

# Sławomir Masłoń

---

## Żywa śmierć, martwe życie: Lacan, Badiou i utracony skarb liberalizmu

---

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (16), 41-58

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Żywa śmierć, martwe życie: Lacan, Badiou i utracony skarb liberalizmu

Dzięki „partyzanckim” wysiłkom kilku dziwołagów – Slavoj Žižka (Słowenia? Gdzie to w ogóle jest?, zapyta Amerykanin), Alaina Badiou (byłego maoisty) i kilku innych związanych z nimi filozofów i krytyków kultury – po wielu latach wstydlivej egzystencji na marginesie dyskursu uniwersyteckiego, psychoanaliza, jako dyskurs teoretyczny, powróciła na akademickie i lewicowe salony, głosząc rewolucję u bram. Gdy spojrzymy wstecz, by wyznaczyć lata jej śmierci klinicznej, łatwo skonstatujemy, że jej początek zbiega się ze śmiercią Jacques’a Lacana (1981), ale czy śmierć Mistrza musiała spowodować upadek jego nauki? Z pewnością nie. Jednak Lacan umiera w momencie, gdy kontestowany przez lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte paradygmat liberalny wraca ze zdwojoną siłą w postaci neoliberalizmu symbolizowanego przez Ronalda Reagana (a na płaszczyźnie teorii ekonomii przez guru jego doradców, Milтона Friedmana). Uwielbiany w Polsce Reagan, mityczny pogromca komunizmu, a także jego różnego rodzaju klony, jak Margaret Thatcher itp., wyznaczyli neoliberalny paradygmat, w którym jak ujął to ostatnio jeden z amerykańskich analityków, „rząd ma niewiele do powiedzenia w sprawach społecznych i ekonomicznych; w którym gospodarka jest poddana deregulacji; w którym rasizm – choć nie wypowiedany otwarcie – podskórnie istnieje”<sup>1</sup>.

Nie wdając się tu szczegółowo w meandry dyskursywnych powiązań pomiędzy liberalizmem w ekonomii, polityce i kulturze, bo nie to będzie tematem tego tekstu, możemy jednak powiedzieć, że, mimo kublów pomyj wylewanych na Reagana i jego następców po lewej stronie sceny politycznej, ustanowiony przez niego neoliberalizm, jak każdy prawdziwy dyskurs hegemoniczny, zaowocował również po lewej stronie spektrum politycznego kilkoma równoległymi „lewicowymi” wcieleniami „rewolucji liberalnej” w postaci chociażby pragmatyzmu Rorty’ego. Stały się one właściwie nadwornymi filozofiami świata zachodniego w końcówce XX wieku, czego najlepszym wyrazem jest to, że nawet prawica musi im składać daninę pod postacią mało przekonującego klepania formułek o tolerancji i wielokulturowości, pod groźbą bycia nazwaną „skrajną” oraz sankcji i wykluczenia jako niebezpieczny „populizm”. Jednak spustoszenia, których praktyki neoliberalne dokonały – zarówno w świecie jak i w głowach (również, a może przede wszystkim, lewicy) – stawały się z czasem coraz bardziej widoczne, co jak najdobitniej

znalazło wyraz w zjawisku, które skrótowo nazywane jest „wojną z terroryzmem”, będącym w zasadzie nie tyle wojną, ile kolejnym (ostatnim? – raczej należałoby w to wątpić) wcieleniem neoliberalnego dyskursu<sup>2</sup>.

Chciałbym się tu zająć jednym ze sposobów, za pomocą których dyskursów, zdający sobie jasno sprawę z uwiadu swej atrakcyjności, próbuje ponownie przydać sobie blasku i ideologicznych „bąbelków”. By ukonkretnić dyskusję, odwołam się tu do doskonałego przykładu ekstatycznej interpretacji liberalizmu, tekstu Agaty Bielik-Robson *Życie: utracony skarb liberalizmu*<sup>3</sup>, w którym ten gest ideologiczny występuje w stanie niemal krystalicznie czystym. Już sam tytuł w skrócie mówi o co chodzi: jakiż lepszy sposób na rewitalizację uwiadu niż postawienie sprawy na głowie i „bezczelna” propozycja, że liberalizm to właśnie życie samo! Jednak to „afirmatywne” hasło, gdy wejrzyć w jego źródło, przestaje być tak afirmatywne jakby się mogło wydawać, ponieważ jego odwrotną stroną (choć może należałoby ją tu rozpatrywać bardziej jako awers niż rewers) jest oskarżenie niebezpiecznie rozpychającego się łokciami przeciwnika, który przecież od lat stał grzecznie w kącie ze spuszczoną głową, czyli Lacana i inspirowanej przez niego „radikalnej lewicy spod znaku Žižka”, o propagację śmiercionośnych abstrakcji – nieuchronnie łączonych z „realnym” komunizmem, jakby pod sztandarem liberalizmu również nie pozbawiono życia milionów ludzi na wszystkich kontynentach (a przecież mityczną krainą *self-made mana* jest *Dziki Zachód*).

Co to jednak jest życie? Może nie przez przypadek Bielik-Robson mówi o *utraconym*, czyli już „niewidocznym” skarbie liberalizmu (*agalmie*, „jakby powiedział Lacan za Platonem” (343))? Bo, jak zauważa ten sam Lacan i to w tekście, do którego odwołuje się autorka, Platon mówi nam w *Uczcie*, z której tej termin jest zaczerpnięty, że powodem dla którego (zakochanemu!) Alkibiadesowi wydaje się, iż w „rustykalnym” pudełku, którym jest powierchowność Sokratesa, kryje się *agalma*, jest to, że nie widział jego „ptaka”<sup>4</sup>.

Życie wydaje się terminem nieproblematycznym, każdy przecież wie, co to jest. I Bielik-Robson nieustannie używa tego witalistycznego terminu: „życie chce wszystkiego”, „życie nieznaną represję”, „więcej życia!” By jednak nadać „życiu” teoretyczną substancję, odwołuje się do znanej książki Giorgio Agambena *Homo sacer*, w której wprowadza on za starożytnymi rozróżnienie na *zoe* i *bios*. Pierwsze to „nagie życie”, w sensie biologicznego faktu, drugie to życie „uspołecznione”, uformowane przez tradycję. Agamben pokazuje jak *homo sacer*, nosiciel tylko nagiego życia, jest „człowiekiem przeklętym”: jest to ktoś, kogo nie można poświęcić bogom, ale kogo można bezkarnie zabić, nie narażając się na żadną prawną karę, ponieważ nie przynależy on do żadnej wspólnoty, nie jest naznaczony żadnym porządkiem symbolicznym. Tym samym pozycja *homo sacer* jest ambiwalentna: z jednej strony

jest on czystą zwierzęcością, nieukształtowaną przez normy rządzące ludzką społecznością, czyli nie pozostaje w żadnej relacji z Prawem, z drugiej jest banitą spod tego Prawa wyjętym. Agamben używa tej kategorii w celu krytyki współczesnej demokracji, która według niego właśnie przez traktowanie obywateli jako *homines sacri* zbliża się w użyciu władzy do państw totalitarnych. Ponieważ nowoczesne państwo czyni z nagiego życia swój główny obiekt zainteresowania, rozpatruje ono swych obywateli wyłącznie jako nosicieli *zoe*, a zatem jako pozbawionych ochrony, która zawsze musi się odwołać do wartości, praw, wspólnoty czy tradycji.

Stąd aporia właściwa nowoczesnej demokracji: chce oprzeć wolność i szczęście ludzi w punkcie, który pierwotnie oznacza ich absolutne poddaństwo, czyli właśnie w punkcie „nagiego życia”. W cieniu długiego, burzliwego procesu, który doprowadził do uznania praw i swobód formalnych jednostki, co rusz wyłania się zatem ciało człowieka z jego życiem, które nie może zostać złożone w ofierze, ale może zostać bezkarnie unicestwione. Być świadomym tej aporii, nie oznacza automatycznie pomniejszania zasług i osiągnięć demokracji. Oznacza to raczej próbę zrozumienia paradoksu, zgodnie z którym demokracja, dokładnie w tym momencie, kiedy zatriumfowała nad swymi przeciwnikami, okazała się niezdolna do ochrony *zoe* przed nieznaną dotąd ruiną, choć to właśnie jego szczęściu poświęciła wszystkie swoje wysiłki (347).

Bielik-Robson wątpi jednak w tę pesymistyczną analizę i proponuje jej „witalistyczną” wersję: „Czy nie jest to zatem pewne nadużycie w stosunku do nowoczesności – ta rzekoma ciągłość między praktykami wykluczania, które miały cementować wspólnotę, a *modernitas*, która rozpuściła wspólnotę, ale w związku z tym właśnie zadeklarowała ochronę nagiego życia. [...] Być może nowoczesność polega właśnie na tym, że udało nam się uwolnić od *homo sacer*, czyli od owej ambiwalentnej grozy otaczającej fakt «nagiego życia» (co stanowi jasną, zwykle niedostrzeganą przez krytyków, stronę nowoczesnej biopolityki)? [...] W świecie, w którym każda stała wspólnota wyparowała, dla *homo sacer* nie ma już racji bytu: jest tylko «nagie życie», którego moce ulegają bezprecedensowemu rozkiełznaniu” (348).

Jak zatem wygląda to rozkiełznane nagie życie? „«Nagie życie pozostaje włączone w politykę na zasadzie ekskluzji», słusznie pisze Agamben – nie dlatego jednak, by łatwiej było nim zarządzać z perspektywy władzy suwerennej, ale niejako dokładnie odwrotnie: by jako możliwie czyste źródło anarchicznej energii wciąż produkowało nowe potrzeby, dążenia i pragnienia” (348). I tu następuje nieuchronne utożsamienie: „współczesny kapitalizm nadal więc pozostaje, dzięki odkrytej przez siebie dynamice «nagiego życia», [...] systemem znacznie bardziej witalnym od wszystkiego, co dotąd miała

do zaoferowania ludzkości historia” (350). Pozostawiając na boku problem na ile analizy Agambena rzeczywiście dotyczą sedna współczesnej demokracji, możemy tu zapytać, co rzeczywiście opisuje tu Bielik-Robson mówiąc o życiu, życiu nieustannie wykraczającym poza siebie.

Życiem takim psychoanaliza podobno gardzi: „Lacana pogarda dla życia jako wymykającego się spoza kontroli żywiołu wskazuje nie tylko na to, że mamy tu do czynienia z psychotycznym *control-freakiem*. Sugeruje także niepokojącą recydywę kapłaństwa: przednowoczesną apologię ascezy (choćby bezprzedmiotowej) przeciwstawiającą się typowo nowoczesnej fascynacji życia [życiem? – S. M.] we wszystkich jego, najbardziej nawet ordynaryjnych przejawach. Albowiem to właśnie życie, zwłaszcza to najzwyczajniejsze, staje się ośrodkiem liberalnej myśli nowoczesnej, która za jego sprawą usiłuje sformułować swą *differentia specifica* wobec przednowoczesnych systemów politycznych, gdzie «nagie życie» zawsze zostaje podporządkowane wyższemu celom” (346). Co ciekawe, oskarżając psychoanalizę i inspirowaną przez nią „radikalną lewicę” spod znaku Žižka i Badiou o „recydywę kapłaństwa” (pogardę dla życia), Bielik-Robson w dość karkołomny sposób przywołuje analogię do religii: „W tak skrojonej perspektywie nie chodzi więc wcale o powszechnie znaną opozycję instytucji i mistyki, lecz raczej o opozycję kapłaństwa i mesjanizmu, gdzie ten pierwszy żąda podporządkowania jednej Prawdzie, ten drugi zaś wzbudza za każdym razem na nowo niepokojącą wibrację Obietnicy, ukrytą za pozornie doskonałym posłuszeństwem. Kapłaństwo ma tylko jeden imperatyw: «podporządkować się prawdzie!», mesjańskość zaś tylko jedno hasło: «więcej życia!»” (354).

Oczywiście w przykładzie Bielik-Robson to Lacan, Badiou, Žižek *et consortes* są przykładem kapłana, a mesjańskość jest zarezerwowana dla życia, którego przejawem jest liberalizm. Problem jednak w tym, że analogia ta, pokazując dwie strony *jednego* pola religijnego, znacznie lepiej pasuje jako całość do pola, z którego przemawia Bielik-Robson. Kiedy mówi, że chce ratować liberalizm poprzez ukazanie jego witalistycznego potencjału, sama przyznaje, że jest coś na rzeczy w krytyce skierowanej przeciw współczesnemu liberalnemu *status quo*. Bielik-Robson chce niejako ratować liberalizm przed nim samym, przed jego (przeczącą życiu?) formą, która rządzi naszym zachodnim światem, a której znanymi przedstawicielami byłiby Richard Rorty, a na naszym terenie inspirowany przez niego Andrzej Szahaj. Ten ostatni występuje

z własną obroną liberalizmu jako schłodzonej i dojrzałej „mądrości środka”, która w przeciwieństwie do młodzieńczych fantazmów ceni sobie wątpliwości i kompromisy. W jego ujęciu niewyrazistość nie jest wcale wadą, lecz jak najbardziej pożądanym rezultatem procesu politycznego dojrzewania, którego celem jest odejście od fantazmatu w stronę twardej zasady rzeczywistości. Jednocześnie Szahaj

kreśli portret nowoczesnego liberała w sposób tak trzeźwy i smutny, że nie może dziwić fakt masowej dezercji z ruchu liberalnego na rzecz ideologii obiecujących więcej *jouissance*. [...] Z punktu widzenia liberała nadmiar fantazji jest plagą: im silniejszą rolę w naszych motywacjach natury politycznej odgrywa fantazja, tym większą mamy skłonność do narzucania jej świata, którego byt jawi nam się jako amorficzny, bezładny i w tym sensie nieskończenie podatny na manipulację. Liberał odwraca tę proporcję: odczuwając opór społecznej rzeczywistości, na którą składa się nieprzewidywalność, jak i inercja [...], znacznie umniejsza rolę fantazmatów. To bowiem, co fanatyk jednej prawdy postrzega jako magmę bliższą niebytowi, dla liberała konstituuje twardy fakt – nieredukowalna do jednego miana różnorodność życia mnożąca i mutująca sensy w nieskończoność stawia opór wszelkiej totalizującej idei (343).

Dodajmy jednak: wszelkiej totalizującej idei prócz tej, że istnieją tylko różnorodne gry językowe, których wartość jest w zasadzie równoważna i które nie mogą sobie rościć prawa do przedkładania ich nad inne. Należy zatem zauważyć, że ten ogłoszony przez Lyotarda „koniec epoki wielkich narracji” (czyli koniec ideologii), to nic innego jak kolejna (tym razem nihilistyczna) wielka narracja tak zwanego postmodernizmu, która znajduje odzwierciedlenie nie gdzie indziej jak w wiktymologicznym prawie dzisiejszego społeczeństwa liberalnego. Jak ujmuje to sama Bielik-Robson: „Przedelikacenie liberalizmu strachu tropiące okrucieństwo we wszystkich bardziej witalnych przejawach życia publicznego okazuje się w ostatecznym, choć implicytnym rachunku, jednoznaczne z odmową życia: śmierć za życia «liberalnych ironistek», które popadają w stupor egzystencji prywatnej, bojąc się jakkolwiek zaistnieć w sferze publicznej, to najsmutniejszy syndrom dekadencji współczesnej demokracji, a zarazem świadectwo bolesnego upadku liberalizmu” (351). A zatem tak jak brak koincydencji kapłaństwa z mesjanizmem dotyczył jednego pola religii, tak brak koincydencji melancholii (Szahaj: „podporządkować się Prawdzie, że Prawda nie istnieje”) i ekstazy (Bielik-Robson: „Więcej życia!”), to po prostu wewnętrzne pęknięcie ideologii liberalizmu, pokazujące zarazem, że nawet „trzeźwy” liberalizm musi wytwarzać swe fantazmatyczne zewnątrz.

Apologia kapłaństwa u Lacana (i Badiou; tego jednak zostawmy na chwilę na boku) ma wynikać z postulatu wierności wobec Realnego: „W tej pełnej konfuzji, jazgotliwej fazie życia, podmiot rzuca się w wir każdego przypadkowego pożądania, idzie na żywioł w swej pogoni za szczęściem, produkuje wciąż nowe formy kateksji i każe obumierać starym, przerzuca swe libidynalne inwestycje z jednego obiektu na drugi, skacząc niczym motylek z kwiatka na kwiatek – jednym słowem całkiem jest zanurzony w strumieniu dziania się, które nawet przez chwilę nie zwraca się przeciw sobie, by zakwestiono-

wać swój sens. Z tego zamieszania, mówi Lacan, może nas wyprowadzić tylko wierność wobec Realnego – jednej jedynej Rzeczy będącej prawdziwym celem tych poszukiwań – która sublimuje nasze pragnienie, oczyszczając je z przygodnych fiksjacji” (344). Realne i Rzecz przekłada tu Bielik-Robson na żelazną dyscyplinę *normy* „która w ostatecznej instancji ma prawo żądać odeń [życia] samounicestwienia” (344). Ma to oczywiście również związek z retoryką Badiou, w której występują takie brzydkie słowa jak „Prawda” i „uniwersalny”. Krytykę Badiou warto zresztą zacytować w większym fragmencie, ponieważ jest symptomatyczna:

Recepta, jaką usiłuje nam wcisnąć Badiou, polega na poddaniu się „procesowi prawdy”, który jako jedyny jego zdaniem umożliwia człowiekowi stać się [*sic*] rzeczywistym człowiekiem, rzeczywistym podmiotem partycypującym w chwale nieskończoności. Jednak język, w jakim Badiou formułuje tę receptę, to pobieżnie tylko zsekularyzowany idiom etyki kapłańskiej albo – jak to nazwał Nietzsche – etyki ascetycznej: prawdziwy podmiot powinien porzucić pragnienie życia i szczęścia i praktykować odtąd absolutną wierność Wydarzeniu, które odsłoniło mu rąbek Prawdy. Jego recepta zatem to typowe rozwiązanie w stylu z deszczu pod rynnę. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że oto powraca do nas, w osobliwie świeckiej recydywie, język starego jak świat religijnego fanatyzmu, z lekka tylko przysłonięty zastrzeżeniami, które miałyby chronić „partyzanta prawdy” od pełnego przyzwolenia na przemoc świętej wojny. To nie inne, pełniejsze rozumienie życia jest stawką krytyki Badiou, lecz perspektywa prawdy – jednego, uniwersalnego języka dla wszystkich – wobec której znika wielość poszczególnych racji witalnych (352).

Można podsumować to tak: w liberalnym świecie (i Szahaja, i Bielik-Robson) mówienie o Realnym to po prostu wciskanie nam kolejnej (ostatniej) iluzji. Realne nie istnieje, a zatem nie istnieje pęknięcie pomiędzy naszą codzienną rzeczywistością a tym, co poza nią wykracza (na określenie czego Badiou używa kolejnego brzydkiego, bo przecież „kapłańskiego”, słowa: nieskończoność); istnieje jedynie realne jako suma tego, co napotykamy w rzeczywistości, gdzie stykamy się również z substancją zbawczej „energii witalnej”.

Już sama taka konstatacja może wzbudzić nieufność, jeśli wziąć pod uwagę, to, że to przecież dyskurs Szahaja na swą obronę wytwarza (musi wytworzyć!) dyskurs Bielik-Robson (swoje Realne?), czyli: melancholiczna zasada realności wytwarza pragnienie transgresji własnego prawa, jednak bez naruszania „zdrowego rdzenia” tego prawa jako takiego (życie jako nieustanna transgresja Prawa, które jednak jakimś cudem wciąż pozostaje tym samym prawem liberalizmu). Jednak nie to jest tu najważniejsze. Główny problem stanowi to, że krótkie podsumowanie Realnego, które „wciska nam” Bielik-Robson, całkowicie zniekształca to, czym Realne u Lacana rzeczywiście

jest. Ponieważ połączenie przez nią Realnego, Rzeczy i sublimacji wskazuje na odniesienie do Seminarium VII pt. „Etyka psychoanalizy”, może warto by przyjrzeć się umiejscowieniu tego seminarium w dziele Lacana oraz temu, na czym etyka ta polega.

W znanej interpretacji *Antyfony* Sofoklesa zawartej w tym seminarium Lacan definiuje sublimację jako „podniesienie codziennego obiektu do godności Rzeczy”<sup>5</sup>. W tragedii tej „obiektem” takim jest oczywiście pogrzebanie zwłok brata, czemu Antygona nadaje status bezwarunkowy. Jednak nie chodzi tutaj – jak często się jej działanie interpretuje – o wykazanie wyższości jednego Prawa (boskiego, które każe grzebać umarłych) nad drugim (ludzkim – władca tego zakazuje). Antygona nie jest „partyzantką prawdy bogów” (jak pewnie chciałaby ją widzieć Bielik-Robson), która poświęca życie, by wykazać „uniwersalność” prawa boskiego, prawa jasno sformułowanego przez tradycję. Antygona jest tu dla Lacana interesująca, ponieważ wkroczyła ona na teren znajdujący się *poza* Prawem (każdym prawem: zarówno boskim jak i ludzkim). Grzebie Polinika nie dlatego, że przedkłada nakaz jednego Innego (bogów) ponad drugiego Innego (władcy – Kreona), ale dlatego, że *musi* to zrobić bez względu na konsekwencje. Innymi słowy, wykraczając poza przestrzeń Prawa, Antygona wkracza na teren śmierci niejako dwukrotnie: zanim zostanie skazana na śmierć, doświadcza śmierci symbolicznej, czyli śmierci Innego (porządku symbolicznego, który mówi jej co czynić). Ta „bezsensowna” (sens [znaczone] jest wyobrażeniowym produktem porządku symbolicznego [znaczące]) wierność „wewnętrznemu przymusowi” staje się w Seminarium VII zasadą etyczną – Antygona „nie odstępuje swego pragnienia” i to czyni ją figurą „wzniosłą” (*sublime*) a zarazem figurą sublimacji. Zauważmy jednak, że według Lacana Antygona nie staje się figurą wzniosłości, ponieważ „poświęca się dla sprawy”, dla czegoś od niej „większego” (Prawdy – w tym wypadku byłoby to prawo boskie). Lacan mówi w jej wypadku o „czystym pragnieniu”, czyli pragnieniu „niezainfekowanym” nakazami czy też wartościami Innego (pragnieniu „upodmiotowionym”), a zatem o nakaź, którego źródłem jest ona sama, choć nie posiada ona nad nim kontroli. Siła taka na pierwszy rzut oka dość podejrzanie przypomina „życie” Bielik-Robson (wewnętrzne „coś”, co każe nam wykroczyć poza Prawo). Czy raczej, przypominałaby „życie”, gdyby nie chodziło tu właśnie o wymiar śmierci albo przestrzeń znajdującą się, jak to ujmuje Freud, „poza zasadą przyjemności”, a także zasadą realności, która zasadą przyjemności reguluje. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z „przymusem” działającym na Ja „z zewnątrz” (jest poza kontrolą Ja), ale nie jest to ani przymus Prawa, ani tym bardziej „życia” (w sensie „energii witalnej”, „instynktu”, którego nie można opanować). Dlaczego jednak Lacan mówi tu o sublimacji? Powód jest bardzo pro-



sty. Mechanizm tu opisany to mechanizm produkcji *nowych* wartości, wartości nieobecnych w różnych istniejących w danej chwili wcieleniach wielkiego Innego (prawa boskie, prawa ludzkie).

Zwróćmy jednak uwagę, że wartości będące wytworem sublimacji są *nie-możliwe*. Stąd przecież bierze się *nie-ludzki* blask bijący od Antygony, o którym mówi Lacan, używając, jak widzimy, dość podniosłego języka. Jeśli jednak wykroczymy poza wymiar tragedii i ujmemy rzecz bardziej prozaicznie, to w oczy otaczających ją „zwykłych” ludzi (a liberal! to przecież piewca właśnie ich życia, „fascynującego go we wszystkich jego przejawach”) bije od Antygony *nie-ludzki* blask *głupoty*. Innymi słowy poświęca życie dla czegoś, co w ich oczach nie ma żadnego sensu, czyli dla człowieka przy zdrowych zmysłach (ze „zdrową” relacją do swego wielkiego Innego) jest niemożliwe (do zrobienia).

Czy jednak wszystko o czym tu mówimy, to nie woda na młyn oskarżeń Bielik-Robson? Bo przecież Antygona poświęca swe życie, a zatem (jak Lacan, powie autorka) życiem gardzi<sup>6</sup>. Dla czego jednak? Dla Prawdy? Być może. Chcąc narzucić uniwersalny język wszystkim? Jeśli uznaliby go za możliwy. Ważne jest tutaj, by nie fetyszyzować transgresji jako takiej, o co niestety w Seminarium VII Lacan się ociera: można mu zarzucić, że pragnienie Antygony nie jest ostatecznie takie czyste, że pojawia się właśnie wtedy, gdy ustanowiony zostaje zakaz, a zatem jest nim niejako skażone. I z pewnością Lacan też to zauważa, czego efektem jest jego najważniejszy „wynalazek”. Już w Seminarium XI miejsce Rzeczy jako Realnego, Rzeczy będącej pozytywizacją otchłani, która może nas pochłoniąć (jak pochłania Antygonę), zajmuje obiekt *a*, zarazem wyobrażeniowy i realny, pozbawiony jednak już „transgresyjnych” i „tragicznych” konotacji<sup>7</sup>. Obiekt *a*, który jest określeniem braku kluczowego i dla podmiotu, i dla wielkiego Innego. Jednak poza językiem (od tragedii do komedii – w Seminarium XVII Lacan już jawnie kpi z transgresji i naśmiewa się z „głupoty” podmiotu<sup>8</sup>) nie tak znowu wiele się tu zmienia – tyle że na perspektywę Rzeczy zostaje nałożona dodatkowa i niewspółmierna perspektywa: Rzecz i obiekt *a* to właściwie jedno i to samo, tyle że ujęte w dwóch rejestrach. Z perspektywy pragnienia sublimacja ustanawia *zewnątrze*, Rzecz, którą chcemy osiągnąć, mającą związek z Prawem, które zakazuje: brak jest postrzegany jako efekt zakazu *jouissance*. Jednak pragnienie jest, jak mówi Lacan, tylko obroną przed popędem, którego obiektem-przyczyną jest obiekt *a*, który jest wyobrażeniową pozytywizacją *wewnętrznej* niespójności zarówno porządku symbolicznego (Innego) i samego podmiotu. Innymi słowy, to, co pragnieniu jawi się jako coś pozostające na zewnątrz, jest właściwie wyprojektowaniem na zewnątrz braku pokrywania się ze sobą zarówno podmiotu jak i porządku symbolicznego. I właśnie ta niemożliwość bycia

samym sobą (zwana przez Freuda pierwotnym wyparciem) jest przez Lacana zwana Realnym, nie otchłań „najdzińszych fantazji”, w której wszystko ulega destrukcji. Innymi słowy, Realne jako takie jest „niczym”; niczym innym niż „niepoprawnym” funkcjonowaniem porządku symbolicznego, który zawsze „potyka się o samego siebie”.

Co to wszystko ma wspólnego z ekstatycznym „życiem” jako ideą liberalną? Ano to, że właśnie opisaliśmy sposób w jaki „życie” (ludzkie) wytwarza nadmiar czy też eksces w żaden sposób nie odwołując się do „życia” (w witalistycznym sensie substancjalnej „siły”). To właśnie teoria psychoanalityczna pokazuje jak nadmiar jest wytwarzany nie przez „energię witalną”, ale przez niemożliwość pokrycia się z samym sobą, która jest zasadą działania porządku symbolicznego. Innymi słowy, nadmiar wytwarzany jest przez Realne (brak koincydencji), które samo w sobie jest niczym (nie posiada pozytywnej konsystencji, nie jest „energią”). Bielik-Robson zresztą sama wkłada nam tu broń do ręki, posługując się wcześniej wspomnianym przykładem religii. Na jej przykład różnicy między kapłaństwem a mesjanizmem, który zakłada *jedność* pola religii (Boga) i wprowadza poróżnienie na poziomie „służby” mu, można spojrzeć pod trochę innym kątem, przenosząc rozdwojenie na Boga samego, inaczej mówiąc na różnicę między dwoma Bogami: Bogiem teologów, filozofów i naukowców a Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Od razu da się tu zauważyć pewną komplikację. Podczas gdy u Bielik-Robson mamy typowo wyobrażeniową parę zły kapłan – dobry „mesjanista”, gdy przeniesiemy tę różnicę na Boga samego, otrzymamy Boga jako Innego (gwaranta Prawa) i Boga... „niepokojącej wibracji Obietnicy”? Być może; jednak jednym z wyrazów tej obietnicy jest niepokojąca vibracja nakazu (nadmiaru!): „zabij dla mnie syna” ([daj mi?] więcej życia!). Innymi słowy, mamy tu Boga Prawa i Boga ekscesu, jednak, inaczej niż w Antygonie (przynajmniej na pierwszy rzut oka), nie mamy tu do czynienia z dwoma różnymi porządkami, symbolicznym (Prawo) i realnym (Rzecz). Należy zauważyć, że Bóg Abrahama (nadmiar) nie jest czymś napotkanym „na zewnątrz” Boga teologów (Prawa), ale jest jego koniecznym wytworem<sup>9</sup>, a zatem mamy tu do czynienia nie z nadmiarem „życia”, ale z nadmiarem, który produkuje śmierć sama (porządek symboliczny<sup>10</sup>). Mechanizm ten genialnie uchwycił już Pascal, który podaje przykład wprost stworzony, by go tu przytoczyć w kontekście „rozdwojenia” Boga. Nalega on na to, by po prostu zacząć wykonywać symboliczne rytuały („podporządkować się prawu!”), a prawdziwa wiara („niepokojąca vibracja Obietnicy”) sama przyjdzie jako efekt „*bezduśznego*” *odgrywania martwej litery prawa*<sup>11</sup>.

Co zatem z życiem? Czy nadmiar jest wynikiem tajemniczej „energii witalnej”, siły życiowych instynktów, które nieustannie podmywają zakazy repre-

syjnej kultury Prawa? Jeżeli jednak spojrzymy na „energię witalną” w czystej postaci, to znaczy królestwo zwierząt, jakoś żadnego nadmiaru tam nie znajdziemy. Wręcz przeciwnie, instynkt jako energia witalna skutkuje tu stanem homeostazy pomiędzy zwierzęciem i jego światem. Innymi słowy, energia witalna, instynkt, to nazwa siły, która funkcjonuje w taki sposób, że nie musi być hamowana, powściągnięta – nie stanowi ona zagrożenia dla istoty, którą „napędza”. Podczas gdy niepowściągnięty nadmiar ludzki prowadzi do destrukcji zarówno człowieka jak i jego „życioświata”. To właściwie elementarz freudowski: homeostatyczna zasada przyjemności/realności zawsze jest zagrożona przez swe „poza”, które psychoanaliza zwie popędem śmierci. Popęd śmierci to jednak nie pragnienie śmierci (to utożsamienie ma długą tradycję, w którą Bielik-Robson się wpisuje); wręcz przeciwnie – jeśli spojrzeć na to z perspektywy „przyrostu”, „ekscesu”, jest to właśnie „życiodajna” siła napędowa, to ona nie pozwala „życiu” zatrzymać się w miejscu i produkuje wciąż nowe „poza”. A zatem, z perspektywy Bielik-Robson, jest to czysta „siła” życiowa, której jednak na imię jest „śmierć”, ponieważ stanowi ona przeciwieństwo „substancjalnej” witalności. Nieprzypadkowo Žižek, mówiąc o niej, odwołuje się do języka horroru – by zilustrować (życiodajny) popęd śmierci przywołuje obraz *zombie*, czegoś co w amerykańskich filmach zwie się *undead*, czegoś, czego nie da się zabić, ponieważ już jest martwe, a jednocześnie nie chce zostawić nas w spokoju.

I tu możemy dziwnym zapętleniem powrócić do Agambena, który jednak widzi więcej niż Bielik-Robson chce w nim dostrzec. Wspomnieliśmy już, że stara się on ukazać nam podejrzane podobieństwo (przynajmniej strukturalne) między demokracją a totalitaryzmem, co kulminuje w jego książce obrazem obozu koncentracyjnego (gdzie więźniowie sprowadzeni są do „nagiego życia”) jako paradygmatu władzy biopolitycznej. Bielik-Robson protestuje: „Wbrew Agambenowi trzeba z naciskiem powiedzieć, że obóz koncentracyjny bynajmniej nie jest paradygmatem władzy nowoczesnej, ale raczej ponurą kontaminacją biopolitycznej, beznamietnej wydajności z typowo niemiecką «antyczną» czkawką, z którą to powraca pochwała «życia jakościowego» i pogarda dla *unlebenswertens Leben*, czyli właśnie nagiego życia więźniów. Jest więc dokładnie odwrotnie niż to sobie Agamben wyobraża” (347). Nie wchodząc w dyskusję na ile sensowne jest przedstawianie obozu jako pełnej realizacji biopolityki (też mam tu niejaki wątpliwości, ale to zupełnie inny temat), możemy sięgnąć tu do pewnego skrajnego przykładu, który ostatnio robi dużą „karierę” w dyskusjach akademickich. Chodzi tu o prawdziwą postać „nagiego życia”, występującą we wspomnieniach Primo Leviego jako *der Muselman* (muzułmanin)<sup>12</sup>, człowieka obozowego znajdującego się w stanie symbolicznej śmierci klinicznej, człowieka w stanie całkowitej apa-

tii, który niczego nie pragnie, nie zwraca uwagi na to, co się wokół niego dzieje, człowieka żyjącego tylko „fizycznie”. *Oto* jest prawdziwe wcielenie „witalnej energii”, która całkowicie uporała się z porządkiem symbolicznym (prawem i jego transgresją). Jednak trudno byłoby romantyzować takie życie jako wibrację Obietnicy, ponieważ życie to (życie jako takie) ma do siebie to że jest *nie*ludzkie. A zatem i nieludzkość Antygony zyskuje tutaj swój odwrócony obraz – to, co u niej było ekscysem, czystym pragnieniem, popędem śmierci, zastępuje tutaj śmierć popędu i pragnienia.

„Muzułmanin” jest w pewnym sensie „nikim”, człowiekiem pozbawionym wnętrza (w psychologicznym sensie), a jako taki pozbawionym i zewnątrz (mówiliśmy już o tym: jedno implikuje drugie, a oba ucieleśnia obiekt *a*). To prowadzi nas do następnego problemu z zawołaniem „Więcej życia!” Jak sama Bielik-Robson przyznaje, jest to zapoznana istota (teorii) liberalizmu. Ale czy aby na pewno zapoznana? Można w to wątpić, bo gdy wyjdziemy nawet i pół kroku poza teorię, jej syreni śpiew słychać w neoliberalnym świecie zewsząd – gdzie tylko przyłoży się ucho, słyszymy: „[Dajcie nam, zażywajcie] Więcej rozkoszy!” Żyjemy podobno w społeczeństwie „permissywnym” i „postideologicznym”, gdzie to pierwsze oznacza, że odwołano już wszystkie zakazy, a to drugie uzupełnia to pierwsze: nie ma już żadnego nakazu oprócz nakazu rozkoszy. Jak łatwo się domyślić, efekt jest dokładnie odwrotny od oczekiwanego (jednak czy ten „oficjalnie” oczekiwany był aby na pewno zamierzony?). Póki istniało prawo do prywatności jako przestrzeni oddzielonej od pierwotnej przestrzeni *civitas* (przeźreni obowiązków a zatem i zakazów), przestrzeń ta mogła być postrzegana jako obszar relatywnej wolności, w której można było oddawać się przyjemnościom odróżnionym od bolesnych poświęceń. Wraz z likwidacją Zakazu następuje całkowita kolonizacja przestrzeni społecznej przez sferę prywatności a zarazem sferę rozkoszy<sup>13</sup>. Jednak w przestrzeni, która całkowicie staje się przestrzenią tego, co prywatne, „prywatna” rozkosz paradoksalnie wyparowuje i przyjmuje formę rozkoszy Innego i, by zacytować klasyka, „ciąży, jak zmora, nad mózgiami żywych”<sup>14</sup>. Najbardziej widocznym wcieleniem tej wszechogarniającej rozkoszy jest paradoksalny stan skrajnego pobudzenia a zarazem apatii będących wynikiem implozji sensu, którego najbardziej znaną analizą (z zupełnie innej perspektywy niż lacanowska) jest *W cieniu milczącej większości* Baudrillarda<sup>15</sup>. Innym przykładem jest tworzenie się grup („subkultur”) mających na celu publiczne okazywanie rozkoszy w relacji z przygodnym obiektem, którego przeznaczeniem po krótkim okresie przebywania na piedestale jest śmietnik<sup>16</sup>. Albo dokładne przeciwieństwo powyższego, uprawiane przez dyskurs wiktymologiczny: w całkowicie „sprywatyzowanej” przestrzeni społecznej każdy przejaw (domniemanej) rozkoszy innego jest wymierzony przeciwko mnie („molestowanie” w najszerszym sen-

sie, choćby przez cudzy dym papierosowy), traktowany jako kradzież rozkoszy mi przynależnej. A zatem to, że „liberalne ironistki”, według Bielik-Robson, żyjąc tylko w połowie „tropią okrucieństwo we wszystkich bardziej witalnych przejawach życia publicznego”, nie jest perwersją dobrej zasady „więcej życia!” tylko jej bezpośrednim wynikiem. Tak czy siak, przyjmując formę najwyższego nakazu, „życie” ulatednia się z postideologicznego świata „wiecznego karnawału” (350), czego najlepszym przejawem jest powszechność tego, co zwa już chorobą XXI wieku, czyli depresji (a w jeszcze romantycznym języku Freuda, melancholii).

Ujmując sprawę jeszcze z innej strony, możemy powiedzieć, że oddając się „życiu” podmiot liberalny stawia się w sytuacji Mozartowskiego Don Giovanniego, który, choć może osiągać „radosną pełnię witalną” z potencjalnie nieskończoną ilością kobiet (bo przecież każda jest inna, a „życie chce wszystkiego”), w ostatecznym rozrachunku, mówiąc niezbyt uprzejmie, sam jest „dymany” przez Znaczące (a więc śmierć „substancji życiowej”) w postaci swojej własnej listy kochanek, na której nieskończone rozszerzanie jest skazany<sup>17</sup>. Bo przecież taka właśnie jest ukonkretniona prawda „suwerennego” podmiotu Bielik-Robson, który opisuje ona tak: „Ideałem nowoczesności okazuje się więc [...] swojego rodzaju powtórzenie stanu natury: przeniesienie jego [nagiego życia] energii i anarchii w nowy permanentny stan wyjątkowy, gdzie nikt nie podlega zewnętrznemu prawu, a każda jednostka staje się suwerenem” (354). Co ciekawe, jeśli odnieść ten „romantyczny” cytat do Don Giovanniego, prawdziwe oblicze takiego suwerena opisuje sama Bielik-Robson jako z jej punktu widzenia nieakceptowany ideał etycznego życia w *Ethics of the Real* Zupančič<sup>18</sup>: „Jego pomysł by etyczność ufundować na absolutnie zindywidualizowanym oddaniu się własnemu «Realnemu» – owej traumie, która wyrzuca nas z kolein «zwykłego biegu życia» – wprawdzie wyzwala nas z totalizującego systemu Mistrza, ale nie daje nam w zamian więcej życia; przeciwnie, w pewnym sensie jest to rozwiązanie jeszcze bardziej «tanatyczne», wzmagające «destytucję» podmiotu, które [który? – S.M.] oddaje swe życia [życie? – S.M.] w służbie osobistej – a tym samym intersubiektywnie niezrozumiałej, tajemniczo wewnętrznej – Sprawie” (344–346). Wszystko doskonale pasuje tutaj do Don Giovanniego. Nawet więcej, jego oddanie Sprawie (osobistej sprawie „ptaka”, by powrócić do tematyki *agalmy*) nie musi być wcale takie niezrozumiałe; przeciwnie: choć obdarzanie swym organem pań na kopy może wzmagać destytucję podmiotu, jest jednak wielce intersubiektywnie zrozumiałe. Co więcej, rodzi wokół Don Giovanniego nimb prawie nadczołowieka, innymi słowy Prawdziwego Suwerena (Freud powiedziałby „pierwotnego Ojca”), który (rzekomo) powrócił do „stanu natury” (oddaje się we władanie „instynktowi” i tylko jemu), nie zważając na przykazania moralności; któremu

„tanatycznie” nie przyświeca żaden podejrzany „wyższy cel”, a jego energia jest radością. Tako rzeczce „ekstazy” interpretacja, mimo że w rzeczywistości mamy tu do czynienia z *niewolnictwem* zapełniania listy, co pokazuje, że to Don Giovanni jest w ostatecznym rozrachunku figurą *ascetyczną*. Nie tylko tu zresztą można dostrzec „religijność” dyskursu Bielik-Robson – do czegoś odwołuje się przecież cały dyskurs ekstazy liberalizmu, jeśli nie do utraconego obiektu, który, gdy go odzyskamy, pozwoli nam przewyciężyć melancholię i „powrócić do stanu natury”, tyle że na wyższym poziomie, gdzie natura nie oznacza zniewolenia, ale pełnię wolności (suwerenność)? Obiekt ten, stworzony z substancji wiecznotrwalej, od tysięcy lat ma swoją tradycyjną nazwę, która brzmi: „dusza”. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem lekcji heglowskiej (a także lacanowskiej): to, co bierzemy za niedostatki albo też i zniekształcenia cudzej pozycji, przy bliższym przyjrzeniu okazuje się być niedostatkami naszej własnej.

I tu dochodzimy od innej strony do propozycji Lacana, że „życie” („radosna pełnia witalna”, „nieskończona energia pragnienia” itd. – wszystko to są nazwy nadawane *jouissance*) jest niemożliwe. Wynika to stąd, że również *jouissance* nie jest jedna, lecz jakby pęknięta. Można to ująć tak: *jouissance* jako taka jest niemożliwa, ponieważ przynależy do porządku realnego (czyli substancjalnie jest „niczym”), a to czego doświadczamy, to dodatkowa („nadwyżkowa”) *jouissance*<sup>19</sup>, która jest niczym innym niż *jouissance* niemożliwości *jouissance*<sup>20</sup>. Wszystko to są oczywiście paradoksy obiektu *a*, brakującego nam do pełni („życia”), którego jednak nie sposób pochwycić bezpośrednio. Pragnienie goni za mirażem obiektu, który jest czystą fikcją, jednak sama ta pogoń jest czymś, co popęd wykorzystuje, by zapewnić sobie satysfakcję możliwości krążenia wokół pustki obiektu. Innymi słowy istnieje obiekt satysfakcji, który sam w sobie jest niczym (nigdy nie jest dość satysfakcjonujący, nigdy nie skutkuje „pełnią witalną”), jednak sam wysiłek wkładany w próbę pochwycenia uciekającego obiektu stanowi dla popędu satysfakcję, satysfakcję jako obiekt (termin Jacques-Alain Millera). Jest to jednak satysfakcja, która w momencie jej przeżywania jawi nam się jako jej brak (wymykający się nam obiekt *a*) i dopiero retroaktywnie może uzyskać status satysfakcji („pełni”)<sup>21</sup>.

Z drugiej strony, jak już zauważyliśmy, ustanowienie „życia” (osiągnięcie „pełni witalnej” indywiduum) jako naczelnego nakazu prowadzi do totalnej desublimacji całego obszaru egzystencji. Czas zatem powrócić do sublimacji i Badiou. Lacan twierdzi, że sublimacja jako taka jest już w pewnym sensie zaspokojeniem popędu<sup>22</sup>. Jak mamy to rozumieć? W powyższym sensie satysfakcji jako „montażu” obiektu satysfakcji z satysfakcją jako obiektem. W kontekście Badiou znaczyłoby to, że już same „ustalenie” obiektu, do któ-

regu należy dążyć, obiektu, którego jeszcze nie ma, który dopiero nadejdzie (np. „Sprawiedliwość”), ale który jest dla mnie paradoksalnie „życiem samym”, czyli jest ważniejszy niż biologiczna egzystencja, przynosi ze sobą satysfakcję. Innymi słowy, że pełnię można osiągnąć jedynie za pomocą „pośrednika”, okrężną drogą.

Ważne jest jednak, by odróżnić to, o czym tu mówimy, od perwersji. Bo dokładnie o to oskarża Bielik-Robson Badiou – o szerzenie dyskursu fanatyka, który zna przykazania Prawdy (Innego) i z wypełnienia ich („uniwersalistycznego” narzucania swej prawdy innym) czerpie rozkosz, która jest jednocześnie przypisana Innemu, włącznie z *odpowiedzialnością* za dokonane w *Jego* imieniu czyny<sup>23</sup>.

W przypadku Badiou możemy powiedzieć, że oddanie się Wydarzeniu ma strukturę sublimacji, czyli „montażu” dwóch podmiotów. Odnajdując Prawdę podmiot przestaje być sobą: przestaje działać według logiki pragnienia, goniąc za obiektami (wartościami) podsuwanymi mu przez (liberalnego) Innego i staje się niczym, czymś niemożliwym, „wcieleniem braku” (braku Sprawiedliwości), „dziury” właśnie tego Innego. Ale nie mamy tu do czynienia, jak postuluje Bielik-Robson, z „absolutnie zindywidualizowanym oddaniem się własnemu «Realnemu»”, ponieważ jest to tylko pierwszy krok. Bo jeżeli możemy mówić tu o sublimacji (a co za tym idzie o uniwersalizmie), to dlatego, że „obiekt” ten musi zostać następnie *zarejestrowany w języku*, w Innym, w którym, jak wspomnieliśmy, nie ma dla niego miejsca. A zatem tego rodzaju sublimacja jest zarazem ponowną subiektywizacją (już po stronie „drugiego” podmiotu, drugiej części montażu), ponieważ stanowi podmiotową ingerencję w Innego i tego Innego *deformację* – wprowadzenie do niego obszaru, który dotąd był niemożliwy. Tego rodzaju próby wpisania Realnego (bo o to tu chodzi) w Symboliczne, nadania mu nowej trajektorii z założenia nie mogą mieć końca (nie można odpowiedzieć na pytanie czym jest Sprawiedliwość, można tylko wymieniać czym nie jest<sup>24</sup>). Nie chodzi tu jednak o typowy unik Derridy i myśli etycznej przez niego inspirowanej: sprawiedliwość jest ideą mesjańską („wibracją Obietnicy”!) i jako taka nigdy nie nadejdzie, możemy tylko pokornie jej służyć, biorąc ją za ideę regulatywną w sensie kantowskim (czyli próbując częściowo wprowadzać w życie coś, co w pełnej postaci nie jest możliwe do zrealizowania w „skończonym” świecie). Tej niemożliwej Sprawiedliwości można przeciwstawić twierdzenie, że Sprawiedliwość może być Sprawiedliwością jedynie jako możliwa, a możliwa jest jedynie jako działanie (którego konsekwencji nie da się przewidzieć!), za pomocą którego wpisuję Niemożliwe w istniejącego Innego w imieniu nowego, „lepszego”, bardziej wolnego podmiotu Sprawiedliwości, a zatem w imię nowego, „lepszego” Innego, który jednak jeszcze *nie istnieje*, a właściwie, którego moje działanie może dopie-

ro powołać do życia. Ważne jest, by przypomnieć jednak to, że mówimy tu paradoksalnie o *jednoczesnej* uniwersalizacji i subiektywizacji, czyli o tym, że ten potencjalnie możliwy Inny nie może zdjąć ze mnie odpowiedzialności za to, co robię (Allah mi tak kazał!). To właśnie druga strona subiektywizacji – za to, co robię (realizacja sprawiedliwości w rzeczywistości) odpowiadam przed uniwersalną Prawdą („jestem jej partyzantem”) w ten sposób, że odpowiedzialność za każdy mój czyn jest tylko i wyłącznie moja. Choć robię coś w imię Sprawiedliwości, nie mogę (również nie dających się przewidzieć) efektów swych czynów przed innymi usprawiedliwiać tym, że dokonałem ich w imię Sprawiedliwości.

Nie brzmi to oczywiście ani trochę liberalno-ekstacyjnie, bo choć z tej perspektywy przyrost Prawdy to przyrost Życia (terminy u Bielik-Robson przeciwstawne), to nie jest to „życie” substancjalnego podmiotu sprowadzonego do rozkoszującej się rzeczy (jak Kartezjusz sprowadził swój „pusty” podmiot do rzeczy myślącej).

Nie przez przypadek nazwisko Nietzschego pojawia się w tekście Bielik-Robson tylko raz (w przytoczonym powyżej cytacie) i to jakby wstydliwie, choć wydawałoby się, że cały jej argument jest wybitnie nietzscheański (tematyka życia, witalności, potępienie kapłaństwa jako dyskursu ascezy itd.). Jednak tylko z pozoru. Nietzsche widzi jednak znacznie wyraźniej, co krytykuje – a krytykuje przecież nihilizm, którego najwyższym wcieleniem jest dla Nietzschego nie „chrześcijaństwo” (nihilizm aktywny), ale „opuszczony przez Boga” liberalizm (nihilizm pasywny) jako niezdolny do „eskalacji” życia, ponieważ niezdolny do sublimacji, tworzenia nowych wartości (Nietzsche jako amoralista, a nawet antimoralista, mówiąc o „kryzysie wartości” nie opłakuje starych dobrych czasów). Innymi słowy, relacja między Bielik-Robson i Nietzschem jest dokładnie taka sama, jaką postuluje ona pomiędzy Badiou a Marksem: Marks to piewca nagiego życia, jego wzrok postrzegał wyraźnie ekstatyczność kapitalizmu, w przeciwieństwie do ślepoty Badiou, lewicowego „tanatysty”. My możemy powiedzieć: Nietzsche jasno widzi „śmiercionośność” liberalizmu, ucieleśnioną w niemożliwości sublimacji, w przeciwieństwie do ekstatycznych interpretatorów widzących w nim życie samo.

Całe nieporozumienie wokół Badiou wspaniale widać w przykładzie, którym Bielik-Robson ostatecznie pieczętuje swoje oskarżenia o kapłaństwo, fanatyzm, pragnienie śmierci i co tam tylko jeszcze. Cytuje ona izraelskiego pisarza Amosa Oza, by przeciwstawić „doskonałość chwalebnej śmierci” kompromisowi:

Jestem wielkim zwolennikiem kompromisu. Wiem, że słowo „kompromis” ma okropną reputację w idealistycznych kręgach w Europie, zwłaszcza wśród młodzieży. Kompromis uważa się za brak integralności, zasad moralnych, brak kon-



sekwencji i uczciwości. Kompromis śmierdzi, jest oszukańczy. Nie w moim słowniku. W moim świecie słowo „kompromis” jest synonimem słowa „życie”. A gdzie jest życie, tam są kompromisy. Przeciwnością kompromisu nie jest prawość i idealizm, nie jest też determinacja ani poświęcenie. Przeciwnością kompromisu jest fanatyzm i śmierć... Jeżeli w moich powieściach jest jakieś metafizyczne przesłanie, to zawsze tak czy inaczej odnosi się ono do kompromisu, bolesnego kompromisu i do potrzeby wybrania życia, nie śmierci, *niedoskonałości życia, a nie doskonałości chwalebnej śmierci* (356).

Możemy jednak zapytać: co począć z doskonałością chwalebnej śmierci *dla kompromisu*? I nie jest to próżne gadanie, bo jak wiemy, w *tej konkretnej* sytuacji, do której cytuję powyższy się odnosi, dla niektórych osób (np. Icchaka Rabina) próba doprowadzenia do kompromisu oznaczała śmierć. Innymi słowy, należy rozróżnić kompromis od konformizmu i powiedzieć, że kompromis może, ale nie musi być konformistyczny. W *tych konkretnych* przypadkach Izraela/Palestyny to właśnie język nienawiści i śmierci za Boga czy też naród jest czysto konformistyczny, ponieważ wszędzie tam, gdzie jest używany, to zawsze Inny, automatyczny dyskurs o długiej tradycji, pociąga za sznurki izraelskich i palestyńskich kukiełek recytujących gotowe i wytarte formułki, które przez dziesięciolecia spełniały przeznaczoną im rolę<sup>25</sup>. W *tej konkretnej* sytuacji wynalezienie języka kompromisu, języka, który byłby „uniwersalistyczny”, a zatem takiego samego dla Izraelczyków i Palestyńczyków, byłoby Wydarzeniem, a zatem i sublimacją, *w stanie czystym*, ponieważ język taki *nie istnieje*. Bo mówimy tutaj o *prawdziwym* języku kompromisu, takim, który umożliwiłby życie Izraelczykom i Palestyńczykom *razem*, w jednym państwie, a nie o języku „rozbrojonej” nienawiści, który z konieczności będzie językiem dwóch osobnych państw, Izraela i Palestyny: „nienawidzimy się dalej, ale już do siebie (przynajmniej na razie) nie strzelamy”. I tu powracamy znowu do mojej parafrazy Lacana, że „życie jest niemożliwe”. Zdrowy liberalny rozsądek podpowiada, że taki język kompromisu jest na Bliskim Wschodzie niemożliwy, że to „najdziksza fantazja” i że trzeba by cudu, by coś takiego mogło się wydarzyć. Jednak jak mówi Lacan (a za nim Badiou), formułą prawdziwego ateizmu jest *creatio ex nihilo* – innymi słowy: cuda się zdarzają. Albo jeszcze inaczej: nie jesteśmy niewolnikami „życia”.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Eric Foner, *Koniec epoki Reagana*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9 listopada 2008, s. 16. O razizmie mówi się tu w kontekście wyboru Obamy na prezydenta, lecz w ogólnej charakterystyce należałoby go rozumieć jako po prostu wykluczenie dużej części społeczeństwa.

<sup>2</sup> Piszę ten tekst w sytuacji kryzysu ekonomicznego, a wraz z nim ideologii przekonującej, że sam rynek rozwiąże wszystkie problemy, która zakończyła się bezprecedensową

interwencją państwa (choć przecież według Milтона Friedmana, głównego ideologa neoliberalnego, interwencjonizm taki może być tylko skutkiem podszeptu diabła) oraz kilka dni po tym jak Barack Obama został wybrany na prezydenta Stanów Zjednoczonych, co stało się źródłem spekulacji, że era Reagana, w której żyliśmy od roku 1980, właśnie dobiegła kresu i że ma on szansę wyznaczyć nowy sposób myślenia o rządzeniu, o ekonomii, o miejscu Ameryki w świecie.

<sup>3</sup> Agata Bielik-Robson, *Życie: utracony skarb liberalizmu*, „Krytyka Polityczna”, zima 2007/2008, 14; odniesienia w nawiasach w głównym tekście.

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Paryż, Seuil 1966, s. 825.

<sup>5</sup> Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminar, Book VII*, przeł. Dennis Potter, red. Jacques-Alain Miller, Nowy Jork, W.W. Norton 1992, s. 112.

<sup>6</sup> A może jednak nie jest to właściwy wniosek? Należy tu pamiętać o długiej liście doświadczeń (bycie żoną, matką itd.), które Antygona wymienia przed śmiercią, żałując, że nie będzie miała okazji ich zaznać.

<sup>7</sup> Na poziomie narracji również mamy u Lacana do czynienia z przejściem od blasku fascynacji do blasku „głupoty”. Już w następnym Seminarium VIII, Lacan, interpretując trylogię Coüfontaine Claudela, proponuje ulokowanie wyrazu (nowoczesnej) tragedii nie w niehumanistycznym blasku bijącym od osoby symbolicznie martwej, ale w „bezsensownym” tiku, który zniekształca twarz Sygne (bohaterki Claudela), a który jest odpowiedzią wielkiemu Innemu. W: Jacques Lacan, *Le transfert: Le séminaire, livre VIII*, red. Jacques-Alain Miller, Paryż, Seuil 2001.

<sup>8</sup> Ten śmiech nie jest jednak dezawuacją; wręcz przeciwnie „głupocie” tej nadana zostaje godność.

<sup>9</sup> Choć może należałoby powiedzieć *sobowtórem*, w sensie napotkania na swej drodze tego wszystkiego, co zostało wyparte z dyskursu, by mógł on przyjąć postać „obiektywnego” Prawa. Ten sobowtór Prawa jest Prawem Samym a jednocześnie jego Absolutnie Innym. Należy tu również wspomnieć, że w literaturze romantycznej, od której Bielik-Robson każe nam się uczyć, spotkanie z sobowtórem oznacza wkroczenie w wymiar *śmierci*, a nie życia.

<sup>10</sup> Znaczące „zabija” rzecz jako zmysłową bezpośredniość i przenosi nas na poziom pojęcia. Hegel mówi gdzieś, że Adam nadając zwierzętom nazwy w raju dokonał wielkiej hekatombi.

<sup>11</sup> Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 2003, s. 36. Tu także znajdujemy rozwiązanie zagadki, dlaczego („bezduszny”) dyskurs Szahaja *musi* wytworzyć („ekstatyczny”) dyskurs Bielik-Robson.

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa, Warszawa, Prószyński i S-ka 2008, s. 252.

<sup>13</sup> Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan Against Historicists*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 1994, s. 183. Chodzi oczywiście nie o to, że publiczna przestrzeń jako taka przestaje istnieć, ale o to że jest teraz postrzegana wyłącznie z perspektywy prywatności.

<sup>14</sup> Marks w *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Marks jednak mówi to o zreifikowanej tradycji minionych pokoleń.

<sup>15</sup> Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa, Sic! 2006.

<sup>16</sup> Pojawia się tu cała tematyka antyuniwersalistyczna, czyli „antykanonowa” – multikulturalizm rozumiany jako wielość równoległych światów, każdy zogniskowany wokół jakie-

gość produktu, który z perspektywy każdego innego świata niż świat, który wokół niego się kręci, jest śmieciem.

<sup>17</sup> Zupančič, *The Shortest Shadow*, s. 84.

<sup>18</sup> Nie trzeba chyba dodawać, że ta interpretacja jest wielce problematyczna. Wydaje się, że jest ona oparta na – moim zdaniem bezpodstawnym – wzięciu za ideał etyczny propagowany przez Zupančič jej omówienia Synge z Seminarium VIII (patrz przypis 7).

<sup>19</sup> *Plus-de-jouir* – termin, który Lacan stworzył na wzór Marksowskiej wartości dodatkowej.

<sup>20</sup> Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 2007, s. 184.

<sup>21</sup> Wulgaryzując sprawy do dość prostackiego (i w pewnym sensie seksistowskiego) przykładu pogładowego, możemy powiedzieć, że z perspektywy czasu i energii, które poświęciliśmy, by doprowadzić do „ostatecznej” satysfakcji *coitus*, sama satysfakcja organu zawsze jest mało satysfakcjonująca. Jednak w perspektywie wstecznej prawdziwa przyjemność czerpana ze „związku” zaczyna objawiać się nam jako to wszystko, co stanowiło „konieczne wyrzeczenie” na drodze do doprowadzenia do *coitus* (kolacje przy świecach, spacery przy księżycu itd.).

<sup>22</sup> Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 110.

<sup>23</sup> Stalinowski śledczy torturujący więźniów w imię żelaznych praw historii; Allah, który domaga się ode mnie ukarania niewiernych za obrażanie go.

<sup>24</sup> A właściwie można, tyle że wiąże się to z automatycznym wpadnięciem w perwersję: sprawiedliwością jest Bóg (konieczność dziejowa, własność prywatna), na którego usługach się znajdują.

<sup>25</sup> Nie muszę dodawać, że język propagujący siły życiowe liberalizmu jest w tym znaczeniu *stricte* konformistyczny: to tylko stara dobra pseudonietzscheńska pochwała „energii” i „hartu ducha” *self-made mana*-kapitalisty.