

TADEUSZ SŁAWEK

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny

TEOLOGIA „BRAKU” O jednym wierszu Emily Dickinson

THEOLOGY OF *MISSING*

A Reading of Emily Dickinson's Poem

ABSTRACT

Tekst Emily Dickinson napisany około 1865 roku stawia w swym środku pojęcie Braku, przy czym rozróżnia co najmniej dwie jego kategorie. Jest brak „pomniejszony” (*minor*), który konfiguruje się i określa nie tyle sam w sobie, co dzięki „brakowi” innego rodzaju, takiemu, który jest tak rozległy i dokuczliwy, że można go określić mianem braku „wszystkiego”. „Wszystkiego Brak” nazywa doświadczenie Boga jako niekończącego się oscylowania form pozbawionych możliwości zakrzepnięcia w jednej stałej postaci. Bóg byłby więc tym, co uniemożliwia unieruchomienie przedmiotu, nazwy, znaczenia. **Bóg jest wewnętrznym niepokojem właściwym byciu.** To przeświadczenie o Bogu jako formie radykalnego, fundującego niepokoju pozwala nam odsłonić istotny sens doświadczenia religijnego jako NIC-ującego formalne reguły i praktyki religijności. Ta nie(obecność) strzegąca naszej nadziei jest jednocześnie formą uwolnienia Boga od ściśle ludzkich pragnień i ambicji: Bóg rezygnuje z pojawienia się, bowiem byłoby ono nieuchronnie wyrazem uznania ludzkich kategorii obecności/nieobecności, aktywności/bierności. Jednocześnie pozwala to na wprowadzenie konsekwencji dotyczących porządku społecznego: Bóg jako „Wszystkiego Brak” broni jednostki, nie broniąc stworzonego przez kolektywowych jednostek sposobu urzędzenia świata.

Dickinson's text, from which we depart in this essay was written around 1865, centers on the notion of „Missing” distinguishing between its two varieties. One of them, *missing minor Things*, seems to be constituted not by itself but in reference to a much larger and dramatic kind which Dickinson calls *Missing All*. As we try to demonstrate, *Missing All* names the experience of God as an uninterrupted oscillation of forms never allowed to coagulate and freeze in a solid identity. God appears to be the power which destabilizes things, names, and meanings, in brief: God is an inner anxiety pulsating within being. The thesis of God's destabilizing power allows one to approach religious experience in a form which shows limitations of accepted rituals of religious practices. This strange non(presence) of God who chooses to withdraw from man's world, to „miss” from it, liberates Him from the confines of the usually dichotomic human categories such as presence/absence or activity/passivity and also allows for the projection of God's message upon the stage of social processes. God as *Missing All* defends a human individual without however endorsing the ordering of the world established by the collective social and ideological operations.

Chodzi mi o to, że nasza wiara w naukę opiera się wciąż jeszcze na pewnej wierze metafizycznej, że nawet my, dzisiejszy poznający, my, bezbożni i metafizyczni, rozniecamy nasz ogień wciąż jeszcze u wielkiego pożaru, jaki rozpałała tysiąclecia trwająca dawna wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, wiara, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boka... Ale co począć, skoro to właśnie staje się coraz mniej wiarygodne...

Friedrich Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz

1.

„Chrześcijaństwo niech nie udaje, że jest przyjazne światu, / skoro widzi w nim grzech pożądania...”¹ Mocne zdanie starego poety stawia twarde tezy: po pierwsze, między chrześcijaństwem a światem panują relacje nieufności i wrogości, po drugie, dzieje się tak dlatego, że świat jest domeną grzeszną, gdyż powstaje na skutek działania namiętności, i jako taki nie może mieć nic wspólnego z Bogiem. Napięcie powstaje między tym, do czego chce nawiązać chrześcijaństwo, i co charakteryzuje się ładem cnoty, a tym, co chrześcijaństwu wrogi, i w czym dominuje nieład właściwy pożądaniu. Ale to właśnie sfera nieładu, ziemskiego, grzesznego chaosu stała się przedmiotem ludzkiego poznania; to najszerzej pojmowane pożądanie stało się sferą, którą bada rozum i rozsądek, nadając jej odpowiednie dla swoich celów kształty. Pisze Hegel: „Gdy w ludzkim życiu i nauce obudził się rozsądek i refleksja stała się czymś samoistnym, wówczas wola stawia sobie absolutne cele, np. państwo, prawo, przedmioty, które mają być czymś samym w sobie i dla siebie”; i dalej: „człowiek ma teraz w tym wszystkim przed sobą swoją własność”². Po stronie świata wszystko (zwłaszcza po Oświeceniu) jest już teraz dziełem i własnością człowieka, po stronie religii natomiast nie może być zgody na takie rozwiązanie. Przyjaźń między chrześcijaństwem a światem musiałaby zatem zakładać możliwość przeniknięcia dzieł i własności człowieka czymś, co do człowieka nie należy, co nie obalaloby wytworów ludzkiej kultury, a – jedynie lub aż – ustanawiałoby wspólny świat dla ludzkiego i nie-ludzkiego. Nie chodzi o to, aby być „tu” lub „tam”, po tej lub tamtej stronie, na tym lub tamtym świecie, lecz o to, aby znaleźć sposób dekonstruowania tych dychotomii. Chodzi o usunięcie nieufności chrześcijaństwa wobec świata, ale także o zakwestionowanie wypływającego z poznania poczucia wyższości świata wobec chrześcijaństwa.

Mówiąc językiem Nietzschego, chodzi o przywrócenie równowagi między nadmiernie uprzywilejowanym świętym Pawłem a Grekami: „Natury takie jak apostoł Paweł krzywo patrzą na namiętności; widzą w nich tylko brud, źródło wypaczeń i głębokich nieszczęść – idealnie dążą przeto do unicestwienia namiętności; boskość, jak mniemają, jest od nich wolna. Grecy, w odróżnieniu od świętego Pawła i Żydów, zwracali się w swych idealnych porywach właśnie ku namiętnościom, kochali je, uwznioślali, ozłacali i ubóstwiali...”³.

¹ Cz. Miłosz, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 77.

² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przeł. S. Nowicki, Warszawa 2006, s. 10.

³ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, af. 139, s. 145.

2.

Jak możliwa jest owa wspólnota ludzkiego i nie-ludzkiego, człowieczego i boskiego? Zapewne nie wprost drogą objawienia się Boga w świecie; nie próżno św. Paweł ostrzega, że teraz widzimy wszystko jakby w lustrze, a nie twarzą w twarz, lecz już dramatyczna historia Semele przestrzega przed straszliwymi konsekwencjami fizycznego spotkania człowieka i Boga. Chodzi zatem o specyficzną transformację świata tak, aby nie-ludzkie mogło znaleźć w nim dla siebie miejsce; pytamy, jak jest do pomyślenia pewnego rodzaju ekologia teologii, teoekologia, która otworzyłaby przestrzeń dla boskiego w ludzkim świecie, ocaliłaby Boga jako niezbędny, acz – od czasów Oświecenia – zagrożony gatunek, którego istnienie jest nieodzowne dla zachowania właściwego kształtu świata. Ernst Bloch dowodzi, że chociaż już „w czasach cesarza Augusta wszelki zmysłowy i intelektualny kontakt z transcendencją znika”⁴, to jednak co najmniej od czasów Marcina Lutera – niezależnie od rosnącej sekularyzacji społeczeństwa i nacisków racjonalistycznych sposobów objaśniania rzeczywistości, które nazywa „lucyferycznymi” – żyjemy w kręgu podwójnej zasady: narastające ciemności zewnętrznego świata ludzkie indywiduum pragnie rozproszyć nadzieją nadejścia Boga, lecz sam Bóg zrezygnował z możliwości przyścia i podjęcia dostrzegalnego działania w świecie. Nadzieja na przyście Boga i związane z tym zbawienie jest więc głęboko zakorzeniona w człowieku, ale – dowodzi Bloch – tamże pozostaje, bowiem Bóg nie jest w stanie pojawić się już w zewnętrznej rzeczywistości. Nie znaczy to, że boskie znika z horyzontu człowieka; przeciwnie – Bóg nieprzychodzący, nieodpowiadający na nadzieję człowieka tym silniej, choć w specyficzny sposób, jako obecna nieobecność, zaznacza się w życiu człowieka. Gdyby posłużyć się słynnym, acz zapewne nadużywanym, zdaniem Nietzschego, powiedzielibyśmy, że po swej „śmierci” Bóg nabiera jeszcze większej wagi jako puste miejsce ludzkiej nadziei, której nigdy nie wolno lekceważyć. Wspólnota ludzkiego i boskiego dałaby się zatem pomyśleć jedynie jako rodzaj *khora*, pustego (nie)miejsca, w którym brak jawi się w sposób szczególnie manifestacyjny, nie jako prosta nieobecność, lecz jako specyficzna forma intensywnej nie(obecności), pustki nabierającej wyrazu pozytywnego.

3.

O tym mówi nadzieja Mesjasza, nadzieja gniewna, bowiem ożywiana rozczarowaniem do obecnego stanu świata i pragnąca świata lepszego. Ta nie(obecność) strzegąca naszej nadziei jest jednocześnie formą uwolnienia Boga od ściśle ludzkich pragnień i ambicji: Bóg rezygnuje z pojawienia się, bowiem byłoby ono nieuchronnie wyrazem uznania ludzkich kategorii obecności/nieobecności, aktywności/bierności. Trafnie pisze Karl Rahner, że „jedynie nadzieja może być *locus* Boga jako tego, który nie poddaje się ludzkim zabiegom i kontroli. Nadmierna pewność siebie i rozpacz zawierają w sobie odmowę powierzenia siebie temu,

⁴ E. Bloch, *The Spirit of Utopia*, przekł. ang. A. Nassar, Stanford 2000, s. 159.

co nie nieprzewidywalne i nie poddające się naszej kontroli”⁵. Doświadczenie religijne byłoby zatem doznaniem nadziei jako formy pustej szczeliny otwierającej się w samej materii substancjalnego świata. Bóg jako nie(obecność) odmawiałby, mówiąc „nie”, swojej obecności człowiekowi i w ten sposób dawałby siebie do myślenia i do prze-życia. Owo „nie” zapewne dotyczyłoby także i świata skonstruowanego przez człowieka, stąd też i mesjanistyczny potencjał owego zaprzeczenia: „nie” jest zaproszeniem do myślenia o świecie innym, lepszym, który zresztą także nie wyzwoliłby się z cienia owej negacji. Pisze Thomas Altizer: „Boga można wybawić jedynie z jego własnej, boskiej ciemności, z ciemności będącej «innym», «obcym» Bogiem: to Bóg będący czystym i pełnym Zaprzeczeniem (*No-saying*), o czym przekonali się Luter, Kierkegaard i Nietzsche, Bóg absolutnej ciemności, ciemności w ostatecznym rozrachunku boskiej, po raz pierwszy ukazującej się w Księdze Hioba”⁶.

4.

W tej sytuacji Bóg wywabiony i wybawiony z własnej ciemności „zaprzecza” światu nie w sensie odrzucenia go czy odmówienia mu wartości; „zaprzeczenie” to odnosi się do wskazania, że świat pozostaje zubożony, gdy poprzestaje na samym sobie, gdy daje się usytuować bez reszty w relacji do powszechnie przyjętych współrzędnych. Bóg wykracza poza świat, pozostając w samym jego środku, jest „resztą” świata zwykle pomijaną i zaciemnianą, „resztą” konstytuującą to, co dostrzegalne i „światowe”, „resztą”, o której Hamlet powie, że jest „milczeniem”. Bóg to „za-świat” świata, ale w nim już zawarty, ostro świat przesywający. Emily Dickinson (której za chwilę poświęcimy więcej uwagi) mówi o świadomości „przyjaznej bezkształtnej Osoby”⁷ (*shapeless Friend*), która to „Osoba” wszelako nie daje się scharakteryzować ani poprzez miejsce, ani opis językowy: „Nie świadczy o sobie –/ Nie potwierdza się słowem –/ Ani miejscem –” (*He doth not attest by Posture –/ Nor Confirm – by Word –/ Neither Place –*). Odkładając na inną okazję szczegółową analizę wiersza niezwyklej poetki z Amherst, powiedzmy tylko, że Bóg jest szczególną postacią (nie)obecności, a wiedza o Nim jest z konieczności „zaprzeczeniem” wiedzy, formą (nie)wiedzy. Mówi o tym Dickinson w finale swego tekstu, w którym mocne, niemal Nietzscheańskie zaprzeczenie, *Nay*, sąsiaduje fonetycznie z podstawowym dla ujęcia epistemologicznego procesu czasownikiem „wiedzieć”, *know I*. Idąc krok dalej, gdybyśmy zapisali tę frazę jako *kNOw I*, otrzymalibyśmy zwartą formułę próbującą (zapewne nieskutecznie) oddać ten specyficzny rodzaj (nie)obecności właściwy Bogu. Nie przerywając marszu (gdybyśmy mieli na to dość czasu), musielibyśmy dojść do miejsca, w którym owo *kNOw I* zaprzecza nie tylko wiedzy, ale i mnie samemu – *kNOw I*

⁵ K. Rahner, *On the Theology of Hope*, w: *Theological Investigations*, vol. 10, London 1973, s. 248.

⁶ T.J. Altizer, *The Self-Saving of God*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Oxford 2001, s. 430.

⁷ E. Dickinson, *Świadoma jestem w swej sypialni*, w: *taż, Przecucie. Ostatnie przekłady Ludwika Mariańskiej*, Biblioteka Telgte 2005, s. 19.

jest homofoniczne z *NO I*, a zatem NIC-owany przez Boga (nie)ja uświadamia(m) sobie (to znaczy komu? – pytanie to trzeba koniecznie postawić), że Bóg daje mi się do myślenia jedynie jako forma pewnej (nie)wiedzy. Derrida podkreśla zbieżność *savoir* i *s'avoir*⁸: wiedza i precyzyjnie wyznaczona podmiotowość stanowią podstawę myślenia Zachodu. (Nie)wiedza otwiera mnie na to, czym (nie) jest(em) „ja”, a bez tego otwarcia wszelka intuicja Boga byłaby niemożliwa.

5.

Przywołajmy inne słowa, które już choćby tylko zająkliwą strukturą myślenia sugerowaną myślnikami wołają o naszą uwagę:

Wszystkiego Brak pozwolił mi
 Pomniejsze braki znosić –
 I mniejsza rzecz niż to, że Świat
 Wyleciał ze swej osi
 Lub zgasło Słońce – nie starczała –
 Nie było dość mi,
 By podnieść głowę znad mych zajęć
 Ze zwykłej ciekawości⁹.

Zadziwiający tekst Emily Dickinson. Napisany około 1865 roku stawia w swym środku pojęcie Braku, przy czym rozróżnia co najmniej dwie jego kategorie. Jest brak „pomniejszy” (*minor*), który konfiguruje się i określa nie tyle sam w sobie, co dzięki „brakowi” innego rodzaju, takiemu, który jest tak rozległy i dokuczliwy, że można go określić mianem braku „wszystkiego”. O ile braki pomniejsze podlegają opisowi i swoistej rejestracji, dają się przestrzennie, a zapewne i czasowo oznaczyć, o tyle brak „wszystkiego” jest niedostępny dla takich wysiłków. Nabieramy podejrzenia, że nie chodzi tu o jakiś szczególny brak „czegoś”, lecz raczej o pewną jakość, wartość braku przenikającą wszystkie inne zjawiska, także inne braki. Nie tyle „co/czego” mi brakuje, lecz „jak” mi brakuje. Musimy także zauważyć, że „brak”, o którym myślimy, nie jest prostą eliminacją jakiegoś przedmiotu czy osoby. Nie przesuwana nas w czystą negatywność, nie otwiera pasywności ogarniającej nas wobec „niczego”. Nie stajemy tutaj nieruchomo i bezradnie – jak wobec nagłej ciemności. Przeciwnie, to brak czynny, a zatem pewnie trafniej byłoby mówić o „brakowaniu” niż o „braku”. Rzeczownik poddaje się opisowi, jest językową formą, jaką przybiera pragnienie konkretyzacji i substancjalizacji; tymczasem formy odczasownikowe mówią o pewnym procesie, w którym krystalizacja, o ile w ogóle zachodzi, jest jedynie chwilowa, prowizoryczna, po czym przedmiot podlega natychmiastowej dalszej metamorfozie. Dickinson pisze *missing*, powtarza to dwukrotnie, a tym samym wprowadza nas w fenomenologię nie tyle „braku”, co „brakowania”. Nie tyle czegoś światu brakuje zatem, co raczej ja doznaję

⁸ J. Derrida, *A Silkworm of One's Own*, przekł. ang. G. Bennington, w: tenże, *Acts of Religion*, London 2002, s. 314.

⁹ E. Dickinson, *Przeczcucie...*, s. 39.

poczucia brakowania (się) świata. A może nawet zrobimy jeszcze jeden krok dalej, krok poetycki („jest to akt wolności. Jest to krok, *Schritt*”, pisał Celan), i powiedzmy: „ja brakuję świat”.

6.

Co oznacza owa dziwna forma? Spróbujmy rozpiąć naszą lekturę między dwoma językami. „Brakuję świat” chce powiedzieć nie o tym, że świat jest nieobecny, lecz o tym, że jest obciążony defektem, co więcej, że moim obowiązkiem jest odnalezienie owej skazy, zidentyfikowanie po to, aby świat można było „odrzucić”, a co najmniej „nie przyjąć”. Wszak to, co wybrakowane, nie powinno znajdować uznania usankcjonowanego wejściem do powszechnego obiegu przedmiotów. Zadaniem człowieka byłaby zatem nieustanna czujność, bowiem tylko tak da się owe defekty świata wychwycić. Ale jest, choć głębiej ukryta, możliwość innej lektury: „brak-uję” oznaczałoby wtedy wyjście od pewnego „braku”, potraktowanie go nie tyle jako dającego asumpt do wykluczenia, lecz przeciwnie – rozwinięcia. Brak-uję, więc, wychodząc od owego mankamentu, nie dążę do jego usunięcia, lecz zagłębiam się w nim, opracowuję i rozpracowuję go, jednym słowem – czynię siebie pracownikiem braku. Zaakcentujmy tę pracę, bowiem zbliża nas do angielskiego *missing*. Ta postać imiesłowu jest formą szczególną: wciąż żywo związana z czasownikiem, a więc i z czynnością, przesuwa się już ku *gerundivum*, zatem ku substancjalizacji. *Missing All* – to czynność i czyn jednocześnie, czynienie i efekt owego czynienia, przy czym w przypadku interesującego nas słowa efekt ten jest szczególny – nie da się go zobaczyć, przynajmniej nie w tej formie, w jakiej zwykle „widzimy” przedmioty. Czynienie i jego prowizoryczny wynik odnoszą się bowiem do „braku”, a więc do „czegoś”, czego widzialność jest jakby widzialnością „negatywną”.

7.

Ale nie oznacza to, że owo „coś”, ów „brak” jest po prostu nieobecny. Nie możemy pominąć tak zawsze istotnej dla Dickinson typografii; gdy się jej przyjrzeć, przyjdzie nam uznać, że ów „Wszystkiego Brak” napisany jest dużą literą. Majuskuła jest rodzajem wizualnego naznaczenia, optycznej diakrytyki, wybijającym zaznaczone miejsce jako topografię godną szczególnej uwagi. A więc „Wszystkiego Brak” nosi na sobie specjalne brzemie, specyficzny znak, pociągający za sobą dwie konsekwencje. Najpierw taką, że nie można owego znamienia pominąć, zignorować, przejść nad nim do porządku dziennego, bowiem nie tylko tyczy się on „wszystkiego”, ale wręcz jest „wszystkim”. „Wszystkim”, *All*, które brak-uję, a skoro tak, zatem nie ma takiego miejsca i takiego przedmiotu, który wymknąłby się spod władzy owego dziwnego „Wszystkiego”. Stąd już i następna konsekwencja: owo szczególne „brakowanie” rzutuje z konieczności na sposób, w jaki toczą się pozostałe sprawy mojego życia. One też podlegają czasownikowi *miss* z tym, że gdy mówimy o materii i praktyce życia codziennego, doświadczamy faktycznego, namacalnego, fizycznego braku. „Pomniejsze braki”, *missing minor Things*,

to nazwanie bycia jako z definicji niepełnego, jako niekompletnej sekwencji przedmiotów i sytuacji, bycia otwartego na doznanie owych braków. Wyłaniamy się zatem z tezą następującą: jedynie „Wszystkiego Brak” czyni sensownymi i do zniesienia „pomniejsze braki”; to nie „pełnia” jest odpowiedzią na niedoskonałość ludzkiego bytowania, lecz przeciwnie – jest nią doświadczenie jeszcze dogłębniejszego „Braku”, który jest brakiem „Wszystkiego”, a zatem radykalnym оголоce- niem i (s)(o)pustoszeniem.

8.

„Wszystkiego Brak” nie jest więc w żadnej mierze czystą nieobecnością czegoś, ale w równym stopniu nie jest potwierdzeniem czegoś obecności. Znajduje się on „na progu”, pomiędzy byciem a niebyciem i tak przybliża się nam jako formuła Boga, którego nie można zamknąć w alternatywie bytu i niebytu. Z jednej strony mamy nagromadzenie przedmiotów i zjawisk („Wszystkiego”), z drugiej – te nagromadzone rzeczy zdają się tracić swoją substancjalność. Świat wydarza się pomiędzy nagromadzaniem przedmiotów, narastaniem substancjalności a jej utratą. Jest światem wcielonym, ale owo ciało traci swą materialność. W ten sposób Bóg ze swą tajemnicą Wcielenia atakuje zrozumiałość świata: nie można zlekceważyć jego zjawiskowej natury, ale jednocześnie zostaje poddana ona głębokiej problematyzacji – odkrywamy bowiem coś, co sprawia, że postrzegamy teraz rzeczywistość jako strumień zmieniających się form substancji przechodzących płynnie przez fazy utraty materialności. Brak-owanie świata, o którym pisaliśmy, oznacza rozpoznanie tej sytuacji, w której świat, wieczna oscylacja metamorficznych form, znajduje się jakby na progu wcielenia.

9.

Bóg jako „Wszystkiego Brak” jest zatem formą „quasi-transcendencji”. Medytacja Derridy nad dystychami Angelusa Silesiusa dobrze uświadamia nam sytuację, w której mamy do czynienia z siłą określającą człowieczą egzystencję, ale owo określanie nie następuje z zewnątrz. Wszak samo słowo „Wszystkiego” zakłada, że „Brak”, którego dotyczy, jest powszechny, (nie)obecny wszędzie, przenikający, przesywający wszelkie postaci bytowania. Ale właśnie ów akt przesywania, NIC-owania, obecny we wnętrzu przedmiotu, w samej materii tego-co-jest, zdaje się owo „jest” odsuwać na dalszy plan, wykonując swą pracę jakby w imieniu czegoś innego niż bycie, w imieniu (choć to, w „imieniu” czego dokonuje się ta praca, jest bezimienne, jako że „Wszystkiego Brak” musi przecież wysunąć się poza wszelką nazwę, nie znamy wszak nazwy na to, co nie mieści w naszym horyzoncie poznania i tworzenia) „pewnej *khora* (ciała pozbawionego ciała, ciała nieobecnego, acz niepowtarzalnego, jedyne w swoim rodzaju ciała i miejsca wszystkiego, zjawiającego się w miejsce wszystkiego, przerwy, odstępu, otwartej przestrzeni)”¹⁰.

¹⁰ J. Derrida, *On the Name*, przekł. ang. D. Wood, J. Leavey, I. McLeod, Stanford 1995, s. 56.

10.

Tym samym „Wszystkiego Brak” nazywa doświadczenie Boga jako niekończącego się oscylowania form pozbawionych możliwości zakrzepnięcia w jednej stałej postaci. Bóg byłby więc tym, co uniemożliwia unieruchomienie przedmiotu, nazwy, znaczenia. **Bóg jest wewnętrznym niepokojem właściwym byciu.** To przeświadczenie o Bogu jako formie radykalnego, fundującego niepokoju pozwala nam odsłonić istotny sens doświadczenia religijnego jako NIC-ującego formalne reguły i praktyki religijności. Gdy Nietzsche pisze, że „człowiek religijny jest rzadkością w każdej religii”¹¹, ma na myśli ów „Wszystkiego Brak” nagle odslaniający się w dotychczas tak szczelnie wypełniających czas i miejsce rytuałach religijnego kultu. Religijność ujawniona pracą „Wszystkiego Brak”, łamiąc uspokajający porządek rytuału, otwiera przed nami doświadczenie duchowe jako doznanie głębokiego niepokoju. To odejście od religii, o której Nietzsche mówi, iż nie żąda od wiernych „nic ponad to, by zachowywali się spokojnie, by uspokoiли oczy, ręce, nogi i wszelkiego rodzaju organy”¹². A ponieważ nie jest do pomyślenia doświadczenie religijne bez stosownych rytuałów, Nietzsche postawi przed nami zadanie stworzenia obrzędów nowych, lecz nieodzownie nawiązujących do podstawowych pojęć ofiary i pokuty. Pod koniec swego wystąpienia „szalony człowiek” zapyta: „(...) kto zetrze z nas tę krew? Jaka woda zdoła nas oczyścić? Jakie ceremonie pokutne, jakie święte igrzyska będziemy musieli wymyślić?”¹³.

11.

Bóg jako nurtujące bytowanie drzenie niepokoju wstrząsające ustalonymi dotychczas systemami i wynikającymi z nich praktykami. Być może to zbliża nas do słów Chrystusa mówiącego o królestwie nie z tego świata: „nie z tego świata”, gdyż o ile królestwa „tego świata” opierają się na ostro wyznaczonych granicach i regulacjach prawnych i wojskowych służących ich obronie, o tyle królestwo Chrystusa nie zna granic, przy czym chodzi tu mniej o rozległość, a bardziej o podważenie samej idei granicy. Wraz z tym musi zachwiać się także semantyka języka królestwa skupiona wokół nazwy własnej i jej teatralno-politycznych atrybutów takich, jak: sztandary, godła, herby itp. Zapadnięcie się granicy musi wywołać trzęsienie języka: wobec powszechnej metamorficzności nazwy nie są w stanie niczego uchwycić trwale, doświadczenie religijne natomiast polegałoby na pozytywnym odczytaniu tej sytuacji, na reafirmacji owego braku: teraz nazwa stara się ująć, uchwycić, objąć owo „nic”. Chodzi teraz o imię, „które (nie) nazywa nic, co trwałoby, nawet boskości, owo nic, które wycofując się nie zabiera z sobą wcale wszystkich tych wyrażen, które usiłują się z nim zmagać. «Bóg» «jest» imieniem tego bezdennego załamywania się, niekończącego się pustoszenia języka. Ale ślad tej negatywnej operacji zapisuje się *w*, *na* i *jako* wydarzenie (jako to,

¹¹ F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, af. 128, s. 140.

¹² Tamże, s. 141.

¹³ Tamże, s. 138.

co *przychodzi*, to, co jest i co jest zawsze jednostkowe, i co znajduje w tej kenozie najbardziej podstawowy warunek swego nadejścia lub wezbrania)¹⁴.

12.

Jeśli dobrze czytamy Derridę i Dickinson, Bóg jest nieodłączny od stworzenia, jest z nim spleciony w jedną materię, a splot ten jest tak gęsty i zwarty, że nie można go zlokalizować w jakimś jednym miejscu. Derrida próbuje oddać tę niemożliwą topografię aż dwoma przyimkami – „w” oraz „na”, ale nie dowierzając im, wprowadza Boga w samą materię wydarzenia. „W” umieszcza Boga we wnętrzu tego-co-jest, „na” przekonuje, że i peryferia bycia są także miejscem nawiedzonym przez Boga, który także i tam pozostawia swoje ślady. Bóg „jako” wydarzenie nie oznacza jakiegoś jednego szczególnego, spektakularnego faktu; przeciwnie – „jako” odnosi się do każdego zdarzenia, bowiem Bóg jest tym, co NIC-uje wszystko, co się zdarza. Ustanawia, ale jednocześnie załamuje, kruszy, łamie każde wydarzenie. Jako „Wszystkiego Brak” „brak-uje” to, co się zdarza. W ten sposób nasza uwaga jednocześnie skupia się na zjawiskach i śpiewa ich chwałę, ale także odwraca się od nich i uczy wobec nich krytycznego dystansu. **Tak działający Bóg powierza nam rzeczy, ale – będąc siłą nie oddającą rzeczy bez reszty samym sobie – nie powierza nas rzeczom.** Jest do-rzeczy (przywodzi je ku nam w chwale ich substancjalności) i od-rzeczy (odwodzi nas od nich, roz-wiewając ich trwałość).

13.

Jeżeli „Wszystkiego Brak” (zwróćmy uwagę na mądrze dobrany szyk przekładu – właśnie „Wszystkiego Brak”, a nie banalny „Brak Wszystkiego”, jest w stanie przybliżyć się do oddania radykalnego charakteru sytuacji, o której mówimy) nadaje (po)wagę mojemu bytowaniu, zatem musimy dostrzec w tym krytyczny ruch wobec rzeczywistości ludzkiej cywilizacji, która z „braku” uczyniła jeden ze swych negatywnych fetyszy. „Brak” jest tym, czego należy unikać, jest pustym miejscem, które winno być natychmiast wypełnione. W świecie, w którym dominuje bez reszty produkcja, przymus wytwarzania, a jedynym ratunkiem przed recesją jest nie wstrzymanie się przed kupowaniem, a przeciwnie – jego wzmożenie, „brak” nabiera cech niebezpiecznego i gorszącego skandalu. Świat „gorszy”, określany z poczuciem wyższości mianem świata „trzeciego”, jest światem, w którym „brak” jest cechą najbardziej rzucającą się w oczy: „brak” pieniędzy, „brak” towarów, „brak” higieny. Ale trzeba by teraz spytać, czy także chodzi tu o „Wszystkiego Brak”?

14.

Nasuwa się podejrzenie, że nie, bowiem to, o czym pisze niezwykła artystka z Amherst, każe nam zastanowić się nad relacją między porządkiem codzienności należącym do *minor Things* a sprawami „ważnymi”, które pozostają bez

¹⁴ J. Derrida, *On the Name...*, s. 55.

nazwy i bez przykładu, a o których mówi się jedynie tyle, że są „większe niż...”, *larger than...* Dickinson znajduje miejsce dla człowieka, o ile chce on/ona obrońić godność swego bytowania, które jest „trzecim światem”. Ów *tiers monde* jest nader skromnym królestwem progę, którego misją jest gościnne pośredniczenie i czynienie ceremonii powitania przeprowadzających do wnętrza to, co przychodzi z zewnątrz. W najogólniejszych kategoriach powiedzielibyśmy, że owo „trzęcie” *topos* znajduje się pomiędzy „Wszystkiego Brakiem” a „brakiem” rzeczy „pomniejszych”. W tym „pomiędzy”, z jednej strony, możemy z całym oddaniem i pełnią koncentracji oddawać się zajęciom i rygorom codzienności („Podnieść głowę znad mych zajęć”, *lift my Forehead from my work*), a z drugiej – podchodzić do owych wypełniających nam życie czynności poprzez doznanie „Wszystkiego Braku”. Ten „Brak” (przypomnijmy: absolutnie niezbędna jest duża litera) nie unieważnia naszych banalnych zabiegów, nie kładzie kresu krzątaninie, nie mówi nic o jej daremności. Przeciwnie – każe nam powierzyć się owemu zabieganiu niemal bez reszty. Piszemy „niemal”, gdyż Dickinson czyni wyjątek, który wszelako nosi wszelkie cechy wyjątku potwierdzającego regułę. Czytamy: „I mniejsza rzecz niż to, że Świat/ Wyleciał ze swej osi –/ Lub zgąsło Słońce – nie starczała –/ Nie było dość mi,/ By podnieść głowę znad mych zajęć/ Ze zwykłej ciekawości”.

15.

Bóg jako „Wszystkiego Brak” nie daje się sprowadzić do prostej nieobecności, zwykłego braku jeszcze z jednej przyczyny. To, co nazywamy powszechnie „brakiem”, jest słabością, która powinna zostać już to wyeliminowana, już to ukarana. W tym sensie istotnie „brak” jest rodzajem grzechu. Rozróżnić jednak nam przyjdzie między słabością indywiduum a słabością świata; pierwsza jest uległością człowieka wobec pokusy, jaką przedstawia sobą *corpus* tego-co-jest. Mówimy *korpus*, chcąc odnieść się zarówno do ciała z całym właściwym mu zbiorem namiętności, jak i do tego, co wyznacza nam miejsce i sposób postępowania w rzeczywistości – do ciała świata jako pewnego systemu, stanu rzeczy. Chodzi zarówno o *human body*, jak i o *body politic*. Bóg jako „Wszystkiego Brak” odnosiłby się krytycznie przede wszystkim do owego drugiego rozumienia terminu *corpus*, do rzeczywistości uformowanej przez grzech pierworodny, który znieprawiał nie tyle jednostkę, co przede wszystkim sposób, w jaki wspólnota owych jednostek urządziła świat. Efektem tego urządzenia jest, pisze Terry Eagleton, „rozpowszechnienie chciwości, bałwochwalstwa i złudzeń, głębię naszych instynktów dominacji i posiadania, ponurą uporczywość niesprawiedliwości i wyzysku, chroniczny stan niepokoju, prowadzący nas do nienawiści, destrukcji i wykorzystywania innych (...). Wszystko to łączy się w chrześcijańskim pojęciu grzechu pierworodnego”¹⁵. NIC-ujące działanie „Wszystkiego Brak” bierze na cel właśnie ten stan świata, przeprowadzając krytykę „pomniejszych braków”, o których pisała Dickinson. Innymi słowy, Bóg sprzeciwia się światu jako znieprawionemu

¹⁵ T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 35.

sposobowi bycia razem, ostrożnie dozując podobną postawę wobec jednostki. Chrystus wypędza przepukniów ze świątyni, ale wbrew literze prawa uwalnia kobietę pojmaną w akcie cudzołóstwa – oto dwa oblicza, dwa wektory działania Boga jako „Wszystkiego Brak”. Eagleton trafnie zauważa, że Bóg NIC-uje nasze sposoby bycia w świecie, ale nie prowadzi do potępienia indywiduum. „W istocie Jezus ma w ogóle bardzo niewiele do powiedzenia o grzechu, czym różni się od swych wielu bardziej krytycznie nastawionych zwolenników. Jego misją jest godzenie się ze słabościami ludzkimi, a nie ich wypominanie”¹⁶. Bóg jako „Wszystkiego Brak” broni jednostkę, nie broniąc stworzonego przez kolektyw owych jednostek świata. Eagletonowska interpretacja Jezusa w ciekawy sposób moderuje krytykę Nietzschego, który sądzi, że chrześcijaństwo podniosło do rangi prawdy „błąd Chrystusa”, który „mniemał, że ludzie najbardziej cierpią przez swoje grzechy”¹⁷. Gdy Eagleton minimalizuje naukę Jezusa o grzechu, nie tyle eliminuje to pojęcie, co chce je uwolnić od przyjętych paradygmatów, rzekomo precyzyjnie lokujących je w naszym stanie świadomości i świata. „Grzech” nabiera teraz wagi nie z racji swego umiejscowienia w hierarchii cnót i przewin, lecz z powodu sposobu, w jaki przeżywa go jednostka w znacznym stopniu z owego gorsetu uwolniona. „Ludzkie zło jest zawsze sytuacyjne, której to sytuacji cechą jest, że ten, kto zło miałby potępić nader rzadko, nie jest uwikłany w jakieś porównywalne zło. Przebaczenie grzechów dekonstruuje absolutną kategoryzacją innego jako grzesznika i konstruuje nowe perspektywy pozwalające na bardziej elastyczną ocenę postępowania drugiego”¹⁸.

16.

To, co czyni „Wszystkiego Brak”, to porażenie obecności; nie dokonuje jej wykasowania i unieważnienia, ale właśnie przeszywa ją i prze-NIC-owuje. Bierze na cel obecność rzeczy i sprawia, że wydają się one jakby „mniej” obecne. W konsekwencji świat jest czymś „większym niż...” obecność rzeczy, ale bez tej obecności trudno byłoby mu się obejść. Następuje zatem zakłócenie rzeczywistości pojmowanej jako niczym nieniekójone posiadanie, narastające systematycznie gromadzenie przedmiotów. To stawia nas w sytuacji Koheleta, który „myśli otoczony płaskością w nieskończenie bardziej niepokojącym znaczeniu doskonałego i spokojnego posiadania, które nagle cicho, niewidzialnie i niewyczuwalnie zapada się w całkowitej marności...”¹⁹. Musimy jednak zmodyfikować uwagę Mariona i dodać, że owo „zapadanie” nie prowadzi nas do marności, a wręcz przeciwnie – do głębszego oddania się codzienności. Codziennosc nie znika tutaj, stając się ledwie oparem, dymem, mgłą (zauważa Marion, że „marnosc” to hebrajskie *hebel*, podsuwające obraz pary, dymu, powiewu), lecz zmienia swój stan skupienia.

¹⁶ Tamże, s. 32.

¹⁷ F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, af. 138, s. 144.

¹⁸ J. O’Leary, *Religions As Conventions*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology...*, s. 419.

¹⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 176.

Staje się „progiem”, na którym następuje spotkanie obecności z przesywającą ją nieobecnością. Nazwa tego spotkania to „Wszystkiego Brak”.

17.

Zatem ludzkie bytowanie ukierunkowuje się w stronę sensu pod dwoma warunkami: gdy oddajemy się z całym skupieniem krzątaniu codzienności (której przykładem godnym biblijnej Marty była sama Dickinson), to zaś oddanie się jest godne wtedy, gdy dokonuje się poprzez doświadczenie „Wszystkiego Braku” podważającego od wewnątrz, dekonstruującego rzeczywistość absolutyzującą wartości związane z wytwarzaniem, konsumowaniem i gromadzeniem. Mówimy nie bez powodu o „oddaniu się” krzątaniu, gdyż chodzi nie o to, by potraktować nasze czynienie jako formę zawłaszczania i zagarniania świata, lecz przeciwnie – o odwrócenie ról: teraz to ja zostaję przez świat zagarnięty, traktuję to zagarnięcie jako formę powierzenia się światu i nic nie jest w stanie wyrwać mnie z objęć świata. Z jednej strony, to zwycięstwo ludzkiego kształtu świata skrojonego wyłącznie na miarę ludzkiej potrzeby; nie możemy się tu jednak zatrzymać, gdyż, z drugiej strony, owo powierzenie się jest formą uznania, że ludzkie nie jest jedyną płaszczyzną, do której odnosimy swoje działanie. Teraz przyznajemy, że NIC-ująca siła należy do nie-ludzkiego; nie obala ludzkiego porządku, ale nie pozwala sprowadzić świata jedynie do niego, nie daje mu się „ustać” w ludzkim, bowiem nadzieja na lepszy ludzki świat polega właśnie na zdolności do wywiedzenia kształtów owego porządku z tego-co-nieludzkie. Idąc śladem Waltera Benjamina, rzeklibyśmy, że to, co alegoryczne, pokonuje to, co symboliczne. To ostatnie sprowadza wszystko do ludzkiej miary, alegoria natomiast odrzuca to przeświadczenie: „Podczas gdy człowiek skłania się ku symbolicznemu, alegoria wyłania się z głębi bycia, aby przechwycić ową skłonność i nad nią zatriumfować”²⁰.

18.

Byłby więc „Wszystkiego Brak”, *The Missing All*, próbą nazwania Boga w jego alegoryzującym czynieniu, od-czarowującym rzeczywistość poprzez NIC-owanie pozornie bezgranicznej władzy człowieka nad światem i samym sobą. Stwarza to propozycję zbawienia, którego warunkiem jest uznanie niesamowystarczalności zarówno świata, jak i człowieka. Niekonkluzywność jednego i drugiego konstatawana dzięki przywróceniu nie-ludzkiego, które wkracza w ludzki porządek, jest warunkiem zbawienia, które samo pozostaje nienazwane, jest ledwie przeczuwalne i nie daje się wtłoczyć w ramy żadnych regulacji i normatywnych opisów. Zbawiająca jest moc płynąca z doznania czynienia, jakie „Wszystkiego Brak” dokonuje w naszym codziennym życiu. Nazwalibyśmy to czynienie alegoryzującym, gdyż dokonuje ono zdecydowanego gestu otwarcia i gotowości przyjęcia tego, co nie odpowiada kryteriom swojskiego, dobrze mi znanego świata. Graham Ward tak o tym mówi: „W alegorii cały należę do procesu transferencji, w którym to

²⁰ W. Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, przekł. ang. J. Osborne, London 1988, s. 183.

procesie inny nieustannie nadchodzi i dokonuje przekładu znaczenia. A w tym akcie przekładu i ja sam podlegam przekładowi, tracąc mocne dotychczas oparcie pozwalające mi określać swoją tożsamość, tracąc przeświadczenie tego, że wiem, co znaczy wzlot i upadek, co znaczy wewnątrz i zewnątrz”²¹.

19.

Tak przedstawiona *alegoresis* prowadzi nas wprost ku 125. aforyzmowi *Radosnej wiedzy*. Radykalne zaburzenie orientacji przestrzennej, dez-orientacja i de-regulacja pejzażu świata, usunięcie dotychczasowych schematów topograficznych jest konsekwencją śmierci Boga. W dramatycznym wykrzyku „szalonego człowieka”, będącym długim szeregiem pytań, dominujący efekt nieustającego ruchu, który Derrida w swym studium Angelusa Silesiusa nazywał „pozbawionym końca upadkiem” („Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem?”, pyta szaleniec), przedstawiony jest nie jako proste usunięcie gruntu otwierające pionową otchłań, lecz jako tak radykalne usunięcie wszelkich współrzędnych, iż spadanie może odbywać się we wszystkich możliwych kierunkach („W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego, jak góra i dół? (...) Czy wokół nie ziele pusta przestrzeń?”²²). „Wszystkiego Brak” usiłuje nazwać Boga jako siłę roz-przegającą przestrzeń, tworzącą w niej rozliczne szczeliny i uwalniającą wszelkie możliwe kierunki ruchu. Bóg zatem w tej specyficznej formie, jaką jest owo radykalne wycofanie, brak-owanie świata, *the Missing All*; a ponieważ rzecz dotyczy „Wszystkiego”, zatem i Bóg nie może znaleźć się poza zasięgiem jej czynienia, tak pojęty Bóg utwierdza się poprzez wycofanie właśnie, poprzez śmierć. To zaś oznacza paradoksalnie powrót tego, co ludzkie i materialne, bowiem tylko to podlega śmierci. „Wszystkiego Brak” jest początkiem teologii, w której Bóg afirmuje się przez śmierć (zostawiając miejsce dla stworzenia, ale także otwierając dla tegoż stworzenia szansę, by nie wyczerpywało się w swojej „stworzonej” postaci), a tym samym przywraca nam znaczenie fizycznego świata w całej jego naznaczonej śmiertelnością skończoności. Jeffrey L. Kosky, komentując Heglowskie zdanie o „śmierci Boga”, dowodzi: „(...) ateistyczne nastroje nowoczesności, jakie znalazły wyraz filozoficzny u Kanta i filozofów Oświecenia, ukazują się jako etap spełniania się Absolutu, pozbawione są własnej prawdy, bowiem ich prawdą jest auto-negacja dokonana przez Boga, moment, w którym Bóg przechodzi w swe przeciwieństwo, pozostawiając daleko za sobą zarówno transcendencję, jak i nieskończoność po to, aby zstąpić w to, co skończone”²³.

²¹ G. Ward, *Transcendence and Representation*, w: *Transcendence. Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, red. R. Schwartz, London 2004, s. 139.

²² F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, af. 125, s. 138.

²³ J.L. Kosky, *The Birth of the Modern Philosophy of Religion and the Death of Transcendence*, w: R. Schwartz, *Transcendence...*, s. 23.

20.

„Wszystkiego Brak” pozwala znosić pomniejsze braki, przesywając je i NIC-uając, czyniąc je naczyniem mieszczącym pustkę po wycofaniu się Boga. To, co pomniejsze, nie staje się więc mniej ważne; przeciwnie – dopiero jako otulina wielkiej pustki, Nietzscheańskiej „nieskończonej nicości”, jaką jest Bóg, zyskuje na wartości. W ten sposób świat nie jest zamknięty, bowiem zapadając się w siebie, nieuchronnie otwiera w swym wnętrzu wciąż nowe przestrzenie. Jest to niezgoda na redukcję świata do jednoznaczności, jaką nakładają na niego ustalenia instrumentalnego rozumu. Przeciwno pozbawiania świata wieloznaczności (*Mann soll es vor allem nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen*) protestuje już Nietzsche, pytając retorycznie: „(...) jak to? czy doprawdy mamy na to pozwolić, zgodzić się, by nam zredukowano istnienie do rachunkowych ćwiczeń i palcówek zasuszonych matematyków?”²⁴. W innym tekście Emily Dickinson wyraziście ujmie ową niekonkluzywność świata, dziwną (nie)obecność nie-ludzkiego, bezradność wysiłków zarówno filozofii, jak i wiary wobec Boga jako rozdręganego bolesnego niepokoju wstrząsającego stworzeniem.

Ten świat nie jest zamknięciem (*The World is not Conclusion*)

Jakaś Postać się za nim ukrywa –
 Jak muzyka niewidzialna –
 Ale jak dźwięk prawdziwa –
 Przyzywa i zbija z tropu –
 Filozofom ją pojąć niełatwo –
 Nawet dla najprzenikliwszych
 Jest zagadką –
 Rozwiązać ją pragną uczeni;
 Ludzkość chcąc zyskać trwanie
 Znosi pogardę świata,
 Zezwoliła na Ukrzyżowanie.
 Wiara się ślizga – drwi – śmieje –
 Rumieni, gdy ktoś patrzy –
 Chce zerwać gałązkę świadectwa –
 O drogę pyta – znak najbłahszy –
 Wiele gestów z ambony –
 Potężne Alleluja huczy –
 Narkoza nie ciszy zęba
 Który podgryza duszę –²⁵

21.

Prze-NIC-owanie „Wszystkiego Brakiem” naszej codzienności, najczęściej zwalczającej „brak” wszelkimi możliwymi środkami, jest warunkiem zharmozowania człowieka i świata, a więc usunięcia alienujących systemów i praktyk.

²⁴ F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, af. 373, s. 274.

²⁵ E. Dickinson, *Ten świat nie jest zamknięciem*, w: *taż, Przeczucie...*, s. 16.

Oto *Prinzip Hoffnung* Emily Dickinson. Zasada ta sprawia, że krzątania staje się formą czynienia odbiegającą od działania, które samo siebie zaopatruje w horyzont historyczny. „Zajęcia”, o których mowa, są „pracą”, ale pracą, poprzez którą nawiązują związek ze światem. W tym sensie zatem praca jest „moją pracą”, *my work*; oznacza to, że poprzez nią nie zagarniam i nie narzucam jej owoców i rezultatów innym, ale nawiązuję z nimi związek współistnienia. W związku z tym jestem wierny, bowiem „Ciekawość”, *Curiosity*, nie jest w stanie oderwać mnie od pracy, która jest „moja”, jako „mój” skromny wkład w to, co nazywamy światem. „Wierność” owej pracy i konstytuującemu się dzięki niej związkowi polega na wytrwałości i skupieniu, z jakimi oddają się owym codziennym czynnościom, nie będąc ich niewolnikiem. „Wszystkiego Brak” odkrywa więc codzienność z jej zabieganiem jako sferę wolności, czynienia (w sensie: *poiesis*) raczej niż działania (w sensie: praktykowanie pewnej wyuczonej *techné*). Nie chcę już wydostać się z mojego „ja”, ale nie chcę także w nim ugrzęznąć. To inny rodzaj doświadczenia progowości bycia, o której wspominaliśmy. Przypomnijmy Ciorana: „Tak jest z «ja» i w jeszcze większym stopniu tak dzieje się z czynami. Kiedy sądzimy, że się od nich uwolniliśmy, okazujemy się przykuci do nich jeszcze bardziej niż kiedykolwiek (...). Podejmując działanie (...) ostatecznie się z nim utożsamiamy, stajemy się jego niewolnikami lub ofiarami. (...) Władza czynu wywodzi się, powiedzmy to bez ogródek, z naszych przywar zawiadujących większą częścią naszej egzystencji”²⁶.

22.

Doznanie „Wszystkiego Braku” odkleja nas od naszych czynów, a jednocześnie dzięki temu pozwala nam wypełniać je z większym oddaniem, bez niepokoju „Ciekawości” (o którym pisał także Heidegger w *Sein und Zeit*). „Czynię”, a niekoniecznie „działam”. „Czynię” – powierzam się codzienności, ale „Wszystkiego Brak” nie godzi się na to, bym się z nią utożsamiał, dał do niej sprowadzić „bez reszty”. „Wszystkiego Brak” odkrywa mnie jako „resztę”, dzięki której nawiązuję pełen oddania związek ze światem, nie całkowicie do niego należąc. Tajemnica oddziaływania „Wszystkiego Braku” zdaje się polegać na tym, że gdy przesywa nas jego doznanie, gdy zostajemy nim prze-NIC-owani, znajdujemy się w sytuacji jakby odtwarzającej sytuację umierającego Chrystusa. Konając, wykrzykuje: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”, splot będący jedynie formalnie pytaniem; w istocie jest to, jak pisze Sergio Quinzio, „krzyk zbliżony do przekleństwa”, który przechowuje dla nas istnienie Chrystusa, podczas gdy On sam już oddał ducha. Bóg żyje nadal, ale w wykrzyku śmierci; to tam skryje się „reszta” Boga dostępna jeszcze człowiekowi. Kontynuuje Quinzio: „To tak, jakby «resztką Boga» nadal «żyła w agonii», opuszczona wraz z Jego życiem i bóstwem. (...) w «resztce Boga» pozostaje jeszcze ostatek życia, jak w kimś, kto przed chwilą umarł”²⁷.

²⁶ E. Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2008, s. 89.

²⁷ S. Quinzio, *Przeigrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2008, s. 116.

23.

Nie możemy zapomnieć jeszcze o jednym istotnym elemencie: to, co może przerwać owo współbrzmienie indywiduum i świata, o ile jest ono autentyczne, jest apokalipsa. Zawierzenie człowieka światu może zostać zaburzone przez zjawiska pokrewne lub tożsame z tymi, których opis znajdziemy w Objawieniu św. Jana. Mówi wszak Dickinson o zgaśnięciu Słońca i wypadnięciu Ziemi z przypisanej jej orbity (*World's/ Departure from a Hinge*). Ale i to rozwiązanie nie jest tak proste, jakby się wydawało. Apokalipsa nie unieważnia codzienności i jej małych zabiegów; aby tak mogło się stać, niezbędny byłby spektakl wykraczający poza repertuar klasycznych projektów dla Apokalipsy. Wszak czytamy o tym, że aby podnieść głowę znad codziennych czynności, trzeba by czegoś większego niż, *larger than...*, niż owe wspomniane kosmiczne katastrofy. „Wszystkiego Brak” ratuje nas, umożliwiając nam nie oderwanie się od codzienności „tu i teraz”, lecz właśnie powierzając nas owemu „tu i teraz”. Co więcej, gdyby pójść dalej z naszą lekturą owego *Missing All*, okaże się, że ów szczególny, radykalny „Brak” stawia także pod znakiem zapytania Apokalipsę, która, aby dokonać się, aby zniszczyć codzienność, której jesteśmy teraz „oddani”, musiałaby być „czymś więcej” niż tylko Apokalipsą.

Słowa kluczowe: brak, Bóg, nieobecność, jednostka, społeczeństwo
Keywords: missing, God, absence, individual, society