaju neutralizacji tabu (charakterystycznych dla rytuałów skalania) przez fakt, iż jest podporządkowana woli Boga².

Inna interpretacja, reprezentowana przez Barucha A. Levine'a³, uznaje nieczystość za oznakę demonicznej siły, która zagraża boskości i działa niezależnie od niej, analogicznie do autonomicznej mocy złego ducha.

¹ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego według Biblii Tysiąclecia [przyp. tłum.].

² Zob. J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, E.J. Brill, Leiden, 1973, s. 9.

³ B.A. Levine, *In the Presence of the Lord. Aspects of Ritual on Ancient Israel*, E.J. Brill, Leiden, 1974.

Spróbujemy pokazać, że obie te przeciwstawne interpretacje w istocie jednostronnie akcentują złożoną dynamikę myśli biblijnej, dotyczącej nieczystości. W naszym mniemaniu biblijna nieczystość jest przesycona tradycją skalania; w tym sensie *wskazuje* na pewną autonomiczną siłę, która może zagrażać boskiej instancji, lecz jej nie *znaczy*. Wysuniemy twierdzenie, iż ta siła historycznie (w historii religii) i podmiotowo (w strukturyzacji tożsamości podmiotu) zakorzenia się w obsadzeniu funkcji macierzyńskiej: matki, kobiet, rozmnażania. Wszelako biblijny tekst – i na tym polega jego niesłychana specyfika – dokonuje niebywałego aktu przemocy, polegającego na podporządkowaniu tej (historycznej lub fantazmatycznej, naturalnej bądź reprodukcyjnej) macierzyńskiej mocy porządkowi symbolicznemu jako czystemu porządkowi logicznemu, regulującemu grę społeczną; jako boskiemu Prawu, które leży w gestii Świątyni. O ile Świątynia *jest* Prawem, jest się czystym lub nieczystym wyłącznie w odniesieniu do porządku społecznego, czyli w stosunku do Prawa bądź kultu (jak chce Neusner). Gdy tymczasem próbuje się sięgnąć głębiej w archeologię tej nieczystości, w istocie odnajduje się lęk przed mocą (macierzyńską? naturalną? – w każdym razie niepodporządkowaną i niemożliwą do podporządkowania się Prawu), która *mogłaby* stać się autonomicznym złem, lecz *nim nie jest* dopóty, dopóki trwa dominacja społecznego i podmiotowego porządku symbolicznego. Biblijna nieczystość zawsze już jest więc *logicznym opracowaniem* tego, co się sprzeciwia symboliczności i właśnie dlatego uniemożliwia jej aktualizację jako demonicznego zła. To logiczne opracowanie wpisuje demoniczność w bardziej abstrakcyjny, moralny rejestr jako potencjalność winy i grzechu.

W ten sposób czystość bądź nieczystość są określane w stosunku do kultu, ponieważ kult reprezentuje *logikę rozmieszczeń* oraz zachowań (lub też się nią posługuje), na których się zasadza społeczność symboliczna – Prawo, rozum. To właśnie powiada Majmonides w definicji nieczystości, nadającej ciężar nie tylko rozumowi, ale także inicjatywie podmiotu: „ten kto chce oczyścić swe serce z nieczystości, która jest w duszy ludzkiej [...] staje się czysty, jak tylko w głębi serca zgodzi się iść za tymi radami i wprowadzić swą duszę na wody czystego rozumu”⁴.

Kiedy Mary Douglas definiuje nieczystość jako to, co *sprzeciwia się porządkowi symbolicznemu*, Neusner zaś widzi w niej to, co *nie do pogodzenia ze Świątynią*, mówią o tym samym z *dwóch punktów widzenia*. Antropolog musi *odkryć* porządek społeczny i w tym celu bada nieświadomie przestrzegające go społeczeństwa; tymczasem historyk religii staje przed tymże porządkiem odsłoniętym, lecz izolowanym w sobie oraz

⁴ Maimonide, *The Book of Cleanness*, Yale University Press, New Haven 1954, s. 535.

jako przed instancją Prawa celebrowanego przez tę monumentalną rewolucję, jaką był hebrajski monoteizm.

Jednakże analityk semiolog porusza kwestię poznania, pyta do jakiego stopnia można analizować rytualną nieczystość. Historyk religii szybko się zatrzymuje: z punktu widzenia kultu nieczyste jest to, co opiera się na naturalnej „odrazie”⁵. Antropolog idzie dalej: nie ma nic „odrażającego” w sobie, odrażające jest to, co wyłamuje się z zasad klasyfikacji właściwych dla danego systemu symbolicznego⁶. My jednak pytamy dalej: dlaczego ten oto system klasyfikacji, a nie jakiś inny? Czy nie ma strukturyzacji podmiotowych, które w organizacji każdego bytu mówiącego odpowiadałyby takiemu czy innemu społecznemu systemowi symbolicznemu i przedstawiałyby, jeśli nawet nie fazy, to przynajmniej *typy* podmiotowości i społeczeństwa? Typy w ostateczności definiowane przez pozycję podmiotu w języku, czyli przez *mniej* lub *bardziej* częstokawe wykorzystanie swoich możliwości?

Strategia tożsamości

Rozróżnienie czyste/nieczyste, *tôhar/tâmê*, pojawia się w biblijnej scenie ofiary całopalnej, którą Noe składa Jahwe po potopie: „Noe zbudował ołtarz dla Pana i wziawszy ze wszystkich zwierząt czystych i z ptaków czystych złożył je w ofierze całopalnej na tym ołtarzu” (Rdz 8,20). Rozpoznanie różnicy czyste/nieczyste wydaje się zmuszać Jahwe do zmiany sądu: pociąga to za sobą *łagodność* z jednej strony, *czas* zaś z drugiej. „Gdy Pan poczuł miłą woń, rzekł do siebie: »Nie będę już więcej zlorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem. Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc«” (Rdz 21–22).

Nawet Kain, choć przecież jest winny, ani Adam, mimo że błądzi (*nâd*, co go zbliża do nieczystości kobiecej *niddah*), nie są skalani. Wydaje się, że *tôhar/tâmê*⁷ to specyficzna relacja uporządkowania zależna od przymierza z Bogiem. Nie jest to opozycja absolutna, mimo to wpisuje się w fundamentalną troskę tekstu biblijnego o oddzielanie, o usta-

⁵ J. Neusner, op. cit., s. 12.

⁶ M. Douglas, *Critique and Commentary* [w:] J. Neusner, op. cit., s. 138–139.

⁷ Inne terminy o różnym pochodzeniu i odmiennych wariantach semantycznych oznaczają czystość i nieczystość w różnych częściach i etapach tekstu biblijnego. Zob. H. Cazelles, *Pureté et l'impureté dans l'Ancien Testament* [w:] *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 1975, s. 491–508.

nawianie ścisłych i niezmiyszanych tożsamości. W ukonstytuowaniu się korpusu teologicznego będzie chodziło właśnie o ten dystans między człowiekiem a Bogiem. Wszelako w złożonej wędrówce Jahwisty i Elohisty można prześledzić, jak ta fundamentalna różnica podporządkowuje sobie wszystkie inne, takie jak: życie i śmierć, zwierzęce i roślinne, ciało i krew, zdrowe i chore, inność i kazirodztwo. Gdyby pozostać przy wartości semantycznej tych opozycji, dałoby się je pogrupować na trzy duże kategorie obrzydliwości: 1) tabu pokarmowe, 2) zniekształcenie ciała i jego kulminacja – śmierć, 3) ciało kobiety i kazirodztwo. Topologicznie warianty te odpowiadają (nie)możliwości dopuszczenia do pewnego miejsca, do świętego miejsca Świątyni. Z punktu widzenia logiki rzecz polega na zgodności z prawem, Prawem czystości lub Prawem świętości, tak jak je ujmuje zwłaszcza Księga Kapłańska 11–6 i 17–25.

Opozycje „materialne lub alegoryczne”

Komentatorzy stwierdzają, że biblijna nieczystość od razu zostaje związana z kultem religijnym, skoro za nieczyste uznano to, co wykluczone ze Świątyni, aczkolwiek dotyczy to substancji (pokarmy, upławy, trąd, rzeźączka itd.) niemających bezpośredniego związku ze świętym miejscem. Tak więc nieczystość wtórnie, na mocy metafory, dotyka relacji ze Świątynią, podobnie jak to, co z niej wykluczono, zwłaszcza bałwochwalstwo. W gruncie rzeczy dopiero w okresie Drugiej Świątyni, po powrocie z wygnania, po Ezechielu, a zwłaszcza u Izajasza (56–66), rozróżnienie na czyste/nieczyste zaczyna odgrywać fundamentalną rolę w życiu religijnym Izraela. I chociaż nie podlega większym zmianom, jawi się jako jeszcze bardziej alegoryczne i metaforyczne, ponieważ akcent jest odtąd stawiany mniej na kulturowe ognisko czystości, bardziej zaś na nieczystość, która staje się metaforą bałwochwalstwa, seksualności i niemoralności⁸.

Zdaje się więc, że nawet gdy Świątynia zostaje zniszczona, funkcja Świątyni u Żydów trwa i w sposób metaforyczny – ale czy rzeczywiście? – organizuje niektóre opozycje. Spróbujemy pokazać, że nie chodzi o opozycję między obrzydliwością materialną a desygnatem topologicznym (święte miejsce Świątyni) bądź logicznym (święte Prawo). Jedno i drugie to dwa aspekty – semantyczny oraz logiczny – narzucania strategii tożsamości i w ścisłym sensie jest to strategia monoteizmu. Semy ujmuje operację *oddzielania* (oralność, śmierć, kazirodztwo) to

⁸ Zob. J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, „Journal of the American Academy of Religion”, 1975, t. XLIII, nr 1, s. 15–26.

nieodłączne podwojenie logicznego wyobrażenia, którego celem jest zagwarantowanie miejsca i prawa Jednego Boga. Innymi słowy miejsce i prawo Jednego nie istnieją bez *serii oddzielen* oralnych, korporalnych czy, mówiąc ogólniej, materialnych, w ostatecznym rachunku odnoszących się do złączenia z matką. Układ czyste/nieczyste świadczy o ciężkiej walce, jaką judaizm, aby się ukonstytuować, musiał stoczyć przeciw pogaństwu i jego kultom macierzyńskim. W prywatne życie każdej jednostki ów układ wprowadza ostrze walki, jaką każdy podmiot musi prowadzić w ciągu całej swojej osobistej historii, aby się oddzielić, czyli aby stać się podmiotem mówiącym i/lub poddanym Prawu. W tym sensie powiemy, że rozrzucone po Biblii „materialne” semy opozycji czyste/nieczyste nie są metaforami boskiego zakazu, podejmując archaiczne zwyczaje materialne, lecz że po stronie podmiotowej ekonomii oraz geny tożsamości mówiącej są repliką Prawa symbolicznego.

Wprowadzenie opozycji czyste/nieczyste zbiega się, jak widzieliśmy, z ofiarą całopalną i natychmiast pojawia się problem stosunku między *tabu* a *ofiara*. Wydawałoby się, że zsyłając potop, Bóg ukarał naruszenie porządku regulowanego przez tabu. A zatem ofiara dokonana przez Noego powinna przywrócić porządek zaburzony przez złamanie tabu. Chodzi więc o dwa dopełniające się ruchy.

Tabu oszczędza przed składaniem ofiary

Tabu, implikujące rozróżnienie na czyste/nieczyste, porządkuje różnice, kształtuje, otwiera artykulację, którą słusznie należy nazwać *metonimiczną*; chcąc w niej pozostać, człowiek uczestniczy w porządku *sacrum*. Ofiara z kolei tworzy przymierze z Jedynym, kiedy wypływający zeń porządek metonimiczny zostaje zaburzony. Ofiara działa zatem między dwoma heterogenicznymi, nieprzystającymi terminami, niemożliwymi do pogodzenia. Nieuchronnie łączy je przemocą, gwałcąc w tym samym czasie ustanawianą semantyczną izotopię każdego z nich. Ofiara to zatem *metafora*. Pojawiło się pytanie o to, co jest pierwsze: metonimiczne tabu czy metaforyczna ofiara⁹. A skoro ofiara pozwala jedynie usłyszeć logikę tabu, kiedy ta zostaje zaburzona, potwierdza się tym samym uprzedniość tabu w stosunku do ofiary. Wydaje nam się, iż lepiej przyjąć tezę, iż niektóre doktryny religijne, kładąc akcent na tabu, chronią przed działaniem ofiarnym bądź też podporządkowują je tabu. Biblijna obrzydliwość byłaby zatem próbą powstrzymania mordu. Trwając przy

⁹ Zob. E.M. Zuesse, *Taboo and the Divine Order*, „Journal of the American Academy of Religion”, 1974, t. XLII, nr 3, s. 482–504.

obrzydliwości, judaizm oddziela się od religii ofiarnych. A o ile religia i ofiara się pokrywają, o tyle biblijne obrzydliwości stanowią być może logiczne wyjaśnienie religijności (nie przechodząc do morderczego czynu – który okazał się bezużyteczny wskutek odsłonięcia i przestrzegania zasad tabu). Bez wątplenia wraz z biblijną obrzydliwością religia zmierzła do osiągnięcia kompletności.

Rozróżnienie człowiek/Bóg: rozróżnienie pokarmowe

Od samych początków tekst biblijny kładzie nacisk na utrzymanie dystansu między człowiekiem a Bogiem przez rozróżnienie pokarmowe. Tak oto Elohim (Rdz 3,22) stwierdziwszy, że człowiek stał się „taki jak my: zna dobro i zło”, postanawia powstrzymać owego rzekomego „wiedzącego” przed tym, by stał się nieśmiertelny. Odmawia mu więc pewnych pokarmów: „niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjesz go i żyć na wieki!”. Nie dało się powstrzymać Adama – skuszonego przez Ewę, samą skuszoną przez Węża – przed pewnym pokarmem, mianowicie owocem poznania; jednakże inny pokarm będzie mu kategorycznie wzbroniony, aby powstrzymać chaos, jaki zrodziłby się z utożsamienia człowieka z nieśmiertelnością Boga. Nie zostanie zapomniane, że za pierwszym złamaniem zakazu pokarmowego kryje się pokusa kobieca i zwierzęca; jedynie przelotnie odnajdziemy odniesienie do kobiety w późniejszych obrzydliwościach lewitów.

W ten sposób, jak zauważa J. Soler¹⁰, pokarm dokonuje pierwszego podziału między człowiekiem a Bogiem: dla Boga istoty żywe (za sprawą ofiary), dla człowieka żywność roślinna. Albowiem „nie będziesz zabijał”...

Aby zrozumieć, jak po tym pierwszym podziale dochodzi do wprowadzenia pokarmu mięsnego, trzeba założyć jakiś kataklizm – na przykład pogwałcenie boskiej regulacji i wynikającą stąd karę. W istocie dopiero *po potopie* nadchodzi zgoda na jedzenie „wszystkiego, co się porusza i żyje” (Rdz 9,3). To pozwolenie w żadnym razie nie jest nagrodą, towarzyszy mu stwierdzenie substancjalnego zła, ma też negatywny, oskarżycielski wydźwięk w odniesieniu do człowieka: „usposobienie człowieka jest złe już od młodości” (Rdz 8,21). Tak jakby stwierdzono *skłonność do morderstwa*, należąca do samej istoty człowieka, a pozwolenie na pokarm mięsny było wyznaniem tego niewykorzennalnego „popędu śmier-

¹⁰ Zob. doskonały artykuł *Sémiotique de la nourriture dans la Bible*, „Annales”, lipiec–sierpień 1973, s. 943 i nast.

ci”, tutaj charakteryzującego się tym, co w nim najbardziej pierwotne czy też najbardziej archaiczne: pożeraniem.

Wszelako biblijna troska o oddzielanie i uporządkowanie nieco później odnawia zakładane rozróżnienie między tym, co roślinne, a tym, co zwierzęce. Po potopie rozróżnienie to sprowadza się do opozycji mięso/krew. Z jednej strony ciało pozbawione krwi (przeznaczone dla człowieka), z drugiej zaś krew (przeznaczona dla Boga). Krew oznacza nieczystość i przejmuje „zwierzęcy” sem z poprzedniej opozycji oraz skupia skłonność do zabijania, z której człowiek musi się oczyścić. Atoli ów vitalny element, jakim jest krew, odnosi się także do kobiet, płodności, obietnicy zapłodnienia. Staje się fascynującym węzłem semantycznym, miejscem odpowiednim dla wstrętu, gdzie będą się łączyć *śmierć i kobiecość, zabijanie i rozmnażanie, zatrzymanie życia i żywotność*.

Tak wygląda elohistyczna umowa zawarta z Noem dla całej ludzkości. Umowa jahwistyczna, ustanawiająca przymierze Mojżesza z Bogiem dla jednego jedyne go ludu, stara się uporządkować i uszczegółowić ten system różnic. „Ja jestem Pan, Bóg wasz, który oddzieliłem was od innych narodów. Będziecie odróżniać zwierzęta czyste od nieczystych” (Kpł 20,24–25). A zatem dziedzina pożywienia dalej będzie uprzywilejowanym przedmiotem boskich zakazów, ulegnie jednak modyfikacji; będzie się rozszerzać; jak się wydaje, utożsamia się nawet z bardziej moralnymi, a może i abstrakcyjnymi decyzjami Prawa. Spróbujemy prześledzić ten rozwój w rozdziałach 11–18 Księgi Kapłańskiej.

Księga Kapłańska: czystość miejsca, czystość mowy

Dopiero po ofierze całopalnej, złożonej Jahwe przez Mojżesza i Aarona (podobnie jak po ofierze całopalnej złożonej Elohim przez Noego) pojawiają się zakazy dotyczące pożywienia. Dwóch ofiarników złożyło Jahwe „inny ogień” (Kpł 10,1) i zostali „pochłonięci” przez ogień święty. Wydaje się, że w tej sytuacji słowa Jahwe wskazują, iż ofiara „w sobie” będzie pozbawiona wartości boskiej umowy, chyba że ofiara ta *już* wpisuje się w logikę rozróżnienia na czyste/nieczyste, którą konsoliduje i pozwala przekazywać dalej. „Kiedy będziecie wchodzić do Namiotu Spotkania, ty i synowie twoi, nie będziecie pić wina ani sycery, abyście nie pomarli! To jest ustawa wieczysta dla wszystkich waszych pokoleń, abyście rozróżniali między tym, co święte, a tym, co świeckie, między tym, co nieczyste, a tym, co czyste, abyście nauczali Izraelitów wszystkich ustaw, które Pan ogłosił wam przez Mojżesza” (Kpł 10,9–11). Tak więc ofiara byłaby skuteczna jedynie wówczas, gdy ujawnia logikę roz-

dzielania, różnicy. Co zatem rządziłoby tą logiką? Dopuszczalność do Miejsca Świętego, czyli do miejsca spotkania ze świętym ogniem Jahwe.

Oto na samym początku przywołano kryterium *przestrzenne* jako kryterium czystości, pod warunkiem, iż *krew* kozła błagalnego nie zostanie wprowadzona do Miejsca Świętego (Kpł 10,18). Wszelako owe warunki czystości (święta przestrzeń, bez krwi) nie są wystarczające, ponieważ kolejny rozdział je modyfikuje: czyste nie będzie już tym, co ogranicza się do *miejsca*, lecz jest zgodne ze *słowem*; nieczyste będzie nie tylko *elementem* fascynującym (konotującym zabójstwo i życie: krew), lecz także wszelkie naruszenie *zgodności logicznej*. Mianowicie: „Następnie Pan powiedział do Mojżesza i Aarona: »Tak mówcie do Izraelitów: Oto zwierzęta, które będziecie jeść spośród wszystkich zwierząt, które są na ziemi: Będziecie jedli każde zwierzę czworonożne, które ma rozdzielone kopyta, to jest racice, i które przeżuwa. Ale [następujących zwierząt], mających rozdzielone kopyta i przeżuwających nie będziecie jedli: wielbłąd, ponieważ przeżuwa, ale nie ma rozdzielonego kopyta – będzie dla was nieczysty«” i tak dalej (Kpł 11,1–4).

Lista zakazów, niekiedy niewiarygodnych, składających się na ten rozdział, stanie się jaśniejsza, gdy zrozumiemy, że chodzi tu po prostu o ustanowienie zgodności z logiką boskiego słowa. Tymczasem logika ta zasada się na wyjściowym biblijnym twierdzeniu o różnicy między człowiekiem a Bogiem, współistniejącym z zakazem zabijania przez człowieka. Jak pokazał J. Soler¹¹, na przykład w Księdze Powtórzonego Prawa 14 chodzi o utworzenie *pola logicznego*, zakazującego *człowiekowi spożywania mięsożerców*. Trzeba się uchronić przed zabójstwem, nie zjadać mięsożerców ani płazów, co reguluje jedno tylko kryterium: spożywać roślinożerne zwierzęta przeżuwające. Pewne zwierzęta roślinożerne wylamują się z ogólnej zasady odnoszącej się do przeżuwaczy, czyli brak im podzielonego kopyta, zostaną więc odrzucone. Za czyste zostanie uznane to, co jest zgodne z ustanowioną taksonomią; nieczyste będzie to, co się z niej wylamuje, prowadzi do zmieszania i bezładu. Niezwykle znaczący w tej perspektywie jest przykład ryb, ptaków i owadów, zazwyczaj związanych z jednym z trzech żywiołów (niebo, morze, ziemia): nieczyste będą te, które nie trzymają się jednego żywiołu, lecz prowadzą do zmieszania i pomyłki.

Tak więc to, co zrazu zdawało nam się podstawową opozycją między człowiekiem a Bogiem (roślinne/zwierzęce, mięso/krew), motywowaną przez początkową umowę „Nie będziesz zabijał”, staje się całym systemem opozycji logicznych. Różny od ofiary całopalnej, ów system obrzydliwości zakłada ją i gwarantuje jej skuteczność. Początkowo jest

¹¹ Zob. art. cyt., s. 115, przyp. 11.

on semantycznie zdominowany przez dychotomię życie/śmierć, lecz na dalszą metę staje się kodem różnic oraz zgodności z tymi różnicami. To oczywiste, że pragmatyczna wartość tych różnic (fakt, że oznaczenie jako czyste/nieczyste może brać pod uwagę funkcję takiego czy innego zwierzęcia w życiu codziennym) jak też ich konotacje seksualne (powrócimy do tego) w niczym nie umniejszą tego niezwykłego faktu: a mianowicie, iż system tabu konstytuuje się jako prawdziwy system formalny – jako taksonomia. Mary Douglas przenikliwie zwracała uwagę na logiczną zgodność obrzydliwości biblijnych, które nie byłyby zrozumiałe bez tego dążenia do „rozdzielania” i „indywidualnej spójności”.

Pożywienie i kobiecość

Krótki i bardzo ważny rozdział 12 Księgi Kapłańskiej wkłada się między zakazy pokarmowe a wdzieranie się ich logiki w inne dziedziny istnienia. Między tematyką pożywienia i chorego ciała (Kpł 13–14) mówi się o położnicy. Z racji porodu i związanej z nim krwi *ona* będzie „nieczysta” tak samo, „jak podczas stanu nieczystości spowodowanego przez miesięczne krwawienie” (Kpł 12,2). Jeśli urodzi dziewczynkę, „będzie nieczysta przez dwa tygodnie, tak jak podczas miesięcznego krwawienia” (Kpł 12,5). Aby się oczyścić, matka musi złożyć ofiarę całopalną oraz błagalną. A zatem z *jej* strony: nieczystość, skalanie, krew i ofiara oczyszczenia. Z drugiej strony, jeśli urodzi chłopca, „ósmego dnia zostanie obrzezany” (Kpł 12,3). Obrzezanie oddzielałoby zatem od nieczystości oraz skalania matki i kobiety; zajmuje miejsce ofiary w tym sensie, że nie tylko ją zastępuje, ale także jest jej równoważnikiem: znakiem przymierza z Bogiem. Można rzec, że obrzezanie znajduje się na tej samej płaszczyźnie, co tabu pokarmowe: znamionuje rozdzielanie, oszczędza ofiary, a mimo to nosi jej cechy. Wzmianka o obrzezaniu w tekście o kobiecej, a zwłaszcza macierzyńskiej nieczystości, rzuca światło na ten obyczaj: oczywiście, chodzi tu o przymierze ludu wybranego z Bogiem; tym jednak, od czego samiec się oddziela, tym innym, którego obrzezanie odcina na samym narzędziu płciowym, jest druga płeć, nieczysta, skalana. Wydaje się, że, powtarzając naturalną ranę po pepowinie w miejscu organu płciowego, podwajając ją, a w rezultacie za sprawą obyczaju przemieszczając prototypowe oddzielenie – oddzielenie od matki, judaizm w sposób symboliczny – a nawet przeciwstawny wobec „tego, co naturalne” – kładzie nacisk na fakt, iż tożsamość bytu mówiącego (do swego Boga) polega na oddzieleniu syna od matki: tożsamość symboliczna zakłada gwałtowne rozróżnienie płci.

Zróbmy krok dalej. Pojęcia nieczystości i skalania, do tej pory wiązane w Księdze Kapłańskiej z pokarmem niezgodnym z taksonomią, jaką jest święte Prawo, zostają tu przypisane matce i ogólnie rzecz biorąc, kobietom. Obrzydliwość pokarmowa znajduje więc paralelę – jeśli nie fundament – w obrzydzeniu wywoływanym przez kobiece ciało, zapładniane lub płodne (krew menstruacyjna, poród). Czy zakazy pokarmowe są jedynie zasłoną dla jeszcze radykalniejszego procesu oddzielania? Czyż układ *miejsce – krew* oraz bardziej dopracowany *mowa – logika różnic* nie chcą utrzymać oddzielenia bytu mówiącego do swego Boga od płodnej matki? W tym wypadku chodziłoby o oddzielenie się od fantazmatycznej mocy matki, tej archaicznej Bogini Matki, która rzeczywistość prześladowała wyobraźnię ludu walczącego z otaczającym go politeizmem. Od matki fantazmatycznej, konstytuującej w specyficznej historii każdej jednostki tę otchłań, którą trzeba przekształcić w autonomiczne (lecz nie pochłaniające) *miejsce* oraz w przedmiot *odrębny, czyli możliwy do oznaczenia* – po to, by nauczyć się mówić. W każdym razie wyobrażenie skalania matki (Kpł 12) ową logikę obrzydliwości pokarmowych wpisuje w logikę granicy, bariery, krawędzi między płciami, rozdzielania na kobiece i męskie jako fundament organizacji „własnej”, „jednostkowej” – i, po nitce do kłębka, możliwej do oznaczenia, opracowania prawnego, poddanej prawu i moralności.

Po tej konfrontacji z granicą między płciami tekst biblijny kontynuuje swoją podróż w obraz ciała i jego granice.

Granice ciała własnego

13 i 14 rozdział Księgi Kapłańskiej wiąże nieczystość z trądem: guz na skórze, gdy jej rola powłoki chroniącej wewnątrz ciała staje się wątpliwa; rana na powierzchni widzialnej, pokazywanej. To prawda, że trąd obiektywnie powoduje poważne straty w populacji o dużym stopniu wspólnotowości i w dodatku koczowniczej. Zauważmy jednak, że poza tym choroba ta dotyka skóry, najważniejszej, jeśli nie podstawowej granicy biologicznej i psychicznej indywiduacji. Z tej perspektywy obrzydliwość wstrętu wpisuje się w logiczną koncepcję nieczystości, którą już wyodrębniliśmy: zmieszanie, zatarcie różnic, zagrożenie dla tożsamości.

Chyba znaczące jest przesunięcie między 12 a 13 rozdziałem: od ciała matki (poród, krew menstruacyjna) do ciała gnijącego. Na drodze jakiego wewnętrznego przewrotu matka została skojarzona z gniciem? Zauważyliśmy już taki zwrot u podmiotów podwojonych¹². Można przy-

¹² Zob. rozdział drugi, s. 54–56.

puszczać, że tekst biblijny dokładnie, na swój sposób, śledzi drogę analogicznego fantazmatu. Wyobrażenie ciała matki oraz porodu wprowadza obraz narodzin jako aktu gwałtownego wyrzucenia; dzięki niemu rodzące się ciało wyrwa się substancjom maczynego wnętrza. Tymczasem wydaje się, że skóra wciąż nosi ślad tych substancji. Ślady prześladowcze i groźne; przez nie fantazmat zrodzonego ciała, uchwyconego przez już nie odżywcze, lecz niszczące łóżysko, łączy się z realnością trądu. Jeden krok dalej i można jeszcze drastyczej odrzucić matkę, kiedy nie można znieść preedypalnego z nią utożsamienia: tak więc podmiot rodzi sam siebie, tworząc fantazmat swoich własnych trzewi jako cennego płodu, który musi urodzić. Jednakże płód ów jest wstrętny, ponieważ wyobrażenie trzewi – niechby nawet i własnych – wiąże się z obrzydliwością, łączącą go z tym, co wstrętne [od-rzucone], z tą matką, która nie uległa introjkcji, lecz została wchłonięta jako pożerająca, niemożliwa do zniesienia. Obsesja trędowatego i gnijącego ciała byłaby zatem fantazmatem samo-od-rodzenia ze strony podmiotu, który nie dokonał introjkcji swojej matki, lecz wchłoniął matkę pożerającą. Fantazmatycznie jest odwrotną i nieodłączną stroną kultu Wielkiej Matki, jej negatywną i rewindykującą wyobrażoną władzą. Pomijając skuteczność higieniczną, ten właśnie fantazmat kapłańskie wyobrażenia obrzydliwości chcą usunąć bądź też przyswoić. Z tym samym odrzuceniem niezgodności z tożsamością cielesną można powiązać wstręt wywoływany skazą fizyczną: „Żaden człowiek, który ma skazę, nie może się zbliżyć – ani niewidomy, ani chromy, ani mający zniekształconą twarz, ani kaleka, ani ten, który ma złamaną nogę albo rękę [... itd.], nie będzie się zbliżał, aby ofiarować pokarm swego Boga” (Kpł 21,18–21).

Ciało nie może zachować żadnego śladu swego długu wobec natury: musi być czyste, by być w pełni symboliczne. Na potwierdzenie tego nie powinno doświadczyć żadnego innego nacięcia niż obrzezanie, odpowiednik oddzielenia płciowego i/lub z matką. Każdy inny ślad byłby znakiem przynależności do tego, co nieczyste, nieoddzielone, niesymboliczne, nieświęte: „Nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie. Nie będziesz golił włosów po bokach brody. Nie będziecie nacinać ciała na znak żałoby po zmarłym. Nie będziecie się tatuować. Ja jestem Pan!” (Kpł 19,27–28).

Rozdział 15 potwierdza tę wizję: tym razem nieczysty jest wyciek. Kała każda wydzielina, każdy wysięk, wszystko, co wydziela się z ciała kobiecego bądź męskiego. Po przywołaniu ofiary (Kpł 16) oto nowe wskazanie nieczystości związanej z krwią: „Bo życie wszelkiego ciała jest we krwi jego – dlatego dałem nakaz synom Izraela: nie będziecie spożywać krwi żadnego ciała, bo życie wszelkiego ciała jest w jego krwi. Ktokolwiek by ją spożywał, zostanie wyłączony” (Kpł 17,14).

Przebyta droga pozwala nam lepiej zrozumieć rozmaite konotacje nieczystości związanej z krwią. Skupia ona w sobie: zakaz pokarmu mięsnego (związany z zakazem zabijania), dokonaną po potopie klasyfikację pokarmu mięsnego na zgodny bądź niezgodny ze słowem boskim, zasadę tożsamości bez zniżania, wykluczenie wszystkiego, co narusza bariery (wyciek, upławy, wysięk). Od pokarmu po krew, krąg zakazów nie został domknięty, albowiem wciąż od samego początku tkwimy w tej samej logice oddzielania. Wszakże znów zostaliśmy doprowadzeni do fundamentalnego semantyzmu owej logiki, która uporczywie zakłada jakąś instancję *inną* niż instancja tego, co odżywcze, związane z krwią, krótko mówiąc – co „naturalnie” macierzyńskie.

Od tożsamości płciowej do mowy i od obrzydliwości do moralności

Po tym zwięzłym i jasnym przypomnieniu tekst wyrusza w dalszą drogę, odtąd przenosząc logiczny ruch pokarmowej oraz związanej z krwią obrzydliwości na treści bardziej odległe. W rozdziale 18 mówi się o wyznaczeniu granic tożsamości płciowej. W tym celu należy zakazać stosunków tego samego z tym samym: ani rozwiązłość w obrębie rodziny, ani homoseksualizm. Ani też kontakty z inną grupą, tak jak powiada Prawo (ludzkie bądź „naturalne”, czyli zawsze boskie): ani cudzołóstwo, ani zoofilia. Podobnie w następującym fragmencie: „Będziecie przestrzegać moich ustaw. Nie będziesz łączył dwóch gatunków bydła. Nie będziesz obsiewał pola dwoma rodzajami ziarna. Nie będziesz nosił ubrania utkanego z dwóch rodzajów nici” (Kpł 19,19). Podobny zakaz dotyczący hybryd oraz przypadkowych istot bez wątplenia da się wyczytać w zakazie spożywania chleba kwaszonego oraz zalecaniu chleba praśnego przy różnych okazjach, aby nawiązać do pierwotnego pokarmu patriarchów: bez dodatku zakwasu elementy chleba zachowują swoje właściwości.

Docieramy zatem do jednego z paroksyzmów tej logiki, która doskonale wyraża podstawy tych rozdzieleni, ustanowiwszy je uprzednio. Nie ma niczego poza Jedynym Bogiem:

„Będziecie więc przestrzegać mego zarządzenia, abyście nie czynili nic z obrzydliwych obyczajów, którymi się rządono przed wami, abyście nie splugawili się przez nie. Ja jestem Pan, Bóg wasz!” (Kpł 18,30).

I jeszcze wyraźniej, kładąc nacisk na słowo boskie jako słowo *cytowe*, *przytaczane*, *zawsze już uprzednio*:

Dalej Pan *powiedział* do Mojżesza: »Mów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!« (Kpł 19,1,2; kursywa – J. K.).

Odtąd w obliczu „czasu przyszłego dokonanego” Jedynego i przytaczanego słowa, nieczystość oddala się od sfery materialnej i wyraża się jako profanacja boskiego imienia. W tym punkcie wędrówki, gdy instancja rozdzielająca afirmuje się w swej czysto abstrakcyjnej wartości („święty świętych”), nieczyste będzie już nie tylko zmieszanym, wyciekim, niezgodnością zmierną ku temu miejscu „nieczystemu” w każdym znaczeniu tego pojęcia, ku istocie matczynej. Skalanie będzie teraz tym, co zagraża jedności symbolicznej, czyli zjawami, namiastkami, sobowtórami, idolami, „Nie zwracajcie się do bożków. Nie czyńcie sobie bogów z lanego metalu. Ja jestem Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,4). Podobnie: „Nie będziecie sobie czynili bożków, nie będziecie sobie stawiali posągów ani stel. Nie będziecie umieszczać w waszym kraju kamieni rzeźbionych, aby im oddawać pokłon, bo Ja jestem Pan, Bóg wasz” (Kpł 26,1).

I zresztą w imię tego „Ja”, któremu za pośrednictwem Mojżesza cały lud się podporządkowuje, zgodnie z tą samą logiką oddzielania następują nakazy moralne: sprawiedliwości, uczciwości, prawdy (Kpł 19 i nast.).

Tabu kazirodztwa

Księga Powtórzonego Prawa podejmuje na nowo i różnicuje obrzydliwości kapłańskie (14, 22, 32), które w istocie są obecne w całym tekście biblijnym. Naszą uwagę przykuwa jednak powtarzalność pewnej specyficznej figury, wcielającej tę uznaną logikę oddzielania, ponieważ naszym zdaniem wskazuje ona na nieświadomy fundament tej stałości: „I nie będziesz gotował koźlęcia w mleku matki jego” (Wj 23,19; 34,26; Pwt 14,21).

A zatem zakaz pokarmowy tam, gdzie nie pojawia się kwestia krwi, ale obrzydliwość zdaje się wynikać z innego wycieku mieszającego dwie tożsamości, konotującego związek jednej i drugiej, mianowicie mleka. Będąc środowiskiem wspólnym dla matki i dziecka, pokarmem, który łączy zamiast dzielić, mleko mimo to nie jest zakazane z powodu ekonomicznego i życiowego. Wątpliwość nie dotyczy mleka jako pokarmu, lecz mleka rozpatrywanego ze względu na swą wartość symboliczną. Obrzydliwością nie jest karmienie mlekiem, lecz *gotowanie* koźlęcia w mleku jego matki. Innymi słowy, chodzi o sposób spożytkowania mleka: nie jako pokarmu dla dziecka, lecz według kulturowej fantazji kulinarnej, ustanawiającej nienormalną więź między matką a dzieckiem.

Myślmy wraz z J. Solerem, że chodzi tu o metaforę kazirodztwa. Ten zakaz pokarmowy należy rozumieć jako zakaz kazirodztwa, podobnie zresztą jak zakaz zabierania z gniazda matki wraz z pisklętami lub jajkami (Pwt 22,6–7) albo składania w ofierze krowy lub owcy razem z jej młodym (Kpł 22,28).

Wydaje się, że później, w miarę jak prawodawstwo rabiniczne wzmacniało zasady, rozwijając relacje między moralnością i nieczystością, sens kazirodczej nieczystości przetrwał. Tak oto, kiedy Miłdrasz Tanchuma głosi: „Na tym świecie przeklinam wszystkie ludy, pochodzą bowiem z nieczystego nasienia”, „nieczyste nasienie” jest rozumiane tu jako kazirodztwo.

Dochodzimy teraz do stwierdzenia, że zakaz pokarmowy, podobnie jak bardziej abstrakcyjne formuły kapłanów dotyczące tego, co obrzydliwe, wyrażane w logice różnic dyktowanych przez boskie „Ja”, rozciągają się na zakaz kazirodztwa. Nie będąc w żadnym razie jedną z wartości semantycznych tego wielkiego projektu oddzielania – czym jest tekst biblijny – tabu matki wydaje się jego źródłowym mitemem. I to nie tylko dlatego, że z jednej strony psychoanaliza, z drugiej zaś antropologia strukturalna odkryły fundamentalną rolę zakazu kazirodztwa we wszelkiej organizacji symbolicznej (jednostkowej bądź społecznej). Ale także i przede wszystkim dlatego, że – jak widzieliśmy – tekst biblijny w swoim rozwoju w szczególnie intensywnych momentach swych przedstawień i ekspansji powraca do owego mitemu archaicznego stosunku do matki. Biblijny wstręt tłumaczy zatem kluczową semantykę: kiedy to, co pokarmowe, wylamuje się ze zgodności wymaganej przez logikę oddzieleń, miesza się z tym, co macierzyńskie, traktowanym jako nieczyste miejsce połączenia, jako niezróżnicowana moc i zagrożenie, jako skalanie, które należy usunąć.

Prorocy albo wstręt nieunikniony

Wzmianki o obrzydliwości pokarmowej nasilają się u Jahwisty, natomiast Elohistą podkreśla jej aspekt socjologiczny i moralny. Jednak nie jest to przeszkodą, by źródłowy „mitem” był wszechobecny. Wszelako do pełni wyrazu dochodzi on w nurcie proroczym. Zwłaszcza u Ezechiela, dziedzica stanowiska Prawa czystości i Prawa świętości z Księgi Kapłańskiej, kierującego się ku teologicznemu rozróżnieniu na czyste i nieczyste. I to po powrocie z wygnania owo rozróżnienie, jak zapowiada Izajasz, będzie całkowicie rządziło życiem Izraela. Nieczyste nie zo-

stało zabronione, nie zostało usunięte, jest wyparte, tyle że do wewnątrz, jest tam, aktywne i konstytutywne.

„Bo krwią splamione są wasze dłonie, a palce wasze – zbrodnią” (Iz 59,3); „My wszyscy byliśmy skalani, a wszystkie nasze dobre czyny jak skrywawiona szmata” (Iz 64,5). „To lud, co Mnie pobudzał do gniewu, bez ustanku a bezczelnie, składając ofiary w gajach i paląc kadzidło na cegłach, / przebywając w grobowcach i spędzając noce w zakamarkach, jedząc wieprzowe mięso i nieczyste potrawy z sosem w swych misach” (Iz 65,3–4).

Wstręt – pokarmowy, moralny i związany z krwią – został wprowadzony na powrót do wewnątrz ludu wybranego. I to nie dlatego, iżby ten był gorszy od innych; wstręt ten jawi się właśnie jako wstręt jedynie w świetle umowy, którą lud ów zawarł. To zatem od usytuowania logiki oddzielania zależy istnienie oraz stopień wstrętu. A przynajmniej taki wniosek można wyciągnąć z nacisku, jaki prorocy kładą na wstręt. Natomiast idea podmiotowej interioryzacji wstrętu będzie dziełem Nowego Testamentu.

Ten logiczny związek, ekonomiczną nierozdzielność tego, co czyste i nieczyste, rozjaśnia – jeżeli to konieczne – samo pojęcie, który u Izajasza określa nieczystość: *t'bh, to'ebah, obrzydliwość*, która również jest zakazem (Iz 1,13). Odtąd pojęcie to przenika całą Biblię. Zresztą na przykład już w Księdze Kapłańskiej dało się zauważyć, że nie zachodziła faktyczna opozycja między *tôhar* a *tâmé*, ponieważ „nieczyste” (zob. Kpł 11,7,8,10,19) już oznaczało „nieczyste dla was, wiernych Jahwe” czy też „oni sprawią, że będziecie nieczyści, ponieważ Jahwe ma ich w obrzydzeniu”¹³.

Tutaj możemy interpretować biblijną obrzydliwość jako instancję demonicznego rewersu bytu mówiącego; tę odwrotną stronę określa umowa z Bogiem, który ją powołuje do życia i skazuje. Biblijna nieczystość zatem mogłaby być „zaktualizowaną formą sił demoniczych”¹⁴ jedynie o tyle, o ile nurt proroczy przekształcił *obrzydliwość pokarmową* wcześniejszych tekstów w nierozdzielny rewers będący nieodłączną częścią umowy bądź też warunkiem symbolicznym. Ta demoniczność (w żadnym razie nie jest autonomiczna, lecz jedynie wewnętrzna i wpleciona w boskie słowo) jest w istocie *tym, co nieczyste*. Jest ona tym, od czego Świątynia oraz boskie rozdzielające Słowo pragnie nas odróżnić i co Prorokom jawi się jako niemożliwe do odrzucenia, równoległe, nierozdzielne od tego, co własne i tożsame. Demoniczność – niemożliwa do pominięcia obrzydliwość, odpychająca, a mimo to pielęgnowana? De-

¹³ Zob. H. Cazelles, op. cit.

¹⁴ Według B. Levine'a; cyt. [w:] J. Neusner, *The Idea of Purity*, „Journal of American Academy of Religion”.

moniczność – fantazmat archaicznej siły, nieznającej oddzielenia, nieświadomej, kuszącej nas aż po zatarcie różnic, naszych słów, naszego życia; aż do afazji, zgnicia, hańby, śmierci?

Do tego proroczego przeobrażenia wstrętu należy dodać przeznaczenie, jakie zgotowały mu późniejsze losy narodu żydowskiego. Nie zagłębiamy się tu w historię, którą zbadał Neusner, szczególnie w jego pracy o Prawie misznaickim¹⁵. Przypomnijmy jedynie, że zniszczenie Świątyni przekształca obyczaje i wierzenia: tabu pokarmowe stają się jeszcze surowsze, ich sens moralny wzmocniony, a świętość Świątyni rozciąga się na całość przestrzeni mieszkalnej. „Tak długo, jak trwała Świątynia, ołtarz był przebłaganiem dla Izraela, lecz teraz stół każdego jest dlań przebłaganiem” (*Berakhot*).

Ciało-odpad, ciało-trup

W odróżnieniu od tego, co wchodzi w usta i odżywia, to, co z ciała wychodzi przez pory i otwory, nosi znamię nieskończoności własnego ciała i wywołuje wstręt. W pewnym sensie fekalia oznaczają to, co nieprzerwanie oddziela się od ciała, które, będąc w stanie nieustannej utraty, dąży do *autonomii* i *odmienności* od przenikających je mieszanin, zniekształceń i procesów gnilnych. I jedynie za cenę tej straty ciało staje się *własne*. Psychoanaliza doskonale dostrzegła, że odchody analne to pierwszy obiekt materialny, który istota ludzka jest w stanie kontrolować. I w tym właśnie odrzucie dostrzegła ona ujarzmione *powtarzanie* bardziej archaicznego rozdzielania (rozdzielania od ciała matki), jak też warunek *podziału* (góra – dół), dyskrecji, różnicy, powtarzalności, krótko mówiąc – operacji fundamentalnych dla symboliczności¹⁶. Widzieliśmy zakorzenienie biblijnych obrzydliwości w sferze pokarmowej, oralnej, co krótko i w przejmujący sposób określa Izajasz: „jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6,5); często otwierają się one na odpady, brud – na zgniliznę ludzką bądź zwierzęcą. Ale nie brak też i aluzji do obrzydliwości ekskrementalnej, a nawet prościej wprost o niej mówią. I tak Zachariasz (3,1–10) przedstawia arcykapłana Jozuego „odzianego w brudne szaty”, Anioł zaś żąda, by zdjąć je z niego, aby „zdjąć z niego winę”: termin „brudny” to w tym przypadku *ša'im*, ekskrementalny. Lub Ezechiel: „Będiesz go spożywał jak podplomyk jęczmienny; upieczesz go przed ich oczami na nawozie ludzkim” (Ez 4,12). Usta związane z od-

¹⁵ *Kelim*, 1974, t. 2.

¹⁶ Zob. M. Klein, *L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi* [w:] idem, *Essais de psychanalyse*, Payot, 1968.

bytem: czy to nie emblemat ciała, które należy pokonać, ciała uchwyczonego przez to, co wewnętrzne, odmawiającego w ten sposób spotkania z Innym? Tak oto, *logicznie*, jeśli kapłani nie słuchają Boga, „rzucę wam mierzwę w twarz, mierzwę waszych ofiar świątecznych – i położę was na niej” (Ml 2,3).

Wszelako w tekście biblijnym to trup – podobnie jak w bardziej abstrakcyjny sposób pieniądz bądź złoty cielec – przejmuje na siebie wstręt do odpadu. Gnijące ciało, pozbawione życia, całkowicie staje się nieczystością, przejściowe kłębowisko, dwuznaczny element między tym, co zwierzęce a tym, co nieorganiczne, nieodłączna druga strona ludzkości, której życie miesza się z tym, co symboliczne: trup to fundamentalne zanieczyszczenie. Ciało bez duszy, nie-ciało, dwuznaczna materia, należy je wykluczyć z *obszaru*, podobnie jak i ze *słowa* Boga. Nie zawsze nieczysty, trup jest „przeklęty przez Boga [Ełohim]” (Pwt 21,23): nie powinien być wystawiany na widok, lecz natychmiast pogrzebany, aby nie zanieczyszczać boskiej ziemi. Jednakże związany z ekskrementami i z tej racji nieczysty (*erwat da bar*, Pwt 24,1), trup w większym jeszcze stopniu jest tym, przez co pojęcie „nieczystości” staje się bliskie pojęciu „obrzydliwości” i/lub „zakazu”, *to'ébah*. Innymi słowy, trup jest odpadem, materią przejściową, zmieszaniem, lecz także odwrotną stroną tego, co duchowe, symboliczne, boskiego prawa. Zwierzęta nieczyste stają się jeszcze bardziej nieczyste, kiedy umrą (Kpł 11,20–40), należy unikać kontaktu z ich ścierwem. Trup człowieka to źródło nieczystości i nie wolno go dotykać (Lb 19,14). Pochówek to sposób oczyszczania: „Będą ich [Goga i cały jego tłum] grzebać Izraelici po to, by oczyścić kraj – przez siedem miesięcy” (Ez 39,12).

Wielbiciele trupów, nieświadomi adoratorzy ciała bez duszy będą zatem modelowymi przedstawicielami wrogich religii, oznaczanych przez ich śmiertcionośne kultury. W tych pogańskich kultach ukrywa się niesplacalny dług wobec wielkiej matki natury, od której oddziela nas zakaz słowa Jahwe. „Gdy zaś wam powiedzą: »Radźcie się wywoływaczy duchów i wróżbitów, którzy szepcą i mruczą [zaklęcia]. Czyż lud nie powinien radzić się swoich bogów? Czy nie powinien pytać umarłych o los żywych?«” (Iz 8,19). Czy też: „przebywając w grobowcach i spędzając nocę w zakamarkach, jedząc wieprzowe mięso i nieczyste potrawy z sosem w swych misach” (Iz 65,4).

Z jednej strony kult trupa, z drugiej zaś spożywanie niedozwolonego pokarmu mięsnego: oto dwie obrzydliwości, które wywołują boskie przekleństwo i sygnalizują zarazem dwa krańce łańcucha zakazu, który otacza tekst biblijny i wprowadza, jak zasugerowaliśmy, spektrum zakazów płciowych lub moralnych.

Obrzydzenie do trupa zaklina pragnienie śmierci.

Taksonomia jako moralność

Wraz z tabu trupa skala biblijnych zakazów dochodzi do punktu, z którego, jak widzieliśmy, wzięła swój początek. Pamiętamy, że tabu pokarmowe zostały ogłoszone po złożeniu Bogu ofiary całopalnej przez Noego i że szczególnie w całej Księdze Kapłańskiej zakazy towarzyszyły wymogom ofiarnym. Oba nurty logiczne, przenikające tekst biblijny i łączące się w ofierze całopalnej lub wskutek niej się rozdzielające – ofiara i obrzydliwość – odślaniają swoją współzależność w chwili, gdy trup przemienia się z przedmiotu *kultu* w przedmiot *obrzydliwości*. Wówczas tabu jawi się jako przeciwwaga dla ofiary. Wzmocnienie systemu zakazów (pokarmowych bądź innych) coraz bardziej opanowuje scenę duchową, aby ukonstytuować prawdziwą umowę symboliczną z Bogiem. *Raczej zakazać niż zabić*: oto nauka tych mnożących się biblijnych obrzydliwości. Oddzielenie, a równocześnie przymierze: tabu i ofiara uczestniczą w tej logice, ustanawiając porządek symboliczny.

Jednakże poza podobieństwem należy położyć nacisk na to, co różnicuje te dwa nurty. Jeśli zabity przedmiot, od którego oddzielał się przez ofiarę, wiąże mnie z Bogiem, to w samym czynie jego zniszczenia jawi się on jako przedmiot pożądaný, fascynujący, święty. Zamordowane mnie ujarzmia i podporządkowuje temu, co ofiarowane. Inaczej z przedmiotem wstrętnym, od którego oddzielał się przez obrzydzenie; o ile zapewnia mnie o prawie czystym i świętym, sprowadza mnie z drogi, usuwa, wyrzuca. Wstrętne wyrwywa mnie z niezróżnicowania i podporządkowuje systemowi. To, co obrzydliwe, w istocie jest repliką *sacrum*, jego wyczerpaniem, kresem. Tekst biblijny oszczędza ofiary, zwłaszcza ludzkiej: Izaak nie zostanie złożony Bogu w ofierze. Judaizm jest religią z powodu aktu ofiarnego, który podtrzymuje wertykalną, metaforyczną relację ofiarnika z Jedyńm; jednak ów fundament jest kompensowany przez znaczący rozwój zakazów, zajmujących jego miejsce i przekształcających jego ekonomię w ciąg horyzontalny, metonimiczny. Religia obrzydliwości przysłania religię *sacrum*. To wyjście religii poza siebie i rozwój moralności. Czy też wprowadzenie Jedyńego, który oddziela i jednoczy, nie tyle w kontemplacji zafascynowanej tym *sacrum*, które oddziela, ile w odsłoniętym przezeń układzie: w logice, abstrakcji, zasadzie systemów i sądów. Kiedy ofiara przekształca się w obrzydliwość, dokonuje się głęboka zmiana jakościowa: religia, będąca jej rezultatem, nie jest już religią ofiarniczą, nawet jeśli ofiary wciąż stanowią jej część. Ucisza fascynację zabójstwem; odwraca od niego pragnienie za sprawą obrzydzenia, które otacza każdy akt inkorporacji i odrzucenia przed-

miotu, rzeczy lub żywej istoty. To, co składacie w ofierze, polykając, jak i to, co usuwacie, odrzucając, matka żywicielka czy trup, to jedynie preteksty relacji symbolicznej, która łączy was z Sensem. Użyjcie ich, żeby powołać Jedyńego do istnienia, lecz nich samych nie sakralizujcie. Nic nie jest święte z dala od Jedyńego. Ostatecznie wszystko, co pozostałe, cała reszta jest obrzydliwa.

Wbrew przyjętej interpretacji René Girard utrzymuje, iż religia chrześcijańska zrywa z ofiarą jako warunkiem *sacrum* i umowy społecznej. Chrystus nie jest kozłem ofiarnym, w istocie sam siebie ofiaruje na śmierć-zmartwychwstanie, co sprawia, że wina raczej spada na wszystkich członków grupy i każdego z osobna, aniżeli zmazuje ich winy. Jednakże w ten sposób przygotowuje ich także na nadejście (fantazmatycznego?) społeczeństwa bez przemocy¹⁷. Jakikolwiek by był cel tej tezy, jedna rzecz wydaje się jasna: to Biblia, zwłaszcza przez nacisk na obrzydliwość, rozpoczyna proces przekroczenia ofiarniczej koncepcji umowy społecznej i/lub symbolicznej. Nie tylko nie będziesz zabijał, ale także nie złożysz niczego w ofierze bez zakazów, bez przestrzegania zasad. Za sprawą tej oczywistości Księga Kapłańska (11) wprowadza całą regulację tabu pokarmowych. Wynikające stąd Prawo czystości i świętości jest tym, co zajmuje miejsce ofiary.

Czym jest to Prawo? – pyta laik taki jak my. Jest tym, co ogranicza ofiarę. Prawo, czyli to, co hamuje pragnienie zabijania, jest taksonomią. Zabicie człowieka dopiero po wygnaniu (następującym po wcześniejszych porachunkach plemiennych) staje się przedmiotem prawa *sakralnego*, które sprawia, że zabicie człowieka dla Izraela staje się skalaniem, i które ustala też zasady ekspiacji. Wszelako sama idea zabicia człowieka traktowana jako obraza Boga jest obecna w całym tekście biblijnym¹⁸. „Kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego” (Rdz 9,6); „Nie będziecie bezcześcili kraju, w którym mieszkacie. Krew bezcześci ziemię i nie ma innego zadośćuczynienia za krew przelaną, jak tylko krw tego, który ją przelał” (Lb 35,33).

Mimo to popęd śmierci nie znika w tej regulacji. Zahamowany, zmienia miejsce i tworzy logikę... Skoro obrzydliwość to druga strona mojej symbolicznej istoty, „ja” jestem więc niejednorodna, czysta i nieczysta, i jako taka potencjalnie godna potępienia. Jestem od razu poddana prześladowaniu i zemście. Wówczas zostaje wprawiony w ruch nieskończony mechanizm wykluczeń i szykan, obrzydliwych i bezlitosnych oddzieleń oraz zemst. System obrzydliwości uruchamia maszynę prześladowań. Przyjmuję w niej miejsce ofiary, aby uzasadnić oczyszczenie, które mnie

¹⁷ R. Girard, *Des choses...*

¹⁸ Zob. H. McKeating, *The Development of the Law on Homicide in Ancient Israel*, „Vetus Testamentum”, 1975, XXV, t. 1, s. 46–68.

oddzieli zarówno od tego, jak i od innego miejsca, od wszystkich miejsc. Matka i śmierć, darzone obrzydzeniem, odrzucone, cicho tworzą ofiarną i prześladowczą machinę, i za taką cenę Ja staję się podmiotem Symbolicznego jako Inny tego, co Wstrętne. „Będziecie święci i uświęceni, oddzieleni [*perusim*] od narodów świata i od ich obrzydliwości” (*Mekhilta* w kwestii: „wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym”; Wj 19,6).

... Qui tollis peccata mundi

Wyhodować z *humanitas* sprzeczność z sobą, sztukę samogwałtu, wołę kłamstwa za wszelką cenę, odrazę, pogardę dla wszystkich dobrych i rzetelnych instynktów! [...] Zwę chrześcijaństwo [...] jedną hańbiącą plamą na ludzkości.

Nietzsche, *Antychryst*¹

Wewnątrz/na zewnątrz

Przesłanie Chrystusa, jak wiadomo, przykuwa uwagę w sposób najbardziej widowiskowy, być może ekstrawagancki, lecz dający do myślenia, właśnie przez zawieszenie tabu pokarmowych, przez wspólne spożywanie posiłków z poganami, słowny i gestowy kontakt z trędowatymi. Tym znakom nie można nadawać charakteru wyłącznie anegdotycznego czy empirycznego ani nie należy w nich widzieć jedynie drastycznej inscenizacji polemiki z judaizmem. Chodzi tu o zupełnie nowy układ różnicy, którego ekonomia będzie regulowała zupełnie inny system sensu, a zatem inny podmiot mówiący. Wstręt, zasadniczy rys postaw bądź opowieści ewangelicznych, nie jest już zewnętrzny. Nieprzerwany, należy do sfery wnętrza. Zagrożając, nie ulega rozpadowi, lecz zostaje wchłonięty przez mowę. Niemożliwy do zaakceptowania, trwa dzięki podporządkowaniu się Bogu przez wewnętrznie podzielony byt mówiący, który właśnie dzięki mowie ciągle oczyszcza się z owego wstrętu.

Zanim interioryzacja wstrętu zostanie dokonana przez wyniesienie podmiotowości Chrystusowej w Trójcy, dochodzi do niej dzięki pewnemu wybiegowi, który bezpośrednio zastępuje obrzydliwości z ksiąg

¹ Przekład Leopolda Staffa, Warszawa 1907, s. 103, 104 [przyp. tłum.].

kapłańskich, zmieniając przy tym ich punkt usytuowania. Mowa o *oralizacji*, którą Nowy Testament będzie próbował ocalić, pozbawić winy, zanim dokona odwrócenia dychotomii czyste/nieczyste w na zewnątrz/wewnątrz.

Pewien nowotestamentowy tekst (Mt 15 i Mk 8) zwięźle ujmuje to przedsięwzięcie, otwierające nową logikę. Stwierdziwszy zrazu, że wiara faryzeuszy (zbyt przywiązana do oralności?) jest zupełnie powierzchowna („Ten lud czoł Mnie wargami, lecz sercem swym daleko jest ode Mnie”, Mk 7,6), Jezus powiada: „Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym” (Mt 15,11) oraz „Nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka, co mogłoby uczynić go nieczystym; lecz co wychodzi z człowieka, to czyni człowieka nieczystym” (Mk 7,15).

Inne miejsca potwierdzają, że odtąd nacisk kładzie się na granicę wewnątrz/na zewnątrz oraz że zagrożenie nadciąga już nie od zewnątrz, lecz ze środka. „Raczej dajcie to, co jest wewnątrz, na jałmużnę, a zaraz wszystko będzie dla was czyste” (Łk 11,41); „Faryzeuszu ślepy! Oczyszć wewnątrz kubka, żeby i zewnętrzna jego strona stała się czysta” (Mt 23,26); „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obludnicy! Bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa. Tak i wy z zewnątrz wydajecie się ludziom sprawiedliwi, lecz wewnątrz pełni jesteście obludy i nieprawości” (Mt 23,27–28). I choć to prawda, że przywoływano stanowiska kapłańskie (i tak: 2 Kor 6,17–7,1: „Przeto wyjdźcie spośród nich i odłączcie się od nich, mówi Pan, i nie tykajcie tego, co nieczyste, a Ja was przyjmę” i tak dalej), mimo to interioryzacja nieczystości obecna jest wszędzie: „Kiedyśmy przybyli do Macedonii, nasze ciało nie doznało żadnej ulgi; lecz zewsząd byliśmy dręczeni: zewnątrz walki, wewnątrz obawy” (2 Kor 7,5).

Wróćmy jednak do opowieści Mateusza i Marka, którzy dłużej zatrzymują się przy tym odwróceniu. Cytowane już słowa Chrystusa: „Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym” (Mt 15,11 i Mk 7,15) w obu przypadkach poprzedza skierowany do faryzeuszy zarzut o to, iż zbyt czczą swego Boga, za mało zaś swoich bezpośrednich rodziców, ojca i matkę. Wprowadzeniem do interioryzacji nieczystości jest zatem apel o u-znanie nie tyle Prawa, ile konkretnego autorytetu, genetycznego i społecznego, w pewnym sensie naturalnego. Jeśli roz-poznasz swoich rodziców, wówczas to, co dla ciebie jest zagrożeniem zewnętrznym, wyda ci się wewnętrznym niebezpieczeństwem. Następująca po tym sekwencja jeszcze silniej trwa przy tym wezwaniu do naprawienia pierwotnej relacji synowskiej.

Od pokarmu do uszu: matka

Kobieta, „Syrofenicjanka rodem” (Mk 7,26) czy też „owca, która poginęła z domu Izraela” (Mt 15,26) prosi o pomoc, by „złego ducha wyrzucił z jej córki” (Mk 7,26). „Odrzekł jej: »Pozwól wpiery nasycić się dzieciom; bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom«” (Mk 7,27). I dopiero wtedy, gdy matka stwierdzi, że „i szczenięta pod stołem jadają z okruszyn dzieci”, a Chrystus ogłosi wyzdrowienie córki, demon opuści ciało dziecka. Tak jakby kobieta musiała zgodzić się na „nasyce-nie” swego dziecka, dać mu wyjątkowy pokarm, odmienny od „okruszyn dzieci”, aby demon wyszedł, a kobieta otwarła się na słowa Chrystusa.

Odżywcze otwarcie na innego, pełna akceptacja archaicznej i satysfakcjonującej relacji z matką – mimo że jest poganką i niewątpliwie nosicielką pogańskich konotacji płodnego i opiekuńczego macierzyństwa – tutaj jest warunkiem innego otwarcia: na relację symboliczną, prawdziwe zakończenie Chrystusowej drogi. Albowiem po pogodzeniu matki i córki za pośrednictwem sycającego pokarmu, Chrystus uzdrawia głuchoniemego:

„On wziął go na bok, osobno od tłumu, włożył palce w jego uszy i śliną dotknął mu języka; a spojrzawszy w niebo, westchnął i rzekł do niego: »Effatha«, to znaczy: Otwórz się! Zaraz otworzyły się jego uszy, więzy języka się rozwiązały i mógł prawidłowo mówić” (Mk 7,33–35).

Podobnie jak w trakcie wędrówki analitycznej, czytelnik Nowego Testamentu za sprawą przepracowania archaicznej relacji z rodzicami, a zwłaszcza oralnej relacji z matką, zostaje tu doprowadzony do introjeksi popęduwości związanej z archaicznymi przedmiotami. Otóż bez tej introjeksi przed-przedmioty, wstrętne [*od-rzucone*], zagrażają od zewnątrz jako nieczystość, skalenie, obrzydliwość, a następnie uruchamiają machinę kary. A jednak ta w zamierzeniu zbawcza introjeksija nie odbywa się bez problemów. To bowiem, co złe, przeniesione *do* podmiotu, nie przestanie pracować od środka już nie jako substancja zanieczyszczająca lub kałająca, lecz jako niemożliwe do wykorzenia obrzydzenie do swego bytu, odtąd podzielonego, sprzecznego.

Znakomitą relację takiej interioryzacji nieczystości daje papirus Oxyrhynchos 840². Faryzeusz zarzuca Jezusowi, że wszedł do świątyni bez uprzedniej kąpieli, sam zaś uważa się za czystego, gdyż się obmył; Jezus odpowiada:

² Zob. J. Jeremias, *Les Paroles inconnues de Jésus*, Éd. du Cerf, „Lectio divina”, 1970, nr 62, s. 50–62.

„a myjąc się, oczyszczałeś skórę, która jest *na zewnątrz*, tak jak wszetecznicze i fletnistki, które perfumują się, myją, namaszczają i zdobią dla wzbudzenia ludzkiej pożądliwości, a *wewnątrz są wypełnione skorpionami i wszelką złością*. Ja natomiast i uczniowie moi, o których mówisz, że są *nie umyćci*, obmyliśmy się w *wodach żywych i czystych* pochodzących od Boga z niebios. Ale biada...”³

Interioryzacja biblijnego oddzielenia

Za sprawą ruchu tej interioryzacji skalanie będzie się mieszać z poczuciem winy, obecnym już w Biblii na płaszczyźnie moralnej i symbolicznej. Jednakże z tego złączenia z bardziej przedmiotową, bardziej materialną obrzydliwością, zrodzi się nowa kategoria: Grzech. Polknięte, można by rzec, wchłonięte skalanie chrześcijaństwa jest przez to zemstą pogaństwa: pogodzeniem się z zasadą macierzyńską. Zresztą podkreślał to Freud w pracy *Człowiek imieniem Mojżesz...* odkrywając, iż religia chrześcijańska to kompromis między pogaństwem a żydowskim mono-teizmem. Mimo wszystko utrzymuje się biblijna logika, chociaż odwrócona (już nie to, co zewnętrzne, lecz wewnętrzne jest pełne winy), odkrywamy ją w trwałości operacji podziału, rozdzielania, różnicowania.

Wszelako działa ona teraz wyłącznie w świecie znaczącym bytu mówiącego, rozdartego między dwie potencjalności: demoniczną i boską. Zasadzie macierzyńskiej, mimo że pogodzonej z podmiotem, nie została przywrócona wartość, nie została ona zrehabilitowana. Późniejsze teksty, a w jeszcze większym stopniu teologiczna potomność, z jej odżywczej niejednorodności zachowują jedynie ideę grzesznego ciała. W kwestii cielesności Nowy Testament zaproponuje subtelne przepracowanie rozszczepienia, jakie współczesne badanie analityczne odkrywa u podmiotów zwanych „rozdwojonymi”: chodzi mianowicie o granicę między wnętrzem a zewnątrz. Konstrukcja tej archaicznej przestrzeni poprzedza wszelką relację do innego i niejako ją utrzymuje; owa konstrukcja, topologiczna demarkacja warunków wstępnych podmiotowości – jako różnicy między pod-miotem [*un su-jet*] i wy-miotem w samym bycie mówiącym [*le parlêtre*] – zajmuje miejsce wcześniejszych obrzydliwości kapłańskich. „Zabijaj i jedz”, mówi Bóg w Jaffie do zadziwionego Piotra (Dz 10,9–16). Pozwolenie, które nie ma charakteru liberalizacji, wyznaczy drogę podmiotu; już nie będzie on poszukiwał skalania, lecz winy we własnych myślach i słowach.

³ Papirus Oxyrhynchos (V) 840 [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu, I: Ewangelie apokryficzne*, red. A. Felkowski i in., Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986, s. 97 [przyp. tłum.].

Dzielenie i pomnożenie

Równie godne uwagi jest to, iż stwierdzenie Jezusa o zbrukaniu wychodzącym z człowieka, a nie wchodzącym weń, jest poprzedzane dwiema przypowieściami o *pomnożeniu* chlebów i ryb (Mk 6,38 n.; Mk 8,14 n.). Słowo „chleb”, *artos*, powtarza się siedemnaście razy w tym fragmencie, niejako nadając mu spójność. Wydaje się, że rozmaite nurty myśli zbiegają się w cudzie pomnożenia. Z jednej strony chodzi o „nasylenie” jak największej liczby osób, lecz raz jeszcze jest to pokarm ofiarowany dla ducha, Jezus bowiem stale nawołuje do odczytania sensu swego czynu. Zaspokojony głód fizjologiczny pobudza nienasycony głód duchowy, dążność ku temu, „co to może znaczyć”. I wreszcie czy pomnożenie pokarmu, choćby i cudowne, nie wskazuje na to, jak żałosne może być utrwalenie na *jednym* tylko przedmiocie potrzeby, która staje się *jedynym* celem, obsesją istnienia? Co więcej, czy to pomnożenie przedmiotów jadalnych nie stanowi też (gdy pamięta się o przeniesieniu akcentu na wnętrze) swoistej zachęty do pomnażania, a może i relatywizowania samej świadomości? Już nie jest jedna, jest wielowartościowa, tak jak sam sens cudu, paraboliczny, fikcjonalny. Nowotestamentowa interioryzacja obrzydliwości jako grzechu byłaby zatem nie tylko ześrodkowaniem, lecz raczej warunkiem dokonywanej na bazie tegoż ośrodka pluralizacji przedmiotu, jak i podmiotu...

Znana jest więź między pomnożeniem chlebów a Eucharystią; więź ustanawiająca inną fazę Chrystusową, tym razem spinającą ciało i chleb: „Oto ciało moje”. Skrycie mieszając temat „pożerania” z „nasycaeniem”, owa opowieść to sposób na oswojenie kanibalizmu. Skłania do zdjęcia winy z archaicznej relacji do pierwszego przed-przedmiotu (wy-miotu) potrzeby: matki.

Od obrzydliwości do ułomności i logiki.

Od substancji do czynu

Przez oralno-pokarmowe zaspokojenie, i poza nim, otwiera się dążność do wchłonięcia innego, gdy tymczasem lęk przed pokarmem nieczystym okazuje się śmiercionośnym popędem pożarcia innego. Ten temat, fantazmat „pierwotny”, jeśli rzeczywiście nim jest, bezustannie towarzyszy ruchowi interioryzacji i uduchowieniu tego, co wstrętne. Jest jego swoistym filarem: człowiek to istota duchowa, pojmująca, poznająca, słowem – mówiąca – tylko o tyle, o ile roz-poznaje swój wstręt – od odrzucenia po zabójstwo – i interioryzuje go jako taki, czyli dokonuje

symbolizacji wstrętu. *Podział* chrześcijańskiej świadomości⁴ znajduje materialny punkt zaczepienia oraz logiczne jądro w tym fantazmacie, którego oczyszczeniem jest Eucharystia. Ciało i duch, natura i mowa, boski pokarm, ciało Chrystusa, wykorzystując naturalne pożywienie (chleb), oznacza mnie jako zarazem podzieloną (cielesność i duch), jak i nieskończenie ułomną. Jestem podzielona i ułomna w odniesieniu do mojego ideału, Chrystusa, a introjekcja Chrystusa za sprawą niezliczonych komunii mnie uświęca, zarazem przypominając mi moją niepełność. Chrystianizm umieszcza wstręt w pozycji fantazmatu pożerania i dzięki temu zostaje on odreagowany. Chrześcijański podmiot godzi się z nim, całkowicie przechodzi do sfery symboliczności, nie jest już bytem wstrętu, lecz upadającym podmiotem.

W takim usytuowaniu przestrzeni podmiotowej nad wcześniej ustanowioną dychotomią czystego i nieczystego dominuje *sąd*: „Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije” (I Kor 11,28–29). Dochodzi zatem do uduchowienia, zarówno rozróżnienia na czystość/nieczystość, jak i podziału podmiotowej przestrzeni na wewnątrz/na zewnątrz. Pojawia się tu apel do *pojmwania* uczniów, aby zrozumieli, że to, co na zewnątrz człowieka, nie jest w stanie go sprofanować: „Odpowiedział im: »I wy tak niepojętni jesteście? Nie rozumiecie, że nic z tego, co z zewnątrz wchodzi do człowieka, nie może uczynić go nieczystym«” (Mk 7,18). Punktem kulminacyjnym tej interioryzacji jest niewątpliwie wypowiedź, która nieczystość [*le profane*] uzależnia od samego podmiotu: „Wiem i przekonany jestem w Panu Jezusie, że nie ma niczego, co by samo przez się było nieczyste [*profane*], a jest nieczyste tylko dla tego, kto je uważa za nieczyste” (Rz 14,14). W ten sposób to, co nieczyste [*le profane*], podporządkowane aktowi osądu i zależne od podmiotu, otrzymuje status już nie podzielonej *substancji*, lecz nieodpowiedniego *czynu*. Grzech jest działaniem, teologia mówi o „grzesznych czynach”.

A jednak jeśli to prawda, że pojęcie „grzechu” daleko odsuwa tę duchowość, to i tak w jej centrum znajduje się *ciało*: ciało Chrystusa. Oczyszczające, zbawiające od wszelkich grzechów, dokładnie i tymczasowo uniewinnia przez komunię. Z jednej strony spożywanie, picie ciała i krwi Chrystusa to symboliczne przekraczanie zakazów kapłańskich, symboliczne nasycenie (niby ze źródła dobrej kobiety, która w ten sposób wyгнаła demony z córki). Jeśli jednak chodzi o sam ów gest, dzięki

⁴ „Ze swej natury człowiek jest tym, co nie powinno być; powinien być duchem, tymczasem byt naturalny nie jest bytem duchowym”; „to wiedza sprawia, że człowiek jest zły”; „obowiązek, poznanie to czyn, który ustanawia podział” (G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, Vrin, 1954, s. 107, 109, 111).

któremu mowa jest ucieleśniona bądź też wcielona, cała jego cielesność została wywyższona, uduchowiona, wysublimowana. Tak oto można by rzec, że chociaż została zachowana granica między wewnątrz/na zewnątrz, mimo to dochodzi do osmozy między tym, co duchowe, a tym, co substancjalne, cielesne i znaczące – niejednorodność niesprowadzalna do części składowych⁵.

Niejednorodne ciało: Chrystus

Tylko u Chrystusa niejednorodność jest udana i tylko on jest ciałem bez grzechu. Inni są ułomni i sami muszą dokonać sublimacji, buntując się i wewnętrznie nieczystą część wydać na sąd Boży.

Niepowtarzalna egzystencja Chrystusa stała się jednak miejscem skupienia wszystkich fantazmatów, a zatem jest ona przedmiotem powszechnej wiary i każdemu pozwala na aspirowanie do sublimacji Chrystusowej; dzięki temu trwa przekonanie o usuwalności grzechów. „Grzechy zostaną wam odpuszczone”, Jezus wciąż to powtarza. W ten sposób, tym razem w czasie przyszłym, dokonuje w duchowości ostatniego usunięcia tej cielesnej reszty, mimo wszystko niemożliwej do odpuszczenia.

Wówczas grzech będzie jedyną oznaką różnicy w stosunku do wzniosłości Chrystusa. W świecie, gdzie różnice są wchłaniane przez wysiłek idealnego – i z góry skazanego na niepowodzenie – utożsamienia z doświadczeniem Chrystusa, grzech, i to mimo obietnicy odpuszczenia, pozostaje probierzem kondycji człowieka – kondycji oddzielenia ciała i ducha, upadłego ciała ducha. Warunek niemożliwy, niedający się pogodzić, a przez to właśnie realny.

Grzech: dług, wrogość, nieprawość

„Wyznać grzechy”, „odpuścić grzechy” – w tych sformułowaniach wywodzących się prawdopodobnie z liturgii, definiujących już jednak grzechy jako *nieodłączne od mowy* i związane z przyrzeczeniem *odpusz-*

⁵ Wydaje nam się, że ta osmoza terminów rozdzielonych, ta niejednorodność, została dostrzeżona przez Hegla, kiedy myślał, iż „grzech” jest nieodłączny od „przebaczenia grzechu”, wnosząc: „Między grzechem i jego odpuszczeniem nie ma nic obcego, tak samo jak między grzechem i karą: życie poróżniło się z samym sobą i znów się połączyło w jedność” (G.W.F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 353).

czenia, pojawiają się terminy określające czyn grzeszny: *amartia*, dług, oraz *anomia*, nieprawość.

Dług, bez wątplenia przynależny do judaizmu, wskazuje na bezlitosnego wierzyciela oraz wpisuje podmiot w miejsce dłużnika, którego bezkresne wydatki nigdy nie zostaną wyrównane, chyba że dzięki nieskończeniu podtrzymywanej wierze, dystansowi oddzielającemu go od Boga. Dobrze znany jest paralelizm między grzechami wobec Ojca a naszymi długami wobec bliźnich. Uzus językowy jest również poświadczony: Mateusz (18,21–22) posługuje się czasownikiem *amartanein* na oznaczenie „wykroczenia” wobec bliźniego, podczas gdy Paweł (Dz 25,8) oświadcza, że nie „wykroczył (*emarton*) ani przeciwko Prawu Żydowskiemu, ani przeciwko świątyni, ani przeciwko Cezarowi”; apostoł (1 Kor 8,12) deklaruje, że „grzesząc (*amartanontes*) przeciwko braciom i rażąc ich słabe sumienia, grzeszycie przeciwko samemu Chrystusowi” (*eis Christon amartanete*).

Bardziej szczególnie, a zwłaszcza u Mateusza, jak się zdaje, jest użycie terminu *anomia* na określenie grzechu jako ogólnej wrogości wobec Boga. Takie znaczenie, charakterystyczne dla Qumrân, często odnosi się bezpośrednio do samego tekstu biblijnego (na przykład P 6,9). „Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości” (Mt 7,23); „a ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu” (Mt 24,12), i zwłaszcza: „Tak i wy z zewnątrz wydajecie się ludziom sprawiedliwi, lecz wewnątrz pełni jesteście obludy i nieprawości” (Mt 23,28).

„Grzech jest bezprawiem”, pisze również Jan (1 J 3,4); nawet jeśli wielu komentatorów twierdzi, że w tym przypadku – jak zresztą gdzie indziej w Nowym Testamencie – nie należy *bez-prawia* [*a-nomia*] łączyć z *nomos*, to w tej definicji chodzi właśnie o wykroczenie przeciw boskiej jurysdykcji, pokrewne temu, o którym mówi Tora: czyż grzesznikiem nie jest ten, kto przechodzi pod władzę Szatana, ponieważ wykroczył przeciw „nowemu przykazaniu (*entole*)” Chrystusa (1 J 4,21)?

W rejestrze długu i nieprawości, bardziej niż nieczystości, grzech okazuje się konstytutywny dla człowieka, wychodzi z głębi jego serca, przypominając pierwotny grzech Adama. „Plemię żnijowe! Jakże wy możecie mówić dobrze, skoro źli jesteście? Przecież z obfitości serca usta mówią” (Mt 12,24). Dług i *nieprawość*, niewywiązanie się z obowiązku bądź niesprawiedliwość, grzech to *czyn* i należy do dziedziny człowieka, jego własnej odpowiedzialności. Oto lista grzechów ewangelicznych, którą rozwinie święty Paweł: „Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota” (Mk 7,21 n.; Mt 15,19, gdzie liczba grzechów została zredukowana do sześciu).

Tymczasem Chrystus zwraca się do grzesznika, a nie do sprawiedliwego, jego zaś główna rola polega na wyrzucaniu złych duchów, demonów, odpuszczaniu grzechów. Złożoność postaci Chrystusa, jednocześnie Syna Człowieczego i Bożego, asymiluje i oczyszcza demoniczność. Niejednorodność nieprzerwanie odkrywa moralną i symboliczną egzystencję niesławy; wszelako komunikowana grzesznikowi przez sam jego byt, wybawia go od tego, co wstrętne.

Wrota inkwizycji

Pojęcie „grzechu” zostało w dużej mierze oparte na idei *zadośćuczynienia* i niewątpliwie pociąga za sobą zachowanie oraz słowa uległości, posłuszeństwa, opanowania pod bezlitosnym spojrzeniem Innego – Sprawiedliwości, Dobra lub Miary. Grzech, fundament ascetyzmu, równocześnie wtopiony w sąd, prowadzi na najwyższe ścieżki duchowości „nad-ja”. Dzierży klucze, otwierające zarazem wrota Moralności, Wiedzy, jak i Inkwizycji.

My jednak skupimy uwagę na tym, iż grzech jest również warunkiem Piękna. Tutaj za sprawą dodatkowego zwrotu Prawo Innego dochodzi do zgody z Szatanem. Tak oto spowodowany przez chrześcijaństwo rozłam, krytykowany przez Nietzschego, warunkuje przyjemność. Taką wymowę ma scena z Chrystusem i kajającą się grzesnicą, która „zaczęła łzami oblewać Jego nogi i włosami swej głowy je wycierać. Potem całowała Jego stopy i namaszczała je olejkim” (Łk 7,38). W przeciwieństwie do proroka, który – według faryzeusza – rozpoznałby nieczystość w tej kobiecie i oddaliłby się od niej, Chrystus pozwala na to, opanowany przez swoisty nadmiar. Grzechu czy miłości? W każdym razie przez nadmiar wewnętrznego strumienia, którego dwuznaczność jest w tej scenie uderzająca. Grzech obraca się w miłość i z racji tej dwuznaczności dotyka piękna, o którym mówił Hegel, iż objawia się tu jeden jedyny raz we wszystkich Ewangeliach. „Dlatego powiadam ci: Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała. A ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje” (Łk 7,47).

Grzech, warunek piękna

Grzech nie jest ani długiem, ani brakiem w stosunku do miłości, jest stanem pełni, obfitości. W tym sensie przemienia się w żywe piękno. Chrześcijańska koncepcja grzechu jest daleka od tego, by głosić jedynie

doktrynę surowości oraz uległości wobec słowa Bożego; zawiera także uznanie zła, a moc zła jest proporcjonalna do świętości, określającej je jako zło i w którą może się ono przemienić. Ta przemiana w piękno i przyjemność w dużej mierze wykracza poza rekompensacyjny i legalistyczny wydźwięk grzechu-długu bądź też nieprawości. I właśnie w ten sposób, za sprawą piękna, demoniczność pogańskiego świata może zostać oswojona. Piękno zaś przenika chrześcijaństwo do tego stopnia, że staje się nie tylko jednym z jego składników, lecz być może także tym, co prowadzi je poza granice religii.

Nadmiar pragnienia

Idei braku związanej z grzechem jako długiem i nieprawością towarzyszy zatem idea nadmiaru, obfitości, a nawet nienasyconego pragnienia, które pejoratywnie określają terminy, takie jak „pożądliwość” i „chciwość”. *Pleonexia*, chciwość, to etymologicznie pragnienie „posiadania wciąż więcej”. Konotuje ona niemożliwy do nasycenia apetyt, wiążący się – na przykład u świętego Pawła – z wykroczeniami natury seksualnej i ogólnie z ciałem; ów apetyt jest przyczyną bałwochwalstwa jako nieposłuszeństwa wobec słowa Bożego. „Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć [...]. Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności” (Rz 1,24–26). „Pożądliwość” albo *epithumia*, bezpośrednio zależna od tekstu biblijnego, również obejmuje pragnienia seksualne, odnosząc się też – szczególnie w Starym Testamencie – zarówno do pokarmu, jak i różnych dóbr materialnych.

Tak czy inaczej, różne określenia grzechu ogniskują się na *ciele* czy raczej na tym, co przez antycypację można by nazwać wszechogarniającym popędem, niehamowanym przez to, co symboliczne. „Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga 5,16–17). Kresem, *telosem* tej cielesnej nadobfitości mogłaby być tylko śmierć („albowiem zapłatą za grzech jest śmierć”, Rz 6,23; „Jak długo bowiem wiedliśmy życie cielesne, grzeszne namiętności [pobudzanej] przez Prawo działały w naszych członkach, by owoc przynosić śmierci”, Rz 7,5), do czego prowadzi grzech.

Jeden z najbardziej skomplikowanych elementów chrześcijańskiej lub przynajmniej Pawłowej teorii grzechu tworzy się wokół *ciała*. Al-

bowiem z jednej strony, w ślad za późną Grecją, ciało jest otwarcie opisywane jako coś, od czego należy się oddzielić („Jesteśmy więc, bracia, dłużnikami, ale nie ciała, byśmy żyć mieli według ciała”, Rz 8,12). Tymczasem powiada się: „Chociaż bowiem w ciele pozostajemy, nie prowadzimy walki według ciała” (2 Kor 10,3) oraz: „Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20). Został tu przedstawiony nie tylko brak jednoznaczności, ale heterogeniczna koncepcja ciała.

W przeciwieństwie do łagodnej formy greckiej apollińskiej (lecz nie dionizyjskiej) cielesności, „ciało” ma dwa znaczenia. Z jednej strony, zbliżając się do ciała (*basar*) hebrajskiego, wskazuje na zachłanne „ciało” popęd, skonfrontowane z surowością prawa; z drugiej strony, „ciało” wysubtelnione, ciało pneumatyczne, ponieważ duchowe, całkowicie przemienione w słowo (Boże), by stać się pięknem i miłością.

Oba te „ciała” oczywiście są nierozdzielne, drugie („uwznioślone”) nie istnieje bez pierwszego (zepsutego, skoro sprzeciwi się Prawu). To jedna z genialnych koncepcji chrześcijaństwa i to bynajmniej nie drugorzędna, mianowicie idea skupienia w jednym geście zepsucia i piękna jako awersu i rewersu tej samej ekonomii.

Massa damnata i metanoia

Wydaje nam się, że rozmaite nurty interpretujące grzech, często wstrząsające Kościołem w ciągu stuleci, krążyły wokół tej niezwykle dwuznaczności ciała. Czy Adam był grzesznikiem, czy może stał się nim za sprawą swej „wolnej woli”? Czy grzech obciąża władzę ducha i łaskę? Skoro Bóg może odpuścić grzechy, czy może to zrobić człowiek, kapłan? Co oznacza grzech anioła? Czy grzech jest wrodzony i dziedziczny? I tak dalej. To cała historia; i mimo że została oficjalnie zamknięta w instytucjach dominujących w naszym społeczeństwie, ożywa za każdym razem, gdy człowiek dotyka tych obszarów, tych węzłów, gdzie symboliczność styka się z cielesnością.

Przypomnijmy tu spośród innych stanowisko świętego Augustyna, według którego człowiekowi „rodzącemu się w ślepotcie niewiedzy” nie udaje się postępować zgodnie z objawioną sprawiedliwością, „ponieważ przemoc cielesnej żądzы stawia nam opór”⁶. Człowiek jest stworzeniem złym od samego początku, nawet jeśli przez wolną wolę spada na niego

⁶ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Trombała, oprac. W. Seńko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 628.

odpowiedzialność za grzech; na tym polegałaby ambiwalencja bytu mówiącego. Trwałość grzechu, istnienie wolnej woli, ale ograniczone, te tematy znajdują inną konfigurację w późniejszych pismach Augustyna: człowiek jest dobry, lecz jego występki czynią ludzi jedną *massa damnata*. I słusznie można uważać, że z powodu śladów manicheizmu w jego myśli Augustyn był niewątpliwie prekursorem protestantyzmu. Ale przede wszystkim był on pierwszym pisarzem psychologicznym (zob. *Wyznania*). W swych pismach śledzi urzekające sploty tej niemożliwej do rozwikłania niejednorodności, tego balansowania między nadobfitością ciała a rygorystycznymi, choć łagodnymi wymogami absolutnego sądu. W ten sposób pokazuje, jak przez zależność od duchowości potępienie przechodzi nie tylko w skrzeszone wyznanie, ale przede wszystkim w ekstatyczną konwersję – czy też, jak on sam pisze, w *metanoia*, przyjemność.

Grzech: przez Boga czy przez kobietę?

Nadobfite ciało grzechu to, rzecz jasna, ciało obu płci; jednak jego korzeń i podstawowe wyobrażenie to nic innego jak kobiece pokuszenie. Mówił to już Eklezjasta: „Grzech pojawił się z winy kobiety, i przez nią wszyscy cierpimy”. Aluzja do skuszenia Adama przez Ewę jest oczywista; bezspornie jednak święty Paweł, kiedy widzi korzenie grzechu w ciele, piętnuje w większym stopniu cielesność grecką, bardziej fizyczną. Wszelako opowieść o upadku Adama otwiera przed interpretacją dwie dodatkowe drogi, rozjaśniające dwuznaczność grzechu. Pierwsza sytuuje go w relacji z wolą Bożą i w tym sensie sprawia, że nie tylko przybiera on charakter pierwotny, lecz także współwystępuje z samym aktem nadawania znaczenia; druga zaś umieszcza go w ciągu kobiecość–pragnienie–jedzenie–wstręt.

Zatrzymajmy się przy pierwszym aspekcie, nazwanym przez Hegla „wspaniałą sprzecznością”⁷. Z jednej strony człowiek sprzed upadku, człowiek w raju, miał żyć wiecznie: ponieważ to grzech pociąga za sobą śmierć, człowiek bezgrzeszny trwał w stanie nieśmiertelności. Wszelako z drugiej strony powiada się, że człowiek mógłby stać się nieśmiertelny, gdyby zjadł owoc drzewa życia – drzewa poznania – a zatem przekraczając zakaz dotykania go, popełniając grzech. Tym samym człowiek może osiągnąć boską doskonałość jedynie na drodze grzechu, czyli dokonując zakazanego czynu poznania. Tymczasem owo poznanie, oddzielające go od stanu naturalnego, zwierzęcego i śmiertelnego, które przez myśl wznosiłoby go do czystości i wolności, u swych podstaw jest poznaniem sek-

sualnym. Nasuwa się wniosek, że zachęta do doskonałości to zarazem zachęta do grzechu, i na odwrót; teologia oficjalna zapewne nie wykona tego kroku, choć mistyk rości sobie do tego prawo. Jest to o tyle prawdziwe, że dopiero zgrzeszywszy, mistyk zanurza się w świętości, a świętość nieprzerwanie jawi mu się jako sąsiadująca z grzechem. Tak się przedstawia wątek poznawczy opowieści o upadku. W tym wypadku upadek to dzieło Boga; wprowadzając poznanie i poszukiwanie świadomości, upadek otwiera drogę dla duchowości.

Kobieta albo wstręt pogodzony

Opowieść o upadku przynosi inną perspektywę wraz z wprowadzeniem motywu diabolicznej inności w stosunku do boskości. Adam nie ma tu już spokojnej natury rajskiego człowieka, rozdziera go żądza: pragnienie kobiety – żądza seksualna, ponieważ jej panem jest wąż; pożerająca żądza pokarmowa, ponieważ jej przedmiotem jest jabłko. Musi się bronić przed grzesznym pokarmem oraz przed tym, czego pragnie. Wiadomo, jak bardziej materialny i organiczny nurt myśli kapłańskiej chronił się przed obrzydliwością: przeciwko rewulsji – wstręt. Chrześcijański grzech, zaplatając duchowy węzeł między ciałem a prawem, nie odcina tego, co wstrętne. Nie inaczej niż grzesznica z domu faryzeusza, cudzołożnica nie zostanie ukamienowana: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień” (J 8,7); „I Ja ciebie nie potępiam. – Idź, a od tej chwili już nie grzesz!” (J 8,11). Grzech można odpuścić, grzech jest tym, co zostaje wchłonięte – przez mowę i w mowie. I właśnie dlatego grzech nie będzie oznaczany jako taki, a więc jako inny, skazany na odrzucenie, oddzielenie, lecz jako miejsce najbardziej sprzyjające komunikacji: jako punkt zwrotu ku czystej duchowości. Mistyczna bliskość ze wstrętem to źródło nieskończonej przyjemności. Można podkreślać masochistyczną ekonomię tej przyjemności, jednak od razu trzeba powiedzieć, że chrześcijańska mistyczność (na przykład marzenie senne) nie użytkuje jej na rzecz władzy symbolicznej bądź instytucjonalnej, lecz nieustannie przemieszcza ją w dyskurs, w który jest wciągany podmiot (czy to jest łaską?) komunikujący się z Innym i innymi. Przypomina się święty Franciszek, który odwiedzał leprozoria, aby „rozdawać pieniądze, i opuszczał je, dopiero ucałowawszy wszystkich w usta”; jego pobyty u trędowatych, gdzie obmywał rany, wycierał ropę i wrzody... Można pomyśleć o świętej Anieli z Foligno...

Źródło zła, wstręt zmieszany z grzechem staje się warunkiem pogodzenia: w duchu, w ciele i w prawie: „To korzeń choroby, ale i źródło

⁷ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, s. 128.

zdrowia, to zatruty puchar, z którego człowiek pije swą śmierć i zgniliznę, a równocześnie źródło pogodzenia; w gruncie rzeczy uznanie siebie za złego to likwidacje zła w sobie⁸.

Prawo i/lub łaska

Wydaje się oto, że koncepcja ewangeliczna odróżnia grzech od upadku Adama. Tu bowiem grzech, obejmując również biblijną obrzydliwość, bardziej jednak skojarzony z namiętnościami ciała, musi uruchomić wspólny proces interioryzacji i uduchowienia, o którym właśnie mówiliśmy. Święty Paweł jako pierwszy ustanawia spójną doktrynę grzechu jako żądzę i oddzielenia od Boga; wydaje się, że rozróżnia on grzech i wykroczenie Adama (por. Rz 5,12–21). Czy powstrzymuje go paradoks pierwotnej kondycji ludzkiej, tak jak jawi się nam w opowieści adamicznej? Czy może w pełni logiczna koncepcja adamicznego upadku według Biblii, różna od obrzydliwości? Czy wreszcie dlatego, że pierwotna wina nie może zostać odpuszczona, ponieważ łaska biblijna nie została obiecana? Odmienne rzeczy się mają w doktrynie chrześcijańskiej, która posuwa się tak daleko, iż grzech jest definiowany przez możliwość odpuszczenia: „Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa” (Rz 5,13) oraz „Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20).

W istocie można by rzec, iż grzech to upodmiotowiony wstręt. Istota stworzona bowiem, zawsze zdeterminowana *ad unum*, jak twierdzi święty Tomasz, jest jednocześnie poddana Bogu, i oddzielona odeń za sprawą wolnej woli; jest zdolna dopuścić się grzechu jedynie na drodze umyślnego nieposłuszeństwa zasadom. To prawda, że tomizm prowadzi do duchowego i subiektywizującego doktrynę grzechu nadmiaru logiki oraz odbiera mu uroki augustynizmu. Jednak trzeba przyznać, że święty Tomasz podejmuje na nowo i rozwija konieczność logiczną oraz wolę poznania współlistniejącą z grzechem od pierwszej opowieści o upadku (to, co nazwaliśmy jej pierwszym wątkiem⁹). Grzech jako akt – akt woli i sądu – oto, co definitywnie włącza w logikę i język.

Tomistyczne rozważania o grzechu anielskim to jeden z zasadniczych przejawów tego punktu dojścia. Jeśli anioł może grzeszyć, ponieważ został stworzony, i to wielbiąc swą przyrodzoną doskonałość, grzech nie leży w przedmiocie (który nie może tu być wstrętny), lecz

⁸ Ibidem, s. 110.

⁹ Zob. wyżej, s. 119.

w „nieumiarkowanym czynie, który dotyczy rzeczy w sobie dobrej”¹⁰. Grzech nie jest tu wstrętem ani pragnieniem, lecz logicznym nieumiarkowaniem, nieodpowiednim aktem sądenia. Skoro skalanie było tym, co niemożliwe w systemie, a kapłańskie tabu – co wykluczone przez Prawo, to grzech jest błędem sądu. Biblijna koncepcja pozostawała bliżej konkretnej prawdy bytu płciowego i społecznego. Koncepcja wywodząca się z Nowego Testamentu wchłania w siebie jego winę i ryzykując odcięciem się od surowej i niecznośnej prawdy o człowieku, którą odsłania judaizm, proponuje przesunięcia, będące być może przepracowaniem: wspólnotowe, logiczne, estetyczne... Z jednej strony – prawda tego, co niemożliwe do zniesienia; z drugiej – przesunięcie przez negację dla jednych, dla drugich przez sublimację.

Wyznanie: spowiedź

Omologeo i martireo, przyznaję to i świadczę: w tych słowach chrześcijanie się *spowiadają*, a więc wyznają swą wiarę w Chrystusa, tak jak później wiarę w Trójcę Świętą. Już Chrystus „wyznawał” w ten sposób przed Poncjuszem Piłatem. A zatem od razu wyznanie zostało związane z prześladowaniem i cierpieniem. Zresztą ów ból całkowicie przeniknął słowo „męczennik” [*martyre*], nadając mu sens pierwotny i potoczny – nie tyle świadectwa, ile męki. Słowo skierowane do innego jest bólem, ale nie słowo grzeszne, lecz wyznanie wiary: to właśnie sytuuje akt *prawdziwej komunikacji*, akt wyznania, w rejestrze prześladowania i czynienia ofiarą. Komunikacja sprawia, że moja najintymniejsza podmiotowość zaczyna istnieć dla innego; ten akt sądu i najwyższej wolności nadaje mi autentyzm, ale i wydaje na śmierć. Czy oznacza to, że moja mowa, być może każda mowa, zawiera już w sobie coś śmiertelnego, przepełnionego winą, wstrętnego?

Nie stanowi tego żaden dogmat. Trzeba będzie Freuda, żeby wydzielił niejednorodną popędowość czy po prostu negatywność, działającą w każdej wypowiedzi. Jednakże w gruncie rzeczy praktyka spowiedzi nie dokonuje nic innego, jedynie obciąża wypowiedź grzechem. Wyznanie, każąc jej dźwigać ten ciężar, który nadaje jej intensywność pełnej komunikacji; oczyszcza z grzechu i równocześnie stwarza podstawy mocy wypowiedzi.

Ten zawrotny pomysł, którego rozdarcie właściwe chrześcijaństwu zanika w porządku wypowiedzi, zawdzięczamy pewnemu mnichowi z Egiptu, świętemu Antoniemu, temu od Flauberta. W 271 roku, w kazaniu do współbraci, mówi: „Niech każdy obserwuje i zapisuje swoje czy-

¹⁰ Zob. J. Maritain, *Le Péché des anges*, Beauchesne et fils, 1961, s. 46.

ny i uczucia, tak jakby miał o nich powiedzieć innemu... Podobnie jak nie uprawiamy nierządu w obecności świadków, jeśli zapisujemy swe myśli, jakby po to, by pokazać je komuś innemu, powstrzymajmy się przed myślami plugawymi z lęku przed tym, że zostaną odkryte". Jako fundament ascetyzmu oraz w wyraźny sposób również wyparcia seksualnego, słowo skierowane do innego wprowadza sąd, wstyd, lęk. Temat podejmie święty Pachomiusz (290–346): „Nie odsłonić stanu swej duszy bezpośrednio temu, kto jest wprawny w badaniu ducha, to wielkie zło". Spowiedź kontynuuje tradycję lamentacji, modlitwy czy też pokuty i bardzo często wpisuje się w nią – zwłaszcza w początkach chrześcijaństwa bądź też w gorliwych praktykach – niemniej jednak przesuwając akcent z aktu pokuty na potrzebę *imiego*, mędrca. Wyraźniej więc się zaznacza konieczność *mówienia*, aby skierować grzech ku Innemu.

Praktyka ta była zrazu ograniczona do mnichów, później rozposzechniła się w krajach celtyckich i francuskich, a dopiero w XIII wieku na mocy soboru laterańskiego została rozciągnięta na osoby świeckie. Jak spowiadać? Kto może to robić? Co jest odpuszczone? I tak dalej. Te kwestie nas tu nie zajmują. Interesuje nas ostateczna interioryzacja grzechu w wypowiedzi za sprawą ostatecznego twierdzenia, które usuwa winę na mocy samego faktu wypowiedzenia jej przed Jedynym. Wypowiedzenie, które równa się denuncjacji.

Felix culpa: grzech mówiony. Duns Szkot

Stopniowo akty odkupienia, skruchy, splaty długu wobec sądzącego i niewzruszonego Boga tracą znaczenie przed aktem czystej mowy. Od tego, co prawne, przechodzi się do tego, co słowne. Przejścia tego dokonuje Duns Szkot, logik. Przypomnijmy, iż ma ono wartość rewolucji duchowej, niewątpliwie równie ważnej jak Chrystusowa decyzja, iż nieczyste nie jest to, co zewnętrzne, ale to, co we wnętrzu człowieka. Wyznanie i absolucja są wszystkim, żeby uzyskać odpuszczenie grzechów, nie trzeba dokonywać żadnych czynków. Duns Szkot pisze: „Ten [...] kto chce otrzymać sakrament [...] i kto w chwili wypowiedzania słów, które zamieszkuje prawda sakramentu (*in quo scilicet est vis sacramenti istius*), nie czyni przeszkód, kierując się wolą grzechu śmiertelnego, ten otrzymuje łaskę pokuty nie tyle na mocy zasług [...], ale dzięki ugodzie z Bogiem, który zdecydował, by być obecnym w swym sakramencie"¹¹.

¹¹ *Sententiae*, 4, 14, 4, 7. Duns Szkot postuluje w istocie „absolucję człowieka skruszonego na mocy pewnych słów”, *Sententiae*, 4, 14, 4, 2. Zob. J. Turmel, *Histoire des dogmes*, Rieder, 1936, s. 449–450.

A zatem dzięki ugodzie zawartej z tym, kto odpuszcza grzechy, dzięki słowu innego w imię Innego, żądza, błędny sąd, wstępnostwa zostają odpuszczone. Ale nie usunięte, lecz podporządkowane mowie, która przyjmuje i tłumi.

Udręka? Czy radość? W każdym razie to dzięki mowie wina ma szansę, by stać się szczęśliwą: *felix culpa* to zjawisko związane z samym tylko wypowiedzeniem. Mroczna historia Kościoła pokazuje jednak, że skazanie, najsurowsza cenzura, kara, składały się na codzienną rzeczywistość tej praktyki. Tylko bowiem na marginesach mistyki lub w rzadkich chwilach życia chrześcijanina najsztudniejsze przekroczenie prawa, jakim jest wyznanie grzechu w obliczu Jedynego, nie zostaje uznane za denuncjację, lecz za chwalebny przeciwwagę dla inkwizytorskiego przeznaczenia spowiedzi. W tej marginalnej potencjalności grzechu wypowiedzianego jako grzechu szczęśliwego zakorzenia się sztuka, która rozkwitnie pod kopułami. Nawet w najokropniejszych czasach Inkwizycji sztuka dawała grzesznikom – otwarcie i wewnątrz w pewnym oddaleniu – szansę przeżycia radości nadmiaru przemienionego w znak: w malarstwo, muzykę, słowo. „Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą” (Mk 16, 17).

W tym szczytowym punkcie wypowiedzi władza nie należy już do Boga-sędziego, który chroni ludzkość przed grzechem, zastrzegając prawo do przemocy tylko dla siebie – przemocy zarówno ustanawiania podziału, jak i karania. Od tej pory władza należy do samej wypowiedzi czy raczej do aktu sądu wyrażanego w mowie, a w sposób mniej ortodoksyjny i bardziej niejawni – do wszystkich zależnych odeń znaków (poezji, malarstwa, muzyki, rzeźby). Choć takie znaki nie zwalniają z konieczności spowiedzi, to rozciągają logikę mowy aż po najbardziej niedostępne zakamarki znaczeniowości.

Céline: ani aktor, ani męczennik

Nie pojąć rytmu zdania, to nie pojąć samego sensu tego zdania.

Nietzsche, *Poza dobrem i złem*

Świat złudzeń – świat religii – uobecnia bądź wciela zakaz, który sprawia, że mówimy. W ten sposób *uprawomocnia* nienawiść, jeśli nie *obraca* jej w miłość. Wcielenie, uprawomocnienie – dziś zbyt dobrze znamy ich mechanizmy, żeby im się podporządkować. Miejsce świata martwych i zakopanych złudzeń zajmują nasze marzenia senne i przywidzenia. Albo też polityka lub nauka – religie współczesności... Pozbawiony złudzeń, z otwartym niebem, dzisiejszy świat dzieli się między *nudę* (coraz bardziej obawiając się utracić swe dobra na skutek konsumpcji) albo (kiedy przeżyje iskierka symboliczności i płonie pragnienie mowy) *wstręt* oraz *szaleńczy przenikliwy śmiech*.

Céline definitywnie i publicznie – przed wielką publicznością – osadza los literatury w tym ostatnim obszarze. I nie jest to obszar Śmierci Boga. Céline w *stylu* odnawia to, co Bóg ów zakrywa.

Lektura Céline'a wprowadza nas w dziwny stan. Prawdziwy „cud” Céline'a tworzy nie tyle treść powieści, styl pisania, biografia autora czy jego niedające się usprawiedliwić stanowiska polityczne (faszystowskie, antysemityczne), ile efekt lektury – fascynujący, tajemniczy, intymnie nocny i wyzwalający śmiech, bez współczucia, będący mimo to śmiechem współnika. Jak, gdzie, dlaczego prawie dwadzieścia lat po jego śmierci, niemal pół wieku po wydaniu *Podróży do kresu nocy*, ten Célinowski świat tak gwałtownie nam się narzuca?

Nie znajduję tam wybornej ornamentyki Proustowskiego słowa, które rozwija moją pamięć oraz pamięć znaków mojego języka aż po

rozpalone i milczące zakątki tej odysei pożądania, którą rozszyfrował w światowości współczesnych i dzięki niej. Opuszczam go bez dreszczu ekscytacji, bez zawrotu głowy (udręka, którą niektórzy banalizują aż do monotonii), tak jak i wtedy, gdy narracyjna machina Sade'a pod potęgą terroru odsłania wesołą kalkulację popędu seksualnego, zwiniętego w spiralę śmierci. Nie czerpię stąd białego, nostalgicznego i spokojnego piękna zawsze nieco niemodnej arabeski Mallarmégo, który spazmy *De Profundis* potrafi obrócić w eliptyczny wykres meandrow języka. Nie odnajduję tu mrocznej i romantycznej wściekłości Lautréamonta, który dusi klasycyzm pośród dzikiego śmiechu; ani salw pulsującego bólu Artauda, gdzie styl dokonuje metafizycznego przeniesienia z ciała w miejsce Innego. Obaj są spustoszeni, niemniej jednak zostawiają jakiś znak, jakiś gest, jakiś głos...

Efekt Céline'a polega zupełnie na czymś innym. Odwołuje się do tego, co wymyka się w nas obronom, temu, co wyuczone, słowom, albo do tego, co z nim walczy. Nagość, porzucenie, zdenerwowanie, ból, upadek, zranienie. To, czego się nie wyznaje, ale o czym wiadomo, że jest wspólne: wspólnota niska, ludowa lub antropologiczna, miejsce sekretne, któremu są poświęcone wszystkie maski. Céline zmusza nas, byśmy myśleli, iż jest prawdziwe, że tylko ono jest autentyczne, i jesteśmy gotowi, by iść za nim, pogrążeni w tym kresie nocy, gdzie na nas czeka, zapominając, że jeśli nam je pokazuje, to dlatego, że on sam trzyma się z daleka: w tym, co napisane. Aktor czy męczennik? Ani jeden, ani drugi albo jedno i drugie naraz, jak prawdziwy pisarz, który wierzy w swój spryt. Wierzy, że śmierć, obrzydzenie, to byt. Lecz nagie, bez uprzedzenia, właśnie dzięki jego cierpieniu i zręczności słowa otwarta rana zostaje otoczona aureolą, jak mówi, „taką małą nieskończonością”², równie czułą, przepelnioną miłością i wesołym śmiechem, ale też gorczą, niemilosierdną śmiesznością i niemożliwym jutrem. Nawet wasz ukochany wstręt to sprawa *guignol's band*, a feeria będzie na następny raz...³ Dla przyjemności, słowa, sensu lub transcendencji ujmowanej od środka, w stylu czysto literackim, jeszcze raz przyjdziecie... Pozostaje tylko melodia bez nut... Nawet nie kult Śmierci... Wielokropek... Mniej niż nic albo więcej... Co innego... Pochłanianie wszystkiego, niczego, w stylu... Największy hold złożony Słowu, które nie stało się ciałem, aby wznieść się w Człowieku przez wielkie C, lecz by dotrzeć, nie rozdziela-

¹ L.-F. Céline, *Podróż do kresu nocy*, przeł. O. Hedemann, Świat Literacki, Izabelin 2005, s. 239.

² Aluzja do rozległego studium J.-P. Sartre'a *Saint Genet, comédien et martyr* [Święty Genet, aktor i męczennik, 1952], będącego swoistą apologią Jeana Geneta [przyp. tłum.].

³ Aluzja do tytułów książek Céline'a – *Guignol's band* (1944) oraz *Féerie pour une autre fois* (1952) [przyp. tłum.].

jąc ciała i języka, dotrzeć do tych stanów pośrednich, owych nie-stanów – gdy nie jest się ani podmiotem, ani przedmiotem, gdzie *ty* jest samo, pojedyncze, niedotykalne, niespołeczne, bez żadnego kredytu, u kresu nocy równie szczególnej, co niezmierzonej... niewymiernej?

Czytanie Céline'a dopada nas w tym czułym miejscu naszej subiektywności, gdzie nasze skrywane obrony, udając niezdobytą twierdzę, odsłaniają zdartą skórę: ani na zewnątrz, ani w środku, raniące zewnętrznie obraca się w odpychające wnętrze, wojna sąsiaduje ze zgnilizną, podczas gdy społeczna i rodzinna surowość, ta fałszywa maska, upada w powszechnie lubianej obrzydliwości niewinnego żartu. Świat granic, huśtawek, kruchych i wymieszanych tożsamości, zbląkań podmiotu i przedmiotu, lęków i walk, wstrętów i liryzmów. Na styku tego, co społeczne i aspołeczne, rodzinne i przestępcze, kobiece i męskie, czułości i zbrodni.

Miejsca, które już przemierzyliśmy – wraz ze *skalaniem, obrzydliwością, grzechem* – pod innym niebem, pod innym przewodnictwem. Jeśli u Céline'a wydają się bardziej przejmujące dla współczesnego czytelnika niż przywołane wyżej w gruncie rzeczy archeologiczne reminiscencje, to bez wątpienia ze względu na charakterystyczną dla niego słabość instancji sądzącej, idealnej bądź zakazującej, która w innych epokach i kulturach sąsiaduje ze wstrętem, a nawet powołuje go do istnienia. Tutaj wraz z Céline'em ta instancja nabiera dwuznaczności, pustoszeje, psuje się i rozpada: ulotne złudzenie, śmieszne, a nawet idiotyczne, lecz utrzymywane... Ani boska, ani moralna, jest tym wodnym znakiem, który pozostaje w cieniu i okropnościach nocy, aby ta noc mimo wszystko mogła zostać zapisana. Instancja sensu rozbitego, zdruzgotanego, a jednak będącego tu, iskrzącego – pismo. Nie jest to rewolucyjna kontestacja; ta zakładałaby wiarę w nową moralność, klasę, człowieczeństwo. Nie jest to sceptyczne zwątpienie; ono zawsze, w ostatecznej instancji, odnajduje się w samozadowoleniu krytycyzmu, który szeroko otwiera wrota postępu... Ale mroczna eksplozja równa niszczącej implozji, jeśli kto woli – anarchicznej, pod warunkiem natychmiastowego wyrównania; nie ma absolutnej anarchii pisma, ponieważ to, co napisane, porządkuje, reguluje, narzuca prawa. Co? Nic? Jaki podmiot? Wy-miot?

Nalóg? Komedia? Perwersja? Lepiej: aspirowanie do Sensu – i jego wchłonięcie, połknięcie, trawienie, wydalenie. Moc i grzech słowa. Bez Boga, bez Jednego innego niż ten domyślnie istniejący w polilogu Célinowskiej symfonii: muzyka, wątek, koronka... *Zawrót wstrętu*, który nie da się utrzymać, nie da się zapisać, chyba że jest się gotowym również na przyjęcie *przedmiotów* nienawiści, rzecz jasna, najbardziej stałych, najbardziej archaicznych, gwarantujących najściślejszą, najpewniejszą przyjemność.

Przystąpienie do nazizmu, samo w sobie ambiwalentne, śmieszne, nie da się wytłumaczyć. Wciela się weń jako wewnętrzna konieczność, jako inherentna przeciwwaga, jako ciężąca potrzeba tożsamości, grupy, projektu, sensu, krystalizując w ten sposób *obiektywną i złudną zgodę* między z jednej strony pewnym „ja”, które zatracą się w tym zawrotnym ruchu swoich przedmiotów i języka, z drugiej zaś strony nadającym tożsamość zakazem – nieznośnym, niemożliwym do utrzymania, kruszącym się, który nadaje mu byt. Pełna nienawiści fascynacja Żydami, podtrzymywana do końca życia, ten pierwotny antysemityzm przepajający krzykliwe strony jego pamfletów, to nie przypadek. Przeciwdziała rozpadowi tożsamości, który współwystępuje z pisaniem, dotykającym najbardziej archaicznych rozróżnień, stawiającym mosty ponad podziałami, zapewnia i życie, i sens. Célinowski antysemityzm, podobnie jak u innych zaangażowanie polityczne – tak jak w istocie wszelkie zaangażowanie polityczne, jeśli osadza podmiot w społeczeństwie uzasadnionym złudzeniu – to zabezpieczenie. Urojenie, jeśli kto chce, którego rozwój społeczny oraz wielorakie racjonalizacje są dobrze znane. *Urojenie*, które dosłownie nie pozwala *zwariować*, ponieważ różnicuje bezsensowną otchłań, zagrażającą owemu przejściu przez to, co tożsamy, czym właśnie jest pisanie...

Są to powieści realistyczne pisane pod presją przymusu społecznego i w jakimś sensie nienawiści⁴, to przede wszystkim legendy, lecz jest w nich też muzyka, taniec, uczucie, nuty sąsiadujące z ciszą. Słowem, teksty Céline'a, jak nieraz mówiono, są w złym guście. Oczywiście można by je czytać, śledząc meandry opowiadania, które podobnie jak u klasyków, z początku ma pikarejski czy biograficzny charakter (*Podróż do kresu nocy*, *Śmierć na kredyt*), później jednak wybucha i zmierza ku polifonii właściwej dla *Nord* i *Rigodon* przez karnawał takich tekstów, jak *Guignol's Band* i *Pont de Londres*. Bardziej specyficzne dla Céline'a jest jednak zanurzenie opowiadania w stylu, który od *Podróży* do *Rigodona* rozdrabnia się, staje się coraz bardziej suchy, dokładny, porzuca uwodzenie na rzecz okrucieństwa. Zawsze jednak prześladowuje go ten sam zamiar: dotknąć intymnego nerwu, uchwycić uczucie przez mówienie, sprawić, by to, co napisane, nabrało cech słowa mówionego, a zatem, by stało się współczesne, szybkie, obsceniczne. Jeśli pisanie to walka, nie da się jej wygrać dzięki podstępom edypalnych utożsamień, wytwarzanym przez narrację, lecz przez głębsze, bardziej odległe i ryzykowne zanurzenia. Owe zanurzenia, czyhające na leksykę i składnię, zbliżają Célinowskie doświadczenie nie tyle do prawdopodobieństwa właściwe-

⁴ *List do Milтона Hindusa*, 29 maja 1947, „L'Herne” (integralna reedycja zeszytów nr 3 i 5), s. 113.

go powieściopisarzowi, ile do tego, co nieludzkie u poety. Nieludzkość samego języka, a zatem najradzykalniejsza, dotykająca ostatecznego gwaranta ludzkości, jakim jest język. I ta nieludzkość, na mocy mrocznego pokrewieństwa, z Lautréamontem czy Artaudem, odkrywa adekwatne tematy wbrew całej tradycji lirycznej: tematy obrzydzenia, śmierci, szaleństwa, orgii, wyjęcia spod prawa, wojny, zagrożenia ze strony kobiet, okropnych rozkoszy miłości, odrazy, przerażenia.

Są to więc tematy, na które, *jak się wydaje*, natrafimy u Céline'a. Nie będzie to jednak lektura tematyczna, podjęta głównie ze względu na same te zagadnienia. Podejmujemy ją przede wszystkim dlatego, że u Céline'a tematy te zawsze zajmują co najmniej dwoistą pozycję między odrazą a śmiechem, apokalipsą a karnawalem.

Każdy fikcyjny temat to z definicji wyzwanie dla *jednego jedyne*go znaczonego, skoro jest *znaczonym* wielowartościowym, „odrętwieniem tożsamości” (G. Bataille). Bez wątplenia dlatego, że zasilające go fantazje biegną ku temu niemożliwemu punktowi skupienia, temu niepojętemu „początkowi”, jakim jest scena nad scenami, scena zwana pierwotną⁵. Skądinąd Bachtin wykazał fundamentalną dialogowość, podstawową dwuwartościowość wszelkiej mowy, słowa bądź wypowiedzenia w powieści wywodzącej się z tradycji karnawałowej (jak na przykład w powieściach Dostojewskiego⁶). Céline dociera do paroksyzmów tej techniki, która jest sposobem bycia. Czy można powiedzieć, że bombardowanie Hamburga opisane przez Céline'a jest punktem szczytowym tragiczności czy może najbardziej beztroskim wyszydzeniem ludzkości? Orgia-zbrodnia-podpalenie u Titusa van Clabena to wyraz obrzydzenia odrażającą ludzkością czy niesłychana farsa, dotycząca kilku mniej lub bardziej wesołych kompanów? Do semantycznych ambiwalencji *karnawału*, który potrafi łączyć w sobie to, co wysokie i niskie, wzniosłe i wstrętne, Céline dorzuca nieublagane zniszczenie *apokalipsy*. Upodobanie do końca świata czy odraza do ludzkości w czasie apogeum drugiej wojny światowej są tym samym, obojętnie, czy miesza się w to politykę, czy nie. Niewidzialny miecz sądu ciąży nad Célinowskim światem, i to w większym stopniu niż w gruncie rzeczy permissywny Bóg średniowiecznego karnawału oraz jego w istocie wierzących następców, łącznie z Dostojewskim. Niewidzialny miecz nieistniejącego Boga – ani transcendencja, ani Człowiek, żadnej wielkiej litery, oprócz miejsca... „Nic nie będzie miało miejsca, poza miejscem” (Mallarmé). Miecz, który zapewne nawet nie jest instancją, lecz dystansem: ideał i „nad-ja”, oderwa-

⁵ Zob. J. Kristeva, *Polylogue*, Éd. du Seuil, Paris 1977, s. 107–136.

⁶ Zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970; idem, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.

nie, które powołują do życia obrzydzenie i jednocześnie nas od niego oddalają. Napelniają nas przerażeniem i na mocy tego właśnie strachu język zamieniają w pióro, ulotne, przenikliwe, koronkę, akrobację, wybuch śmiechu i nutę śmierci...

...trzeba być czymś więcej, niż prawie umarlakiem, żeby faktycznie być zabawnym! proszę! powinni byli pana odłączyć⁷.

Niestety, ja podchodzę nieco lekkomyślnie do instynktów i życia – nie szukam rozkoszy życiowych ani zmysłowych. W swoim urojeniu jestem „oderwany”, poważny, klasyczny – konstruktywny. – W ten sposób być może zbliżam się do wielkich – lecz to wszystko...⁸

⁷ *Entretiens avec le professeur Y.*, Gallimard, Paris 1954, s. 67.

⁸ *List do Milona Hindusa*, 31 marca 1948, „L'Herne”, s. 133.

Ból/obrzydzenie

„Jest się prawiczkim zgrozy, tak jak jest się prawiczkim rozkoszy”¹.

Podróż do kresu nocy

Opowiadanie – kryjówka bólu

„Na początku było uczucie” – często powtarza Céline w swoich pismach i wywiadach. Czytając go, ma się wrażenie, że na początku była przykrość.

Ból jako miejsce podmiotu. Tam, gdzie się wydarza, gdzie się odróżnia od chaosu. Rozzarzona, niecznośna granica między wnętrzem a zewnątrzem, „ja” a innym. Pierwsza odsłona, nietrwała: „ból”, „lęk”, słowa krańcowe skierowane na tę krawędź, gdzie sens kieruje się na inny sens, „to, co intymne” na „nerwy”. Był jako niedostatek.

Célinowskie opowiadanie to opowiadanie bólu i obrzydzenia nie tylko dlatego, że „tematy” są tu takie, jakie są, ale także z tej racji, iż, jak się wydaje, stanowiskiem narracyjnym rządzi konieczność przebycia wstępu, którego intymną stroną jest ból, obrzydzenie zaś – obliczem publicznym.

Zaczynamy to pojmować po „formalizmie rosyjskim”, ale też po tyłu biografiach wyznanych na kozetce: w istocie po kompetencji składniowej opowiadanie to najbardziej dopracowana próba usytuowania bytu mówiącego między jego pragnieniami a ich zakazami, krótko mówiąc – wewnątrz trójkąta edypalnego.

Jednak należało poczekać na dwudziestowieczną „wstrętą” literaturę (tę, która zajmuje miejsce apokalipsy i karnawału), aby usłyszeć, że wątek narracyjny to cienka warstwa nieustannie zagrożona rozpadem.

¹ L.-F. Céline, *Podróż do kresu nocy*, s. 17 [przyp. tłum].

Kiedy bowiem opowiadanej tożsamości nie da się utrzymać, kiedy granica podmiot/przedmiot się chwieje i gdy nawet bariera między wnętrzem a zewnątrz staje się niepewna, pierwszy apel kieruje się do opowiadania. A jeśli ciągnie się ono dalej i zmienia fakturę: jego linearność się łamie, postępuje przez pęknięcia, zagadki, skrót, niedokończenia, zażębianie się, cięcia... W stadium późniejszym niemożliwa do utrzymania tożsamość narratora i środowiska, które ma mu służyć oparciem, już nie jest *opowiadana*, ale *wykrzykiwana* albo *opisywana* z maksymalnym natężeniem stylistycznym (język przemocy, obsceniczności lub retoryka zbliżająca tekst do poezji). Opowiadanie ustępuje przed *tematem-krzykiem*, który – kiedy chce zbieżności z rozpalonymi stanami subiektywności-bariery, nazywanej przez nas wstrętem – jest *tematem-krzykiem bólu obrzydzenia*. Innymi słowy, temat bólu obrzydzenia to największe świadectwo stanów wstrętu w narracyjnych wyobrażeniach. Gdyby chciało się podejść jeszcze bliżej na skraj wstrętu, nie znalazłoby się ani opowiadania, ani tematu, lecz przeorganizowanie składni i leksyki – przemoc poezji i ciszę.

„Zgnilizna w zawieszeniu”²

Wszystko jest już w *Podróży*: ból, obrzydzenie, śmierć, sarkazm współnika, wstręt, lęk... I ta przepaść, gdzie zabiera głos dziwne rozdarcie między „ja” a innym – między *wszystkim* a *niczym*. Dwie skrajności, które zresztą zmieniają miejsce, Bardamu oraz Arthur, i dają cierpiące ciało tej niekończącej się syntezy, tej podróży bez końca: opowiadaniu między apokalipsą a karnawalem.

Wszystko zaczęło się mniej więcej tak. Ja sam w ogóle *nie* wcześniej nie powiedziałem. Zupelnie *nie*. Dopiero Arthur Ganate sprowokował mnie do zabrania głosu. (s. 9³)

Tego wieczoru miałem *wszystko* dla siebie. Wreszcie wszystko należało do mnie, księżyc, wioska i olbrzymi lęk. (s. 43)

Bo właśnie ludzi i tylko ludzi należy się *bać*, i to zawsze. (s. 18)

A więc w zadnym z tych świstków [liścików od generała do pułkownika – J. K.] nie było rozkazu, aby zatrzymać tę *podłość*? Nikt tam, z góry, nie powiedział mi, że to nieporozumienie? *Haniebna* pomyłka? (s. 17)

Bez wątplenia jako rzeczywiste przyczyny tego lęku zostały tu przedstawione okropności wojny. Jednak jej gwałtowna i niemal mistyczna

² Ibidem, s. 465 [przyp. tłum.].

³ *Podróż do kresu nocy*. Wszystkie cytaty w przykładzie Oskara Hedemanna, cyfry w nawiasach odsyłają do wydania polskiego; podkreślenie – J. K. [przyp. tłum.].

trwałość przenosi okoliczności polityczne, a nawet społeczne (gdzie wynikałaby z ucisku), na inny poziom: lęk staje się *wskaźnikiem człowieczeństwa*, czyli *miłosnym* apelem.

Wcale nie jest tak prosto zasnąć, kiedy już wszystko podane zostało w wątpliwość, a zwłaszcza wtedy, gdy tyle już lęku w was wywołano. (s. 223)

...może wreszcie uda mi się znaleźć ten myk, który tak ich wszystkich przeraża, wszystkie te cholerne typy, obojętnie ilu ich tam jest, ten sposób, który jest gdzieś tam, u kresu nocy. (s. 245)

...niezwykle jak na mnie zaufanie, uczucie, które u istot załkniionych zastępuje miłość. (s. 253)

I jeszcze:

Strachu się nie leczy, Lola (s. 71),

jak też:

Najlepsze, co pozostaje do zrobienia, kiedy się już jest na tym świecie, to się od niego oderwać! I wszystko jedno, czy się jest wariatem, czy nie... Z lękiem czy bez. (s. 68)

Czy też ta matka, która jest tylko smutkiem podszytym lękiem:

...zmartwienie, którego wołała za bardzo nie poruszać; tak jakby się tego obawiała; pełno w nim było niepokojących rzeczy, których nie potrafiła zrozumieć. (s. 106)

I w końcu ta oczekiwana definicja zestarzałej sztuki, od której sam Céline się dystansuje, aby dać definicję sztuki jako niewysłowionego lęku:

Szczęście na ziemi, to byłoby umrzeć z rozkoszą w rozkoszy... Reszta jest nic niewarta, to lęku nie ośmielamy się wyznać, to sztuka.

Na początku była wojna, która kazała mi żyć w strachu. W tym pierwotnym stanie „ja” jestem słaba, zastraszona przez przerażające groźby. Bronić się? Jedyne przez oczyszczenie, przez redukcję, ale nie transcendentną, lecz mistyczną. Mistyczną: słowo, które stosuje Céline (podróż do ciała Loli to „mistycznie anatomiczna przygoda”, s. 59; „ich czyni [ludzi, których się obawiamy – J. K.] nie załatują już tym mistycznym smrodkiem, który was osłabia i który sprawia, że tracicie czas”, s. 69). Polega to na tym, by nie nakreślać żadnego „innego świata”, lecz dwa terminy ustawić naprzeciw siebie, gdzie jeden i drugi osądzą się nawzajem i kolejno redukują, aby skończyć w ten sam sposób, w tym samym wstręcie. Z jednej strony to, co niskie; mowa, nad którą panuje i która panuje nade mną, z drugiej. Natura, ciało, wnętrze. Naprzeciw

ducha, innych, pozorów. Prawda jest po stronie tego, co niskie: to strona naga, bez makijażu, bez udawania, zgniła i martwa, niewygodna i chora, obrzydzenie.

Prawdą tego świata jest śmierć. (s. 222)

...ale ona [matka – J. K.] stała jednak niżej od sukki, bo wierzyła w słowa, które do niej mówiono, aby mnie od niej odciągnąć. A suka wierzy jedynie w to, co czuje. (s. 105)

...całkiem nagi, jawi się nam jako żaloszny i nadęty worek, który chętnie i z zadęciem wyrzuca z siebie takie czy inne głupoty. (s. 372)

Cóż z tego bowiem, że taka jest natura, skoro i ja byłem dla niej równie odrażający jak natura i czuła się tym wszystkim mocno dotknięta. (s. 433)

I jeszcze, odnośnie do pisarza:

człowiek, czy będzie to osoba bliska czy nie, jest jedynie rozłożonym w czasie procesem gnilnym. (s. 465)

Tym jednak, co sprawia, że istnieje ta prawda obrzydzenia i choroby, słabości i upadku, jest konfrontacja z drugim terminem – tym, co mocne, bogate, przerażające: „I jest nas dwóch”.

Lecz kiedy jest się słabym, wówczas jedyne, co może dać wam siłę, to pozbawić ludzi, tych, których obawiamy się najbardziej, najdrobniejszych resztek autorytetu, który gotowi byliśmy im do tej pory przypisywać. Trzeba po prostu nauczyć się widzieć ich takich, jacy naprawdę są, a nawet gorszych jeszcze, w każdym z wymiarów. I to daje wam odrobinę swobody, wyzwala was i broni lepiej niż jakakolwiek inna możliwa do wyobrażenia osłona. Uzyskujecie niejako drugą osobowość. I jest was wtedy dwóch. (s. 69)

Jednakże w tym fascynującym starciu bezpardonowej wojny obaj znajdują się po tej samej stronie, połączeni w obrzydliwość. Wtedy też język przemienia się w ślinę, konwersacja w defekację: to kres nocy.

Kiedy pomyślimy o tym, w jaki sposób powstają i są wypowiedzane słowa, to te nasze zdania nie mogą uniknąć klęski, jaką sprowadza na nie ta ich ośliniona oprawa. Okazuje się, że jest to znacznie bardziej skomplikowane niż defekacja, ten nasz mechaniczny wysiłek podtrzymania konwersacji. (s. 372)

Czy z powodu tego znaku równości między wysokim i niskim, między tym samym i innym, nie ma żadnego ratunku, żadnego rozwiązania? Mimo wszystko Célinowski świat co jakiś czas i w świetle łagodnego szyderstwa sprawia sobie jakieś *zewnątrze*. To kobiety być może czasami nie odczuwają odrazy, lecz tylko ją sobie wyobrażają. Inne rozwiązanie pojawia się kilkakrotnie – niemożliwe, zakazane, ale i tak wyświechtane. To mianowicie trzymanie się Idei, jedynej możliwej idei, dającej gwarancję i przeciwwagę dla wszechogarniającego wstrętu. I wreszcie

droga, którą wybiera sam Céline: trwać w obrzydzeniu, zachowując przy tym mały dystans, nieskończenie mały i ogromny, który właśnie w sercu najścisotniejszej dla Céline'a obrzydliwości wprowadza różnicę i zapisuje: wzniosła miłość do dziecka albo pismo-sublimacja w pewnym obszarze poza seksualnością i do niej analogiczne.

Krawędź: kobiety.

Kobiety mają często naturę panny służącej. Ale być może ona jedynie wyobraża sobie tę odrazę, bardziej niż ją naprawdę odczuwa; to jedyna pociecha, jaka mi zostaje. Być może jedynie sugeruję jej, że jestem tak bardzo odpychający, a w tej dziedzinie, kto wie, może posiadam jakiś artystyczny dar? (s. 86)

Zbawcza Jedność: jedyna Idea, śmieszna i niemożliwa.

Te moje idee miotaly się raczej bezładnie po mojej głowie, puste przestrzenie między nimi, jakby świeczki, małe i chybotałe, świecące mizernym blaskiem wśród przerażającego i ohydneho świata. [...] ale też nie było żadnych przesłanek, by sądzić, że uda mi się kiedykolwiek, tak jak Robinsonowi, napełnić moją głowę jedną tylko ideą, ale taką naprawdę wspaniałą, potężniejszą od śmierci. (s. 545–546)

I wreszcie sublimacja i jej dwie wstydlive twarze. Z jednej strony:

Rzeczywiście Alcide poruszał się swobodnie w tych najwyższych obszarach, przychodziło mu to bez trudu, rozmawiał sobie z aniołami, ten człowiek, a wyglądał przecie tak niepozornie. Ofiarował, prawie że nieświadomie, tej małej dziewczynce, która była jakąś tam jego krewną, całe lata tortur, unicestwienie samego siebie i swojego życia w tej upalnej monotonii. (s. 180)

Z drugiej: sublimacja muzyczna, która większości się nie udaje, a Céline dotyka jej w całym swoim pisaniu:

Nie był już w stanie niczego uwznioślić, chciał po prostu odejść i zawlec swoje ciało gdzie indziej. Ani za grosz nie był on muzyczny, Baryton, więc nie dziwnego, że jak słoń rozbijał wszystko wokół. (s. 465)

Odczuwać żal i smutek to jeszcze nie wszystko, bo trzeba także umieć rozpoznać to jeszcze raz, szukać tego żalu jeszcze głębiej. (s. 545)

Historie zawrotów głowy

Wszelako rozwiązaniem najnormalniejszym, zarazem banalnym i publicznym, komunikowalnym, które można dzielić, jest, będzie, opowiadanie. Opowiadanie jako narracja bólu: lęk, odraza, wstręt – gdy zostaną wykrzywane, uspokajają się i łączą w historię.

W najbardziej dojmującym momencie *swój* bólu Céline udaje się na poszukiwanie historii, prawdopodobieństwa, mitu. To słynna historia zranienia głowy podczas pierwszej wojny światowej, zranienia, które zdaniem większości biografów było wyolbrzymiane przez Céline'a; on podkreślał je zarówno w rozmowach z dziennikarzami, jak i w swych pismach. Bóle w głowie, uchu, ramieniu. Zawroty głowy, szumy, brzęczenia, wymioty. A nawet ataki, których wybuchy każą myśleć o narkotykach, o padaczce... Już w *Śmierci na kredyt*:

Szał za mną idzie krok w krok... już dobrych dwadzieścia lat. A jest kuszący. Wypróbował na mnie piętnaście setek szumów, piekielny hałas, ale pędziłem szybciej niż on, wziąłem go, wykończyłem na „finiszu”. [...] Jego potężnym rywalem jest muzyka; zagnieździła się na dnie mego ucha i zamęcza się tam na śmierć, w niekończącej się agonii... [...] Jestem organami świata... Sam wszystko urządziłem w sobie, flaki, duch, oddech... czasem brak mi tchu. Myśli płaczą się i gubią. Nie jestem dla nich łagodny. Fabrykuję *Operę Potopu*. [...] Jestem szefem diabelskiego dworca. [...] Wrota piekła w mym uchu to niedostrzegalna drobina⁴.

Ból wyznaje tu swe imię – „szaleństwo” – lecz się nie zatrzymuje, ponieważ magia tej nadwyżki, pismo, przenosi ciało, a szczególnie ciało chore, do owego „poza” stworzonego z sensu i miary. Poza opowiadaniem zawrót głowy odnajduje swój język: to muzyka, tak jak technienie słów, jak rytm zdań i nie tylko jako metafora urojonej rywalki, gdzie chroni się głos matki i śmierci:

To piękny całun haftowany historiami, który trzeba doręczyć Damie⁵.

Opowiadanie tymczasem zawsze koncentruje się wokół Damy – fascynującego i wstępnego przedmiotu narracji.

I skądinąd to matka wywołała odbywającą się na wzburzonym Kanale La Manche scenę wstępu i mdłości, jedną z najbardziej odpychających w literaturze. Jesteśmy tu daleko od brzęczącego bólu, przemieniającego się w muzykę. Ciało wywrócone na nice, sięgające do samego dna flaków, treść jelit napływająca do ust, jedzenie i wymioty wymieszane ze sobą, omdlenia, obrzydzenie i urazy.

Mama, ta uwiesiła się na burcie... Wyrzygala się kompletnie... Podeszła jej marchewka... kawalek tłuszczu... i cały rybi ogon. [...]

Załął nas sztorm! Tłoczmy się w kłozecie... Ale nie przestają chrapać... Nawet nie wiem, czy nie jestem martwy⁶.

⁴ L.-F. Céline, *Śmierć na kredyt*, przeł. J. Strykowski, PIW, Warszawa 1992, s. 28–29.

⁵ Ibidem. Cytat w polskim przekładzie brzmi odmiennie: „Trzeba doręczyć panu chustę, pięknie haftowaną potem i cierpieniami” [przyp. tłum.].

⁶ Cytaty niezlokalizowane w polskim przekładzie [przyp. tłum.].

Ludzkość uchwycona dokładnie na poziomie swej zwierzęcości, nurzająca się w tym, co wyrzuca, jakby po to, by zbliżyć się do tego, co dla Céline'a jest najważniejsze i poza wszelkimi „fantazjami”: przemoc, krew, śmierć. Być może nigdy, nawet u Boscha czy najmroczniejszego Goyi, „natura” ludzka, odwrotna strona tego, co „sensowne”, „boskie”, „cywilizowanego człowieczeństwa”, nie została otwarta z takim okrucieństwem, z tak małą dozą współczucia, złudzenia czy nadziei. Obrzydzenie do piekła bez Boga: jeśli bowiem żadna instancja zbawienia, żaden z gruntu ludzki optymizm nie rysuje się na horyzoncie, werdykt już zapadł i żadna łaska nie jest możliwa – wesoły werdykt pisma.

Le Pont de Londres w nie mniejszym stopniu odkrywa tę wojnę z wnętrzościami, podniesionymi tym razem do rangi tego, co męskie (generał des Entrayes⁷ pojawia się w *Podróży*); jest nią ból wewnątrz:

To zawrót głowy!... To cierpienie!... Jestem ofiarą gofączki!... Siadam!... Mocno zamykam oczy!... A jednak widzę... czerwone i białe... pułkownik des Entrayes!... stoi w strzemiach!... Co to za parada wspomnień!... Znowu jestem na wojnie!... ja pierdole!... Znowu jestem bohaterem!... On też!... To piękne wspomnienie!... nagle wyciągam się na sofie... Przechodzę kryzys!... Widzę znowu des Entrayes, mojego ukochanego pułkownika!... Ten to nie był głupkiem!... Stał w strzemiach!... bagnet na broń... w powietrzu!... wyciągnięty ku słońcu⁸...

Ból w gruncie rzeczy schreberowski i tylko humor oraz styl przekształcają wspomnienia freudowskiego neurotyka w jedne z najsurowszych stron współczesnej literatury.

Ból i pragnienie: tępota

Nie ma w tym bólu nic chwalebne. Nie jest on odą; otwiera się tylko na zidiocenie. *Tępota* jest u Céline'a tym permanentnym obszarem, gdzie ból fizycznej i psychicznej „intymności” łączy się z rozwiązłością seksualną. W tym obnażeniu instynktów nie ma nic z pornografii, nic pociągającego czy podniecającego. Seks uchwycony w tym mrocznym nurcie, gdzie pragnienie pogrąża się w popędzie albo afekcie, gdzie obrażenia się zacierają, znaczenia gasną, to zamroczenie, inne słowo na opisanie tępogo bólu.

Doszedłem do granic... [...] Mimine!... już nie chciałem być omamiany... Wiedziałem, jak to na mnie działało... teraz miałem doświadczenie... w kwestii odro-

⁷ Gra słów: nazwisko generała wymawia się tak samo, jak słowo oznaczające wnętrzość [przyp. tłum.].

⁸ L.-F. Céline, *Le Pont de Londres (Guignol's Band, II)*, Gallimard, Paris 1964, s. 137.

biny alkoholu... jeden mały kieliszek wystarczał... a potem doza dyskusji... ktoś, kto mi się sprzeciwiał... wkurzałem się... i gotowe!... Zawsze z powodu mojej głowy, to było napisane na moim zwolnieniu z wojska!⁹...

Lapią mnie wszelkie bóleści... przenikają mnie na wylot!... czoło, ramiona, uszy... słyszę pociągi, które mnie rozwalają od środka! gwizdzą mi, buczą w środku głowy!... Już nie chcę wiedzieć, co za gówno!... Poddaję się!... Czepiam się poręczy... Mały zawrót głowy... Okazuję się, że jestem przed nią, cały drzę... Ach, co za przerażenie!... co za emocje!... [...] Kochają mnie choć trochę?... Zadaję sobie to pytanie... Powtarzam je w kółko przy niej... Jestem wzruszony!... Sami dobrze nie wiem, gdzie stawiam stopy!... wszędzie się potykam... nic nie widzę przed sobą... ani wystaw, ani osób... nawet chodników, objam się, zderzam... podnoszę się, jestem w ekstazie... zachwycony jej obecnością... [...] Nie widzę żołnierza, który obrzuca mnie wyzwiskami, bo depeczę mu po kulasach... ani szofera, który mną potrząsa... który naprzykrza mi się w moim śnie!¹⁰...

Zbanalizowana skatologia

Po przemierzeniu ziemi niczyjej zawrotu głowy, łączącego ból i seks, następuje odraza do gnicia i wydalania. Céline mówi o niej z tą samą neutralnością, z tą samą pozorną naturalnością, z jaką opisuje ból i tępotę. Dają tu o sobie znać jego lekarskie przyzwyczajenia, to oczywiste. Ale jest też zimna wesołość, oswajanie wstępu na odległość, które każą myśleć mniej o (sadosochistycznej) perwersji niż o pewnym okresie bolesnego życia w zamku (zob. wyżej, s. 54–56), jak też o najbardziej „pogranicznych” rytuałach podstawowych religii.

Jak gdyby Célinowskie pismo pozwalało sobie tylko na zbliżenie do tego, co jest „zupełnie innym” znaczenia. Jak gdyby nie mogło istnieć inaczej, niż powołując do życia owo „zupełnie inne” po to, by się od niego zdystansować, ale zarazem mieć w nim swe źródło. Tak jakby mogło się zrodzić jedynie z tej konfrontacji, przypominającej religie *skalania*, *obrzydliwości* i *grzechu*. Opowiadanie zaś, przemieszczone pod wpływem tego układu, jednocześnie załamuje się za sprawą tych wysepek fascynacji i jest punktowane w swej biograficznej i logicznej ciągłości: to, co chaotyczne, odzyskuje spójność w uporczywym trwaniu wstępu.

Ta obsesja odsyła do zepsucia. I obojętne, czy chodzi o odkryte przez nieszczęsnego ojca ekskrementy jako odwrotną stronę szkolnego sukcesu dziecka¹¹, czy też o brud analny, na którym skupia się zainteresowanie klebiącym się wnętrzem ciała, a Ferdynand nie będzie musiał się zastanawiać, czy ciało to jest samcem, czy samicą.

⁹ Ibidem, s. 335.

¹⁰ Ibidem, s. 137–138.

¹¹ L.-F. Céline, *Śmierć na kredyt*, s. 106.

Nie wycierałem się porządnie, nie miałem czasu... Staralem się prędko umknąć. Zostawiałem drzwi w klozecie uchylone, żeby słyszeć, czy ktoś nie idzie. Robilem kaku jak ptaszek, między dwiema burzami!¹²...

Zepsucie: uprzywilejowane miejsce pomieszczenia, zarażenia życia przez śmierć, płodzenia i końca. Apogeum można odnaleźć być może w apokaliptycznym opisie ziemi zepsutej przez larwy much uczonego Courtiala des Pereires. Eksperymenty naukowe wynalazcy Genitronu nie tylko nie prowadziły do przedłużenia życia, lecz także potrafiły jedynie przekształcić żywność, ziemniaki, w niemożliwy smród („trup albo ziemniaki”) i doszczętnie zniszczyć:

Bardziej niż pustynia zgnilizny. Tylko naprzód! Tylko naprzód! Umysł pracuje [...]. Czy chcesz wiedzieć, co to jest ścierwo? To ci powiem. Wszystko, co człowiek musi ścierpieć!¹³...

Jednakże to trup człowieka stwarza okazję do maksymalnej koncentracji wstępu i fascynacji. Wszystkie Célinowskie opowieści zmierzają do miejsca masakry lub śmierci. Wskazywała to *Podróż* zaczynająca się pierwszą wojną światową, a kulminacją są *Rigodon* i *Nord*, panorama Europy dewastowanej przez drugą wojnę. Epoka współczesna, niedościgniona jeśli chodzi o masakry, niewątpliwie stwarza pole po temu, a Céline pozostaje największym hiperrealistą rzezi czasów współczesnych. Wszakże jesteśmy tu z dala od reportażu wojennego, jakkolwiek by był przerażający. Tym, co ściga Céline, co tropi i wystawia na pokaz, jest głęboko wszczepione umiłowanie śmierci, upojenie w obliczu trupa, owego innego, którym jestem i którego nigdy nie osiągnę, to obrzydzenie. Z jego powodu mogę się porozumieć jedynie z drugą płcią w żądzy, która jednak tkwi we mnie, wypełnia mnie i prowadzi do punktu, gdzie moja tożsamość przekształca się w to, co nierozstrzygalne. Oszałamiające, apokaliptyczne i groteskowe wyobrażenie żądzy w obliczu śmierci znajduje się w jednej z końcowych scen *Śmierci na kredyt*. Ksiądz Fleury, oszałamiony, ewiartuje trupa Courtiala:

Macza palce w ranie. Zanurza obie ręce w ciele. Grzebie we wnętrzu. Przegub ręki zahaczył się o kości! Prask... Wrywa rękę jak z potrzasku. Krew i szpik bryzga na wszystkie strony! Wreszcie wyciąga dłoń. Posoka lunęła mi na twarz!¹⁴.

¹² Ibidem, s. 53.

¹³ Ibidem, s. 175, cytat zmodyfikowany.

¹⁴ Ibidem, s. 440.

Masakrowanie, które ma się we krwi

Mroczność i ostateczne wsparcie Célinowskiego pisma ma swe źródło w śmierci jako najwyższym miejscu bólu, w wywołującej ją agresji, w wojnie, która do niej prowadzi. Wstrętowi towarzyszy zbrodnia, zbrodnia jest hamowana przez wstręt.

Ludzie nie muszą być pijani, żeby spustoszyć niebo i ziemię! *Mają masakrowanie we krwi!* To cud, że przetrwali, kiedy próbują się unicestwić. Myślą tylko o nicości, niedobry goście, nasiona zbrodni! Ciągłe wpadają we wściekłość! Nie trzeba nalegać, to byłby koniec śpiewki!¹⁵...

Z pewnością, ale nie tekstów Céline'a, przeciwnie.

Przychodzą na myśl próby morderstw, liczne zabójstwa: starej Herouille, Ferdynanda (w *Podróży*...). Nieustanne zderzenia ze śmiercią w *Le Pont de Londres*, gdzie „naukowe” doświadczenie sąsiaduje, tak jak w posępnym karnawale, z ryzykiem śmierci i krwawymi aktami przemocy w bistrach, podczas orgii, w metrze... Można przywołać rzeźnię Titusa w *Guignol's Band*; okropne wrzaski wokół jego umierającego ciała, szamoczącego się między ciałami dwóch kobiet, klientki i bony, oznaki niesłychanej orgii, która przerodziła się w morderstwo:

Leży tam w jedwabiacz! w swoich rzygowinach... jego lisy... ciągle charczy!... oczy mu latają... nieruchomieją... stają w słup... Ach! to okropne, nie można na to patrzeć!... potem ploff!... Robi się purpurowy!... On, taki błady, dosłownie w sekundę!... Wydaje potężne charczenia, ma tego pełną gębę... stara się!¹⁶...

Coś jak przesilenie jego choroby, astmy.

...kiedy go to łapało, ta panika!... trza było widzieć jego ślepią!... obrzydzenie, które go ogarniało!¹⁷...

Apokaliptyczna scena zabójstwa osiąga apogeum, kiedy w czasie orgii pojawiają się narkotyki, tak jak w sekwencji podpalenia z postacią Affreux (*Guignol's Band*).

Widzę wielką scenę bitwy!... To wizja!... kino!... Ach! to nie będzie zwyczajne!... w mroku ponad tragedią!... Jeden dragon, który ich rozgniała, wszystkich!... wszystkim wyrywa tyłek... flaki... wątrobę [...]. Widzę cię, Bólu! [...] Utnę nos temu chamowi!... Nie lubię pedziów!... A gdybym mu uciął organy!... ach, to byłoby niesłychane! Myślę o tym!... Myślę o tym!¹⁸...

¹⁵ L.-F. Céline, *Le Pont de Londres*, s. 406.

¹⁶ L.-F. Céline, *Guignol's Band*, I, Gallimard, Paris 1952, s. 150.

¹⁷ Ibidem, s. 172.

¹⁸ Ibidem, s. 190–193.

A potem wizja zabójstwa prowadzi ku wzniosłości, śmiercionośna apokalipsa pokazuje swoją liryczną twarz, zanim wszystko pograży się w wymiocinach, pieniądze połknięte jako najwyższy pokarm, ponownie przyswojone ekskrementy, i zanim rzeczywiście apokaliptyczny ogień zniszczy wszystko, po zabiciu Clabena przez Boro i Céline'a-Ból:

... wszystko krąży wokół globu!... niby manez... lampa wodna... widzę coś w środku! Widzę girlandy!... widzę kwiaty!... Widzę żonkile [...]. Mówię to Boro!... Czka na mnie!... Jest między Delphine a starym!... Nie przestają z tymi świniastwami!... tam, tak na widoku!... Strasznie mnie brzydzą!... Tarnten, co zeżał całą forszę!... tamten to się nie brzydził!... wszystkie pieniądze z torebki!... cieszy się!¹⁹...

Ferdynand Ból: morderca

Ferdynand Ból, ten, kto mówi w pierwszej osobie, jest tu jednym z głównych bohaterów zabójstwa. I w *Guignol's Band* to znowu on, „ja”, wypcha pod metro swojego prześladowcę Matthew. Ta scena, zaburzająca kołową relację prześladowany – prześladowca, zmienia wizyjne wyobrażenie zabójstwa z poprzedniej sekwencji w bardziej dynamiczną radiografię śmiercionośnego ruchu. Prawdziwe podziemne królestwo popędu śmierci znajduje swoje naturalne miejsce we wnętrzościach metra, Célinowskim odpowiedniku Dantejskiego piekła. Zabójstwo jako podziemne podwojenie bytu myślącego pośród nieprawości.

Moja krew robi tylko jedno okrażenie!... już nie oddycham!... nie ruszam się!... trwam, zahipnotyzowany... Patrzy na mnie!... Patrzę na niego! Ach! a jednak myślę!... Myślę jasno!... To karzeł!... tam naprzeciwko mnie!... To on [...]. To robi się samo!... moja refleksja... koncentruję się... koncentruję... nie piszę ani słowa... z zimną krwią... [...] Słychać, jak dudni, pociąg... przybywa!... tam, w mroku... w dziurze... z mojej prawej strony... Dobrze!... Dobrze!... Dobrze!... zbliża się, ten pociąg. Grzmi ogromnie, rozdyma, rozbija... »Brrr Brrrrrum!...« Dobrze! Dobrze! Blisko... patrzę Matthew prosto w twarz... [...] Pluf! daję mu, ja, kopniaka w tyłek! karzeł! w powietrze!... Grzmot nasila się, przechodzi niżej!²⁰

Druga wojna

Jednakże u Céline'a to w czasie wojny owo apokaliptyczne stopniowanie agresywności i śmierci osiąga oraz przewyższa intensywność takiego Goyi czy Boscha. Obrzydliwa, lecz szybko mijająca wojna w *Podróży*, wojna posępna i karnawałowa w *Le Pont de Londres* i *Guignol's Band*.

¹⁹ Ibidem, s. 198.

²⁰ Ibidem, s. 241–242.

Jestem mordercą! Panie Majorze! Zabiłem dziesięciu!... zabiłem stu!... zabiłem ich tysięcy!... Zabiję ich wszystkich następnym razem!... Panie majorze, niech pan mnie odeśle!... moje miejsce jest na froncie!... na wojnie!²¹...

Trudno sobie wyobrazić Célinowskie pismo bez wojny; ona wydaje się jego motorem, a nawet warunkiem; gra rolę śmierci Beatrycze, będącej przyczyną *Vita Nuova* czy też uniknięciem śmierci przez Dantego, który rozpoczyna pierwszą pieśń *Boskiej Komedii*. Trylogia, rozwijająca okropieństwo drugiej wojny światowej – *Z zamku do zamku*, *Nord* i *Rigodon* – najlepiej ujmuje tę ranę, którą Céline nieustannie bada, od jednostki po społeczeństwo. Fresk społeczny i polityczny, przepelniony wyrzutami i sarkazmem wobec polityki, którą skądinąd Céline na pozór akceptuje (powrócimy do tego), zdradami, wyskokami, masakrami, bombardowaniami i zniszczeniami: najbardziej niszcząca agresywność ujawnia tu nagle swoją odpychającą, tępą stronę w piekielnej przyjemności – wstrętą siłą napędową Historii. Miejscem Célinowskiego pisma zawsze jest ta fascynująca krawędź dekompozycji-kompozycji, bólu-muzyki, obrzydzenia-ekstazy.

... niech umierają, śmierdzą, wyciekają, staczają się do rynsztoka, ale oni pytają, co będą mogli robić, w Gennevilliers? Ja cię! na gnojowisko! do rynsztoka! [...] prawdziwy sens Historii... no to jesteście! wyskakując tędy!... i hop! tędy!... rigodon!... obojętnie gdzie! przeczyszczenia, wiwiskecje... wywrócone dymiące skóry... cholerni zepsuci podglądacze, niech wszystko się zacznie od nowa! wyrwanie flaków rękami! niech będzie słycać krzyki, te wszystkie ryki, niech cały naród stanie na nogi!²²...

Przypomnijmy sobie, à propos tej apokaliptycznej muzyki, którą jest trylogia, bombardowanie Hamburga, gdzie w zgiełku, smrodzie i chaosie (finezja wstrętu) przechyla się na stronę pośepnego piękna:

... zielono-różowe płomienie tańczyły dokola... i znów dokola!... ku niebu!... trzeba przyznać, że te ulice leżące w ruinach zielonych... różowych... ognistych, sprawiały dużo wesele niż w zwykłym stanie, chropowate przygnębiające cegły... bo nigdy nie potrafią być takie, wesołe, jeśli nie nastanie Chaos. wybuch, trzęsienie ziemi, pożoga, dzieło Apokalipsy²³...

... powiedziałem wam, jaki był efekt, trzy lub cztery razy Notre-Dame... [...] dzień zjawiał się z góry, zupełnie z góry... z dziury krateru... efekt, o którym wam wciąż mówię, olbrzymiej nawy unurzanej w glinie... [...] Hamburg został zlikwidowany płynnym fosforem... to było jak cios zadany Pompejom... wszystko zajęło się ogniem, domy, ulice, asfalt i ludzie biegnący wszędzie... a nawet mewy na dachu!²⁴...

²¹ Ibidem, s. 252.

²² L.-F. Céline, *Rigodon*, s. 856.

²³ Ibidem, s. 517.

²⁴ Ibidem, s. 866.

Sacrum i historia, Notre-Dame i Pompeje, sens i prawo tworzą tutaj, w tym gigantycznym odsłanianiu bólu i zbrodni, jakim jest druga wojna światowa, swój makabryczny rewers. I ta druga wszechmocna strona delikatnej kultury to w oczach Céline'a prawda o rodzaju ludzkim; dla pisarza to punkt wyjścia pisma jako obnażania sensu. Że wizja Céline'a jest wizją apokaliptyczną, że ma akcenty mistyczne przez utrwalenie na Złu jako prawdziwie niemożliwego Sensu (Dobra, Boga) – zgoda. Jeśli jednak *apokalipsa* oznacza etymologicznie pewną wizję, należy dobrze ją rozumieć w opozycji do objawienia prawdy filozoficznej, do *alethei*. Nie ma nierównego apokaliptycznego *bytu*, ułomnego, na zawsze niepełnego i niezdolnego, by się ustanowić jako taki, wybuchającego w płomieniach czy też rozbrzmiewającego w krzykach powszechnego zniszczenia. A zatem Céline nie pokazuje jakiegoś filozoficznego „zła”. Zresztą Célinowskie objawienie nie może stanowić oparcia dla żadnej ideologicznej interpretacji: jaka zasada, jakie stanowisko, jaki obóz, jaka klasa wychodzą nienaruszone, czyli tożsame z samą sobą, z tej totalnej, krytycznej pozycji? Ból, obrzydzenie i ich zbieganie się we wstręcie wydają nam się odpowiedniejszymi określeniami tej *apokaliptycznej* wizji, jaką jest Célinowskie pismo.

Opowiadanie? Nie, wizja

Wizja, tak, w tym sensie, że został przywołany przede wszystkim wzrok, przerywany przez rytmiczny hałas głosu. Ale wizja, która przeciwstawia się wszelkiemu wyobrażeniu, jeśli wyobrażenie jest pragnieniem zgodności z zakładaną tożsamością tego, co wyobrażalne. Wizja tego, co wstrętne [wy-miotu] z definicji jest znakiem przed-miotu niemożliwego, granicznego i ograniczonego. Fantazmat, jeśli kto woli, ale w słynne fantazje pierwotne Freuda, w *Urfantasiem*, wprowadza nadmierny ładunek popędowy śmierci lub nienawiści, a w ten sposób obrazy nie mogą się wykrystalizować jako obrazy pragnienia i/lub koszmaru; ów ładunek sprawia, że wybuchają one w odczuciu (ból) i odrzuceniu (obrzydzenie), w stopieniu wzroku i słuchu (ogień, zgiełk). Apokaliptyczna wizja byłaby zatem rozpadem bądź też niemożliwością nie tylko opowiadania, ale także i *Urfantasiem*²⁵ – pod naciskiem popędu uwolnionego przez narcystyczne zranienie, niewątpliwie bardzo „pierwotne”.

²⁵ Chodzi zapewne o Freudowskie *Urfantasiem*, czyli fantazje pierwotne, związane z traumatycznymi scenami z dzieciństwa, które leżą u podstaw tożsamości podmiotu [przyp. red. nauk.].

Skoro umieszcza punkt kulminacyjny wstrętu – a przez to najwyższe, jedyne zainteresowanie literatury – w scenie porodu, Céline w dużym stopniu wyjawia fantazmat, o który chodzi: *obrzydzenie oglądania* u wrót tego, co niewidzialne, czym jest ciało matki. Scena nad scenami jest tu nie tylko sceną zwaną pierwotną, lecz także sceną porodu, odwrotnego kazirodztwa, odartą tożsamością. Poród: apogeum rzezi i życia, gorący punkt wahania (wewnątrz/na zewnątrz, ja/inny, życie/śmierć), obrzydzenie i piękno, seksualność i brutalne zaprzeczenie tego, co seksualne.

...byłem akuszerem, mogę rzec, zafascynowanym trudnościami przejść, wizjami cieśnin, tymi tak rzadkimi chwilami, gdy natura pozwala obserwować się w akcji, subtelna, jak się waha i decyduje... w momencie życia, jeśli wolno mi tak powiedzieć... cały nasz teatr i literatura piękna to kopulacja i okolice... powtarzanie do znudzenia!... orgazm jest mało interesujący, cały ten szum gigantów pióra i kina nigdy nie mogły dowartościować tych dwóch-trzech małych poruszeń zadka... sperma wykonuje swoją robotę za bardzo po cichu, za bardzo intymnie, wszystko nam się wymyka... poród, proszę, to warto zobaczyć!... przyłapanie!... w samym środku²⁶

U bram kobiecości, u bram wstrętu w wyżej przez nas zdefiniowanym sensie, jesteśmy tu wraz z Céline'em w najodważniejszej radioskopii „podstaw popędowych” faszyzmu. Albowiem to ta właśnie ekonomia obrzydzenia i bólu w ich libidalnej wartości dodanej, obrzydzenia i bólu, które zostały, jak się okazało, uchwycone, zrationalizowane i wykorzystane przez nazizm i faszyzm. Tymczasem owej ekonomii nie potrafiły uchwycić ani rozum teologiczny, ani sztuka lekka, poruszane przez epifenomeny pragnienia i rozkoszy. Ta sztuka pragnąca mogła zaproponować jedynie perwersyjną negację wstrętu i – pozbawiona zresztą religijnej wzniosłości (zwłaszcza w sytuacji upadku kodów religijnych w międzywojniu, a w szczególności w środowisku nazistowskim i faszystowskim) – dała się uwieść zjawisku faszyzmu. Drieu La Rochelle to świetny przykład tej literatury. Jej nieodłącznym rewersem jest sztuka wyparcia, aleksandryjska i patriotyczna, sztuka moralnego oporu, zarazem zdecydowana i ograniczona. Jaka jednak literatura realistyczna (czy realistyczno-socjalistyczna) dorówna bezmiarowi okropności drugiej wojny światowej? Céline mówi właśnie z miejsca tej okropności, kompromituje się w nim, jest w samym środku. W swoim pisaniu powołuje ją do istnienia, a jeśli nawet jest daleki od jej wyjaśnienia, rzuca owemu miejscu tę koronkę, swój tekst: Ową delikatną siateczkę, lecz także splot, który, przed niczym nas nie chroniąc, odciska się w nas, angażując nas całkowicie.

²⁶ L.-F. Céline, *Rigodon*, s. 870.

Te samice potrafią nam zniszczyć całą wieczność

Rzadko trafiają się kobiety, które nie są z gruntu krowami albo służącymi – a wtedy są to wiedźmy lub wróżki.

Lettre à Hindus, 10 września 1947, „L'Herne”

Matka o dwóch obliczach

No tak, matka raz jeszcze zajmuje centralne miejsce w galerii postaci kobiecych pisarza. Tu jednak jawnie, w sposób niezwykle znaczący, jest *rozdwójona*.

Idealna, artystyczna, przeznaczona do piękna, jest z jednej strony obiektem zainteresowania artysty, który wyznaje, że traktował ją jak model.

Jestem synem naprawiaczki starych koronek. Okazało się, że mam dość rzadką kolekcję, jedyna rzecz, jaka mi pozostała. I jestem jednym z niewielu mężczyzn, którzy potrafią odróżnić batyst od walancjenki, walancjenki z Brugii, Brugię od Alençon. Bardzo dobrze znam się na misterności. Bardzo, bardzo dobrze. Nie potrzebuję wykształcenia. I znam się bardzo dobrze na pięknie kobiet, podobnie jak zwierząt. Bardzo dobrze. Jestem w tym specjalistą!

Czy też w bardziej aluzyjny sposób, wciąż jednak kojarząc pisanie, kobiety i koronkę:

¹ *Entretien avec A. Zbinden*, s. 945.

Nie jestem artystą, ale mam pamięć do kwiatów... Janine... Marie-Louise... [...] to, co jasno napisane, nie jest zbyt wiele warte, to przezroczystość się liczy... koronka Czasu, jak powiadają²...

Wszakże ani matka, ani babka, tak jak je przedstawiają powieści Céline'a, nie są wielkimi postaciami pozbawionymi cienia. Tak oto pismo wychodzi od babki – „uczyła mnie trochę czytać”, „sama niewiele umiała”, a nawet „nie można było powiedzieć, że była czuła czy miła, ale nie gadała wiele, a to już jest niesłychanie dużo”³. Miłość do niej to miłość zakłopotana, wstydliva, ubrana w tę czystą i pełną winy dyskrecję, gdzieś obok nadmiaru i obrzydzenia charakterystycznych dla Célinowskiego pisma. To zresztą w chwili śmierci miłość ta, skrepowana dziecięcą niezdarnością, ośmiela się wyrazić:

Odczuwaliśmy coś w rodzaju wstydu. Jakby to była nasza wina. Nie śmieliśmy żywej się poruszyć, żeby nie trwonić bólu. Plakaliśmy z mamą nawet przy jedzeniu⁴.

Inna figura matki została skojarzona z cierpieniem, chorobą, ofiarą, uwiązaniem, który Céline, jak się zdaje, chętnie wyolbrzymiał. Ta oto macierzyńskość, ta masochistyczna matka, która nieustannie pracuje, jest odpychająca i fascynująca, wstrętna.

Z chwilą, kiedy mogła zdechnąć od pracy, od udręki, to już było w porządku, wszystko inne się nie liczyło. Taką miała naturę. [...] Była bardzo przywiązana do swojej roli⁵.

Widać to było już w *Podróży*:

w wojnie odkrywała jeszcze jedno dodatkowe zmartwienie, którego wolala za bardzo nie poruszać; tak jakby się tego obawiała [...]. Wyobrażała sobie, że tak naprawdę to prosty lud stworzony jest do tego, aby cierpieć, że taka jest właśnie jego rola na tej ziemi⁶...

Przykry obraz, właściwie degradacja w wyniku zapamiętania w podkreślaniu kulawej nogi: „To były nogi mamy, gruba i cienka”⁷, jak też nadmiernego ubóstwa, któremu Céline każe panować w pasażu Choiseul. W jakim celu to ucieleśnianie kastracji przez matkę? Czy to obraz ciągłego wyrzutu, nasycanie się przedwczesnym narcystycznym zranie-

² L.-F. Céline, *Féerie pour une autre fois*, Gallimard, Paris 1952, s. 144.

³ L.-F. Céline, *Śmierć na kredyt*, s. 48.

⁴ Ibidem, s. 79.

⁵ Ibidem, s. 233.

⁶ L.-F. Céline, *Podróż do kresu nocy*, s. 106.

⁷ L.-F. Céline, *Śmierć na kredyt*, s. 40.

niem? Czy sposób wyrażania miłości, którą mogą przyjmować – niczym nie zagrażając temu, kto ją wyraża – jedynie istoty słabe?

Temat owej matki o dwóch obliczach to być może wyobrażenie właściwej kobietom złowróznej mocy dawania śmiertelnego życia. Jak mówi Céline, matka daje nam życie, ale pozbawione nieśmiertelności:

Robiła wszystko, żebym żył, ale nie powinienem był się urodzić⁸.
...te samice potrafią nam zniszczyć całą wieczność⁹...

Mówiliśmy już, że dla Céline'a poród jest uprzywilejowanym obiektem pisania. Podobnie w jego klęsce, w poronieniu, pisarz w sposób zupełnie naturalny odkrywa fundamentalny los i okropną tragedię drugiej płci. Ten właśnie nieprzekraczalny dramat przywołuje w *Podróży*, kiedy rozkosz seksualna pogrąża się w kałuży krwi podczas starcia między lubiącą zabawę dziewczyną a zazdrosną i zabójczą matką¹⁰.

Życie? Śmierć

Céline, przypomnijmy, swoją rozprawę doktorską z medycyny (1924) o Ignacym Semmelweisie poświęcił infekcji, która następuje po porodzie, gorączce połogowej. W małym stopniu spełniająca wymogi tekstu medycznego, bardzo powieściowa rozprawa może być odczytana jako utożsamienie Céline'a z osiadłym w Wiedniu węgierskim doktorem. Obcy, samotnik żyjący na marginesie, a w końcu prześladowany przez wszystkich szaleniec, odkrywca higieny położniczej miał czym zafascynować nie tylko człowieka obsesyjnego, ale także, głębiej, tego, kto obawia się zepsucia i śmierci w wyniku kontaktu z kobiecością. Semmelweis zaleca mycie rąk po dotykaniu zwłok, aby nie zarazić położnic, z którymi lekarz miałby do czynienia – i to przed odkryciem drobnoustrojów, jesteśmy w epoce napoleońskiej. Istotnie, stwierdza on, że gorączka połogowa to kobiece narządy rodne zarażone przez trupa: oto więc gorączka, gdzie to, co niesie życie, obraca się na stronę martwego ciała. Oszalamiający moment, w którym przeciwieństwa (życie/śmierć, kobiece/męskie) łączą się, aby stworzyć prawdopodobnie coś więcej niż fantazmat obronny przeciw karzącej władzy matki: paniczna halucynacja zniszczenia od wewnątrz, interioryzacja śmierci wskutek zniesienia granic, różnic. Remedium? – Raz jeszcze polega na oddzielaniu, niedotykanii, dzieleniu, myciu. To trzeci, lekarz, musi odegrać rolę spraw-

⁸ Cytat nie zlokalizowany w przekładzie polskim [przyp. tłum.].

⁹ Ibidem, s. 33.

¹⁰ L.-F. Céline, *Podróż do kresu nocy*, s. 287 i nast.

cy nie tyle komunikacji, ile rozłączenia, stanowiąc tym samym laicką replikę odrazy, obwarowań, oczyszczeń religijnych. Rola niemożliwa: będąc ofiarą gwałtownych halucynacji, Semmelweis rzuca się na trupa, tnie, kaleczy się, zaraża... Tak jak położnica? Sprawca stający się ofiarą? Lekarz nieunikający losu chorej matki, skazanej na śmierć?... Krok po kroku Céline śledzi bolesne doświadczenie doktora poety, który sam był autorem rozprawy w bardzo literackim stylu („Życie roślin” – „dwanaście stron poezji”) i o którym powiada, jakby nie chodziło o wiedźniczkę, lecz o niego samego, przyszłego powieściopisarza: „Świat, taniec, prowadzą go ku śmierci”. Ta rozprawa jest w istocie podróżą do mrocznych wrót życia, gdzie położnica zostaje zainfekowana, życie przechodzi w śmierć, gorączka kobiet w deliryczną halucynację mężczyzny, rozum w zagadkę. Niewątpliwie to więcej niż metafora, że Céline’a ze wszystkich starożytnych zagadek nauki najbardziej przyciąga właśnie ta: wyjście z kobiety i wejście w kobietę, wewnątrz/zewnątrz wymieszane tak, jak wymieszane są życie i śmierć, kobiecość i męskość. Jego rozprawa to przygotowanie do *Podróży do kresu nocy* w tym sensie, iż niemal otwarcie – choć przez „naukowe” wyparcie – traktuje o zagadce, jaką dla rozumu stanowi kobiecość. Jak się wydaje, Célinowski rozum będzie musiał zmierzyć się z tą przeszkodą, aby poza ohydny wstrętem pojawiła się dwójka niez mordowanych protagonistów: śmierć i słowa.

Célinowski świat zachowuje dychotomiczny charakter: bez trzeciego albo z powodu jego słabości, oba terminy stają naprzeciw siebie, Kobieta i Kochanek, Seks i Trup, Położnica i Lekarz, Śmierć i Słowa, Piekło i Pisarz, Niemożliwe i Styl...

Poza tymi kilkoma barwnymi wyszywkami, na drodze infekcji nie stało już nic poza śmiercią i słowami¹¹...

...piekło zaczyna się u wrót naszego Rozumu¹².

Nie wszystko da się wytłumaczyć za pomocą faktów, idei i słów. Poza tym jest wszystko to, czego się nie wie i czego nigdy nie będzie się wiedzieć¹³.

Dla pisarza ważne jest, by być kimś więcej niż lekarzem. Nie tylko tym, kto oddziela, w pewnym sensie ojcem, ale także tym, kto dotyka, synem i kochankiem, aż do zajęcia miejsca kobiecości. Jedno i Drugie, i właśnie przez to ani Jedno, ani Drugie, Oddzielone. To bardzo szczególne rozwiązanie konfliktu Edypa: podmiot nie przyjmuje norm triangulacji nerwicy; nie wydaje się, że wpada w podwójne przerażenie relacji

¹¹ L.-F. Céline, *La Vie et l'œuvre de Philippe Ignace Semmelweis* (thèse), Denoël et Steele, 1936, s. 588.

¹² Ibidem, s. 617.

¹³ Ibidem, s. 621.

narcystycznej przez brak trzeciego; przebiega trzy miejsca na raz: trójca, trzy punkty, inna tożsamość, brak tożsamości, rytm, rotacja, rigodon...

Dająca życie – wyrwywająca życie: Célinowska matka to Janus, łączy piękno ze śmiercią. Warunek pisma, życie bowiem, dane bez nieskończoności, dąży do odnalezienia zastępnika koronki w słowach, jest także mroczną mocą, sygnalizującą efemeryczność sublimacji i nieuchronność końca życia, śmierci mężczyzny. Kobieta paranoiczna, inna postać Céline’a, to być może projekcja tej groźby śmierci, którą u bytu mówiącego wzbudza postrzeganie tej części samej siebie, gdy fantazjuje o niej jako o macierzyńskiej i kobiecej. Zauważmy, że owa dwuwartościowa figura matki u Céline’a określa z jednej strony pismo jako pismo śmierci, z drugiej zaś jako zemstę. To istota skazana na śmierć opowiada historie Damie, ale zarazem rehabilituje swoją matkę. Rozumowi potocznemu wydaje się, że jest na odwrót: jednakże w Célinowskim tekście to ona pragnie jego śmierci, a on daje jej życie.

To piękny całun haftowany historiami, który trzeba doręczyć Damie¹⁴.

Nie mam już zębów! ale mam w pamięci melodyjki... moja matka! Jedna mała sekunda, całe życie... ona nie umiała się cieszyć, ta moja matka... przeszła obok... tak jak ja, jej syn... do samopoświęcenia! [...] Och, ale ja napiszę moje nienawidzące ja, zemszczę się na wszystkich, przyklejona dupa, ich historyczne nazwiska wygrawerowane złotem... w Sainte-Chapelle!... moc pisarza tak słaba! słaby poeta, słabszy niż wszystko! Uwaga, potężny Herkules w togach! Sprawię, że wasze nazwiska zostaną zapisane złotem¹⁵!

Obrażona kurtuazja

Kod miłosny Céline’a charakteryzuje się kodem dworskim. Czasem jest wyraźny, lecz uwidacznia się zwłaszcza we wstydlivości i liryzmie. Bez tego wstrętu nie mógłby być, nie mógłby wypowiadać się jako nasz inny, jako nocna, odwrótne strona wspaniałej legendy. Feerie Célinowskich baletów („bez muzyki, bez nikogo, bez niczego”, precyzuje podtytuł) to – nieudana – próba zaadaptowania tej archaizującej idealizacji, gdzie kobiecy ideał trwa niezależnie od charakteru postaci kobiecych przez kult subtelnej ciała tancerki. Przychodzą jednak na myśl, i to bardziej gwałtownie, te strony *Śmierci na kredyt*, gdzie Ferdynand wyznaje Gustinowi Sabayotowi zamiar napisania legendy utrzymanej całkowicie w stylu rycerskim o przygodach Gwendora Wspaniałego. Wszakże to perwersyjnej nieletniej Mireille opowiada chwilę potem tę feeryczną ro-

¹⁴ Zob. przypis 5, s. 136 [przyp. tłum.].

¹⁵ L.-F. Céline, *Féerie pour une autre fois*, s. 301.

mancę rycerską, zanim dziewczyna stanie się przedmiotem jego pornograficznych i sadystycznych pragnień, a przy tym niemającym w sobie nic z dworskości¹⁶. Ta epizodyczna postać, ta izolowana sekwencja wątku opowiadania bez dalszego ciągu są mimo to symptomatyczne. Zestawienie przeciwieństw (dworskość – sadyzm) powtarza się w całym ciągu postaci kobiecych u Céline'a. Jak się wydaje, w różnym stopniu ta ambiwalencja wskazuje, że lęk genitalny może zostać opisany przez idealizację, jak też równocześnie przez wybuch popędów cząstkowych (sadomasochistycznych, oglądacko-ekshibicjonistycznych, oralno-analnych).

Molly, najsubtelniejsza z postaci kobiet, nie wymyka się tej konstelacji. Jest bez wątpienia prostytutką, oferującą swe wdzięki w jakimś „ukrytym burdeliku”. Nie ma jednak w sobie nic z ubóstwa kobiety pozabawionej złudzeń i banalnej aż do tępej obsceniczności, która, jak wiemy, cechuje Molly Bloom Joyce'a. Przeciwnie, Célinowska Molly cieszy się anielską idealizacją, wstydlivością i liryzmem pisma, udzielającego jej feerycznego istnienia wielkich kapłanek, udrapowanych w biel w antycznych mitach Fallusa. Czy deprecjacja płci skazanej na rozpad, rozczłonkowanej, zmarginalizowanej i koniec końców zdegradowanej, co widzieliśmy w tematach bólu-obrzydzenia, miałaby być warunkiem fallicznej idealizacji Kobiety? W każdym razie u Céline'a jest jedno ściśle określone miejsce, gdzie wstręt przemienia się w podziw:

Dobra, cudowna Molly, chcę, żeby wiedziała, jeśli może jeszcze przeczytać moje słowa w jakimś miejscu, którego nie znam, że gdy o niej myślę, nic się we mnie nie zmieniło, że kocham ją wciąż i zawsze, na ten swój sposób, i że może przybyć tu do mnie, kiedy tylko będzie chciała, aby dzielić ze mną mój kawałek chleba i mój biedny łus. A jeśli nie jest już tak piękna, to trudno, nie szkodzi! Poradzimy sobie! Zachowałem w sobie tyle jej piękna, tak żywego i tak gorącego, że wystarczy nam na nas dwoje, na dwadzieścia co najmniej lat, aż do samego końca¹⁷.

Wydaje się, że głównym adresatem tego wzruszonego wyznania jest Elisabeth Craig; na jej temat Céline napisze do Hindusa:

Jakiż geniusz w tej kobiecie! Bez niej na zawsze pozostalbym niczym. Jaki duch! jaka finezja... Jakiż bolesny, a zarazem figlarny panteizm¹⁸.

¹⁶ Śmierć na kredyt, s. 17 i nast.

¹⁷ Podróż do kresu nocy, s. 262–263.

¹⁸ 10 września 1947, „L'Herne”, s. 126.

Moje dziecko, moja siostra¹⁹

Aura miłośnej idealizacji wydaje się pojawiać wtedy, gdy zostaje oddalona trwoga, jaką przypuszczalnie wywołuje u kobiet pożądanie mężczyzny. Wyjaśnia to być może, dlaczego te, których pisarz nie waha się oswoić, a nawet kocha, są albo lesbijkami, albo kobietami zajmującymi pozycję siostry. Molly to prawdopodobnie najbardziej olśniewająca figura tej siostrzanej przyjaźni-miłości. Jej bardziej bezpośrednio kazirodczą czy perwersyjną odmianą jest Virginia z *Pont de Londres*. Jednak już *Guignol's Band* dawał jej anielski przedsmak w rytmie tańczących arlekinów:

Swawolna zwinna dziewczynka o mięśniach ze złota!... Zdrowie jakże żywe!... fantazyjny przeskok z jednego końca naszych win na drugi! Na samym początku świata wróżki musiały być na tyle młode, żeby nakazywać same szaleństwa... Ziemia cała w kapryśnych cudach, zaludniona dziećmi zajętymi tylko gramami i blahostkami, kręceniem się i drobiazgami! Śmiechy się roznoszą!... Tańce z radości!... zwyciężają kółka²⁰!

Karnawałowa replika Alicji Lewisa Carolla, Virginia to dziecko, dzięki któremu można sobie wyobrazić anioły w rodzaju żeńskim. Ten obraz ma tę fantazmatyczną zaletę, że pozwala na zróżnicowanie spotkania z płcią kobiecą: choć w tym ciele dziecka-tancerki – którym cieszy się wzrok, słuch, dotyk, węch – seksualność jest wszędzie, to nie ma jej nigdzie.

Chciałem jej jeszcze pomówić o rtęci... [...] Ona nie usiedzi w miejscu... podskakuje, kręci się jak fryga... po pokoju dokoła mnie... Jakie śliczne włosy!... czyste złoto!... jaka dziewczynka!... [...] Mówi do mnie... coś o ptaku... Nic nie rozumiem... [...] nie jadłbym!... umarłbym taki delikatny!... Virginia, cała rozedrgana!²¹...

Czy jeszcze bardziej, ta rajska wizja w świecie pełnym sutenerów i orgii, bachanaliów i demonów:

...dotykam, rozchyłam palce mojej wróżki!... uwielbianego cudu... Virginia!... Nie ośmielałem się na więcej, wszędzie wokół nas... latają... wlatują tysiące pomyków... wdzięczne wstążki ognia wokół drzew!... z jednej gałęzi na drugą... Radosne stokrotki iskier, rozpalone kielichy... ogniście kamelie... płonące glicynie... huśtają się w przestworzach!... między podmuchami muzyki... chór wró-

¹⁹ Aluzja do wiersza Ch. Baudelaire'a *Zaproszenie do podróży* z tomu *Kwiaty zła*. W polskim przekładzie B. Wydzgi ten wers brzmi „Siostrzane dziecię” [przyp. tłum.].

²⁰ *Guignol's Band*, I, s. 40.

²¹ *Le Pont de Londres*, s. 36.

zek... silne mruczenie ich głosów... sekret wdzięku uśmiechów... Tak wygląda święto ognia w Raju²²!

To, że swawolna figura dziecięca jest zarazem łącznikiem między Ferdynandem a wujkiem dziewczynki, postacią zastraszoną i wykorzystywaną przez naszego bohatera, w zanegowanym homoseksualizmie sytuuje szaleńczą rzeczywistość tego stosunku do małej dziewczynki, gdzie Ferdynand – między jedną tożsamością a inną, jedną płcią a drugą – wreszcie traci głowę:

Mały zawrót głowy... Widzę, że cały drzę przed nią... Ach! cóż za trwoga!... jakie uczucie...²³

... zanim miłosny ucisk zdusi w strugach deszczu te dziecięce zabawy... obsypuję ją pieścizotami, liżę ją jak pies... oblizuję ją... wysysam jej wodę z czubka nosa... [...] od czasu do czasu okropny smak! Zachowanie godne Gobbina! mieszanka brutalności, obsceniczności!... rozpięcie rozporoka! Miałbym zerznąć moją Virginie!²⁴

Jeden krok dzieli zakochanego brata wróżki od tego, by stać się kazirodzym ojcem: powstrzymuje go tylko obawa przed innymi oraz okoliczności, zawsze trochę zatrważające.

Zauważmy zniekształcenie kazirodztwa: siostra staje się córką swego brata, co mężczyźnie pozwala w tym układzie być bratem lub ojcem, ale zachować matkę nietkniętą i dalej prowadzić wojnę z innym mężczyzną, realnym bratem przedmiotu pożądania. I w końcu ciężarna Virginia bez wątplenia jest obrazem niezdecydowanego umiejscowienia tego karnawałowego świata. Odtąd u narratora czułość i pragnienie ucieczki towarzyszą temu zarówno feerycznemu, jak i groteskowemu ojcostwu: „Jestem w klatce szczęścia” (s. 367), podczas gdy „miałem dość swego losu! [...] Ukradziony los! Inne imię Boga!” (s. 290). I oto „satyr dziewczynek” prowadzi się niczym bohater: „Moja dziewczynka w ciąży, mój aniołek! mój cherubinek! moje życie! Ach! nie chciałbym, żeby jej dotykali!... zabiłbym ich, wszystkich! gówno!” (s. 466) dopóty, dopóki nie ugnie się przed inną postacią, tym razem kobietą, mianowicie Delphine z rymsztocków Londynu. Ona zagarnie zakończenie powieści, przypominając Lady Macbeth i zabójstwo, podczas gdy cały karnawał szykuje się na podróż bez końca, w książce, która kończy się gwałtownie na Pont de Londres tym błazeńskim wyznaniem ojca-brata: „...Teraz to ja jestem błaznem. Taki świat! Ja, który mam zmartwienie, a jeszcze dyskrecja!” (s. 490). Karnawał sprawia, że kazirodztwo uchodzi... Między jedną

²² Ibidem, s. 111.

²³ Ibidem, s. 138.

²⁴ Ibidem, s. 163.

tożsamością a drugą, niezakończoną jak sama powieść, wstręt zostaje wchłonięty przez groteskę. Sposób na to, by przeżyć go od środka.

Podglądacz Fallusa

Idealizacja figury dziecka to w istocie tylko jeden z aspektów pogańskiego entuzjazmu Céline'a dla kobiecości oddzielonej od rozumu, od języka. Tej symboliczności, która – w jego mniemaniu – zniekształca ją, socjalizuje, seksualizuje. Jeśli w swoim czasie jest wielbicielem kobiet, to jako podglądacz rozkoszujący się czystą formą, uczynionym z linii, mięśni, rytmu i zdrowia pięknem, które oddaje się tylko spojrzeniu. Jego kulminacją jest tancerka. Najlepiej cudzoziemka – przeciwstawiona językowi ojczystemu, w sytuacji skrajnej bez języka, sama wrażliwość i akrobacja.

I, będąc poganinem z racji absolutnego uwielbienia dla *piękna fizycznego, dla zdrowia* – nienawidzę choroby, pokuty, słabości – [...] *miłosne* zapamiętanie – mówię: *miłosne* – do małej czteroletniej dziewczynki, pełnej wdzięku, świętego blond piękna – [...] Ameryka! jej kocie kobiety! [...] Oddałbym całego Baudelaire'a za jedną pływaczkę olimpijską! Nie jestem gwałcicielem za grosz – ale „podglądaczem” na śmierć²⁵!

Czy jeszcze:

Zawsze lubiłem, żeby kobiety były piękne i żeby były lesbijkami – Przyjemnie popatrzeć i nie trzeba się męczyć ich seksualnym zewem! [...] ja, podglądacz – to mnie grzeje! [...] i trochę też zapalony użytkownik, lecz dyskretny²⁶.

Tancerki amerykańskie – czego najczystszy fantazmatycznym wyrazem jest komedia *L'Église* – najlepiej ucieleśniają ten absolutny fallus nieskałanego piękna: naturalnie czyste kobiece ciało, wolne od wszelkiego innego (mężczyzny lub języka). *L'Église* to sztuka bez dramaturgicznej czy stylistycznej wartości, jednakże ciekawe jest w niej to, że unaocznia ową Célinowską fantazję o naturze kobiecej, będącej tu przedmiotem gorącej apologii, kontrastującej z ubóstwem Czarnych i biurokracją Żydów. „Niech żyją Amerykanki, które gardzą mężczyznami” – oto ostatnie słowo tego kultu kobiety, choć niewątpliwie mniej cechuje go satyryczna wymowa, bardziej zaś niezdrowa rozkosz.

W obliczu feerii tańca dramaturgowi pozostaje przyjemność bycia usuniętym odpadem owego fallusa. Janine dokonuje odwrócenia ról, co po-

²⁵ *Lettre à Hindus*, 13 sierpnia 1947, „L'Herne”, s. 123.

²⁶ *Lettre à Hindus*, 28 lutego 1948, „L'Herne”, s. 131.

zwala Bardamu na to, by był bardziej niż bierny, zagrożony przez śmierć. Strzela do niego z rewolweru, podczas gdy piękna Elisabeth tańczy.

To nie rozum, to instynkt falliczny ustanawia prawo; Kobieta jest jego wykonawcą w życiu, w którym odtąd, mimo feerii, króluje zabójstwo. Cel religii to zapewne kult Kobiety, a także katorga. „Życie to nie religia, mój mały, Janine [...]: to katorga! Nie należy przystrajać murów jak w kościele”²⁷.

Historyczny karnawał, paranoiczne społeczeństwo

Zrzuciwszy zasłonę dzieciństwa i kobiecości bez innego (innej płci), piękno nie przyciąga już Célinowskiego spojrzenia. Wtedy zjawia się kobieta wyzwolona, pożądana seksu i władzy, żalosna i mimo wszystko groteskowa, nędzna ofiara w swej okrutnej przemocy, obejmującej spektrum od bachanaliów po morderstwo. Taki nastrój dawał się odczuć jeszcze w *Podróży* przez ciąg pozornie bezbarwnych kobiet, obracających w farsę tragedię przeżywaną przez żołnierzy na wojnie. Przychodzi na myśl Lola i jej racuszki, Musyne i jej skrzypace, surowe i krwawe pielęgniarki – „wojna bez wątpienia działa mocno na najniki”²⁸... Wszakże to przede wszystkim prostytutki bądź nimfomanki, traktowane z fascynacją, jeśli nie z pewną sympatią, stają się wyobrażeniem kobiecości dzikiej, obsceniczej i zagrażającej. Właściwa im władza wstrętu jest jednak trzymana w ryzach przez przestraszoną wizję, która równocześnie prezentuje ową władzę jako obraz upadku, nędzy i bezsensownego masochizmu. Warto przywołać żonę Sosthène'a z *Pont de Londres* – bitą nimfomanke... Jako byt demoniczny kobiecość znajduje się mimo wszystko w położeniu upadłego demona, który zyskuje byt jedynie przez odniesienie do mężczyzny:

Wojna! wojna! ciągle wojna! Było tylko bumbum, które je ledwie budziło... musiało się ciągnąć i pogarszać, musiało wstrząsnąć niebem i ziemią... żeby znów mogły trochę wyruszyć na lowy... kurwa bez mężczyzny, to chore²⁹.

Szczytem tego pomieszania odrazy i fascynacji, seksu i morderstwa, przyciągania i odpychania, bez wątpienia jest Joconde – ta prostytutka z *Guignol's Band*, która dobrze wykorzystuje swoje imię, kalając je w historycznych transach, a krwawą ranę ciała miłości sprowadza do rany na tyłku.

²⁷ *L'Église. Comédie en 5 actes*, Denoël et Stelle, Paris 1933, s. 488.

²⁸ *Podróż do kresu nocy*, s. 100.

²⁹ *Le Pont de Londres*, s. 428.

Ach! to wielkie wyzwanie!... I kopie w tylek!... ona się wścieka!... to taniec!... trans!... ma pełne palce nerwów!... od tego drżą jej ręce!... skwierczy, trzeszczy!... male... male... malutkie... jeszcze mniejsze... [...] ogon diabła!... Ogon zabrany!... trr!... podskakuje!³⁰...

Przewraca się!... Wali się! rozkłada się! To Joconde! jak paczka!... w swojej wacie... bandażach!... wstaje, drze się, jest okropna!... od razu wyrzuty!... no to mamy... znów się prostuje, czepia się kontuaru!... Furia! Ledwo dycha z wysiłku... dusi się... leciała przez całą dzielnicę... szukając nas!³¹

Ciągnęła za swoje opatrunki, pakowała je wszędzie wkoło, cała podłoga była pełna watek, bandaży, szarpi... Och! no! no! śmiechy jak w żłobku!³²

Kobieta jest ciemną, odpychającą i zdegradowaną mocą, kiedy decyduje się na wykorzystywanie i sprzedawanie swojej płci; ale może być skuteczna i przerażająca w inny sposób, kiedy jest socjalizowana jako małżonka, matka lub kobieta interesu. Rozpasanie staje się wówczas podstępny wyrachowaniem, historyczny taniec przegradza się w śmiercionośny spiszek, masochistyczna nędza przekształca się w komercyjny sukces. Podczas gdy historyczka to tylko karnawałowa kukła, podlegająca prawu, które perwersyjnie pragnie obejść, to paranoiczka osiąga sukces, stając się wyrazem śmiercionośnego społeczeństwa. Cała galeria żon czy, mówiąc ściślej, wdów, mniej lub bardziej nadużywających swej władzy, kontrolujących przepływ dóbr, dzieci i miłości, od *Podróży* czy *Śmierci na kredyt*, przyczynia się do przedstawienia kobiecości w takim świetle. To jednak obie Henrouille, synowa-morderczyni swojej teściowej (łączone przez mężczyznę, rzecz jasna) oraz teściowa, wykorzystująca uratowane życie w całej pełni, najlepiej ucieleśniają w *Podróży* ten wyrachowany wstręt, tę kobiecość, która oszczędza, gromadzi, przewiduje, osiedla się, nędznie, bez dalszych planów, wkładając w to jednak wielki ładunek nienawiści i tego, co śmiercionośne. Obie Henrouille należy umieścić obok lady Macbeth, która pod pozorną narcystyczną esencją kobiecości ujawnia popęd śmierci. Te żalosne i makabryczne figury kobiecej paranoi, tym gwałtowniejszej, chłodno wykalkulowanej, jako że odrzuciły one jakiegokolwiek spełnienie seksualne.

Joconde i Henrouille prezentują się właściwie jako dwie strony inności – seksualna i wyparta, marginalna i społeczna; inności, która nie może ulec sublimacji. To prototypy wstrętnej kobiecości, która dla Céline'a nie jest zdolna ani do muzyki, ani do piękna, lecz pograża się – pani i ofiara – w świecie instynktów, w który jako naturalnie udana paranoiczka podstępnie wiedzie za sobą instytucje społeczne (od rodzin

³⁰ *Guignol's Band*, I, s. 94.

³¹ *Ibidem*, s. 129.

³² *Ibidem*, s. 130.

po małe przedsiębiorstwa), zamieszkiwane przez mężczyzn-kukły, załosnych mężczyzn.

Kobieta mózgowiec, intelektualistka, też nie zdoła uciec przed groteskowością. Jeśli nie podziela odrażającej chytrkości takich Henrouille czy Henrode, to przypada jej wykazanie absurdalności rozumu (pierwiastek męski), kiedy ów przybiera w dodatku kobiece ciało. Taka jest kobieta, która zajmuje się wynalazkami, księgową na kolei. Niesłychana istota, która „w chwilach wolnych rozkładała szpilką wodę z Sekwany”³³; w istocie marzy tylko o ślubie i daje się oskubywać przez wymyślnych zalotników... A więc zgnilizna, ta upadła kobiecość, rozdzierająca, śmiercionośna, dominująca i załosna:

Kobiety, to się topi jak wosk, psuje się, rozpuszcza, cielknie, zbiega się, przesiąka pod siebie! [...] To okropne, te ogarki, damy też³⁴...

Oto więc muza w całej okazałości po upływie dwóch tysięcy lat sztuki i religii. Muza według doskonałej tradycji „gatunków niskich”, apokaliptycznych, menippejskich i karnawałowych... Jednakże nędzna władza kobiecości, popęd i zabójstwo, w istocie rozwija się wyłącznie za sprawą degradacji, upadku męskości – bankructwa ojca i męskiego autorytetu. Czy to oznacza, że pisanie oddala się od takiej właśnie kobiecości? Czy, inaczej mówiąc, taka właśnie kobiecość – definiowana jako inne pola sublimacji – jest inspiracją pisania, w sposób nieco bardziej dwuznaczny?

Karykaturalny ojciec

Auguste, ojciec, wylania się z wyobrażenia sceny pierwotnej na wstępie *Śmierci na kredyt* i w całym dalszym tekście rysuje się jako przeciwnieństwo i zarazem *alter ego* pisarza.

Następnie zamykali drzwi... ja spałem w jadalni. Śpiew misjonarzy docierał przez mury. Na całej ulicy Babilone był tylko jeden koń. Bum, bum, dorożka tłucze się po ulicy³⁵.

Kłótnie rodzinne, najintymniejsze i niewątpliwie najistotniejsze epizody Célinowskiego życia rodzinnego, ukazują tego drobnego urzędnika, zgorzkniałego przez marzenie o byciu kapitanem na dalekich rejsach;

³³ *Śmierć na kredyt*, s. 337.

³⁴ *Féerie pour une autre fois*, s. 16.

³⁵ *Śmierć na kredyt*, s. 41.

w wolnych chwilach artysta, maluje, lecz także opowiada, gwałtownik i gaduła. Kiedy matka i syn kłóca się o zalety ojca, polaryzacja tego tragicomicznego Auguste'a ujawnia się z całą mocą: „nie było nic ohydniejszego na całym świecie” i „w rzeczy samej był artystą” (s. 34). Opętany przez lęk („przygotowywał się do nowych plag i »potopu«, który niedługo miał na nas spaść”, s. 49), obsesyjnie przywiązany do czasu („był już przedtem nie w humorze, bo godziny nie chciały mijać szybciej”, s. 47) i do czyszczenia (bruku, s. 59), Auguste w istocie brał Klementynę, bijąc ją (s. 59), udowadniał swoją męskość, strzelając z rewolweru (s. 61), i w słowach teściowej nieprzerwanie podejrzewał knowania oraz przytyki pod swym adresem (s. 62). Jeśli to wszystko nie jest w gruncie rzeczy obce Ferdynandowi, tym, co zbliża ich najbardziej, niewątpliwie jest sztuka opowiadania. August potrafi opisać feerię wystawy (s. 65), ale też trzyma w napięciu sąsiadów, relacjonując podróż do Anglii (s. 101):

Mój ojciec miał styl, elegancja przychodziła do niego sama, to było u niego naturalne.

Lecz także:

Mój ojciec nie dowierzał igraszkom wyobraźni. Po kątach gadał do siebie. Nie chciał się poddać... Dostawał gorączki, trząsał się jak w febrze³⁶.

W stosunku do tego ambiwalentnego portretu, który wyraźnie ciąży ku karykaturze, przypisanie Augustowi antymasońskich i antysemitycznych uczuć, które Céline, jak się zdaje, potępia (choćby nawet tylko w edywalnym kontekście *Śmierci na kredyt*) i które później przejmie na swój rachunek, jest niezwykle znaczące.

Luskal fasolę. Radził, żebyśmy sobie odkręcili kurek gazowy... Mama nie reagowała. – Masoni – twierdził – są winni. Dreyfus też. Wszyscy zbrodniarze świata sprzyśnili się przeciw nam³⁷.

Myślał, że go prześladowe karnawał potworów... Chrzanił na całego... Miał coś na każdą okazję... Żydzi... spiskowcy... nuworysze... a zwłaszcza masoni³⁸.

Auguste-Lajos osiąga najniższy punkt upadku podczas tej awantury z Ferdynandem, której gwałtowny i urywany opis ma niemal jawnie seksualny wydźwięk:

I znów zaczyna się drzączka, ojciec mój dygoce na całym ciele, sam siebie już nie poznaje. Zaciska pięści. Stołek pod nim trzeszczy i tańczy. Zbiera się w sobie, za chwilę skoczy. Rzuci mi w nozdrza nowe wyzwiska. Czuję, że i we mnie za-

³⁶ *Ibidem*, s. 45.

³⁷ *Ibidem*, s. 80.

³⁸ Cytat niezlokalizowany w polskim przekładzie [przyp. tłum.].

czyha wrzeć! I ten upał w dodatku... [...] Jednym skokiem wpadam na maszynę, porywam ją, jest ciężka, podnoszę ją wysoko. Paf! Ciskam ją w pysk ojcu! [...] Wszystko wiruje... Zostaje również porwany w tan. Potykam się, padam. No, teraz godnie zakończyć dzieło³⁹!

Czy nie o tej historii zamordowania ojca myśli Ferdynand, kiedy podnosi oczy na sufit i stara się odnaleźć w swej własnej opowieści?

Widzę Thibauda, trubadura. Zawsze cierpi na brak pieniędzy. Idzie właśnie zabić ojca Joad'a. O jeszcze jednego ojca mniej... Widzę wspaniałe tumieje na suficie. Starcie szermierzy wrzeć⁴⁰.

O ile zamordowanie ojca to klucz feerii, o tyle towarzyszy mu nie tylko poczucie winy, lecz także niezwykła panika w obliczu kobiety, która w ten sposób została uwolniona od zahamowań, od wpływów, od pana. Jednym ze źródeł Célinowskiego wstrętu jest niewątpliwie bankructwo ojców. Reprezentują oni pozory władzy, starczącej tylko na to, by przestraszony syn, który pisze, powstał przeciwko światu ogołoconemu z nieskończoności; świat ów jedynie jemu jawi się jako prawdziwy. Syn-pisarz nie oszczędzi ojca nawet podczas choroby. Kryzysy, koszmar, wyczerpanie, urojenia, zimne okłady na głowę – to piekło, o czym wie czytelnik, przez które przechodzi także Ferdynand. Zresztą od samego początku ojciec to połączenie dziecka i zabawnej męskości:

...nos miał gruby jak u dziecka, nad potężnym wąsem. Dziko lypał białkami, gdy brała go pasja. Pokąd pamięć sięga, doznał tylko przykrości. Bez liku i miary⁴¹.

Mimo to obraz idealny nie znikł bez śladu: wuj – oczywiście ze strony matki – Edward, holubiony przez Szczęście, nadzieja rodziny... Wszelako ten pozytywny blask wprowadzany, choćby ironicznie, w świat marionetkowych mężczyzn, również jest ryzykowny. Oto Courtial des Pereires, mocne wcielenie ludzkości, ojcostwa i nauki razem wziętych, utożsamia to, co ojcowskie, z tym, co racjonalne, i doprowadza obie te własności do groteski, do kompletnej katastrofy. Uniwersalista, zwolennik rodziny, kolektywista i racjonalista, des Pereires – jak na to wskazuje jego nazwisko – zwraca się do „zdjętych lękiem Ojców Francji” i zakłada „Rodzinne Ognisko Nowej Rasy” (s. 389). Uczeń Auguste'a Comte'a, rzecz jasna, jego śladem zakłada „Miłośników Czystego Rozumu”. Substytutem ludowego karnawału czyni „rewolucję w rolnictwie”; przeznacza nawet astronomię „do użytku domowego”. Wynalazca, a jakże, i szef instytucji do spraw badań w pewnym sensie genetycznych

³⁹ Ibidem, s. 251.

⁴⁰ Ibidem, s. 32.

⁴¹ Ibidem, s. 40.

avant la lettre, Génitronu. W swoim czasie utopista za sprawą swego Wszechstronnego Domu – elastycznej budowli, rozciągliwej, możliwej do przystosowania przez każdą rodzinę – des Pereires to bez wątpienia modernistyczna, socjalizująca i racjonalistyczna hiperbola konformizmu społecznego, a w ostatecznej instancji rodzinnego. A jeśli spojrzeć nań z perspektywy w mniejszym stopniu socjologicznej, staje się ucieleśnieniem kastracji współczesnego mężczyzny, technokratycznego ojca, uniwersalnym pajacem i ostateczną oznaką świata, który nie potrafi czerpać rozkoszy i który mógłby czerpać byt jedynie ze wstrętu. Być może des Pereires i Joconde, podobnie jak obie Henrouille, są w tym znaczeniu wymownymi figurami współczesnego postkatolickiego losu ludzkości odartej z sensu. Figury ojcostwa i macierzyństwa, męskości i kobiecości w społeczeństwie na progu faszystowskiego totalitaryzmu...

„Żydź lub umrzeć”

Entuzjazm to ciągle urojenia. – Niestety! Freud z pewnością miał wiele urojeń – ale wydaje się, że nasze aktualne urojenia mają związek wyłącznie z politycznymi fanatyzmami – to jeszcze śmieszniejsze. – Wiem to. Sam w to wpadłem.

Lettre à Hindus, 5 sierpnia 1947, „L’Herne”

Logiczne zawahania: anarchizm

Oczywiście sprzeczne, przesadne, można by rzec – „rozgorączkowane” pamflety Céline’a (*Mea culpa*, 1936; *Bagatelles pour un massacre*, 1937; *L’École des cadavres*, 1938; *Les Beaux Draps*, 1941) wbrew stereotypowym tematom wciąż zachowują dzikie piękno jego stylu. Oddzielanie ich od całości jego dzieła to ochrona albo rewindykacja z lewa bądź z prawa, w każdym razie gest ideologiczny, a nie analityczny czy literacki.

Pamflety dają fantazmatyczny substrat, na którym skądinąd i gdzie indziej wznosi się dzieło powieściowe. W ten sposób niezwykle „uczciwie” ten, kto powieści i pamflety podpisuje nazwiskiem swojej babki, Céline, jako Louis Destouches powraca do nazwiska ojca i swego stanu cywilnego, aby w pełni wziąć na siebie egzystencjalne, biograficzne ojcostwo pamfletów. Ze strony własnej tożsamości jedyną prawdą, jaką „ja” mogę powiedzieć, jest moje urojenie: gwałtowne pragnienie w aspekcie społecznym. Z perspektywy tego innego, który pisze i który nie jest moim rodzinnym „ja”, „ja” przekraczam, „ja” przemieszczam, „mnie” już nie ma, ponieważ kres nocy nie ma podmiotu, *rigodonu*, muzyki i feerii... Destouches i Céline: biografia i tanatografia, urojenie i pisanie – różnica bez wątplenia istnieje, lecz nigdy nie jest kompletna,

i jak Janus, który unika pułapki niemożliwej tożsamości, tak i teksty, powieści i pamflety, również pokazują dwa oblicza.

W ten sposób Céline może równocześnie *atakować upadek ideałów i sprowadzanie ludu do najniższych potrzeb, a zarazem sławić tych, którzy tworzą warunki takiej sytuacji*, na czele z Hitlerem. Pisze na przykład w *Les Beaux Draps*:

Lud nie ma ideałów, ma tylko potrzeby. Czymże są jego potrzeby? [...] Ten program to sama materia, dobre żarcie i jak najmniej wysiłku. To zarodek burżuazji, która jeszcze nie ma pomysłu¹.

Czy też:

Przekleć tej Ziemi z jednej strony, burżuje z drugiej, w istocie mają tylko jedną myśl, wzbogacić się albo zachować bogactwo, to właściwie to samo, jedno warte drugiego, ta sama moneta, ten sam kawałek, w sercach żadnej różnicy. Wszystko to flaki i towarzystwo. Wszystko za żarcie².

A w *L'École des cadavres*:

Co jest prawdziwym przyjacielem ludu? Faszyzm. / Kto najwięcej zrobił dla robotnika? ZSRR czy Hitler? / Hitler. / Trzeba tylko patrzeć na to czerwone gówno szeroko otwartymi oczami. / Kto najwięcej zrobił dla drobnych sklepikarzy? Nie Thorez, lecz Hitler³!

Co zresztą nie przeszkadza mu gwałtownie krytykować Hitlera, choć po wojnie, to prawda:

Hitlerowski wrzask, ten hałaśliwy neoromantyzm, ten wagnerowski satanizm zawsze wydawał mi się obsceniczny i nie do wytrzymania. – Jestem za Couperinem, Rameau-Jacquinem [...], Ronsardem... Rablais'em.

Za Hitlerem nie było nic lub prawie nic, myślę z punktu widzenia duchowego, horda zachłannych, prowincjonalnych drobnomieszczan, walka o stolki.

(I dlatego Céline mógł uważać, że naziści nie nadawali się do nazizmu⁴).

Może rzucić ciężkie obelgi na masonów, uniwersytety i inne laickie elity, a przy tym nie mniej gwałtownie, z *nietzscheańskim wydzwiękiem*, atakować Kościół katolicki. Z jednej więc strony:

Francja jest żydowska i masonska! [...] To Hydra o stu dwudziestu tysiącach głów! Siegfried nie może tego znieść⁵!

Francuska Republika Masonska to tylko beznadziejnie ohydne oszustwo wyborcze, fantastyczne przedsięwzięcie robienia naiwnych Francuzów w konia⁶.

Znieprawiona Republika Masonska, zwana francuską, całkowicie zdana na łaskę tajnych stowarzyszeń i żydowskich banków (Rothschild, Lazarre, Barush itd.), wkracza w stan agonalny. Zciera ją gangrena, bardziej niż to możliwe, rozpada się przez skandale. To tylko ropiejące ochłapy, z których mimo to żyd i jego masonski pies wyrrywają wciąż nowe korzyści, trupie okrawki, nażerają się, co za ucztą! Kwitną, świętują, radują się, gorączkowe ścierwojady⁷.

A z drugiej:

Propagowana wśród męznych ras, wśród znieawidzonych ras aryjskich, religia „Piotra i Pawła” znakomicie spełniła swoje zadanie, osłabiła je, w zebrażyny, w podludzi przemieniając już od kołyski, podbite ludy, hordy napojone literaturą chrystianistyczną, w zagubieniu i głupocie posłane na zdobycie Świętego Całunu, magicznych hostii, na zawsze porzucając swoich Bogów, swoje egzaltujące religie, swoich Bogów krwi, Bogów rasy⁸.

Najbardziej bezwstydną trójka cwelowatych chrześcijanuchów, jacy kiedykolwiek wyszli spod kontroli żydziaków... [...] Religia chrystianistyczna? Judeo-talmudo-komunistyczna? To jedna banda! Apostołowie? Wszyscy to żydzi! Gangsterzy, wszyscy! Pierwsza banda? Kościół! Pierwsze wymuszanie? Pierwszy komisarjat ludowy? Kościół! Piotr? Al Capone Pieśni nad Pieśniami! Trocki dla rzymskich muzyków! Ewangelia? Kodeks wymuszania⁹...

Judeochrześcijańskie wspólnictwo poprzedza wielką judeomasonską pogoń za korzyściami¹⁰.

Może *zmieszać z błotem komunizm i „przeciętniacką rewolucję”, ale i ideologię maurrasizmu*¹¹. I tak, na przykład, w całej *Mea Culpa* czy w innych tekstach:

Komunizm bez poety, po żydowsku, po naukowemu, na sposób rozumny, materialistyczny, marksistowski, administracyjny, chamski, nudziarski, 600 kilo na zdanie, to nic więcej, jak bardzo wkurzająca procedura prozaicznej tyranii, zupełnie bez polotu, absolutnie ohydne żydowskie tyrańskie szalbierstwo, nieprzyswajalne, nie-ludzkie, jedna zupełnie wstrętna wylęgarnia niewolników, piekielna loteria, lekarstwo gorsze niż choroba¹².

⁶ *L'École des cadavres*, s. 31.

⁷ *Ibidem*, s. 31.

⁸ *Les Beaux Draps*, s. 81.

⁹ *L'École des cadavres*, s. 270.

¹⁰ *Ibidem*, s. 272.

¹¹ *Maurrasizm*: doktryna polityczna Charles'a Maurrasa (1868–1952), oparta na konserwatywnych wartościach społecznych i etycznych, nacjonalizm, głoszeniu wielkości Francji i nienawiści wobec „obcych”, przede wszystkim Żydów, masonów i protestantów; inspirowała działalność katolickiej Action française [przyp. tłum.].

¹² *Ibidem*, s. 133.

¹ *Les Beaux Draps*, Nouvelles éditions françaises, Paris 1941, s. 90.

² *Ibidem*, s. 89.

³ *L'École des cadavres*, Denoël, Paris 1938, s. 140.

⁴ List do Miliona Hindusa, 16 kwietnia 1947, „L'Herne”, s. 111.

⁵ *Les Beaux Draps*, s. 78.

I równocześnie na odwrót:

Ale do czego chce doprowadzić Maurras? Nic nie rozumiem z finezji, ozdóbcezek, z olśniewającego grochu z kapustą jego arcyłacińskiej doktryny¹³.

A styl! słynny styl! Słodkawy, otepiający, tendencyjny, fałszywy, żydowski¹⁴.

I przeciw burzujom:

Mieszczanin, ten to ma gdzieś, tym, czego chce, to pilnować własnej kieszeni, swoich „Royal Dutch”, swoich przywilejów, swojej sytuacji i Łoży, gdzie zawiązuje tak piękne stosunki, te, które was łączą z Ministerstwem. Koniec końców jest żydem, bo to żyd ma złoto¹⁵...

W ten sam sposób wpada w *głębką wściekłość na szkołę ociosującą ze zwierzęcej spontaniczności, szkołę opartą na abstrakcyjnym i ojcowskim rozumie*, zmuszającą i okaleczającą („wylegarnia symboli”, w *Les Beaux Draps* szkoła to „pożeraczka” „figlarnego rozradowania” dzieci; wraz z rozumem wpaja im fałsz, oszustwo, w przeciwieństwie do spontanicznego i wrodzonego zwierzęcego piękna), oraz *gorączkowo broni prawdziwej rodziny, solidnej dyktatury ojca* („Wierzę w inny kodeks Rodziny, jednakże dużo bardziej żywotny, szerszy, dużo szlachetniejszy, ale nie kodeks zgruchotanych zachowawczych gaduł. Ale nie! No nie! Prawdziwy kodeks, który zawierałby wszystko, bydło, dobra i ludzi, dzieci i starców Francji w jednej rodzinie, oczywiście żydzi wykluczeni, jedna rodzina, jeden tata, dyktator darzony szacunkiem”¹⁶).

Trzeba przyznać, że przez te logiczne wahnięcia przebijają miazdzące słowa prawdy. Można w nich odnaleźć niezaprzeczone przeświadczenia niektórych *regionów* społecznego i politycznego doświadczenia, które stają się fantazmatami lub urojeniami dopiero wówczas, gdy rozum próbuje *uogólniać, jednoczyć, ujednolicać, totalizować*. Wówczas niszczący anarchizm czy też nihilizm tej wypowiedzi chwije się i jak gdyby po odwrotnej stronie tego negatywizmu pojawia się *przedmiot*: nienawiści i pragnienia, groźby i agresywności, pożądania i obrzydliwości.

Ten przedmiot, żyd, stanowi ognisko myśli, gdzie wszystkie sprzeczności się tłumaczą i spełniają. Być może lepiej dostrzeżemy funkcję żyda w ekonomii Célinowskiego dyskursu, jeśli zaczniemy od wyodrębnienia co najmniej *dwóch cech wspólnych*, które strukturyzują te pamfletowe wahania.

¹³ Ibidem, s. 252.

¹⁴ Ibidem, s. 189.

¹⁵ *Les Beaux Draps*, s. 70.

¹⁶ Ibidem, s. 152.

Przeciw Prawu symbolicznemu: namiastka Prawa

Pierwszą z nich jest *wściekłość na Symboliczne*. Reprezentują je tu instytucje religijne, parareligijne i moralne (Kościół, masoneria, Szkoła, Elita Intelktualna, Ideologia Komunistyczna itd.); kulminuje w nich to, co Céline uznaje – i wie, że tym jest – za ich fundament i protoplastę: żydowski monoteizm. Jeśli śledzić skojarzenia myśli, jego antysemityzm – zjadliwy, stereotypowy, lecz pełen pasji – jawi się jako prosta konsekwencja w pełni laickiej wściekłości; antysemityzm miałby być laickim ekstremizmem. Wraz z religią, która jest jego głównym wrogiem, wymiata on wszystkie towarzyszące jej wyobrażenia, abstrakcję, rozum, okaleczoną i pozbawiającą męskości władzę.

Druga to próba zastąpienia tego, co symboliczne – ograniczającego i krzywdzącego – *innym Prawem*, absolutnym, pełnym, dającym oparcie. To w tę stronę, ku mistycznej pozytywności, kierują się życzenia Céline’a-faszystowskiego ideologa:

Istnieje idea przewodnia ludów. Istnieje prawo. Wychodzi od idei, prowadzącej ku absolutnemu mistycyzmowi, bez strachu i programu. Jeśli skreśli ku polityce, to koniec. Nurza się w błocie, jeszcze gorzej, a my wraz z nią. [...] Francji potrzebna jest idea, doktryna twarda, doktryna jak diament, jeszcze straszniejsza niż inne¹⁷.

Z dala od polityki, ale nie zapominając o niej, ta *materialna pozytywność*, substancja pełna, dotykalna, dająca oparcie i szczęśliwa, zostanie ucieleśniona przez Rodzinę, Naród, Rasę, Ciało.

Wszelako Céline-powieściopisarz perfekcyjnie przebadal ohydę, która draży te całości. Jednak Céline-pamflecista życzy ich sobie i uznaje, że fantazje mogą się spełnić: bez innego, bez zagrożenia, bez różnorodności. Chce, żeby harmonijnie wchłonęły swoje różnice w czymś w rodzaju identyczności otrzymanej dzięki subtelnemu przesunięciu, skandowaniu, interpunkcji, która łączy, ale nie rozdziela – kalka narcyzmu pierwotnego. Ów świat bez Pana ma Rytm; bez Innego – jest Tańcem i Muzyką; bez Boga – ma Styl. Przeciw trójkowej ekonomii Transcendencji Céline głosi immanencję substancji i sensu, tego, co naturalne/rasowe/rodzinne oraz duchowe, kobiecości i męskości, życia i śmierci – gloryfikację Fal-lusa, którego się nie nazywa, lecz ofiaruje się zmysłom jako Rytm.

Trzeba ponownie nauczyć się tańczyć. Francja była szczęśliwa aż po czas rigodonu. Nigdy nie będzie tańców w fabryce, nie będzie też śpiewów. A jeśli człowiek nie

¹⁷ Wypowiedzi zebrał Ivan-M. Sicard, *L'Émancipation nationale*, red. J. Doriot, 21 listopada 1941.

śpiewa, ginie, przestaje robić dzieci, zamyka się w kinie, żeby zapomnieć o własnym istnieniu¹⁸.

O, niezwykła bezczelności! Otoczeni wirami [...] Laski! do tysięcy zuchwałości! poduszki i piruety kota! bawią się nami! Ta! ta! ta!... [...] gdzie prowadzi nas melodia... wezwanie na fa! wszystko się ulatnia!... jeszcze dwa trele!... arabeska!... wyskok! Boże, oto one!... fa... mi... re... do... si!... Buntownicy nieba nas oczarowują! skazani na skazanie, tym gorzej!¹⁹

Célinowski styl udowadnia, że ta dwoista feeria między „jeszcze nie jedno” a „nie całkiem inne” może zostać napisana. Przekonuje nas, że ta rozkosz immanencji narcyzmu zwanego pierwotnym może przejść sublimację w *znaczące* przekształcone i zdesemantyzowane aż do postaci muzyki²⁰.

Z drugiej strony nie można nie usłyszeć wyzwajającej prawdy tego apelu do rytmu i radości z dala od karzących przymusów społeczeństwa, regulowanego przez monoteistyczny symbolizm i jego polityczne oraz prawne konsekwencje.

Wszelako feerie stylu jako absolutnie wolna spontaniczność niosą w sobie własne *ograniczenie*: w tej właśnie chwili, w której pragną uciec przed opresją myślącej, etycznej bądź prawodawczej Jedności, okazuje się, że są powiązane z najbardziej śmiertelnościami fantazmatem. Zanegowane i budzące przestraszanie pragnienie tego Jednego jak i Innego wytwarza symptom zabójczej nienawiści w stosunku do obu.

A zatem w figurze żyda²¹ skupia się z jednej strony zanegowana miłość, która stała się nienawiścią do Opanowania, a z drugiej, równocześnie, pragnienie tego, co owo opanowanie zwalcza: słabości, substancji odczuwającej rozkosz, płci zabarwionej kobiecością i śmiercią...

Antysemityzm, dla którego więc istnieje przedmiot tak fantazmatyczny i ambiwalentny, co żyd, to swego rodzaju formacja parareligijna: jest socjologicznym dreszczem, a właściwie historią, którą stwarza sobie wierzący jako niewierzący, aby odczuć wstręt. Wskutek tego można przypuszczać, że antysemityzm okaże się tym gwałtowniejszy, im słabszy będzie kod społeczny i/lub symboliczny w obliczu przepracowania wstrętu. W każdym razie tak się przedstawia sytuacja naszej nowożytności i, z przyczyn bardziej osobistych, również Céline'a. Czy wszystkie próby, przynajmniej w naszym kręgu kulturowym, wyjścia poza obręb judeochrześcijaństwa przez jednostronny apel do tego, co zostało przez

¹⁸ *Les Beaux Draps*, s. 148.

¹⁹ *Ibidem*, s. 221–222.

²⁰ Zob. niżej, s. 176.

²¹ Słowo „żyd” w tekście Kristevej pisane jest małą literą, gdyż autorce – podobnie zresztą jak Céline'owi – chodzi o wyróżnienie żydów – członków określonej wspólnoty religijnej, a nie o Żyda – członka określonego narodu [przyp. red. nauk.].

nie wyparte (rytm, popęd, kobiecość itd.), nie zbiegają się w tym samym Célinowskim antysemickim fantazmacie? A to dlatego, że jak staraliśmy się powiedzieć wcześniej²², pisma ludu wybranego zostały z rozmysłem umieszczone na tej niemożliwej do utrzymania krawędzi ludzkości jako faktu symbolicznego, i tym właśnie jest wstręt.

W tym sensie pamflety Céline'a to otwarcie wyznane urojenie, z którego wylania się dzieło, zapuszczające się w mroczne rejony na granicy tożsamości. Urojenie to, na co wskazuje sam Céline²³, jest takie samo jak w przypadku wszelkiego antysemityzmu, którego codzienna banalność nas otacza. Nazistowski gwałt zaś czy też Célinowskie, w gruncie rzeczy katartyczne krzyki każą nam zachować czujność w naszym pragnieniu snu i przyjemności.

Brat...

Jakie więc fantazmaty koncentruje w sobie żyd u Céline'a, aby mógł się stać wzorcem wszelkiej nienawiści, wszelkiego pragnienia, wszelkiego lęku przez tym, co Symboliczne?

Po pierwsze, jako wszechmocny jest figurą *bohatera*. Nie tyle jako ojciec, ile raczej ulubiony syn, wybrany, czerpiący korzyści z władzy ojca. Freud stwierdzał, że każdy bohater to ojcobójca. Céline raczej nie posuwa się aż do myśli o bohaterstwie tego rodzaju, choć niejawnie je zakłada, twierdząc, iż bez porównania, ponad innymi synami, „żyd bardziej jest człowiekiem niż ktokolwiek inny”²⁴.

Ten wyższy i budzący zazdrość brat jest z gruntu aktywny, w przeciwieństwie do „groteskowej beztroski” Aryjczyka²⁵. Taki na przykład Yubelblat z *Bagatelles*:

²² Zob. *Semiotyka obrzydliwości w Biblii*, s. 87 i nast.

²³ Wydaje się, że nie tylko do końca życia nie zerwał wyraźnie z antysemityzmem („niczemu nie zaprzeczam... wcale nie zmieniam opinii... po prostu pozwałam sobie na niewielkie zwątpienie, ale to mnie trzeba będzie udowodnić, że się mylę, to nie ja będę musiał udowodniać, że mam rację”; *Entretien avec A. Zbinden*, *La Pléiade*, t. II, s. 940), lecz nawet gdy bierze pod uwagę pojednanie z Żydami („nie będzie *Obrony Żydów*, lecz *Pojednanie*”, jak precyzuje), to po to, by opowiadać się za nowym rasizmem, zdecydowanie trwałą ideą nienawiści/miłości do innego: „Trzeba stworzyć nowy rasizm na bazie biologicznej” (List do Milтона Hindusa, 10 sierpnia 1947, „L'Heme”, s. 122).

²⁴ *Bagatelles pour un massacre*, s. 270. Niezwykle klarowną analizę antysemityzmu Céline'a zaproponowała Catherine Franchlin: *Céline et les juifs* (praca magisterska, niepublikowana). Praca ta posłużyła jako inspiracja dalszej części tego rozdziału.

²⁵ *Ibidem*, s. 128.

To wspaniały zysk... Nawet minuty przerwy... Obiecywać... Obiecywać... przy-
pochlebiać się, naprowadzając... wzbudzać gorliwość lub nienawiść... które się
ociągają, słabną, gubią... Ponawiać! Ale tam-tam... Czuwać nad ziarnem! Prze-
mierzać!... Przemierzać! [...] piruety, obroty, trapezy... ukradkowe spotkania, ta-
jennice i międzynarodowe szachrajstwa, delikatny Yubelblat²⁶.

Céline posunie się jeszcze dalej w myśl przyjętej idei, widząc, jak
jest nieustraszony: „Żyd nie boi się niczego...²⁷”, pod warunkiem, że
może osiągnąć swój cel, *władzę*: „Żeby zawsze on był tym, kto wydaje
rozkazy²⁸”.

Żyd upewnia się o tym, że *jest*, że *jest wszystkim i wszędzie* – totalizu-
jąc świat w jedną nieprzerwaną całość, sprawując nad nim pełną kontro-
lę – przez opanowanie z gruntu analne („on ma przyszłość, on ma forszę”,
Bagatelles, s. 327).

Wszyscy żydzi są zakamuflowani, przebrani, to kameleony, zmieniają nazwiska jak
granice, czasem każą się nazywać Bretończykami, Owerniakami, Korsykanami,
innym razem Turandotami, Durandardami, Cassouletami... nieważne, co... byle
wprowadzało w błąd, byle myliło²⁹.

To naśladowca, to dziwka, już dawno rozmyłby się, przechodząc w innych,
gdyby nie był zachłanny, lecz zachłanność go ocala, wyczerpał wszystkie rasy,
wszystkich ludzi, wszystkie zwierzęta, ziemia teraz jest wyżyłowana. [...] zawsze
zawraca głowę światu, niebu, Panu Bogu, Gwiazdom, chce wszystkiego, chce wię-
cej, chce Księżyca, chce naszych kości, chce naszych flaków i naszych starych,
żeby rozpocząć Szabas, żeby fetować Karnawał³⁰.

Skryty i posiadający klucz tajemnicy („Żyd jest tajemniczy, ma dziw-
ne nawyki...³¹”), sprawuje nieuchwytną władzę. Jego wszechobecność
nie ogranicza się do przestrzeni, nie tylko jest na naszych ziemiach, ale
także w naszej skórze, tak bliski, niemalże ten sam, ten, którego się nie
odróżnia, który jest *zawrotem tożsamości*: „nie wiadomo, jakie mają
gęby, jakie mogą mieć, jakie maniery³²”. Żyd rozpocziera się także na
całość czasu, jest on *spadkobiercą*, potomkiem, beneficjentem rodu, to
swego rodzaju szlachectwo, gwarantujące mu zarówno los strażnika tra-
dycji, jak i dóbr grupy rodzinnej oraz społecznej:

²⁶ Ibidem, s. 102.

²⁷ *Les Beaux Draps*, s. 136.

²⁸ Ibidem, s. 141.

²⁹ *Bagatelles*, s. 127.

³⁰ *Les Beaux Draps*, s. 142.

³¹ Ibidem, s. 119.

³² *Bagatelles*, s. 127.

Każdy żydek przy urodzeniu znajduje w kołysce wszelkie możliwości pięknej ka-
riery³³...

Obdarzony błogosławieństwem ojca i solidnych rodzin, sprytnie ma-
nipuluje sieciami rzeczywistości społecznej i to tym skuteczniej, jeśli uda mu
się wejść w arystokrację...

Jednakże ta pozycja władzy nie ma nic wspólnego z zimnym i ma-
jestatycznym panowaniem, właściwym klasycznej dominacji. W anty-
semickim fantazmacie żydowska władza nie wzbudza respektu, tak jak
autorytet ojca. Przeciwnie, towarzyszy jej obawa, wyzwala ona podnie-
cenie, wywoływane przez rywalizację z bratem, zaangażowanego zaś
w to Aryjczyka prowadzi w ogień zanegowanej pasji homoseksualnej.
W gruncie rzeczy ten wybrany brat za bardzo tchnie *słabością* (mówiąc
o nim, Céline przywołuje niski wzrost, cechy wskazujące na mieszańca,
o ile bezpośrednio nie jest to obrzezany napletek: „Lenin, Trocki, War-
birg, Rothschild, wszyscy myślą o tym tak samo. Bez różnicy napletka,
to stuprocentowy marksizm³⁴”), to ambiwalentny brak – będący też przy-
czyną *nadmiaru*, a nawet *przyjemności* – aby można się było zadowolić
posłuszeństwem wobec niego albo obojętnością. Jak ustąpić przed istotą,
której zachowanie mówi wam, że jest ona emanacją Wszystkiego Wo-
kół, jeśli jest ona w oczywisty sposób słaba i oddana przyjemnościom?
Można jej zarzucić słabość – zostanie uznana za uzurpatora, lecz szybko
się okaże, że to o odczuwanie przyjemności ma się do niej pretensje. Jak
gdyby była tym jedynym, tak różnym od poganina, i czerpała swą aurę
ze słabości, a więc nie z chwalebego i pełnego ciała, lecz z podporząd-
kowania się Innemu.

I rzeczywiście Céline zarzuca temu bratu-ulubieńcowi niezrozumia-
łą przyjemność, posługując się językiem niedwuznacznie seksualnego
sadoomasochizmu, homoseksualizmu: „15 milionów żydów wydupczy
500 milionów Aryjczyków³⁵”. „Ma to gdzieś, i to jak, rozkoszuje się,
jest w tym wieku, bawi się³⁶ – to o Roosevelcie, lecz także w danym
kontekście – o żydzie. „Żydzi, w jednej czwartej afro-azjatyckie hybry-
dy, pół-Murzyni i ludzie z Bliskiego Wschodu, rozpasani dostawcy, nie
mają nic do roboty w tym kraju³⁷; czy też ów list, sygnowany „Salvador
żyd” i adresowany do „odrażającego Céline’a”, gdzie można wyczytać,
pośród innych fantazji: „Żydziaki posuwają cię w dupę i jeśli chcesz,

³³ Ibidem.

³⁴ *Les Beaux Draps*, s. 103.

³⁵ *Bagatelles*, s. 127.

³⁶ *Les Beaux Draps*, s. 31.

³⁷ *L'École des cadavres*, s. 215.

żeby cię wydupczyć, po prostu odezwij się do nas”³⁸. Antysemita, który się z tym konfrontuje, zostaje zredukowany do kobiecej i masochistycznej pozycji jako bierny przedmiot oraz niewolnik tej przyjemności, poddany agresji, sadyzmowi.

Nie da się w inny sposób wytłumaczyć fantazmatu o zagrożeniu żydowskim, ciężącym na świecie aryjskim („zawsąd otacza nas żydowski faszyzm”, *Bagatelles*, s. 180), w epoce, w której, przeciwnie, rozpoczynają się prześladowania żydów. Fantazmat ów wywodzi się w prostej linii od wizji żyda jako bytu, którego istotą jest posiadanie; jako emanacji Wszystkiego, którym się rozkoszuje, a zwłaszcza bezpośredniej seksualizacji tej przyjemności.

Nie wyrządzają osobistej krzywdy?... – Wycieńczają mnie... [...] Macają mnie, żeby mnie wykorzystać... przybawają, żeby ocenić moje pierdoly, na każdej stronie... w każdej minucie... żeby zobaczyć, jak osłabłem, coraz bardziej uległy³⁹...

Zechciej, o, mój kochany potworze! nazbyt dyskretny! sprawco ukrzyżowania! zbyt niezwykły w mych oczach! Uwielbiam cię! Spełnij wszystkie me prośby! Sprawiasz, że omdleam! widzisz, jak tonę we łzach! zdrętwiałe ze szczęścia na myśl, że będę cierpiał jeszcze bardziej⁴⁰...

Zawsze jakiś żydek tam w kącie, przycupnięty, szyderczy, który się obmacuje... rozpalony, czyha na goja ... teraz, upewniony, zbliża się... Widząc przedmiot tak rozpalony... przesuwa rękę po tym fajnym palancie!⁴¹...

Fantazmatyczna konstrukcja narasta, a żyd staje się w końcu despotycznym tyranem, któremu antysemita podporządkowuje swój erotyzm analny, u Céline’a otwarcie, gdzie indziej w sposób mniej lub bardziej utajony. W obliczu tego wyobrazonego agresora Céline opisuje siebie jako „postać wyruchanego”, „Żydziaki srają ci w gębę”⁴²; często widzi „porządnego Aryjczyka [...], który tylko czeka, żeby dać rozkosz swemu żydowi”⁴³.

O ile jednak uważa się, że żyd posiada wiedzę o przyjemności, to zarazem jawi się on jako ktoś, kto nie chce poświęcać (się) dla niej. Tak oto ów despotyczny brat jest posłuszny instancji prawa ojcowskiego, dominującej nad popędami instancji „nad-ja”, w przeciwieństwie do naturalnej, dziecięcej, zwierzęcej, muzycznej spontaniczności. Lękając się oddać tej odrobinie „bezpośredniej ludzkości”, żyd „szybko podważa tyranie”⁴⁴. Dominujący, najpierw dominuje sam nad sobą za sprawą

chłodnego rozumu, który pozbawia go jakiegokolwiek iskry talentu. Żyd jest pierwowzorem intelektualisty, niejako superintelektualistą (do największej oziębłości intelektualnej dochodzi wówczas, gdy człowiek uniwersytetu okazuje się żydem), niezdolny do sztuki, lecz za to wynalazca „taichniki” [*la taichnique*] (która inauguruje sztuczny świat „rozporków bez kutasów! miękkich zwieraczy! fałszywych cycków, wszystkich tych pieprzonych oszustw”⁴⁵). Jeśli jest pisarzem, to pisarzem mieszczańskim, autorem „zesztukowanych zapożyczeń, spraw widzianych zza przedniej szyby... zza zderzaka lub po prostu ukradzionych w trzewiach bibliotek...”⁴⁶. Utożsamiany w ten sposób z Prawem, Panowaniem, Abstrakcją i Domem, przesunie się z pozycji pożądanego i budzącego zazdrość brata na pozycję nieprzejednanego ojca, na którym skupią się wszelkie tak bardzo edypalne ataki pisma, które domaga się Uczucia i Muzyki jako tego, co inne wobec Prawa i Języka.

Tu, na granicy „urojenia”, antysemityzm odkrywa swoją wiarę – negowaną, lecz żarliwą – w Absolut Religii Żydowskiej jako religii Ojca i Prawa. Antysemita jest jej opętanym sługą, demonem, „dybukiem”⁴⁷, jak powiedziano⁴⁸; przedstawia on dowód a *contrario* monoteistycznej władzy, której jest symptomem, wyrzutkiem, zawistnikiem... Czy dlatego w stosunku do tej religii posługuje się traumatycznymi toposami – jak toposy wstrętu – które ona wypracowuje, sublimuje albo kontroluje? Co nie jest prawdą podmiotu, lecz co najmniej wywiera nań nieświadomy wpływ?

... lub Kobieta

Pozostaje nam wykonać trzeci krok w konstrukcji tego antysemitckiego dyskursu, pragnienia, które lęka się brata. Ten straszny żyd czerpie przyjemność z podporządkowania się Prawu Innego, poddaje się Innemu i stąd czerpie opanowanie oraz przyjemność; czy zatem nie jest przedmiotem Ojca, odpadem, w pewnym sensie jego kobietą, wstrętem? I żyd zaczyna zagrażać właśnie dlatego, że jest tym nieznośnym złączeniem Jednego i Innego, Prawa i Przyjemności, tego, kto Jest i tego, kto Ma. A zatem, aby się przed nim bronić, antysemitcki fantazmat przenosi ów przedmiot na miejsce wy-miotu. Żyd: złączenie odpadu i przedmiotu

³⁸ Ibidem, s. 17.

³⁹ *Bagatelles*, s. 319.

⁴⁰ Ibidem, s. 134.

⁴¹ *Les Beaux Draps*, s. 124.

⁴² *L'École des cadavres*, s. 17.

⁴³ *Les Beaux Draps*, s. 125.

⁴⁴ *Bagatelles*, s. 194.

⁴⁵ Ibidem, s. 177.

⁴⁶ Ibidem, s. 166.

⁴⁷ Dybuk w folklorze żydowskim oznacza duszę zmarłego, która zamieszkała w ciele osoby żyjącej [przyp. red. nauk.].

⁴⁸ Zob. A. Mandel, *D'un Céline juif*, „L'Herne”, s. 386 i nast.

pragnienia, trupa i życia, fekalności i rozkoszy, zabójczej agresywności i najbardziej neutralnej władzy – „Co wjem?». Oto, co wjem: »żydź lub umrzeć!«. ... instynktowne i uparte⁴⁹! Żyd staje się kobiecością podniesioną do rangi opanowania, okaleczonym ambiwalentnym panem, granicą, gdzie gubią się ściśle rozgraniczenia między tym samym a innym, podmiotem i przedmiotem, a nawet jeszcze dalej – między zewnętrznym a wewnętrznym. Zatem przedmiot fascynacji i strachu. *Sam wstręt*. Jest on wstrętny: brudny, zepsuty. A „ja”, utożsamiający się z nim, pragnący wraz z nim tego braterskiego i śmiertelnego pocałunku, w którym zacieśniają się moje granice, widzę, że zostaję zredukowany do tego samego wstrętu, zepsucia przybierającego fekalny, kobiecy, bierny charakter: „Odrażający Céline”.

pieprzony palant, nierób [...]. Wyrwany przez Mojżesza, bo jest z tej samej super-luksusowej paczki, kumpel innych zasrańców, w Mojżeszu, w Wieczności! Jest zepsuty, nic więcej, szerzy zepsucie. Jest w głębi jego plugawej istoty tylko jedna autentyczna rzecz, nienawiść do nas wszystkich, pogarda, zapalczywość, żeby nas spychać wciąż głębiej w masowy grób⁵⁰.

Aryjczyk, pozbawiony symbolicznej władzy żyda, jest tylko „mięsem ćwiczebnym”, „mięsem w stanie gnilnym”⁵¹. Republika jest „zarażona”, żydzi wyrywają z niej „ropiejące ochłapy”, „nowe korzyści”, „trupie okrawki”⁵². Jesteśmy tu daleko od Ludwika XIV czy Ludwika XV, do których porównywał się Céline, kiedy w pewnym powojennym wywiadzie próbował wytłumaczyć, a nawet krytykować swój antysemityzm („O tyle jednak, o ile stanowili [żydzi] sektę, tak jak templariusze czy janseniści, byłem równie formalny co Ludwik XIV [...] i Ludwik XV w kwestii wypędzenia jezuitów... Tak więc, proszę, czyż nie: uznałem się za Ludwika XIV czy Ludwika XV, i to był oczywiście głęboki błąd”⁵³). Chyba że ten megaloman, Najjaśniejsza Wysokość we własnej osobie, byłby jedynie ostateczną maską, która skrywa pusty, zrujnowany zamek, gnijącą i obrzydliwą tożsamość w stanie kryzysu...

Antysemityzm się nie myli: żydowski monoteizm nie tylko jest najpilniejszym adeptem Jedności Prawa i tego, co Symboliczne. On też z największą ufnością nosi w sobie ślad tej macierzyńskiej substancji, kobiecej lub pogańskiej, lecz jest ona jego odwrotną stroną. I jeśli z nie-spotykaną gwałtownością *odcina* się od jej nieokielzanej obecności, to

również bezlitośnie ją *przyswaja*. I prawdopodobnie to właśnie ta inna, a mimo wszystko przyswojona obecność przekazuje monoteistycznemu podmiotowi siłę bytu odróżnionego od innych. W *gruncie rzeczy to pisanie na granicy tożsamości, kiedy konfrontuje się ze wstrętem, rywalizuje z biblijnymi zakazami dotyczącymi obrzydliwości, a w jeszcze większym stopniu – z wypowiedziami proroków*. Céline przywołuje teksty biblijne, wzmiankuje proroków, napada na nich. Niemniej jednak jego tekst idzie ich śladem, zazdrośny, a mimo to od nich różny. Albowiem brak mu Prawa, inaczej niż w przypadku postawy proroka. Wprowadza na scenę wstręt, lecz w przeciwieństwie do Proroków nic tu nie zajmie miejsca wstrętu, w niczyje Imię. Wstręt wpisze się tylko w feerię, ale nie na jakiś inny raz, lecz teraz, tutaj, w tekście. I jeśli także Céline, podobnie jak lud tułaczy, poznał, czym jest podróż – po stwierdzeniu wstrętu nieodłącznego od bytu mówiącego – w przypadku powieściopisarza chodzi tu o podróż bez projektu, bez wiary, do kresu nocy... Jak jednak można nie dostrzec, że dla Céline’a to właśnie Pisanie, Styl, zajmują puste miejsce pozostawione przez upadek Boga, Projektu, Wiary? Pozostaje nam odczytać, jak owo pisanie – tak jak je rozumie i praktykuje Céline – nie tyle zastępuje, ile przesuwa, a zatem modyfikuje transcendencję oraz przekształca poruszającą się w niej subiektywność.

⁴⁹ *Les Beaux Draps*, s. 57; w oryginale neologizm Céline’a, gra słów: *vivre* („żyć”) i *juif* („żyd”) [przyj. tłum.].

⁵⁰ *Les Beaux Draps*, s. 113.

⁵¹ *Bagatelles*, s. 316.

⁵² *L’École des cadavres*, s. 30.

⁵³ *Entretien avec A. Zbinden*, La Pléiade, t. II, s. 939.

Na początku i bez końca

Wiecie, w Piśmie stoi: „Na początku było Słowo”. Nie! Na początku było uczucie. Słowo przyszło później, żeby zastąpić uczucie, tak jak kłus zastępuje galop; podczas gdy naturalna zasada konia to galop; trzeba go nauczyć klusować. Wyciągnięto człowieka z uczuciowej poezji, aby go wtłoczyć w dialektykę, czyli brednie, nieprawdaż?

Louis-Ferdinand Céline vous parle, La Pléiade, t. II

Z głębin do dźwięku

Wsluchując się w Célinowski tekst, czytając jego wyznanie wiary pisarza, u kresu tej nocy opowieści i sporów historycznych odkrywa się Céline'a stylistę.

Nie jestem człowiekiem idei. Jestem człowiekiem stylu. Styl, no jasne, wszyscy się przed nim zatrzymują, nikt się tego nie ima. Bo to bardzo trudna robota. Polega na tym, żeby wziąć zdania, mówiłem wam o tym, i wyrwać je z zawiasów!...

U kresu czy na początku? To niewątpliwie metafizyczne pytanie zajmuje Céline'a i to właśnie w zderzeniu z językiem.

Ponieważ jego „robota” jest walką z językiem ojczystym, może nawet nie nienawistną, lecz w każdym razie zafascynowaną i miłosną. Razem czy przeciw, dalej, w poprzek, niżej czy poza? Céline stara się odlepić język od niego samego, podwoić go i odsunąć od niego samego, „ale delikatnie! Och! bardzo delikatnie! bo jeśli to wszystko robicie zbyt ciężko, nieprawdaż, to błąd, to błąd”². To miłosne osłuchiwanie jest wyobraza-

¹ L.-F. Céline vous parle, s. 934.

² Ibidem, s. 933.

ne głównie jako zejście do ukrytego wnętrza, ku skrytej autentyczności. Dla Céline'a tam tkwi ta nienazwana prawda uczucia, tam jest ta pustka, którą czasem określa w sposób mniej naturalny czy substancjalny, gdzie wylania się rytm muzyki albo gesty tańca. Posłuchajmy najpierw, jak podziwia francuski, w tej właśnie chwili, w której próbuje „wyrwać go z zawiasów”:

O tak, jacy będziemy szczęśliwi razem! tysiąc i tysiące, tam! razem, mówiąc do siebie po francusku! Radość! Radość! Radość! jak się będziemy całować! to mój nałóg, przyznaję, mój jedyny: mówienie po francusku! Gdyby kat do mnie mówił po francusku, wybaczyłbym mu niemal wszystko... jakże nienawidzę języków obcych! belkoty, aż dziwne, że istnieją! co za kpiny!³

Królewski język francuski! co za pieprzony belkot wokolo!⁴

Nienawidzę angielskiego [...]. Mimo wszystkiego, co Francja mi robi, nie mogę się oderwać od języka francuskiego. Trzyma mnie: Nie mogę się od niego uwolnić.⁵

To miłosne przywiązanie skłania tego, kto pisze, do zejścia; wyobraża on sobie to zejście nie jako wkład czy kreację, lecz po prostu jako objawienie: chodzi o to, by wydobyć głębię na powierzchnię, emocjonalną tożsamość na poziom znaczący, doświadczenie nerwów i biologii aż na stopień umowy społecznej i komunikacji.

Prawdę mówiąc, niczego nie tworzę – oczyszczam coś w rodzaju schowanego medalu, posągu pogrążonego w glinie [...]. Wszystko już zostało napisane poza człowiekiem, w powietrzu.⁶

Czytajmy tę definicję stylu jako kult głębi, jako ożywienie uczuciowej, matczynej otchłani w samym języku: „W moim emocjonalnym metrze! nie zostawiam nic na górze!”⁷. Czy też w sposób bardziej naturalistyczny:

Nie tylko do ucha!... nie!... w intymność nerwów! w sam środek systemu nerwowego! prosto w sam środek głowy!⁸

Co, doprowadzone do paroksyzmu, przybiera odcień odwróconego rasizmu:

³ *Féerie pour une autre fois*, I, s. 95.

⁴ *Ibidem*, s. 154.

⁵ *A Pierre Monnier*, „L'Herne”, s. 262.

⁶ *Lettre à Hindus*, 15 grudnia 1947, „L'Herne”, s. 130.

⁷ *Entretiens avec le professeur Y*, s. 104.

⁸ *Ibidem*, s. 122.

Politycy, przemowy, głupoty!... tylko jedna prawda: biologiczna!... za pół wieku, być może wcześniej, Francja będzie żółta, po brzegach czarna⁹...

Stan upojenia, w który zapada się Céline i do którego się zobowiązuje, żeby uchwycić uczucie od środka, jest w jego oczach fundamentalną prawdą pisma. Ten stan prowadzi go aż po kres swego rodzaju wyzwania rzuconego wstrętowi: tylko w ten sposób, nazywając go, może zarazem powołać go do istnienia i przekroczyć. „Wulgarność”, „seksualność” to tylko stopnie prowadzące ku ostatecznemu odsłonięciu *znaczącego*; w gruncie rzeczy tematy te się liczą w niewielkim stopniu:

Wulgarność czy obscenicznosc nie mają tu nic do rzeczy – to zaledwie dodatek!¹⁰

Projekt polega na

*uwrażliwieniu języka na nowo, tak by bardziej migotał, niż rozumował – TAKI BYŁ MÓJ CEL...*¹¹

Chociaż o poszukiwaniu *uczuciowej głębi* Céline mówi w terminach substancjalnego zanurzenia w „samą intymność rzeczy”, on sam najlepiej wie, że jedynie *melodia* ujawnia tę skrytą intymność, a nawet ją utrzymuje. Kult uczucia przemienia się zatem w gloryfikację dźwięku:

...nie może się przy tym obejść bez nadania myślom własnej melodii, bez ich swobodnego umuzykalnienia, skierowania myśli na nasze własne tory¹²...

Znam muzykę głębi rzeczy. – Potrafiłbym, gdyby było trzeba, sprawić, że aligatory tańczyłyby w rytm fletni Pana¹³.

...w taki sposób, aby w czasie lektury czytelnik MIAŁ WRAŻENIE, że mówią mu do ucha¹⁴.

W tak określonym miejscu przetwarzania się uczucia w dźwięk, w tym ogniwie między ciałem a językiem, w warstwie uderzeniowej między nimi, wylania się muzyka, „moja wielka rywalka”:

Jestem organami świata... [...] Fabrykuję *Operę Potopu*. [...] Wrota piekła w wym uchu to niedostrzegalna drobina¹⁵.

⁹ *Rigodon*, s. 797.

¹⁰ *Lettre à Hindus*, 15 maja 1947, s. 113 [*List do Miltona Hindusa*, przeł. O. Hedemann, „Literatura na Świecie”, 12, 1990 (223), s. 238 – przyp. tłum.].

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 112 [przeł. O. Hedemann].

¹³ *Lettre à Hindus*, 30 marca 1947, „L'Herne”, s. 110.

¹⁴ *Ibidem*, 15 maja 1947, „L'Herne”, s. 112 [przeł. O. Hedemann].

¹⁵ *Śmierć na kredyt*, s. 28–29.

Ale w rzeczywistości to przesunięcie od uczucia ku muzyce i tańcu w ostatecznej instancji otwiera się na *pustkę*. W końcu, u kresu podróży, został odsłonięty pełen szlak mutacji języka w styl pod wpływem nienazwanej inności, która z początku jest namiętna, potem ulega rytmizacji, i wreszcie staje się pusta:

Jest mi dobrze tylko w obecności niczego, próżni¹⁶.

Napisać nienawiść

Zanim osiągnie ten stan opustoszenia – i być może po to, by to się udało – uczucie, które chce zostać usłyszane, zaczyna *mówić kolokwialnie* albo, kiedy wprost wyznaje swoją nienawiść, *argot*.

Argot jest językiem nienawiści... językiem, który usadza doskonale czytelnika... unicestwia go!... pozostawia go na naszej łasce!... zupełnie ogłupiałego!¹⁷...

Słownictwo argotu z uwagi na swoją dziwność, a nawet gwałtowność, zwłaszcza dlatego, że czytelnik nie zawsze je rozumie, to oczywiście radykalny środek oddzielenia, odrzucenia i koniec końców nienawiści. Argot wytwarza semantyczną płynność czy nawet semantyczną pauzę wewnątrz wypowiedzi, którym nadaje organizację i rytm. Przede wszystkim jednak przybliża ową pustkę sensu, do której, jak się zdaje, zmierza Céline.

Bardziej zróżnicowany, bardziej muzyczny (zarazem semantycznie i melodycznie) jest „mówiony” roztwór uczucia. Trzeba podkreślić, że populizm Céline’a jest nie tylko wyborem ideologicznym, ale także strategią estetyczną. Populizm pozwala umieścić w samym *znaczącym* ów nadmiar uczucia, które Céline chciałby manifestować w porządku języka. Tak więc buntuje się przeciw „ideom” po to, by umożliwić pojawienie się „uczucia właściwego językowi *mówionemu* w języku pisanym”¹⁸; „uczucie da się chwycić i przetłumaczyć tylko przez *język mówiony*”¹⁹; „uczucie znajduje się wyłącznie w tym, co *mówione*”²⁰. Nawet jeśli „w rzeczywistości nie ma wielu *rozbylsków* w języku mówionym”, „sta-

¹⁶ *Lettre à Hindus*, 29 maja 1947, „L’Hérne”, s. 113.

¹⁷ *Entretiens avec le professeur Y*; s. 72 [Rozmowy z profesorem Y, przeł. O. Hedemann, „Literatura na Świecie”, 12, 1990 (223), s. 265 – przyp. tłum.].

¹⁸ *Ibidem*, s. 23.

¹⁹ *Ibidem*, s. 28.

²⁰ *Ibidem*, s. 35.

ram się je *pochwycić*... [...] Zagarniam żywe diamenty *języka mówionego*²¹.

Célinowski projekt przepuszczenia mowy do pisma staje się tym samym miejscem, gdzie zaangażowanie tematyczne i ideologiczne natrafia na wypowiedź zmierzającą do logicznego czy gramatycznego podporządkowania języka pisanego. Ponowne wzmocnienie (jako „wtórnego systemu modelującego”, jak by powiedzieli semiotycy) tego, co jest dlań uczuciem i co zaznacza się w języku przez niezliczone prozodyczne i retoryczne operacje, dopełnia tego podporządkowania, tego odwrócenia.

Taka strategia wypowiedziania pociąga za sobą rzecz jasna głębokie przekształcenia składni. W Célinowskim języku charakteryzują je dwie podstawowe procedury: *segmentacja* (razem z postpozycją lub prepozycją) zdania, właściwa pierwszym powieściom, oraz *elipsa syntaktyczna*, mniej lub bardziej rozpoznawalna, pojawiająca się w ostatnich powieściach. Tym samym muzyka Céline’a jest komponowana dzięki pracy syntaktyka: Céline-muzyk okazuje się specjalistą od języka mówionego, gramatykiem, który w sposób godny podziwu godzi melodię i logikę.

Segmentacja: intonacja, składnia, subiektywność

Szczególna, „ludowa” segmentacja Célinowskiego zdania została zauważona i omówiona przez Léo Spitzera²². Chodzi o podział jednostki syntaktycznej, czemu towarzyszy przemieszczenie jednego z jej głównych komponentów, wysuniętego albo wyrzuconego. W konsekwencji zwyczajowo opadająca modulacja melodii zdaniowej przekształca się w intonację o dwóch ośrodkach. Wiele przykładów można znaleźć w pierwszych powieściach Céline’a, szczególnie w *Podróży*.

Odkryłem w jednej chwili wojnę w całej jej okazałości... Byłem rozprawiony. I trzeba przed nią stanąć samemu, tak jak ja wtedy stałem, aby się dobrze przyjrzeć temu ścierwu, z profilu i en face²³.

Smutek, gdzieś w strzępach słów się pojawił, wyglądała, jakby nie wiedziała, co z nim zrobić, z *tym smutkiem*, próbowała go wytrzeć, ale on wracał do niej, *jeź smutek*, w gardle i razem ze łzami, i zaczynała na nowo.

²¹ *Lettre à Hindus*, 17 października 1947, „L’Hérne”, s. 128.

²² L. Spitzer, *Une habitude de style, le rappel chez Céline* [w:] *Le Français moderne*, III, 1935, przedruk [w:] „L’Hérne”, s. 443–451.

²³ L.-F. Céline, *Podróż do kresu nocy*, s. 18. Należałoby nieco skorygować przekład, żeby wskazać na problem poruszony przez Kristevą: „[...] I trzeba przed nią stanąć samemu, tak jak ja wtedy stałem, aby dobrze mu się przyjrzeć, *temu ścierwu*, z profilu i en face” [przyp. tłum.].

Przemieszczony składnik wypowiedzenia jest w pierwszym wypadku w *postpozycji* („*la vache*”), podczas gdy w drugim zdaniu zrazu stoi w *prepozycji* („*du chagrin*”). Element przemieszczony w wypowiedzeniu jest reprezentowany przez element anaforyczny („*miu* się przyjrzeć, temu ścierwu”; „co z *nim* zrobić, z tym smutkiem”; „*on* wracał do niej, jej smutek”). W przypadkach tych powtórzeń składnik przemieszczony sam w sobie nie pełni w wypowiedzeniu żadnej szczególnej funkcji składniowej.

I gdyby analizować te właśnie wypowiedzenia nie jako *struktury* składniowe, lecz jako *komunikaty* w procesie wypowiedzania między podmiotem mówiącym a jego adresatem, okazałoby się, że celem tego przesunięcia jest *tematyzacja* elementu przemieszczonego, który zyskuje wówczas status nie tematu (czyli tego, o czym mówi mówiący), lecz rematu (czyli informacji odnoszącej się do tego tematu), podanego w sposób emfaticzny. W takiej konstrukcji „ścierwo”, „smutek” przenoszą główną informację, najistotniejszy komunikat, na który kładzie nacisk osoba wypowiadająca się. Z tego też punktu widzenia element przesunięty jest pozbawiony funkcji składniowych²⁴.

W gruncie rzeczy dzięki różnym procedurom przesunięcia jądro informacyjne jest wzmacniane na niekorzyść normatywnej struktury składniowej. Tak jakby w ostatecznym rachunku to *logika komunikatu* (temat/remat, informacja/wkład, tropy/komentarz, przesłanka/dana itd.) kształtowała logikę *składni* (podmiot – orzeczenie – dopełnienie). Istotnie, końcowy zarys rematu (zgodnie z dwiema możliwymi modalnościami: oznajmującą i pytającą) sygnalizuje, że to właśnie w nim w najgłębszy sposób przejawia się modalność wypowiedzi. Dominacja tego zarysu, łącznie z podziałem temat/remat – zwłaszcza przy uczeniu się składni przez dzieci czy też w mowie emocjonalnej, codziennej lub kolokwialnej – to dodatkowy dowód na to, że *głębiej* organizuje on wypowiedzenie aniżeli struktury składniowe²⁵.

Jeszcze inny Célinowski zwrot zdradza podobne operacje. Chodzi o element pomocniczy zdania *c'est...* [„to...”, „to jest”], po którym następuje – lub nie – *quelque* [który, co]: język francuski korzysta z tego sposobu organizacji składniowej – dzięki predykatowi tożsamościowemu – dla komunikatu o szczególnym znaczeniu, który w emfaticzny

²⁴ Zob. w kwestii segmentacji współczesnego francuskiego: J. Pierrot, *Fonctions syntaxiques, énonciation, information*, „Bulletin de la Société de linguistique de Paris” (BSLP), 73, 1978, 1, s. 85–101, jak też: M. Rossi, *L'intonation et la troisième articulation*, BSLP, 72, 1977, 1, s. 55–68; C. Hagège, *Intonation, fonctions syntaxiques, universaux*, BSLP, 72, 1977, s. 1–47.

²⁵ Zob. I. Fonagy, *Prélangage et régression syntaxiques*, „Lingua”, 36, 1975, s. 163–208.

sposób wybiera jeden ze składników²⁶. I tak, u Céline'a: *C'est bien mieux payé et plus artiste les chœurs que la figuration simple*²⁷. „To jest” identyfikuje i podkreśla cały orzecznik („lepiej opłacane i bardziej artystyczne”); równocześnie składnik podmiotowy, „te chórki”, zostaje przesunięty za sprawą nacisku kładzionego na orzecznik, ale też nacechowany w porównaniu do określenia „zwykle statystowanie”. Analiza ściśle składniowa nie potrafiłaby oddać znaczenia tego zwrotu: należy trzymać się oczywistej emocjonalnej i logicznej intencji podmiotu mówiącego, który przykłada głębszą logikę do zwyczajowej struktury składniowej podmiot/orzecznik. Podobnie: *C'est très compréhensible les gens qui cherchent du boulot*²⁸. Element pomocniczy zdania „to” wprowadza tu orzecznik ogólny, „jasno zrozumiałe”, który odnosi się do „ci ludzie, którzy szukają pracy”. Składnik determinujący został tu wysunięty przed składnik determinowany, informacja (albo remat) poprzedza dopełnienie (albo temat).

Takie przekształcanie składni normatywnej zbliża zdanie mówione (i zdanie Célinowskie) do niektórych języków, gdzie porządek składni normatywnej jest determinowany/determinujący (na przykład węgierski, klasyczny chiński). Języki te mają skłonność do dawania pierwszeństwa raczej informacji głównej aniżeli elementowi o mniejszej wartości informacyjnej lub też, inaczej mówiąc, wolą schemat remat/temat od schematu temat/remat.

Ta konstrukcja, którą Spitzer nazwał „konstrukcją binarną”, da się więc wytłumaczyć przez dominację *logiki komunikatu lub wypowiedzi* (przy czym bierze się pod uwagę intencję czy pragnienie podmiotu mówiącego w akcji komunikacji) nad *logiką wypowiedzenia* (wraz z tak zwaną składnią normatywną S-V-O we francuskim). Zaznacza się ona – obok segmentacji, prepozycji, przemieszczeń czy powtórzeń – przez *kolejne wahnięcia krzywej intonacyjnej*, która nie uspokaja się w „klasycznym” opadaniu, lecz lekko się zawiesza, wznosi do połowy na każdej granicy między tematem a rematem, podmiotem i orzeczeniem. Stąd bierze się ten najczęściej binarny, a przy dłuższych zdaniach często urywany rytm Célinowskiej wypowiedzi. Zauważmy, że to urywanie nakłada się na urywanie zaznaczane przez przecinki: jak gdyby w stosunku do interpunkcji segmentacja „kolokwialna” dawała Céline'owi dodatkowe sposoby podziału, rytmizacji, muzykalizacji zdania. *A côté d'Alcide, / rien qu'un muffle impuissant / moi, épais, et vain / j'étais, pas tranquille du tout / j'étais. [...] Le printemps qu'ils/ les oiseaux / ne reverront jamais*

²⁶ Zob. J. Perrot, *Fonctions...*

²⁷ „To jest lepiej opłacane i bardziej artystyczne, te chórki, niż zwykle statystowanie”.

²⁸ „To jasno zrozumiałe, ci ludzie, którzy szukają roboty”.

*dans leurs cages, auprès des cabinets, qui sont tous groupés / les cabinets, là, dans le fond de l'ombre...*²⁹ Przy każdym znaku (/) dochodzi do krótkiej przerwy, to coś mniej niż znak interpunkcyjny, więcej niż prosta kontynuacja, co nadaje utworom Céline'a ten tak szczególny dreszcz, konotujący muzyczność lub intymność, krótko mówiąc – to, co warte pożądania, seksualne...

I wreszcie, jaka może być wartość psychologiczna takiej techniki? Spitzer zauważa, że informacja w prepozycji świadczy o zbyt dużej pewności siebie albo o przecenianiu adresata, podczas gdy powtórzenie składnika przesuniętego sygnalizuje konieczne sprostowanie, dodatkową informację, ponieważ to, co zostało powiedziane, nie jest zrozumiałe samo przez się. Stąd wyciąga wniosek: „Dwie przeciwstawne siły, walczące w segmentowanym zdaniu u tego autora, to pewność siebie i nihilistyczna samoobserwacja”³⁰. Chodziłoby o gwałtowną, szybką i impulsywną niepewność Céline'a co do opowiadania siebie w obliczu innego. Byłaby to świadomość istnienia innego, która wymaga powtórzenia jako dodatkowego rozjaśnienia, co prowadzi do segmentacji. W gruncie rzeczy podmiot mówiący w tym typie zdań zajmowałby dwa miejsca: miejsce własnego istnienia (gdzie zmierza wprost do informacji, do re-matu) oraz obiektywnego wyrażania dla innego (kiedy podejmuje na nowo, przypomina, rozjaśnia). Zaletą tej psychologicznej interpretacji jest rozjaśnienie niektórych twierdzeń Bachtina w kwestii dialogiczności właściwej pewnym wypowiedziom powieściowym, zwłaszcza u Dostojewskiego³¹.

Tymczasem zdajemy sobie sprawę, że konstrukcje tego typu (remat/temat) przeważają w pierwszych fazach uczenia się składni przez dzieci³². Ta bowiem para, zarazem intonacyjna i logiczna, zbiega się z fundamentalnym etapem konstytuowania się podmiotu: jego autonomizacją wobec innego, konstytuowaniem się własnej tożsamości. Jeśli *nie*, badane przez Freuda i Spitzera, wyznacza dostęp człowieka do tego, co symboliczne, i do równoczesnego rozróżnienia między zasadą rozkoszy i zasadą rzeczywistości, można uznać, że binarność przekazu (remat/temat i na odwrót) to kolejny krok naprzód, krok fundamentalny w symbolicznej integracji negatywności, tego, co odrzucone, popędu śmierci.

²⁹ „W porównaniu z nim, z Alcide'em. byłem jedynie beznadziejnym chlystkiem, tępnym i żalonym... Nie było się z czego śmiać” (*Podróż...*, s. 179). „[...] świergot ptaszeków trzymanych przez konserżkę w klatkach, a które nie doczekają wiosny; na dole zawsze uchylone i kolaczące się drzwi do ustępów, wszystko schowane w cieniu” (*Podróż...*, s. 294) [przyp. tłum.].

³⁰ „L'Herne”, s. 449.

³¹ Zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*.

³² Zob. J. Fonagy, *Prélangage...*

A nawet krok decydujący, ponieważ wraz z binarnością przekazu przed ukonstytuowaniem się struktury składniowej podmiot rozróżnia już nie tylko rozkosz i rzeczywistość, lecz także, zbliżając się do tego bolesnego rozróżnienia, oświadcza: „mówię, stawiając w prepozycji” oraz „mówię, wyjaśniając”, czyli: „mówię to, co mnie obchodzi” oraz „mówię, żeby być jasnym”, czy jeszcze: „mówię to, co mi się podoba” oraz „mówię do ciebie, do nas, abyśmy się rozumieli”. A zatem przekaz binarny dokonuje przesunięcia od *ja* rozkoszy do *ty* adresata i formy nieosobowej [on]. Jest to konieczne, aby mogło dojść do ustanowienia prawdziwej uniwersalnej składni. W ten sposób rodzi się podmiot wypowiedzenia. I przypominając sobie ten szlak, może nie wraca do swojego źródła, ale przynajmniej odnajduje swą oryginalność. „Mówione” pisanie Céline'a jest takim właśnie przypominaniem.

Ważna integrująca i logiczno-syntaktyczna rola, odgrywana tu przez intonację, potwierdza hipotezę archaicznej struktury. Istotnie, zgodnie z najnowszymi badaniami intonacja okazuje się zarazem sygnałem uczuciowości zbliżonej do popędów, jak też czynnikiem organizacji syntaktycznej – bardzo nietrwałym, ale i bardzo głębokim. Pozwala ona, zanim ukonstytuują się solidne kategorie syntaktyczne, na rozpoznanie prawdziwej semantyczno-logicznej wartości składników³³. Intonacja *tworzy* system języka niejako na styku dwóch porządków, emotywnego i składniowego, zanim ujawni się on właśnie jako system. Podmiot przejawia się w intonacyjnym zarysie wypowiedzenia, zanim pojawi się w swojej wypowiedzi, a owa uprzedniość ma wartość zarówno logiczną, jak i chronologiczną.

Nie należy jednak wyciągać wniosku, że styl, w którym dominuje intonacja jako czynnik organizacji logicznej i składniowej oraz gdzie struktura komunikatu (temat/remat lub na odwrót) bierze górę nad strukturą zdania (S-V-O), odpowiada prostej regresji wypowiadającego do faz infantylnych lub do słownika *tego*³⁴. Kiedy podobne strategie pojawiają się w dorosłym użyciu mowy, na przykład w mowie potocznej, a zwłaszcza intencjonalnie w stylu Céline'a, funkcjonują nie tyle poniżej operacji syntaktycznych, ile poza nimi; nie chodzi o „coś mniej”, lecz o „coś więcej” składni. Ta ustanowiona już zdolność składniowa, do której dochodzą strategie „regresywne”, może być po prostu (niekoniecznie uświadamianą w użyciu) kompetencją nadawców potocznych. Tymczasem u takiego pisarza, jak Céline, jest aktualizowana, obecna i skuteczna. Dla niego bowiem „potoczny sposób” to zabieg celowy, kwestia pisma, rezultat wytrwałej pracy ze składnią i wbrew składni, aby „delikatnie

³³ Zob. cytowane wcześniej prace Rossiego, Hagège'a itd.

³⁴ Chodzi tu o „to” w znaczeniu Freudowskiego *Es* [przyp. red. nauk.].

wyrwać zdania z zawiasów”. „Dziecko, tylko żadnych ozdobników”, taka wydaje się rada dziadka Céline’a, słynnego stylisty, jak o tym mówi wnuk w *Guignol’s Band*. „Ja właśnie jestem uczuciem w słowach, nie zostawiam mu ani chwili na to, by przybrało się w jakiejś ozdobniki”³⁵. Wszelako ta ucieczka od ozdobników to w istocie nad-składniowość. Przeważnie wyparte chwytły wypowiedzeniowe, dzięki którym podmiot i adresat – w ich wzajemnej walce i fascynacji – znajdują logiczne (temat/remat), przestrzenne (prepozycja, przesunięcie) oraz intonacyjne sposoby przejawiania się w wypowiedzeniu, stają się tu naddatkiem operacji syntaktycznych. Uczucie, tak drogie Céline’owi, nie wyraża się inaczej niż przez powrót wypartych strategii wypowiedzeniowych, które dołączają się do składni normatywnej i tworzą skomplikowaną machinę mentalną, gdzie nachodzą na siebie dwa programy (wypowiadanie i komunikat), podobnie jak melodia fortepianu to wynik wspólnej gry obu rąk...

Elipsy: wielokropek i zawieszenie

W ostatnich powieściach – *Z zamku do zamku*, *Nord* i *Rigodon* – zdanie Céline’a, cały czas zachowując zwroty mówione z początkowego okresu, przykuwa uwagę zwłaszcza ze względu na swoją lakoniczność. Słynne „wielokropki”, jak też wykrzykniki, znane już z tekstów wcześniejszych, tutaj mnożą się i ustanawiają jako zewnętrzne znaki pociętego rytmu, syntaktycznej i logicznej elipsy. Eliptyczność, mniej wyraźna w *Z zamku do zamku*, zaznacza się w *Rigodonie*, bez wątpienia w związku z apokaliptycznym i przenikliwym tematem kontynentu i kultury w ruinie.

Przyjrzyjmy się bliżej zdaniu z *Z zamku*. Bardzo często wielokropek następuje po frazach kompletnych, pozbawionych jakichkolwiek elementów eliptyczności. Wydaje się, iż ich funkcją jest sygnalizowanie, że o ile *struktura semantyczna* jest ukształtowana normalnie, o tyle inaczej sprawa wygląda w wypadku *wypowiedzenia*. „Wielokropki” nie są luką we frazie, wskazują raczej na *przelewanie się frazy* w wyższą jednostkę wypowiedzeniową, komunikat; komunikat formalnie jest wyróżniony przez akapit, w jego obrębie zaś brak wielkiej litery na początku każdej nowej frazy, następującej po wielokropkach. Za pomocą tej techniki kształtuje się tu coś w rodzaju długiego okresu, często ciągnącego się przez pół strony, czasem na stronę i więcej. W odróżnieniu od Proustowskiego falowania, u Céline’a okres zdaniowy unika podrzędności,

³⁵ *Lettre à Hindus*, 16 kwietnia 1947, s. 111.

nie prezentuje się jako logiczno-składniowa całość i rozwija się przez krótkie wypowiedzenia: frazy wypowiedziane na jednym oddechu, przecinające, tnące, rytmizujące. Oto jeden przykład:

Nie, nie wie i wszystko jej jedno, odwraca się do ściany... zaczyna chrapać... Trudno, sam sobie popatrzę!... Bo muszę wam powiedzieć, że poza tym, że jestem voyeuem, to jeszcze uwielbiam przyglądać się temu co pływa, co zawija do portu, wszystkim manewrom na wodzie... Wszystkiemu co unosi się na wodzie, przyplywa, odpływa... Pamiętam jak chodziliśmy z ojcem na molo... Osiem dni wakacji w Tréport... Aleśmy się wtedy napatrzili!... Jak rybacy wyruszali i powracali na swoich małych stateczkach, ryzykując życiem za jednego merlana!... Wdowy i dzieci modłace się do morza!... Tak, patetycznie bywało na tym molo!... A jakie napięcie!... Nie do porównania z takim Hollywood, i jego miliardami, gdzie Grand Guignol zostanie zawsze tylko zwykłą kukłą! No, ale tutaj, przede mną, Sekwana... I też mnie ruszyło, i to nieźle... Ciągle mnie to zachwyca, już od dzieciństwa, manewry na wodzie... I jeśli choć raz zauroczą was statki; ich sylwetki, odjazdy i powroty, to już będzie tak do końca!... A niewiele jest rzeczy, które biorą was na zawsze [...] Albo was to pasjonuje, albo nie... [...] najdrobniejszy jol, który przybija do brzegu, od razu pędzę na dół... no, pędziłem kiedyś!... teraz już nie... Została mi lornetka, to wszystko!³⁶...

Obok pełnych, a mimo to połączonych wielokropkami fraz można zauważyć dwa typy elips. Z jednej strony wielokropki odcinają dany składnik od zdania nadrzędnego lub od orzecznika. Składnik w ten sposób izolowany *traci swą tożsamość*, na przykład frazy dopełnieniowej, a jeśli nie otrzymuje rzeczywistej wartości autonomicznej, to mimo wszystko zanurza się w składniowym niezdecydowaniu, otwierającym pole dla rozmaitych logicznych i semantycznych konotacji, krótko mówiąc – dla rojeń. Na przykład: „to jeszcze uwielbiam przyglądać się temu co pływa, co zawija do portu, wszystkim manewrom na wodzie... Wszystkiemu co unosi się na wodzie, przyplywa, odpływa...”. Przecinek w miejsce wielokropka po prostu związałby „uwielbiam przyglądać się” z „wszystko, co unosi się na wodzie”, gdy tymczasem sposób pisania Céline’a sprawia, że fraza dopełnieniowa („wszystkiemu, co unosi się na wodzie, przyplywa, odpływa”) staje się względnie niezależna od podmiotu i orzeczenia („uwielbiam przyglądać się”), zachęcając czytelnika, aby związał ją z jakimś innym podmiotem, z jakimś innym orzeczeniem, nieokreślonym i być może bardziej subiektywnym.

Ta autonomizacja składnika w stosunku do struktury bazowej podmiot/orzeczenie prowadzi nas do drugiego typu elipsy w okresie zdaniowym u Céline’a: *frazy nominalnej*. Np.: „osiem dni wakacji w Tréport...

³⁶ *Z zamku do zamku*, przeł. O. Hedemann, Świat Literacki, Izabelin 1998, s. 71–72; w oryginale cytowanym przez Kristewą wszystkie segmenty przytoczonego fragmentu zaczynają się małą literą [przyp. tłum.].

[...] przyplwy i odpływy rybaków na ich małych stateczkach, jeden merlan, i za to ryzykowanie życiem!..." itd. [Przekład polski: „jak rybacy wyruszali i powracali na swoich małych stateczkach, ryzykując życiem za jednego merlana!” – M. F.]. Wyróżniają się tu dwie modalności: *fraza nominalna zawieszona* (...) i *fraza nominalna wykrzyknikowa* (!). W obu wypadkach orzeczenie zostało opuszczone: „(to było, albo: spędziliśmy) osiem dni wakacji w Tréport”; „(to były, miały miejsce, widziało się) przyplwy i odpływy rybaków na ich małych stateczkach!”. Można też interpretować te wypowiedzenia jako tematy, których rematy zostały zawieszane. Tak jakby główna informacja, którą zawierają te opisy, została przemilczana. Tym, co ją zastępuje, tym więc, co pełni funkcję orzeczenia lub przyjmuje na siebie postawę podmiotu wypowiedzenia, jest... *intonacja*. *Intonacja zawieszona* podkreśla niezakończenie i zachęca adresata, aby przyłączył się do fantazjowania. *Intonacja wykrzyknikowa* wskazuje na entuzjazm, zdziwienie, fascynację tego, kto mówi. Dzieje się to w ten sposób, iż reumat – włączony w temat na mocy intonacji, zaznaczony w niej – nie wyróżnia się: tymczasem temat ulega subiektywizacji. Fraza nominalna „osiem dni wakacji w Tréport...” daje wam nie tylko informację o czasie trwania i miejscu moich wakacji, ale także sygnalizuje wam, że ja to mówię, ponieważ *wskazuje* wam ona – ale nie wprost – moje miejsce, moją postawę uczuciową i logiczną, postawę podmiotu, który wspomina, ogarnięty melancholią bądź radością.

Wszelako dużo gwałtowniejsza jest koalescencja tematu i rematu, informacji dopełnieniowej i silnej informacji podmiotowej, we *frazach nominalnych wykrzyknikowych*: „wdowy i dzieci modlące się do morza!... tak, patetycznie bywało na tym moło!... a jakie napięcie!...”. Nominalne czy nie, te frazy wykrzyknikowe między swoim znaczeniem przenoszą *sens* głębszy, nie zleksykalizowany; odsłaniają napiętą, pełną namiętności postawę, przez którą podmiot mówiący informuje o swoim pragnieniu i wzywa czytelnika, aby się przyłączył, poza słowami, przez archaiczny zarys melodii – pierwszy sygnał subiektywnej składni i pozycji: „(cieszę się, mówię wam, zobaczcie, jakie to niezwykle) wdowy i dzieci modlące się do morza!”.

Rysuje się tu, przeciwnie niż w wypadku konstrukcji binarnych z początkowych powieści, *zagęszczenie obu biegunów komunikatu*. Temat i reumat nakładają się w coraz bardziej eliptycznym wypowiedzeniu, a jego precyzji leksykalnej dorównuje jedynie drobiazgowość opisu. Komentarz, logiczne lub psychologiczne wyjaśnianie znikają w tym, co nie-powiedziane, i są jedynie *wskazywane*, obecne w sposób aluzyjny, wyłącznie w intonacji. Nadawca odrzuca znaczenie i wybiera nie znak (leksem), tym mniej zdanie (strukturę składniowo-logiczną), lecz *wskazówkę*: intonację, niosącą w sobie zarówno *afekt*, jak i *subiektywne sta-*

nowisko (które dopiero później należy ubrać semantycznie albo można wcale tego nie robić).

Swój styl Céline porównuje do stylu malarzy impresjonistów. Istotnie, jego wypowiedzi można przyrównać do barwnych plam, gdzie konstrukcja binarna z początkowych powieści skupia się w jedną krótką jednostkę, którą tworzą puste miejsca wielokropków, dając w efekcie aureę nie tyle opisu, ile subiektywnych impresji:

Wicie, wielokropki, impresjoniści stawiali wielokropki. Weźcie takiego Seurata, stawiał wielokropki wszędzie; uważał, że to daje oddech, że to ożywia obraz. Ten człowiek, on miał rację. To nie miało wielu naśladowców. [...] To bardzo trudne³⁷.

Rigodon obficie korzysta z tej procedury, doprowadzając ją do maksymalnego zagęszczenia, gdzie fraza nominalna – czy po prostu opuszczona fraza z przemilczanej struktury składniowej – osiąga wartość wybuchową *onomatopei*, zarówno opisową, jak i podmiotową. Sposób pisania Céline'a, rywalizując z komiksem, coraz częściej zresztą korzysta z *onomatopei*. Według Céline'a piekielny rytm wojny miałby być główną przyczyną tak szczególnego stylu; i właśnie w muzyczności styl ten osiąga pewien stopień realizmu, skoro współbrzmi z wojną, jak też pewien stopień współczesności, skoro przywodzi na myśl komiks.

Począwszy od tego momentu, uprzedzam was, moja kronika staje się nieco pocięta, ja sam, ja, który przeżyłem to, co wam opowiadam, z trudem się w tym odnajduję... mówilem wam o „komiksach” nie mogliście nawet w „komiksach” wyrobić sobie zdania o tym zerwaniu, nici, wątku, i postaciach... tego tak brutalnego czyścącego zdarzenia... takie samo, niestety!... jedno z tych watoowijań, których doznaję, i nic więcej nie zostało... i że ja sam, opowiadając wam to, dwadzieścia pięć lat później, ledwo się w tym odnajduję... tamto i siamto! wybaczycie mi³⁸...

I w istocie zagęszczony sposób pisania *Rigodona* znajduje swój ulubiony wyraz w odwołaniu do bombardowań.

Cała ziemia podskakuje! gorzej! jakby się łamie!... i w powietrze! tam to jest to! Restif nie kłamał... *brum!* następny!... niedaleko!... można zobaczyć! ogień dzia!... czerwone!... zielone!... nie! krótsze! moździerz!... wszystko na dworzec!... teraz je widać! *Oddor!*... ogarniają go jak to się mówi... wysokie płomienie i zewsząd, z okien, z drzwi, z wagonów... i *brum!* znów!... znów!... nie uciekną już ci z dworca, ani jeden!... Restif nie kłamał... ale gdzie może on być? ci ludzie tam, za którymi szliśmy, dokąd odeszli?... nie będę wam odtwarzać bombardowania... te strzały na końcu, to wszystko na dworzec, wicie... jeden z tych koksoowników!... teraz dobrze widać... calkiem dobrze... moździerz! i dzia!... nie te zwyczajne, krótkie dzia!... [...] Messerschmitty... znajomy dźwięk... *tzz!* *tzz!*... niemiarkowo... powiedzielibyście, ręczny wysiłek... każę Lili... nie, nie

³⁷ Louis-Ferdinand Céline *vous parle*, s. 934.

³⁸ *Rigodon*, s. 323.

każę, ona wie... znowu na brzuch! i *bring!*... *krak!*... mina! i rozbryzgiwanie się odłamków... śmiertelny cios!³⁹...

Opowieść rozwija się rzeczywiście przez to „rozpryskiwanie się odłamków” zdania: postacie, tłum, sceneria, projekt i perypetie podróży są tutaj powiedziane, opowiedziane, jak kto woli, wszakże ledwie zasugerowane w zwięzły sposób, tak by rekonstrukcji ich trwania czy ich logicznego sensu dokonali ci, którzy będą mieli czas i miejsce... Tutaj, na tej stronie, w tej wojnie, która jest jednocześnie czasem i stylem pisarza, wykrzyknienie żłobi zdanie i stawia interpunkcyjne znaki afektu we frazach nominalnych dopełnieniowych („ogień dział!” „moździerz!”); określniki („czerwone!... zielone!...”); frazy nominalne podmiotowe („i w powietrze!” – i powietrze też podskakuje); eliptyczne okoliczniki („wszystko na dworzec!” – nie można widzieć wszystkiego na dworcu; albo: wszystko zrzucają na dworzec itd.); frazy nominalne („jeden z tych koksowników!”); pełne zdania („Cała ziemia podskakuje!”; „nie uciekną już ci z dworca, ani jeden!”). Zwróćmy uwagę, że konstrukcja binarna w tym ostatnim „kolokwialnym” zdaniu, z emfaticznym i eliptycznym powtórzeniem „ani jeden”, łączy dualizm z początków Céline’a w wykrzyknikowe i eliptyczne pismo z ostatnich powieści.

W ten sposób rodzi się Célinowska skrajność, gdzie najbardziej przedmiotowy i drobiazgowy opis wiąże się z najbardziej intensywnym ładunkiem afektywnym, który – niekomentowany – dzierży niewypowiedziany, lecz faktyczny sens tekstu. To w gruncie rzeczy opis wyzbyty świata przedmiotowego; adeptci *nouveau roman*, który miał się niebawem narodzić, mogliby go uznać za swego poprzednika. Lecz także – przełamując hiperrealistyczny i seksuologiczny technokratyzm niektórych twórców *nouveau roman* – rozbuchana podmiotowość, która nie ma imienia, boleśnie wstydliva, która krzyczy lub śpiewa, wściekle pewna swoich praw.

Mimo że się okazuje, iż znika tu binarna oscylacja zdań z pierwszych powieści, zastępowana zwięzłością syntagm lub fraz nominalnych zawieszonych wykrzyknikowo, to jednak pewien dualizm pozostaje. Dualizm ów oddaje stałe napięcie konstytutywne dla Célinowskiego sposobu pisania, a nawet dla jego bycia. Chodzi właśnie o to wpisanie afektu poniżej słów i poza nimi, w geście głosu wskazanym przez znaki interpunkcyjne. Dziecięce holofrazy, także w ruchu ręki czy całego ciała, jak i w natężeniu głosu albo jego modulacji, zachowują sąd, który później będzie wskazywał na stanowisko nadawcy względem przedmiotu wypowiedzi. Jednak w ostatnich tekstach Céline’a, podobnie jak w konstrukcji binarnej z początków, nie chodzi o prostą regresję do poziomu holofra-

³⁹ Ibidem, s. 821–813.

zowego. Pojawiając się ponownie w dorosłej mowie, operacje holofrazy podkreślają strategię, która towarzyszy kompetencji normatywnej i składniowemu wykonaniu; działają jako markery „powrotu wypartego” na poziomie samej wypowiedzi (już nie na poziomie tematycznym, którego dotykaliśmy w poprzednich rozdziałach).

Po raz kolejny Célinowska muzyka okazuje się „pisanym afektem” dzięki składniowo-logicznej nadkompetencji, dodatkowym komplikowaniu operacji językowych. Tak więc deklaracje Céline’a o tym, jak wiele pracy wymaga, jego zdaniem, wypracowanie stylu, stają się bardziej zrozumiałe.

Styl to swego rodzaju sposób na kontrolowanie zdań [...] delikatne wyrwanie ich z zawiasów, by tak rzec, przemieszczenie, i zmuszenie czytelnika, by tym samym przemieścił swój sens. Ale bardzo delikatnie! Och! bardzo delikatnie! Bo jeśli robiecie to na siłę, to wszystko, nieprawdą, to błąd, to błąd[...]. Często ludzie przychodzą się ze mną zobaczyć i mówią: „Wygląda Pan, jakby pisanie przychodziło Panu z łatwością”. Ależ nie! Nie piszę z łatwością! Lecz z wielkim trudem! I to mnie przygnębia, to pisanie, na dodatek. To musi być zrobione niezwykle subtelnie, niezwykle delikatnie. To coś jak 80 000 stron, żeby dojść do 800 stron rękopisu, gdzie praca jest wymazana. Tego się nie widzi⁴⁰.

W *Rigodonie* pracę pisarza porównuje się do cierplivej inteligencji mrówki: „tam i z powrotem w gmatwaniu”⁴¹.

Wchłonięcie pracy, wstrzymanie wysiłku, zatarcie abstrakcji, aby dzięki nim – niewypowiedzianym – i przez nie, w dźwięku i krzyku, afekt wybuchł jak najbliższej popędu, wstrętu oraz fascynacji... Jak najbliższej tego, co nienazwane.

Śmiech apokalipsy

Ten trans-syntaktyczny zapis uczucia jako wewnętrznego składnika elementarnych struktur wypowiedziania to bez wątpienia najsubtelniejszy przejaw tego, co nazwaliśmy – gdy chodziło o treść, Célinowskie mity i tematy – wstrętem.

Jak powiedzieliśmy, wykrzyknikowe zawieszenie odsłania intensywną, lecz nieokreśloną i ambiwalentną postawę. Ponieważ ma ona płynny charakter, łatwo może zajmować oba bieguny gamy popędowej, od zgody po odrzucenie. Zachwyt i obrzydzenie, radość i odrzucenie – czytelnik szybko je deszyfruje w tych wersach usianych pustymi miejscami, gdzie uczucie nie daje się ująć w zdania. Opisy absurdu, głupoty, prze-

⁴⁰ *Louis-Ferdinand Céline vous parle*, s. 933–934.

⁴¹ Ibidem, s. 731.

mocy, bólu, cielesnego i moralnego upadku, sytuują je zatem *również formalnie* w tym „pomiędzy” wstępu i fascynacji, na które wskazuje Célinowskie wykrzyknienie.

Afektywna ambiwalencja, zawarta w intonacji i zaznaczona wielokropkiem albo wykrzyknikiem, pokazuje nam bezpośrednio, podobnie jak styl, jedną z zasadniczych właściwości Céline'a. Jego przerażony śmiech: komizm wstępu. Nieprzerwanie przedstawia dźwięk i obraz apokalipsy, a nawet jej przyczyny. Żadnego rozprawiania, komentarza, sądu. W obliczu apokalipsy krzyczy w przerażeniu bliskim ekstazie. Célinowski śmiech to wykrzyknienie pełne przerażenia i fascynacji. Śmiech apokaliptyczny.

Znana jest geneza katastroficznej retoryki gatunku apokaliptycznego w przepowiedniach greckich, w źródłach egipskich i perskich, lecz szczególnie u proroków biblijnych. Wielki ruch apokaliptyczny Palestyny (między II w. p.n.e. i II w. n.e.) kodyfikuje widzenie, które – inaczej niż w wypadku filozoficznego objawienia prawdy – w poetyckiej i często eliptycznej, zrytmizowanej i zaszyfrowanej inkantacji narzuca niepełność i wstręt do wszelkiej tożsamości, grupy lub mowy. To widzenie przedstawia się jako zapowiedź przyszłej niemożności i obietnica wybuchu⁴².

Gdyby pozostać tylko przy Nowym Testamencie i Apokalipsie świętego Jana, którego Céline wymienia wśród swych mistrzów („Wszystko jest u świętego Jana”, *Féerie pour une autre fois*, s. 54), to około narodzin ery chrześcijańskiej konstituuje się gatunek apokaliptyczny, w dużym stopniu inspirujący się żydowską oraz bliskowschodnią literaturą proroczą, pogrążoną w powodzi kataklizmów, katastrof, śmierci, końców świata. Uwidacznia się w nim podobne święte obrzydzenie do kobiecości, diabelskość, seksualności, przez poetycką inkantację, której szczególna prozodia potwierdza nazwę samego gatunku: odsłonięcie, ukazanie nagiej prawdy. Wizja przez dźwięki, które halucynacje przetwarzają w obrazy. A więc w żadnym razie nie chodzi o filozoficzne odkrycie czy rozumowe wskazanie tego, co ukryte.

Inaczej w wypadku karnawału, który nie trzyma się ścisłego i właściwie moralnego miejsca apokaliptycznej inspiracji, lecz je przekracza, przeciwstawia mu swoje wyparte: to, co niskie, seksualne, bluźniercze, z którym łączy się, wyszydając prawo.

Znany jest śmiech wzniosły, astralny śmiech Danteskiej komedii, gdzie ciało, radując się „udanym” kazirodztwem, zostaje w pełni wyśpiwane w radości wcielonego słowa. Zazdrość budzi odradzająca się we-

solność Rabelais'go, który z ufnością oddaje się rozkoszom gardła, kiedy upija się cała ludzkość, wierząca w odzyskanie mięsistości, matki, ciała bez winy. Uważnie śledzi się komedię ludzką Balzaka, wiedząc, że lęki czy monstrualne absurdy to jedynie wybryki, dowodzące *a contrario* boskiej harmonii i świetlistego projektu ducha bądź opatrności, w którą, jak sam przyznaje, Balzak wierzy.

Wraz z Céline'em jesteśmy gdzie indziej. O wypowiedzi apokaliptycznej, a nawet profetycznej, wyraża się z obrzydzeniem. Kiedy jednak od tej wypowiedzi dzieli go dystans, pozwalający na osąd, lament, potępienie, Céline – będąc w środku – ani nie wygłasza gróźb, ani nie broni moralności. W imię czego miałby to robić? Wybucho więc śmiech, w obliczu wstępu i zawsze z tego samego źródła, które dostrzegł Freud: wdziera się to, co nieświadome, wyparte, potępiana rozkosz, obojętnie czy chodzi o seks, czy śmierć. Jeśli wszakże dochodzi do tego wtargnięcia, nie ma ono dobrodusznego ani wzniosłego charakteru, nie jest pełne ufności ani zachwycone przewidywaną harmonią. Jest nagie, złężnione, zafascynowane, ale i przerażone.

Apokalipsa, która się śmieje, to apokalipsa bez boga. Czarna mistyka transcendentalnego wyczyszczenia. Z tego rodzi się pismo, które być może jest ostateczną formą postawy laickiej, bez moralności, bez sądu i nadziei. Pisarz taki jak Céline, i jego katastroficzny krzyk, jakim jest jego styl, nie znajdują zewnętrznego oparcia, na którym mogłyby się wesprzeć. Jedynym oparciem jest piękno gestu, który tutaj, na tej stronie, zmusza język, by zbliżył się jak tylko się da do tajemnicy człowieka, tam, gdzie się jednocześnie zabija, myśli i odczuwa rozkosz. Pisarz jest ich podmiotem i ofiarą, słowa wstępu – jego świadkiem i regulatorem... Regulatorem czegoś? Tej gorączki namiętności i języka, jaką jest styl, gdzie łączą się wszelkie ideologie, tezy, interpretacje, manie, zbiorowości, groźby i nadzieje... Doskonale i groźne piękno, kruchy rewers radykalnego nihilizmu, który może się ulotnić jedynie w „tych spienionych głębinach, gdzie nie istnieje już nic”⁴³... Muzyka, rytm, *rigodon*, bez końca, po nic.

⁴² Zob. H. Sterlin, *La Vérité sur l'Apocalypse*, Buchet-Chastel, 1972; R.P. Boismard, *L'Apocalypse ou les apocalypses de Saint Jean*, „Revue biblique”, LVI, październik 1949; J. Lévitain, *Une conception juive de l'apocalypse*, Éd. Debresse, 1966, itd.

⁴³ *Rigodon*, s. 927.

Potęga obrzydzenia

Niesłychane okropności, to wszystko jest u świętego Jana!
Kirgisy bibliotekarze szykują wam te sztuczki!

Céline, *Féerie pour une autre fois*, I

Pośród nocy bez obrazów, wstrząsanej tylko mrocznymi dźwiękami; pośród tłumu opuszczonych ciał, w których tkwiła jedynie żądza przetrwania za wszelką cenę; na stronicy, gdzie kreśliłam szlak tych, którzy ze swej pustki uczynili mi podarunek w procesie przeniesienia – nazwałam wstręt. W końcu przemierzywszy tysiącletnią pamięć, osobistą fikcję naukowego celu, która jednak idzie śladem wyobrażeń religijnych, odkrywam, że to właśnie w literaturze wstręt, wraz z wywieranym obrzydzeniem, realizuje pełnię swej władzy.

Jeśli bliżej się przyjrzyć, prawdopodobnie cała literatura jest odmianą tej apokalipsy, która – moim zdaniem – niezależnie od warunków socjohistorycznych zapuszcza korzenie w tej delikatnej granicy (*border-line*), gdzie tożsamości (podmiot/przedmiot itd.) jeszcze nie ma lub też są ledwie zarysowane – podwójne, płynne, niejednorodne, zwierzęce, przemienione, zniekształcone, wstrętne.

Dzieło Céline'a charakteryzuje właściwy modernizmowi destrukcyjny, a może nawet analityczny upór, w tradycji klasycznej zaś osadza je epickość związana z ludowym, może nawet wulgarnym rozmachem; jest ono w gruncie rzeczy tylko jednym z możliwych przykładów tego, co wstrętne. Baudelaire, Lautréamont, Kafka, Bataille, Sartre (*Młotki*) czy inni moderniści mogliby na swój sposób wesprzeć moje zejście do piekieł nominacji, czyli tożsamości możliwej do oznaczenia. Być może jednak Céline to także przykład uprzywilejowany i w tym sensie łatwy.

Albowiem jego surowość, naznaczona katastrofalnym doświadczeniem drugiej wojny światowej, w kręgu wstrętu nie oszczędza żadnej dziedziny: ani moralności, ani polityki, ani religijności, ani estetyki, a już najbardziej tego, co podmiotowe bądź też słowne. Ukazuje nam przez to jeden ze skrajnych punktów, do których może się posunąć to, co w oczach moralisty uchodzi za nihilizm. Wszelako świadczy też o potędze fascynacji, którą w ukryciu bądź jawnie wywiera na nas przez ów obszar obrzydzenia. Pozostaje wykazać, na jakim to (moim zdaniem powszechnym) mechanizmie podmiotowości zasadza się owo obrzydzenie i jego sens, jak też jego potęga, z którymi wiąże się niniejsza książka. Dając do zrozumienia, że literatura jest jego podstawowym *znaczącym*, staram się pokazać, iż właśnie taka literatura, literatura w ogóle, wcale nie jest drobnym marginesem naszej kultury, choć najwidoczniej takie jest powszechne mniemanie. Literatura to najwyższy kod naszych kryzysów, naszych najintymniejszych i najpoważniejszych apokalips. Stąd jej nocna władza: „wielki mrok” (Aniela z Foligno). Stąd jej nieustanna kompromitacja: „literatura i zło” (Georges Bataille). Dlatego też stanowi zamiennik *sacrum*. Mimo że *sacrum* nas opuściło, wciąż nie zostawia nas w spokoju i przyzywa szarlatanów ze wszystkich dziedzin perwersji. Zajmując jego miejsce, a więc zagarniając sakralną potęgę obrzydzenia, literatura być może nie jest najwyższym oporem, lecz odsłonięciem wstrętu. Przepracowaniem, rozładowaniem i opróżnieniem wstrętu przez Kryzys Słowa.

Okazuje się, że w tej niepewności, którą nazywam wstrętem, działa „to, co macierzyńskie”. Rozjaśnia to pismo literatury fundamentalnej walki, którą pisarz (mężczyzna bądź kobieta) musi wydać temu, co nazywa demonicznym tylko po to, aby pokazać to jako nieodłączną drugą stronę własnego bytu, jako to, co inne (pleć), co działa w nim i co go opętuje. Czy można pisać inaczej niż w stanie opętania przez wstręt, w nieokreślonym *katharsis*? I tylko feminizm zazdrośnie strzegący swej władzy – jako ostatnia z roszczeniowych ideologii władzy – oskarża o uzurpację tego artystę, który niszczy narcyzm, podobnie jak zresztą każdą wyobrażoną tożsamość, w tym płciową, nawet jeśli o tym nie wie.

Na co się jednak zda obstawanie przy okropnościach bytu w tych czasach ponurego kryzysu?

Być może dla tych, których szlak analizy, pisma lub bolesnego bądź ekstatycznego doświadczenia doprowadził do rozdarcia zasłony wspólnotowej tajemnicy, na której wznosi się miłość własna i miłość bliźniego, aby dostrzec rozciągającą się pod nimi otchłań wstrętu – ta książka będzie czymś innym niż tylko ćwiczeniem intelektualnym. Wstręt bowiem to w gruncie rzeczy odwrotna strona kodów religijnych, moralnych, ideologicznych, na których opiera się zdrowy sen jednostek oraz spokój

społeczeństw. Owe kody to jego oczyszczenie i wyparcie. Wszakże powrót wyparcia stanowi naszą „apokalipsę” i z tego powodu nie unikniemy dramatycznych wstrząsów wywoływanych przez kryzysy religijne.

Różnimy się od nich być może tylko w tym, że nie chcemy wprost konfrontacji z tym, co wstrętne. Kto chciałby być prorokiem? Albowiem straciliśmy wiarę w Jedno Dominujące Znaczące. Wolimy przewidywać lub uwodzić: planować, obiecywać wyzdrowienie bądź estetyzować; zajmować się opieką społeczną albo sztuką niezbyt odległą od mediów.

Pytam was, kto, koniec końców, przyznałby, że jest wstrętny, że jest podmiotem wstrętu, czy że jest podatny na wstręt?

Nic nie uprawnia psychoanalityka do zajęcia miejsca mistyka. Wydaje się, że instytucje psychoanalityczne są do tego jeszcze mniej przystosowane; do tego stopnia ich wewnętrzne zepsucie skazuje je na mumifikowanie przeniesienia w produkowaniu minipapanoików, o ile nie polega to po prostu na stereotypowym ogłupieniu. Jeśli jednak analitykowi uda się utrzymać w jednym jedynym miejscu, które jest jego miejscem, w *pustce*, czyli w tym, czego metafizyka nie potrafi pomyśleć, być może usłyszy on. Usłyszy, jak sam buduje dyskurs wokół tego splotu obrzydzenia i fascynacji, sygnalizujący niekompletność bytu mówiącego. Jeśli jednak ową niepełność pojmujemy jako narcystyczny kryzys w obliczu kobiecości, to za sprawą komicznego blasku oświetla ona religijne i polityczne roszczenia, które próbują nadać sens przygodzie człowieka. Albowiem w obliczu wstrętu sens jest jedynie sensem wyzłobionym, wyrzuconym, wstrętnym [od-rzuconym] – komicznym. „Boska”, „ludzka” czy „na inny raz”, komedia bądź też feeria w gruncie rzeczy może się spełnić jedynie licząc się nie z tym, co nie jest możliwe później bądź nigdy, lecz z tym, co jest tutaj, dane, utrzymane.

Analitik, przykuty do sensu jak papuga Raymonda Roussela do łańcucha, w związku z tym, że interpretuje, niewątpliwie jest jednym z rzadkich współcześnie świadków tego, że tańczymy na wulkanie. Czerpie z tego perwersyjną przyjemność, zgoda. Pod warunkiem jednak, że doprowadza do eksplozji – jako mężczyzna lub kobieta bez właściwości – najbardziej ukrytą logikę naszych lęków i nienawiści. Czy będzie mógł zatem przeświecić obrzydzenie, nie kapitalizując jego potęgi? Ujawnić to, co wstrętne, nie identyfikując się z nim?

Zapewne nie. Wszelako wiedząc to, posiadając wiedzę podmytą przez zapomnienie i śmiech, wiedzę wstrętą, on, ona, szykuje się do przemierzenia pierwszej wielkiej demystyfikacji Władzy (religijnej, politycznej, słownej), której doświadczyła ludzkość i która dokonuje się nieuchronnie w obrębie tego spełnienia religii jako świętego obrzydzenia, jakim jest judeochrześcijański monoteizm. W tym czasie, gdy inni kontynuują swój długi marsz ku najrozmaitszym idolom oraz prawdom,

uzbrojeni w zapewne słuszną wiarę nadchodzących wojen i to koniecz-
nie świętych...

Czy zastrzegam sobie spokojną przystań kontemplacji, obnażając
obrzydzenie tkwiące pod mrocznymi i ugladzionymi powierzchniami
cywilizacji? Obrzydzenie, które je żywi, a które starają się odsunąć
– oczyszczając, systematyzując, myśląc? Obrzydzenie, które jest im
potrzebne, aby mogły się ukonstytuować i funkcjonować? Pojmuję to
raczej jako pracę rozczarowania, frustracji, opustoszenia... Być może
stanowi to jedyną przeciwwagę dla wstrętu. Podczas gdy reszta – jego
archeologia i wyczerpanie – to tylko literatura: wzniosły punkt, gdzie to,
co wstrętne, upada w gruzy w wybuchu przepelniającego nas piękna...
i „nic już więcej nie istnieje” (Céline).

