



Czas zablźniony. Logika traumy i logika szczęścia w teorii Freuda, Benjamina i Adorna

Jakub Gorecki

Abstrakt Artykuł ma na celu zestawienie psychoanalitycznej teorii traumy z pismami Waltera Benjamina i Theodora W. Adorna poświęconymi pojęciu szczęścia. Pojęciem, które pozwala na dokonanie takiego porównania, jest *Nachträglichkeit*, mechanizm służący Zygmunutowi Freudowi do analizy czasowego oddziaływania traumy. W pierwszej części tekstu autor opisuje działanie naczynienia wstecznego w teorii twórcy psychoanalizy, odwołując się do analiz Jeana Laplanche'a. W drugiej części tekstu pokazuje, w jaki sposób logika *Nachträglichkeit* pracuje w wybranych fragmentach pism Benjamina i Adorna jako temporalny schemat działania szczęścia. Podobieństwo tych koncepcji pozwoli na wskazanie w teorii psychoanalitycznej niewypowiedzianej stawki emancypacyjnej i witalistycznej. W tej perspektywie wszyscy trzej niemieccy myśliciele okazują się teoretykami genezy podmiotu nowoczesnego. Tym samym antropologiczna diagnoza psychoanalityczna może posłużyć za punkt wyjścia do możliwego myślenia o emancypacji.

Słowa kluczowe trauma, szczęście, *Nachträglichkeit*, czas, psychoanaliza, teoria krytyczna

Abstract The article aims to juxtapose the psychoanalytic theory of trauma with the writings of Walter Benjamin and Theodor W. Adorno on the concept of happiness. The concept enabling such a comparison is *Nachträglichkeit*, a mechanism employed by Sigmund Freud to analyse the temporal impact of trauma. In the first part of the text, it describes the operation of deferred action in Freud's theory by referring to Jean Laplanche's reflections. In the second part of the text, it demonstrates how the logic of *Nachträglichkeit* operates in selected passages of Benjamin's and Adorno's writings serving as a temporal schema for the logic of happiness. This similarity helps to underscore the implicit emancipatory and vitalist stakes in psychoanalytic theory. Viewed from this perspective, all three German thinkers emerge as theorists of the genesis of the modern subject. Therefore, the anthropological psychoanalytic diagnosis can serve as a starting point for possible thinking about emancipation.

Keywords: trauma, happiness, *Nachträglichkeit*, time, psychoanalysis, critical theory

Jakub Gorecki, doktorant w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Przygotowuje rozprawę poświęconą materialistycznej teorii idei Waltera Benjamina i Theodora W. Adorna. Redaktor czasopisma internetowego „Machina Myśli”. Zajmuje się sojuszami między tradycją dialektyczną, psychoanalizą i marksizmem. Publikował w „Sztuce i Filozofii”, „Wakacie” i „Machinie Myśli”.

jakub.gorecki@gssr.edu.pl

■ Wstęp*

Wartykule podejmuję próbę nawiązania filozoficznego dialogu między psychoanalityczną teorią Zygmunta Freuda a koncepcjami dwóch niemieckich myślicieli: Waltera Benjamina i Theodora W. Adorna. Antropologiczny obraz podmiotu nowoczesnego, który wyłania się z pism wszystkich trzech teoretyków, ukazuje zasadnicze rozsuniecie między jednostką a czasem. Teraźniejszość ludzkiej egzystencji nieustannie nawiedzana jest przez widma minionych doświadczeń, determinowana przez traumy i rozstrajana przez anachroniczne ingerencje. O ile teoria Freudowska starała się przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, jak wyegzorcyzmować przeszłość i umożliwić podmiotowi przeżywanie zblokowanej teraźniejszości, o tyle Benjamin i Adorno próbowali wypracować takie modele wywoływania duchów przeszłych doświadczeń, które pozwalałyby na wyzwolenie podmiotu z jarzma teraźniejszości zdeterminowanej przez historyczną i społeczną konieczność. Podstawowym założeniem tej pracy oraz tekstów wszystkich trzech myślicieli jest więc przeświadczenie, że porządek czasowy ludzkiej egzystencji nigdy nie daje się sprowadzić do prostego następstwa zdarzeń, rozpisać na chronologiczny ciąg faktów. Wręcz przeciwnie, nasza temporalność zawsze stanowi splot różnych porządków czasowych, które przenikają się wzajemnie, determinują i zniekształcają. Podstawowym mechanizmem, za pomocą którego Freud badał desynchronizację i anachronizmy w pamięci swoich pacjentów jest naznaczenie wsteczne (*Nachträglichkeit*). O ile w teorii Freuda jego działanie pozwala nakreślić szerszą logikę traumy, o tyle w teoriach Benjamina i Adorna podobnym schematem zdaje się rządzić logika szczęścia. W artykule chciałbym odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu schemat działania *Nachträglichkeit* daje się zastosować do analizy wybranych tekstów dwóch niemieckich filozofów, a także w jaki sposób emancypacyjny charakter ich projektów ujawnia potencjalnie wyzwalające aspekty teorii ojca psychoanalizy.

■ Czas traumy

Psychoanaliza odśladania traumatyczną genezę podmiotowości, a także traumatyczne źródło samego porządku czasowego. Trauma bowiem, jak niejednokrotnie zauważa Freud, jest intensywnym wydarzeniem, które zawsze przychodzi za wcześnie, a ponieważ jesteśmy na to nieprzygotowani, możemy je przeżywać jedynie w sposób bierny; jego charakter sprawia, że nie sposób doświadczyć

*Tekst ten zawdzięcza niezwykle wiele seminarium Pana Profesora Andrzeja Ledera „Logika i trauma” oraz wspólnej lekturze *Projektu psychologii naukowej* Zygmunta Freuda w ramach spotkań grupy badawczej WPU. Dziękuję wszystkim uczestnikom i uczestniczkom tych spotkań za inspirujące dyskusje, bez których ten artykuł by nie powstał.

go w pełni. Ponieważ istoty ludzkie cechuje „źródłowa bezradność”¹, podmiot nie jest w stanie zareagować na to, co mu się przydarza – wszelka racjonalizacja czy narratywizacja jest z konieczności opóźniona. Traumatyczne wydarzenie zatem nie stanowi źródłowego zerwania pewnej ciągłości – to raczej sama ciągłość nabudowuje się w reakcji na to źródłowe zerwanie niczym zablizniająca się rana². Ta obserwacja ma niebagatelne skutki dla problematyki czasowości ludzkiego życia. Podmiot konstytuuje się bowiem w wyniku traumatycznej desynchronizacji, z opóźnieniem próbując zareagować na zbyt wczesne doświadczenie.

Interwencja ego przychodzi poniewczasie, a próba poradzenia sobie z traumatycznym wydarzeniem musi polegać na wstecznym odniesieniu się do przeszłości z perspektywy pewnej terażniejszości. Wiąże się to z mechanizmem **naznaczenia wstecznego**, którym zajmę się w tym artykule. Freud śledził *Nachträglichkeit* od najwcześniejszych tekstów: natrafiamy na to pojęcie zarówno w *Studiach nad histerię* (1895), jak i w nieopublikowanym za jego życia, fundamentalnym *Projekcie psychologii*, napisanym w tym samym roku. Sam termin *Nachträglichkeit* pojawia się u Freuda nader rzadko jak na tak zawrotną karierę, jaką zrobił w późniejszej recepcji jego myśli. O wiele częściej natrafiamy na słowo *nachträglich* oznaczające „późniejszość” lub „wsteczność” pewnego wydarzenia. W swojej książce poświęconej naznaczeniu wstecznemu Bernard Chervet podaje, że termin *nachträglich* w różnych odmianach pojawia się w dziele Freuda aż sto sześćdziesiąt razy, z czego w formie rzeczownikowej, jako *Nachträglichkeit*, tylko sześciokrotnie (w tym aż pięć razy w korespondencji Freuda z Fliessem)³. Trudno więc mówić o pojęciu naznaczenia wstecznego u samego Freuda; wskazał na nie dopiero Jacques Lacan, a pełne rozwinięcie zawdzięczamy pismom Jeana Laplanche’a. Brak jednoznacznej nazwy dla tej „logiki poniewczasu”⁴ jest być może (do czego jeszcze wrócę) symptomem trudności, jakie miał sam Freud z docenieniem fundamentalnej, rewolucyjnej roli własnego konceptu.

Mechanizm *Nachträglichkeit*, najprościej mówiąc, dotyczy sytuacji, w której pewne późniejsze wydarzenie aktywizuje pewne wydarzenie wcześniejsze, pozostające dotychczas w stanie uśpienia. Przypomina to działanie bomby z opóźnionym zapłonem⁵. *Nachträglichkeit* pozwala opisać temporalną logikę traumy. Freud zarysowuje schemat naznaczenia wstecznego pod koniec drugiej części *Projektu*, opisując wyniki obserwacji klinicznej swojej pacjentki Emmy. Dwunastoletnia Emma poszła sama do sklepu, gdzie trafiła na dwóch pracowników, którzy śmiali się z czegoś. Przestraszona dziewczynka uznała, że śmieją się z jej ubrania, ale poczuła też, że jeden z nich pociąga ją seksualnie. Praca terapeutyczna umożliwiła, jak twierdzi Freud, dotarcie do drugiej sceny, której Emma

¹ Zob. S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, w: M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris (red.), *The Origins of Psychoanalysis. Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1887–1902*, New York 1954, s. 379.

² Zob. tamże, s. 368.

³ Zob. B. Chervet, *Après-coup in Psychoanalysis*, przeł. A. Weller, New York 2022.

⁴ Posługuję się tutaj tłumaczeniem zaproponowanym przez Adama Lipszycza.

⁵ Formułę tę zapożyczam od Laplanche’a.

początkowo nie pamiętała: cztery lata wcześniej, kiedy dziewczynka wybrała się do sklepu po słodycze, właściciel sklepu złapał ją przez ubranie za genitalia. Po pewnym czasie Emma miała pójść do tego samego sklepu raz jeszcze, jak gdyby próbowała sprowokować kolejną napaść, co później sobie wyrzucała. Freud wyjaśnia:

Możemy teraz zrozumieć scenę pierwszą (z pracownikami sklepu), jeśli połączymy ją ze sceną drugą (z właścicielem sklepu). Teraz potrzebujemy tylko elementu łączącego. Sama Emma zauważyła, że łącznikiem jest **śmiejch**. Śmiejch sprzedawców przypomniat jej grymas właściciela sklepu podczas napaści. Teraz można już zrekonstruować cały proces. Dwóch pracowników sklepu śmiało się, i ten śmiejch (nieświadomie) wywołał wspomnienie właściciela sklepu. Drugim wspólnym elementem obu sytuacji jest to, że dziewczyna była znów w sklepie sama. Sklepiarz chwytający ją przez ubranie został zapamiętany, ale od tego czasu osiągnęła już dojrzałość. Za sprawą wspomnienia [...] doszło do uwolnienia seksualności, które zamieniło się w lęk. Bała się, że pracownicy sklepu mogą powtórzyć napaść, i dlatego uciekła. [...] Decyzja o wyjściu ze sklepu z powodu zagrożenia napaścią została podjęta w całkiem logiczny sposób, ze względu na wszystkie łączące się elementy. Żaden z opisanych procesów nie został jednak uświadomiony, poza „ubranie”; a **świadomie** funkcjonująca myśl dokonała dwóch fałszywych połączeń [...], słowem: po pierwsze – że została wyśmiana z powodu ubrania, po drugie – że odczuwa pociąg seksualny do jednego z pracowników sklepu⁶.

Natrafiamy tu na splot wątków kluczowych dla logiki *Nachträglichkeit*. Jak sugeruje Freud, wydarzenie traumatyczne (scena molestowania) przez cztery lata pozostawało w uśpieniu, nie wywierając większego wpływu na życie Emmy. Dopiero drugie wydarzenie, prawdopodobnie niemające w sobie nic traumatycznego, przez mgliste połączenia (śmiejch, samotne wyjście do sklepu) po czasie aktywizuje to pierwsze. Rzeczywiście, mamy tu do czynienia z mechanizmem przypominającym bombę z opóźnionym zapłonem. Afektywny ładunek traumatycznego wydarzenia zostaje zdetonowany poniewczasie za sprawą działania innego, zdawałoby się zupełnie neutralnego wydarzenia. Jednocześnie to późniejsze wydarzenie wcale nie sprawia, że Emma przypomina sobie treść pierwszego – mechanizm ten działa raczej tak, że scena późniejsza przyjmuje pewne cechy pierwszej czy też nimi nasiąka. Dlatego wspomnienie późniejszej wizyty w sklepie podszyte jest strachem i ma charakter seksualny. Co więcej, bodziec wywołujący wsteczną aktywizację sam nie stanowi bezpośredniego

⁶ S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 411–412; o ile nie zostało wskazane inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora – J.G.

zagrożenia, nie ma charakteru traumatyzującego, lecz raczej uwalnia nieprzeżyty moment zagrożenia z przeszłości. Aparat psychiczny zostaje zaatakowany nie od zewnątrz, lecz od wewnątrz, przez samo wspomnienie. Podmiot pozostaje więc bezbronny w obydwu tych sytuacjach. Jak pisze Laplanche,

Podczas pierwszego ataku, który zostaje przeprowadzony z zewnątrz przez dorosłego, albo podczas pierwszej sceny seksualnej, [podmiot – J.G.] nie posiada odpowiednich środków, by się obronić; nie posiada odpowiednich narzędzi ani odpowiedzi. W najlepszym razie może zablokować wrogie natarcie i otorbić wspomnienie bez wypierania go. W fazie drugiej z kolei nie posiada środków do zwalczania: może zrozumieć co się dzieje, ale w tej strategicznej bitwie zostaje otoczony, zaatakowany z tej strony, z której nie ma jak się bronić. Podmiot zostaje zaatakowany z wewnątrz, przez wspomnienie, a nie wydarzenie⁷.

Można zatem, jak proponuje Laplanche, mówić wręcz o autotraumatycznym działaniu mechanizmu *Nachträglichkeit*, ponieważ energetyczna nadwyżka związana z psychicznym urazem ma swoje bezpośrednie źródło w samej pamięci, a nie, jak mogłoby się wydawać, w późniejszym wydarzeniu. Nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, że zasadniczym czynnikiem aktywizującym traumatyczne przeżycie jest seksualność. Dlatego, jak pokazał Laplanche, nie sposób mówić o logice naznaczenia wstecznego w oderwaniu od tak zwanej teorii uwiedzenia. Zanim jednak przejdziemy do tej kluczowej kwestii, chciałbym poruszyć jeszcze jeden wątek.

Chodzi mianowicie o łatwe do pominięcia powtórzenie obecne w samym sercu traumatycznego wydarzenia. Freud relacjonuje bowiem, że po tym jak doszło do molestowania, ośmioletnia wówczas Emma wraca do sklepu „jak gdyby chciała sprowokować napaść”⁸. Jaki jest status tego powtórzenia? Z pewnością jest w nim coś przerażającego i dwuznacznego. Czy jest to nieświadoma próba aktywnego przeżycia traumatycznej sytuacji, która zawsze konfrontuje nas ze źródłową biernością i bezradnością? Czy mamy tu do czynienia z mechanizmem przypominającym ten, który Freud opisał w *Poza zasadą przyjemności* przy okazji zabawy w fort-da („Było ono [dziecko – J.G.] przy tym bierne, przeżyło coś i oto wchodzi w rolę czynną, powtarzając swe przeżycie w formie zabawy, mimo że przeżycie to było przykre”)⁹. I wreszcie, czy mówimy tu o rzeczywistym wydarzeniu, czy jedynie o fantazji na jego temat? Freud nie konfrontuje się z tymi pytaniami, jak gdyby zrelacjonowanie takiego powtórzenia wystarczało i nie domagało się dalszych objaśnień. Dlatego w tak łatwy sposób udaje mu się wyjaśnić przypadek Emmy i triumfalnie zakończyć drugi rozdział swojej rozprawy.

⁷ J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Oxford 1989, s. 113.

⁸ S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 411.

⁹ Tenże, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 20.

Dzieje się tak, ponieważ w opisach przypadków Freud nieustannie waha się między dwiema tendencjami swojej metody. Z jednej strony deklaruje pełną świadomość wybrakowanego charakteru materiału, na którym pracuje. Pamięciowe narracje jego pacjentów i pacjentek nigdy nie tworzą przecież spójnych opowieści złożonych ze zsynchronizowanych i logicznie poprawnych sekwencji następujących po sobie faktów. Freud wiedział dobrze, że „jeśli [...] krytycznie przyjrzymy się przedstawieniu, jakie bez wielkiego trudu i oporu uzyskaliśmy od chorego, niewątpliwie odkryjemy w nim luki i uszczerbki”¹⁰. Dlatego te poszczerbione narracje składają się z ułomków i fragmentów życia, formujących konstelację¹¹ wokół traumatycznego jądra i wypartych treści, które za przedmiot badań obiera sobie psychoanaliza. Próbując opowiedzieć własne życie, pacjenci i pacjentki Freuda kreślą trajektorie własnego pragnienia, nieustannie nicowane i dziurawione przez działanie nieświadomego. Z drugiej strony Freud nieraz opisuje pracę kliniczną tak, jakby zapominał lub nie w pełni uznawał, jak radykalnie fragmentaryczny jest charakter wspomnień jego pacjentów; widać to chociażby w opisie przypadku Dory, kiedy deklaruje, że „[d]opiero pod koniec terapii można ogarnąć konsekwentną, zrozumiałą i wolną od jakichkolwiek luk historię choroby”¹².

Napięcie to obecne jest także w drugim rozdziale *Projekt*. Freud omija problem powtórzenia, które ma miejsce w historii Emmy, zarazem jednak rozwija radykalną teorię **pierwszego kłamstwa**, które określa mianem histerycznego *proton pseudos*. Jeżeli metoda psychoanalityczna polega na wyjaśnianiu jednej sceny poprzez tę, która ją poprzedza (na poszukiwaniu wspomnień skrywanych za wspomnieniami przestonowymi, poszukiwaniu sceny aktywowanej przez scenę aktywizującą w przypadku Emmy, itd.), istnieje silna pokusa, by za cel analizy uznać odkrycie sceny pierwszej, prasceny, która będzie się odbijać w każdym naszym wspomnieniu i zniekształcać je mocą swego pierwotnego oddziaływania. W takim ujęciu nasze życie sprowadzałoby się do serii mniej lub bardziej skomplikowanych powtórzeń i refleksów tego pierwszego wydarzenia, a rolą psychoanalizy byłoby wyczytanie z naszych późniejszych, dostępnych świadomości losów treści owego praobrazu. Rzecz w tym, że ta pierwsza scena, pierwsze traumatyczne wydarzenie, warunkujące samą możliwość ukonstytuowania się podmiotu, a także naznaczające swoim piętnem całe jego życie, wydarzyła się zanim ten zdolny był zareagować, co więcej, zanim w ogóle zaczął istnieć jako odrębne, świadome i zdolne do pamiętania indywiduum. Nie jest zatem podobna do naszych pozostałych wspomnień i doświadczeń, skoro właśnie z powodu źródłowej niemożliwości i nieobecności właściwego doświadczenia stanowi ona sam warunek możliwości doświadczenia i pamiętania. Dlatego

¹⁰ S. Freud, J. Breuer, *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008, s. 248.

¹¹ Warto odnotować, że sam Freud posługuje się pojęciem konstelacji, zob. tenże, *Project for a Scientific Psychology*, s. 410.

¹² Tenże, *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2014, s. 81–82.

podmiot, próbując dotrzeć do źródła swojej traumy, momentu, w którym w aparacie psychicznym wykształca się nieświadome i świadome, zawsze jest w stanie jedynie zwrotnie skonstruować czy domyśleć treść tego wydarzenia. Jak czujnie zauważył Giorgio Agamben, „sposób, w jaki tworzymy reprezentację momentu przed podziałem, jest rządzony przez sam ten podział”¹³.

Mamy tu do czynienia z wyparciem pierwotnym, czyli procesem, na który Freud wskazywał kilkakrotnie w swoich późniejszych tekstach (między innymi w artykule *Wyparcie* z 1915 roku oraz podczas opracowywania tak zwanej późnej teorii traumy, czyli w tekście *Zahamowanie, symptom, lęk* z roku 1926), a którego działania możemy doszukiwać się już w przypadkach opisywanych we wcześniejszych pracach, jak chociażby w przypadku Emmy¹⁴. Chodzi o proces poprzedzający tak zwane wyparcia wtórne czy też właściwe, a także poprzedzający wykształcenie się *ego*, instalujący w aparacie psychicznym nieświadome jądro, przyciągające późniejsze wypierane treści. „Wyparcie pierwotne rządzi się logiką naznaczenia wstecznego [...]. Może zostać rozpoznane lub umieszczone w pewnej chronologii, ale nigdy nie może być usytuowane w konkretnym punkcie czasowym”¹⁵. Dlatego wszystkie podejmowane przez Freuda próby linearnej i chronologicznej rekonstrukcji życiorysów pacjentów z konieczności spaliły na panewce¹⁶. Freud bowiem jedną rękę podnosi w triumfalnym geście, ogłaszając odkrycie ostatniego fragmentu układanki, dzięki któremu z chaosu niepowiązanych ze sobą elementów nareszcie może się wyłonić uporządkowany chronologicznie raport z przebiegu życia, drugą zaś jednocześnie, z archeologicznym zapalciem kopie dołki pod samym sobą, rozgrzebuje głębię nieświadomości i dostarczając radykalnych tez podważających i unieważniających zasadność swojego odkrycia. Jak zauważa Laplanche, „Jest całkiem oczywiste, że nigdy nie znajdziemy ukrytej sceny, która ujawnia wszystko, sama się objaśnia i nie odnosi się do żadnej innej. W rzeczywistości poszukiwanie pierwszej sceny ujawniającej znaczenie całej sekwencji, nie będzie miało końca i zakończy się rozczarowaniem”¹⁷.

■ Teoria uwiedzenia

Jak już wspomniałem, właściwy kontekst działania *Nachträglichkeit*, a także procesu wyparcia pierwotnego, stanowi teoria uwiedzenia. Chodzi mianowicie o rolę, jaką w działaniu mechanizmu naznaczenia wstecznego odgrywa seksualność. Powróćmy do historii Emmy. Freud zauważa, że do sceny molestowania w sklepie można było dotrzeć dopiero wtedy, gdy pacjentka osiągnęła dojrzałość seksualną. Tak jakby dopiero przebudzenie seksualności – a zatem

¹³ G. Agamben, *The Signature of All Things. On Method*, przeł. L. D’Isanto, K. Attell, New York 2009, s. 99.

¹⁴ Jak twierdzi Laplanche, pisząc o *Project*: „Freud nie jest jeszcze w stanie postulować hipotezy pierwotnego wyparcia, mimo że teoria uwodzenia mogłaby ją wyjaśnić”, J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, s. 116.

¹⁵ Tamże, s. 136.

¹⁶ Zob. Lipszyc *Powieść spekulatywna*, w: tegoż, *Freud: logika doświadczenia. Spekulacje marańskie*, Warszawa 2019.

¹⁷ J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, s. 115.

możliwość doświadczenia drugiej sceny (z pracownikami sklepu) w kategoriach seksualnego pobudzenia – aktywowało traumatyczne oddziaływanie sceny wcześniejszej i zarazem umożliwiło dotarcie do jej treści. Jak pisze Freud, „Każdy dorastający człowiek nosi w sobie ślady pamięciowe, które mogą zostać zrozumiane dopiero po pojawieniu się jego własnych seksualnych uczuć, a zatem każdy nastolatek nosi w sobie załączek hysterii”¹⁸. Sfera seksualna nie służy tu zatem jako jeden z przykładów działania mechanizmu *Nachträglichkeit*, lecz raczej jako jego właściwa domena. Napotykamy tu jedno z najbardziej radykalnych odkryć myśli Freuda, czyli teorię dziecięcej seksualności.

Zdaniem Freuda seksualność nie pojawia się znikąd dopiero w wieku nastoletnim, jak gdybyśmy po przekroczeniu magicznej granicy dojrzałości otrzymywali popęd seksualny niczym nagrodę za ukończenie pierwszego etapu życia. Popęd zostaje przekazany czy raczej „zainstalowany” w dziecku przez dorosłego na bardzo wczesnym stadium rozwoju¹⁹. W *Trzech rozprawach z teorii seksualnej* sytuacja ta zostaje opisana na przykładzie niemowlaka przyjmującego pokarm z matczynej piersi. Podczas karmienia (zaspokajania potrzeby życiowej należącej do porządku instynktów samozachowawczych, które kierują życiem jako koniecznością biologiczną), czynności ssania towarzyszy pewien naddatek rozkoszy niedający się sprowadzić do samego zaspokajania potrzeby biologicznej. Usta dziecka stają się wtedy pierwszą sferą erogenną. Stąd późniejsze czynności autoerotyczne, takie jak cmokanie czy ssanie palca, mają na celu przede wszystkim stymulację ust. Już na tym etapie możliwe jest, zdaniem Freuda, wskazanie na seksualny charakter tych dziecięcych zachowań, a sama seksualność powstaje **w oparciu** o samozachowawcze funkcje życiowe. Popęd nigdy nie daje się więc sprowadzić do roli instynktu i choć swoją genezę ma w funkcjach samozachowawczych, działa raczej jako ich wykolejenie, zboczenie z torów życia, raz po raz decentrujące i rozstrajające biologiczną egzystencję. Dlatego też, jak czytamy w *Trzech rozprawach*, dziecięca seksualność zawsze ma charakter polimorficzny i perwersyjny (pozbawiona jest jeszcze organizacji genitalnej) i nie daje się wyjaśnić w kategoriach biologicznej celowości. Seksualność stanowi więc domenę zakłócającą naturalny bieg życia. W dalszych fazach rozwoju popędy cząstkowe są na tyle mobilne, że potencjalnie całe nasze ciało może stać się sferą erogenną. Następnie początkowa polimorficzność libido zostaje poddana stopniowej strukturyzacji, krzepnie i organizuje się wokół genitaliów. Zwieńczeniem rozwoju dziecięcej seksualności jest moment rozwiązania kompleksu Edypa, po którym następuje okres utajenia, charakteryzujący się obniżeniem aktywności seksualnej, wykształcaniem się zachowań moralnych, pojawieniem się wstrętu i wstydu czy wzmocnieniem identyfikacji z rodzicami.

¹⁸ S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 413.

¹⁹ Warto zaznaczyć, że sam Freud odrzucił tak rozumianą teorię uwiedzenia już w 1897 roku. W tym sensie opisywana w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej* geneza popędu nie stanowi dla samego Freuda rozwinięcia teorii uwiedzenia. Takie odczytanie proponuje dopiero Laplanche, za którego wskazówkami tu podążam.

Jednakże tak opisana teoria oparcia nie wystarcza jeszcze, by opisać logikę *Nachträglichkeit* będącą zasadniczym schematem funkcjonowania popędu seksualnego. Teza z *Trzech rozpraw* – choć niezwykle pociągająca ze względu na serię precyzyjnych i fascynujących ruchów, w których Freud, niczym rasowy dialektyk, lawiruje między silnymi dualizmami, wymykając się prostym opozycjom i banalizacjom, których, jak się zdawało, nie da się uniknąć – nie uwzględnia mimo wszystko teorii traumy, bez której cały ten szaleńczy taniec libido wydaje się co najmniej niezrozumiały, by nie powiedzieć bezzasadny. A przecież na pierwszy rzut oka widać już strukturalne podobieństwo między genezą popędu seksualnego, a logiką traumy. Radykalny charakter odkrycia dziecięcej seksualności polega właśnie na tym, że popęd pojawia się zawsze za wcześnie, zostaje przekazany dziecku ze świata dorosłych i zagnieżdża się w nim, później przysypia, by w końcu rozbudzić się – niczym bomba z opóźnionym zapłonem – w okresie dojrzewania.

Jeżeli popęd zostaje zainstalowany w dziecku przedwcześnie, można domniemywać, że geneza naszej seksualności ma charakter traumatyczny. Freud do 1897 roku skłonny był na podstawie obserwacji klinicznych uznawać istnienie rzeczywistych scen uwiedzenia, w których dziecko doświadczało zachowań seksualnych ze strony dorosłego²⁰. Teoria uwiedzenia stanowi zatem jedną z pierwszych prób opisanego logiki traumy. Z czasem problematyczny stał się dla Freuda sam status owego „biernego wspomnienia”, na które natrafiał u swoich pacjentów, odkrywając, że część z nich mogła stanowić efekt fantazji. Wątpliwość tę można w pewnym sensie uznać za zupełnie słuszną. Wszak, zgodnie z mechanizmem *proton pseudos* oraz logiką naznaczenia wstecznego, niemożliwe jest dotarcie do czystego pierwszego traumatycznego doświadczenia, próba taka z konieczności musi przecież skutkować zasupleniem się w kolejnych pętach czasowych naszej pamięci.

Niemniej problem seksualnego molestowania dzieci przez dorosłych wydaje się odgrywać tu niebagatelną rolę. Nawet jeżeli z metodologicznego punktu widzenia powątpiewanie Freuda w możliwość dotarcia do traumatycznego wspomnienia nieskażonego fantazją jest zupełnie słuszne, faktem jest, że takie czyny były powszechne w Austrii przelotem XIX i XX wieku²¹. Wskazywał na to Sándor Ferenczi w tekście poświęconym pomieszaniu języków z 1933 roku²². Węgierski psychoanalityk zwracał uwagę na szczególną rolę „tonu”, jakim analityk zwraca się do pacjenta: chłodna i oziębła mowa może zretraumatyzować analizowanego, pogłębiając jedynie dystans między nim a analitykiem, natomiast mowa wzbudzająca zaufanie „wprowadza kontrast między terażniejszością i nieznośną, traumatogenną przeszłością, kontrast nieodzowny do tego, by

²⁰ Moment porzucenia teorii uwiedzenia przez Freuda wyznacza list do Fliessa z 21 września 1897 roku, w którym Freud zwierza się z wątpliwości co do realności opisywanej przez pacjentów sceny pierwotnej, skłaniając się ku uznaniu jej za produkt ich fantazji.

²¹ Zob. L. Wolff, *Child Abuse in Freud's Vienna: Postcards from the End of the World*, New York–London, 1995.

²² Zob. S. Ferenczi, *Pomieszenie języków w obcowaniu dorosłych z dzieckiem*, przeł. M. Chojnacki, w: A. Sobolewska (red.), *Imago psychoanalizy*, Gdańsk 2021.

można było przywołać przeszłość już nie jako jej halucynacyjne odtworzenie, lecz jako obiektywne wspomnienie²³. Ferenczi wskazuje na niezwykle istotny aspekt językowy, który nie tylko ma wpływ na sam przebieg terapii, lecz także immanentnie zawiera się w samej strukturze traumy. Każda sytuacja nadużycia w pewnym sensie rozgrywa się także w rejestrze języka – wprowadza konflikt między dziecięcą „mową czułości” i „mową pożądania” przynależną światu dorosłego. Dorosły wysyła w stronę dziecka sygnały, których ono nie rozumie, zderza porządek pragnienia – tego, co nieświadome – z porządkiem czułości: „Dzieci czują się cieleśnie i moralnie bezradne, ich osobowość jest jeszcze za słabo zintegrowana, by mogły protestować choćby w myślach; przemożna siła i autorytet dorosłego ucisza je, a często wręcz paraliżuje²⁴. Niezdolne do reakcji dziecko identyfikuje się z agresorem, dokonuje „**introjekcji poczucia winy dorosłego**” [wyróżnienie – J.G.]²⁵.

Wątek ten za Ferenczim podjął Laplanche, próbując z patologicznej teorii uwiedzenia wywieść „ogólną teorię uwiedzenia”, wykraczającą już poza analizę klinicznego materiału i roszcującą sobie pretensje do uniwersalnej wypowiedzi na temat konstytucji seksualności. Zdaniem Laplanche’a w relacji między dzieckiem a dorosłym chodzi nie tyle o pomieszenie języków, ile raczej o dziecięcy brak języka wobec ingerencji mowy dorosłego. Komunikaty, które dziecko otrzymuje, jawią mu się od początku jako niezrozumiałe i enigmatyczne. Za ich sprawą dziecko zaczyna zadawać sobie pytanie: „o co mu/jej chodzi?”²⁶. Sygnały te można nazwać za Laplanche’em „enigmatycznymi znaczącymi”. Chodzi o sytuację **pierwotnego uwiedzenia**, „w której dorosły wystosowuje wobec dziecka werbalne, niewerbalne, a nawet behawioralne znaczące, które niosą ze sobą nieświadome znaczenia seksualne²⁷. Zdaniem autora *Życia i śmierci w psychoanalizie* można mówić o trzech poziomach uwiedzenia: pedofilskim (przez dorosłego), przedwczesnym (przez matkę) i pierwotnym. I choć nie dają się one wpisać w żadną sekwencję następstw ani uporządkować chronologicznie, można mówić o **pierwotnym uwiedzeniu** (przez enigmatyczne znaczące) jako o „sednie tych pozostałych dwóch poziomów, które samo wprowadza asymetrię między aktywnością a pasywnością²⁸. Moment pierwotnego uwiedzenia przez enigmę znaczącego²⁹ nie jest tu chronologicznie pierwszy, lecz raczej zawiera się w strukturze pozostałych dwóch uwiedzeń. To właśnie za sprawą tego niezrozumiałego sygnału ze świata dorosłego popęd zostaje zainstalowany w dziecku. A zatem, jak twierdzi Laplanche, dopiero na gruncie teorii uwiedzenia możliwe jest właściwe odczytanie teorii oparcia.

²³ Tamże, s. 167.

²⁴ Tamże, s. 169.

²⁵ Tamże, s. 170.

²⁶ Zob. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, przeł. A. Sheridan, London–New York 1981, s. 214.

²⁷ J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, s. 126.

²⁸ Tamże, s. 128.

²⁹ W tym tekście posługuję się pojęciem „enigmatycznego znaczącego” zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Laplanche’a w *New Foundations for Psychoanalysis*. Warto jednak odnotować, że Laplanche dosyć szybko rezygnuje z tego pojęcia na rzecz mówienia o „enigmatycznej wiadomości”, jako że nigdy nie chodzi o jedno znaczące, a raczej o enigmę całego komunikatu. Dziękuję za tę uwagę Antoniemu Grzybowskiemu.

To spotkanie jednostki, której struktury psychosomatyczne znajdują się przede wszystkim na poziomie potrzeby, ze znaczącymi emanującymi ze strony dorosłego. Te znaczące odnoszą się do zaspokojenia potrzeb dziecka, ale przenoszą też czysto pytajny potencjał innych przekazów – a te inne przekazy mają charakter seksualny. Te zagadkowe wiadomości stawiają dziecko przed trudnym czy wręcz niemożliwym zadaniem osiągnięcia biegłości w myśleniu symbolicznym, próba zaś sprostania zadaniu w nieunikniony sposób pozostawia nieświadome pozostałości [...]. Określam je jako obiekty źródłowe popędów [przekład zmodyfikowany – J.G.]³⁰.

Enigmatyczne znaczące ma charakter zarówno traumatyczny, jak i uwodzieli. Stanowi tajemnicę pragnienia dorosłego. Zagadka ta przychodzi do dziecka pod postacią znaczącego, które próbuje ono poddać procesom translacji, celem zrozumienia komunikatu. Jednakże, jak wskazuje Laplanche, tylko część tego zagadkowego komunikatu daje się zdekodować i przyswoić w ramach rozwijającego się porządku symbolicznego. Pozostaje zawsze pewna enigmatyczno-traumatyzująca treść, która staje się przedmiotem wyparcia pierwotnego, będącego źródłem popędu i zarazem mechanizmem przyczyniającym się do właściwego wytworzenia się nieświadomości. Wszystkie późniejsze sytuacje traumatyczne, jak chociażby sceny pierwotne (rzeczywiste sceny uwiedzenia), organizują się wokół tego pierwotnego enigmatycznego komunikatu, czy raczej jego nieprzetłumaczalnej i wypieranej części. W tym sensie mechanizm naznaczenia wstecznego stoi u progu samej genezy podmiotu, popędu, a także naszej temporalności. A wszystkie późniejsze urazy psychiczne na swój sposób powtarzają i odtwarzają tę pierwotną enigme, której trajektoria daje się śledzić jedynie w tych powtórzeniach.

■ Logika traumy: poza opozycją przeżycia i śmierci

Tak opowiedziana logika traumy pozostawia nas z fascynującą wizją działania *Nachträglichkeit*. Dokonuje ona radykalnego przełomu w postrzeganiu porządku czasowego, w myśleniu o traumie (jako, zdawałoby się, wydarzeniu punktowym), rozumieniu popędu seksualnego czy, mówiąc ogólnie, w myśleniu o genezie podmiotu. Niemniej jest to wizja dość ponura, przynajmniej na pierwszy rzut oka. Oto podmiot skazany jest na piekło wiecznego powtarzania pewnego traumatycznego doświadczenia, na które nie był w stanie zareagować w odpowiednim czasie, które niczym czkawka wstrząsa raz po raz linearnym

³⁰ J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, s. 130, cyt. za: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*, przeł. E. Ulińska, Warszawa 2013, s. 122.

porządkiem jego życia, nie pozwalając o sobie zapomnieć i zakłócając wszelkie próby uspołnienia i wygładzenia tej źródłowej wyrwy w egzystencji. W samym sercu podmiotowości tkwi zatem rana, z której wyradza się podmiot, a jego późniejsze życie przypomina dramatyczne próby zagojenia tego urazu. Mowa jednak o podmiocie zawsze okaleczonym, wiecznie opóźnionym w swoich rozpaczliwych reakcjach, potykającym się w próbach radzenia sobie z własnym poharatanem. A jednak przewrotność logiki naznaczenia wstecznego polega na tym, że rzecz nie daje się opowiedzieć w tak prosty sposób. Nie mówimy o scenie pierwotnej traumy, z której wynikają wszystkie późniejsze doświadczenia, bo nasze życie nie daje się przecież rozrysować jako sekwencja powtórzeń tego praobrazu. Jest tak, ponieważ na traumę zawsze składają się przynajmniej dwa wydarzenia, żadne z nich nie daje się wyraźnie oddzielić od drugiego i oczyścić z jego wpływu. Nie chodzi tu o pierwszą wypartą scenę, którą należałoby odzyskać – wyparcie pierwotne konstytuuje raczej nieświadome jądro, którego wpływ daje się śledzić wyłącznie jako zakłócenie, przesunięcie odnajdywane w sekwencji, to jest w powtórzeniu. Jak pisał Deleuze, „Nie powtarzamy, ponieważ wypieramy, lecz wypieramy, ponieważ powtarzamy”³¹. A zatem nawet jeżeli całe nasze doświadczenie stoi pod znakiem traumy, czy wręcz cała nasza możliwość doświadczenia istnieje tylko z powodu tej źródłowej niemożliwości, nie oznacza to, że skazani jesteśmy na traumatyczny determinizm, nie mamy bowiem dostępu do wydarzenia-źródła, z którego dalsze koleje naszego losu miałyby wyływać. Co więcej, źródło takie nie może istnieć jako jedno wydarzenie, ponieważ zawsze konstytuuje się w powtórzeniu, a mówiąc językiem Deleuze’a, w **przebraniach i przemieszczeniach**³². Jak pisze Adam Lipszyc,

jeśli linearna narracja nie jest możliwa, to zawsze możliwa jest więcej niż jedna pamięciowa sekwencja obrazów. Dzięki podejmowanej na nowo pracy pamięci, dzięki nowym wydarzeniom i nowym pętlom poniewczasu zawsze istnieje możliwość przepisania i przeobrażenia określającej nas sekwencji, modyfikacji, która skutkuje poluzowaniem zaciśniętych więzów i rozgwieżdżeniem czarnych słońc naszych kompulsji. Spekulatywną powieść o naszym życiu zawsze można napisać trochę inaczej³³.

Traumatyczne wydarzenie zawsze wymaga wypowiedzenia³⁴. Jest to zadanie paradoksalne, ponieważ to, co domaga się symbolizacji, jest zarazem przyczyną jej fiaska. Natrafiamy tu na podstawową dwuznaczność samego traumatycznego wydarzenia. W przypadku urazu nie da się bowiem jasno oddzielić doświadczenia przeżycia od doświadczenia umierania. Wydarzenie

³¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł.

B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 161.

³² Zob. tamże, s. 163.

³³ A. Lipszyc, *Freud: logika doświadczenia*, s. 209.

³⁴ Zob. S. Freud, *O psychicznym mechanizmie zjawisk histerycznych*, w: S. Freud, J. Breuer, *Studia nad histerią*, s. 13.

traumatyczne polega zarówno na uniknięciu śmierci, jak i na stanięciu w jej obliczu – jednocześnie składa się na nie zarówno doświadczenie przetrwania, jak i niemożliwość życia, które skazane jest na przeżywanie przeszłego wydarzenia w serii nawiedzających je niczym widma powtórzeń. Dlatego, jak zauważa Cathy Caruth, „enigmatyczne świadectwa” traumy zawsze naznaczone są pewną podwójnością: „oscylacją między **kryzysem śmierci** i współzależnym **kryzysem życia**: między opowieścią o wydarzeniu nie do zniesienia, a opowieścią o nieznosnej naturze przeżycia”³⁵. Ta tkwiąca w samym sercu logiki traumy ambiwalencja każe na nowo przemyśleć relację pojęć życia i śmierci.

Na podobną ambiwalencję wskazywałem przy okazji omawiania Freudowskiej teorii oparcia oraz jego genezy popędu. Porządek seksualności pojawia się bowiem w pewnym sensie w ramach porządku życia (instynktu samozachowawczego), jednocześnie odklejając się od niego i zaburzając jego przebieg. Popęd to biologia wykolejona³⁶. Stąd Freud – szczególnie od czasu *Poza zasadą przyjemności* – chętnie myśli o popędzie w kategoriach popędu śmierci nieustannie popadającego w konflikt z biologicznym porządkiem życia i dążącego do redukcji napięć, rozładowania życiowej energii i sprowadzenia organizmu do stanu nieorganicznego. Uważam jednak, że rozgraniczenie popędu na Erosa i Tanatosa oraz teza o zasadniczo tanatycznym charakterze ludzkiej egzystencji stanowi skutek pesymizmu samego Freuda, który miał swe źródła w obserwacji bieżących wydarzeń historycznych (choćby I wojny światowej). Tymczasem, jak wskazuje Caruth, wydarzenie traumy nie tylko odciska na naszej egzystencji tanatyczne piętno, lecz także każe przemyśleć na nowo samo pojęcie życia.

Impuls do przemyślenia Freudowskiej wersji witalizmu znaleźliśmy już w *Trzech rozprawach*, gdzie popęd stanowi raczej pewną energetyczną nadwyżkę, za sprawą której życie staje się czymś więcej **niż** biologiczną koniecznością **lub** tanatycznym zwiastunem naszego losu. „Zamiast bowiem mówić o nirwanicznym popędzie śmierci, którego mechaniczne prawo wygaszenia-entropii eroduje żywe tkanki psyche, należałoby raczej mówić o **nadmiarze**: o seksualności jako libido ekscesywnym, które stanowi szczególną daną witalną tej osobliwej formy życia, jaką jest człowiek” – pisze Agata Bielik-Robson³⁷. W tym sensie popęd funkcjonuje jako nadmiar zaszczipiony w nas w wyniku traumatycznego wydarzenia. Jednakże energia ta nie dąży do rozkładu i wyciszenia naszej egzystencji, rozstraja ona życie, rozsadza jego biologiczne ramy. Podmiot rodzi się właśnie na skutek tego wydarzenia, jako próba zagospodarowania posttraumatycznej energii, paniczna dążność do zablźnienia rany. W tym sensie, paradoksalnie, moment zranienia jest zarazem momentem naszej genezy. To, co w psychoanalizie nazywane jest „życiem”, nie odnosi się do pretraumatycznego,

³⁵ C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore–London 1996, s. 7.

³⁶ Zob. A. Lipszyc, *Freud logika doświadczenia*.

³⁷ A. Bielik-Robson, *Errors. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 249.

biologicznego istnienia, lecz właśnie do dalszej, posttraumatycznej egzystencji. Na mocy prawdziwie dialektycznej logiki to, co wydawało się skazywać nas na tanatyczne dążenie ku rozpadowi, może posłużyć za źródło życiowej energii. Podmiot w teorii Freuda nie tyle chyli się ku upadkowi, ile odchyła się od prostej opozycji życia i śmierci.

Skoro Freudowskie pojęcie popędu pozwala wykroczyć poza tę fundamentalną opozycję, możliwe wydaje się także wpisanie działania logiki *Nachträglichkeit* w ten właśnie witalistyczny rejestr. Jeżeli Freud skłaniał się w swych późnych pismach ku pesymistycznej wizji człowieka, który musi zaakceptować źródłowo nieszczęśliwą kondycję swojej egzystencji, to – biorąc pod uwagę wczesną teorię popędu – można zasadnie zapytać, czy psychoanaliza sama nie przyczyniła się do utwierdzenia ludzi w tym nieszczęściu. Podobną diagnozę postawił Adorno w książce *Minima Moralia*:

Psychoanaliza szczyci się, że przywraca ludziom zdolność używania, zaburzoną przez nerwicę. Jak gdyby już samo wyrażenie „zdolność używania” nie poniżało najdotkliwiej owej zdolności, jeśli takowa istnieje. Jak gdyby szczęście, uzyskane dzięki rachubom na szczęście, nie było przeciwieństwem szczęścia, kolejną ingerencją instytucjonalnie planowanych zachowań w coraz bardziej kurczącą się sferę doświadczenia³⁸.

Podążając za tą diagnozą, w dalszej części tekstu chciałbym przyjrzeć się fragmentom pism Benjamina i Adorna, które – jak twierdzą – proponują coś na kształt teorii szczęścia. Przedstawiona w nich relacja pamięci i zapomnienia pozwala nakreślić mechanizm przypominający dynamikę *Nachträglichkeit*, o której witalistyczną wersję chciałbym się tu upomnieć.

■ Walter Benjamin: szczęście tylko w powtórzeniu

Z pism Benjamina trudno wywieść spójną teorię szczęścia. Samo pojęcie pojawia się u niego wielokrotnie, jednakże Benjamin nigdy nie poświęcił mu oddzielnego tekstu, nie podjął szerszej zakrojonej próby konceptualizacji. Można jednak zrekonstruować fragmenty takiej teorii przede wszystkim w oparciu o jego teksty poświęcone dziecku i dzieciństwu. W krótkiej recenzji książki Karla Gröbera o zabawkach dziecięcych (1928) znajdziemy zwięzły fragment poświęcony dziecięcej zabawie:

³⁸ T.W. Adorno, *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przet. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 67.

Wiemy, że dla dziecka jest ono [powtórzenie] duszą zabawy; że nic nie uszczęśliwia go bardziej niż „jeszcze raz”. Ów mroczny pęd ku powtórzeniu jest w zabawie nie mniej gwałtowny, nie mniej przebiegły niż w miłości i działaniu popędu płciowego. Nie na darmo też Freud sądził, że odkrył w nim to, co „poza zasadą przyjemności”. W istocie: każde głębokie doświadczenie bez ustanku, aż po kres wszystkich rzeczy pragnie powtórzenia i powrotu, przywrócenia sytuacji pierwotnej, od której wzięło początek. „Wszystko by się pięknie ułożyło/ gdyby się to dwa razy zrobiło” – dziecko postępuje zgodnie z tym powiedzonkiem Goethego. Tyle że – w jego przypadku – nie dwa razy, lecz wciąż od nowa, sto i tysiąc razy. To nie tylko sposób, by dzięki stępieniu, swawolnemu przywołaniu i parodii zapanować nad strasznymi doświadczeniami pierwotnymi, lecz także i sposób na to, by jak najintensywniej raz po raz smakować triumfy i zwycięstwa. [...] Albowiem zabawa – nic innego – jest akuszerką wszelkich przyzwyczajzeń. Jedzenie, spanie, ubieranie się, mycie trzeba niesfornemu bachorkowi wstrzykiwać pod postacią zabawy, w asyście i rytmie wierszyków. Jako zabawa przychodzi na świat przyzwyczajenie i nawet w jego najbardziej skostniałych postaciach do samego końca trwa jeszcze pozostałość zabawy. Przyzwyczajenia to skamieniałe, zapoznane postaci naszego pierwszego szczęścia, naszej pierwszej zgrozy³⁹.

To jeden z nielicznych fragmentów, w których Benjamin *explicite* odnosi się do teorii Freuda. Jak wiadomo, w *Poza zasadą przyjemności* Freud posłużył się przykładem zabawy dziecięcej, by opisać działanie popędu śmierci. Jego zdaniem zabawa pozwala dziecku poradzić sobie z traumatycznym wydarzeniem – zniknięciem matki. Odtwarzając tę niełatwą sytuację za pomocą zabawy szpulką sznurka (słynne „fort-da”), dziecko próbuje zapanować nad bolesnym doświadczeniem i poprzez powtórzenie rozprawia nadmiarową energię powstałą w jego wyniku. Freud pisze: „Widzimy, że dzieci powtarzają w zabawie wszystko to, co w życiu zrobiło na nich duże wrażenie, że łagodzą przy tym siłę wrażenia i niejako stają się panami sytuacji”⁴⁰. W takim ujęciu zabawa miałaby służyć przygotowywaniu dzieci do dorosłości, wyuczaniu ich umiejętności zapanowania nad przykrymi doświadczeniami, jako że „cała ich zabawa pozostaje pod wpływem życzenia, które kieruje nimi w tym czasie: być dużym i móc postępować tak jak dorośli”⁴¹. Benjamin sugeruje jednak, że Freud przeoczył aspekt szczęścia wiążący się z powtarzaniem, redukując je jedynie do satysfakcji związanej z poradzeniem sobie z odejściem matki i umiejętnością odegrania w tym doświadczeniu aktywnej roli. Tymczasem nie chodzi tu wyłącznie o błahą przyjemność; w zabawach dziecięcych porbrzmiewa coś z autentycznego doświadczenia szczęścia, którego dojrzały

³⁹ W. Benjamin, *Kulturgeschichte des Spielzeugs, Gesammelte Schriften*, t. 3, Frankfurt a. M. 1972, s. 131, fragment w przekładzie A. Lipszycy, cyt. za: A. Lipszyc, *Zabawki dla dialektyków. Walter Benjamin w pokoju dziecięcym*, „Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej” 2013, 1, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2013/1-widzialnosc-rzeczy/zabawki-dla-dialektykow.-walter-benjamin-w-pokoju-dzieciwym> [dostęp 23.07.2023].

⁴⁰ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 20–21.

⁴¹ Tamże.

odpowiednik możemy odnaleźć w miłości (czy szerzej: w działaniu popędu seksualnego).

Silniejszych argumentów na poparcie tej tezy Benjamin dostarcza w dwóch szkicach poświęconych naśladownictwu, tj. w *Nauce o podobieństwie* oraz *O zdolności mimetycznej*, a także we fragmentach książki *Berlińskie dzieciństwo około roku dziewięćsetnego*. Zabawa dziecięca zostaje tam opisana jako domena żywiołu naśladownictwa: „Dziecko bawi się nie tylko w kupca czy nauczyciela, lecz także w wiatrak i pociąg”⁴². W *Berlińskim dzieciństwie* dziecko, które początkowo bezwiednie poddaje się impulsowi mimetycznemu, co i rusz zlewając się z otaczającą je rzeczywistością, wraz z postępowaniem indywidualizacji – zakreślania wyraźnych granic między tym, co wewnątrz, a tym, co na zewnątrz podmiotu – zaczyna wytracać zdolność do cielesnej mimikry. Zachowania mimetyczne nie ustają, lecz zmieniają swój rejestr. Odtąd dziecko zniekształca słowa, nagina je i przekręca tak, by mogło dzięki nim zakotwiczyć się w świecie. Język staje się w ten sposób rezerwuarem, w którym przeżyć mogła zdolność mimetyczna, jednakże w odmiennej formie – Benjamin nazywa ją „niezmysłowym podobieństwem”. I tak jak w nawyku drzemie jeszcze szczęście i zgroza pierwszych doświadczeń, które poprzez zabawę zostały zneutralizowane i zamienione w skamieliny, tak i język, którym mówimy, nosi w sobie skostniałe załączki tych pierwszych zniekształconych słów, przy pomocy których dziecko próbuje zakotwiczyć się w świecie. Przedmiot tych wczesnych doświadczeń językowych Benjamin nazywa sferą imion. Jak czytamy w jednym z wczesnych zapisków do *Pasaży*: „sfera imienia jest sferą podobnego. A ponieważ podobieństwo jest *organon* doświadczenia, znaczy to, że imię można rozpoznać wyłącznie w kontekście doświadczenia”⁴³. Oznaczałoby to, że ze względu na swój nadmiarowy charakter, imię nie jest nam dostępne bezpośrednio, lecz jedynie w formie zniekształconej przez medium doświadczenia. Część imienia zostaje więc przez dziecko przyswojona i rozładowana w językowych znaczeniach (języku-przyzwyczajeniu), część natomiast pozostaje na zawsze niedostępna, poddana procesowi podobnemu do Freudowskiego wyparcia pierwotnego. Traktuje o tym finałowy fragment *Berlińskiego dzieciństwa* poświęcony garbuskowi, który ma w sobie zarazem coś z demona, jak i ocalającego anioła. Benjamin przedstawia go jako stwora, który od każdego wspomnienia pobiera „podatek od zapomnienia”: „Uprzedzająco stawał na drodze. Lecz poza tym nie robił mi nic, ten szary włodarz, nic ponadto, że z każdej rzeczy, do której się zbliżałem, brał sobie połowę, podatek od zapomnienia”⁴⁴. Figura garbuska przypomina tu działanie „**obiekta małego a** jako spojrzenia”, opisane przez Lacana w seminarium XI⁴⁵. Chodzi o nieuchwytnie spojrzenie, przebłytek

⁴² W. Benjamin, *O zdolności mimetycznej*, w: tegoż, *Konstelacje*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012.

⁴³ Tenże, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Kraków 2005, s. 918.

⁴⁴ Tenże, *Berlińskie dzieciństwo około roku dziewięćsetnego*, przeł. A. Kopański, „Literatura na Świecie” 2001, 8–9, s. 131.

⁴⁵ Zob. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, s. 67–122.

utraczonego obiektu, który „przytąpuje nas” – niczym anamorficzną czaszką na obrazie *Ambasadorowie* Holbeina – i wytrąca z równowagi, zaburzając normatywny porządek percepcji. Skutkiem jest traumatyczne spotkanie, radykalne rozchybotanie pozornej suwerenności podmiotu. Podobną rolę odgrywa garbusek, którego – jak twierdzi Benjamin – nigdy nie jesteśmy w stanie zobaczyć, on zaś widzi nas zawsze, podbierając połowę naszych wspomnień. W tym sensie sfera imion pozostaje czymś zapomnianym i utraconym, a nasze życie przypomina dziwną tkaninę, w której niczym wątek i osnowa przeplata się praca pamięci i zapomnienia⁴⁶. Dlatego w książce *Berlińskie dzieciństwo* właściwą stawką jest właśnie szczęście, rozumiane jako próba odzyskania tego, co utracone, powrotu do sfery imion, odmówienia pacierza za garbuska, tak by ten zwrócił nam brakujące fragmenty doświadczenia. A jako że specyfiką imienia „jest objawianie się nie w tym, co przychodzi, lecz zawsze w tym, co już było, tzn. w przeżytych”⁴⁷, to w takim razie naszą podmiotową konstytucję poprzedziło pierwotne, poddane traumatyczno-szczęśliwym rytmom obcowanie z imieniem. I zupełnie jak w przypadku logiki traumy proces indywidualizacji pociąga za sobą ruch wytracania się imienia w cyklach nawyku i przyzwyczajenia.

Imiona przypominają tu enigmatyczne komunikaty, które dziecko otrzymuje ze świata dorosłych i które stanowią zarówno traumatyczną materię doświadczenia, jak i warunek możliwości szczęścia. Podobny trop podejmuje Eric L. Santner w swoim eseju o cudach, w którym porównuje freudowsko-laplanche’owską teorię enigmatycznego znaczącego do formuły zaproponowanej przez Gershoma Scholema. W jednym z listów do Benjamina dotyczącym *Procesu* Kafki (dzieła traktującego o enigmatycznym wezwaniu *par excellence*)⁴⁸. Scholem, pisząc o świecie Kafki, postuluje się kategorią „nicości objawienia” i objaśnia: „Rozumiem przez to stan, w którym, jak się zdaje, nie towarzyszy mu [objawieniu – J.G.] żadne znaczenie, stan, w którym utrzymuje ono jeszcze swoją pozycję, obowiązuje, lecz nic nie znaczy”⁴⁹. Scholem odnosi się tu do pojęcia objawienia, które w tradycji żydowskiej przyjmuje charakter językowy. To sam język zostaje człowiekowi objawiony. Zdaniem Benjamina, w którego pismach tradycja ta rezonuje wyjątkowo mocno, dziecko zostaje skonfrontowane z językiem imion i następnie w żywiole mimetycznego doświadczenia próbuje oswoić i rozprowadzić nadwyżkę energetyczną, będącą efektem tego spotkania. Pojęcie szczęścia z konieczności musi więc odnosić się do sfery niezmysłowych podobieństw, czyli do języka, który „stanowiłby najwyższy poziom zachowania mimetycznego i najdoskonalsze archiwum niezmysłowego podobieństwa”⁵⁰.

Wedle diagnozy Benjamina nasza zdolność do postrzegania podobieństw uległa z biegiem historii przemianie, obecnie tkwi już tylko w języku, choć – jak

⁴⁶ Zob. W. Benjamin, *Do wizerunku Prousta*, w: tegoż, *Anioł Historii*, przeł. K. Krzemieniowa i in., Poznań 1996, s. 74–75.

⁴⁷ W. Benjamin, *Pasaże*, s. 917.

⁴⁸ Zob. E.L. Santner, *Cuda się zdarzają: Benjamin, Rosenzweig, Freud i problem bliźniego*, w: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*.

⁴⁹ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, przeł. A. Lipszyc, M. Zawanowska, Sejny 2006, s. 292.

⁵⁰ W. Benjamin, *O zdolności mimetycznej*, s. 224.

sugeruje filozof – można zupełnie słusznie żywić obawy, czy i w tej sferze nie zaczyna ona obumierać. I rzeczywiście, znaczna część dorobku Benjamina koncentruje się wokół diagnozy współczesnego języka, który wytraca swoją łączność z imieniem, zamieniając się w czysto użytkową mowę. Autor *Pasaży* próbuje wypracować więc takie strategie, które pozwoliłyby przekopać jałowe warstwy mieszczańskiego języka, zakrzepłego w przyzwyczajeniu i nawyku, celem odzyskania z niego imion, choćby w formie fragmentarycznej. Na szczególnie ciekawą propozycję takiej strategii natrafiamy w eseju o Karlu Krausie, w którym Benjamin prezentuje swoją wizję działalności krytyka. Na marginesie tego intrygującego wywodu odnaleźć można także skromny szkic teorii szczęścia.

W eseju o Krausie za cel ataku Benjamin obiera język gazet, efekt obróbki mowy przez nowoczesny kapitalizm, zamieniający słowa we frazesy, językowe towary, które na zasadzie sensacji porażają czytelnika, wdrukowując w niego zestaw gotowych opinii. Przeciw takiej wizji języka występował Karl Kraus, austriacki publicysta i redaktor magazynu „Die Fackel”, który w swoich krytycznych interwencjach miał przystępować do „batalii o nerwy, o ostatnie włókienka nerwowe wiedeńczyków”⁵¹. Metodą, którą posługiwał się Kraus, był cytat, rodzaj niszcząco-ocalającej praktyki polegającej na wyrwaniu słowa czy zdania z oryginalnego kontekstu i wezwaniu go „po imieniu”. Zdaniem Benjamina wypracowana przez Krausa strategia cytowania pozwala mu na dotarcie do źródła słowa, czyli do imienia. Jednakże źródło nigdy nie stanowi punktowego momentu genezy – wręcz przeciwnie, o ile we wcześniejszych tekstach autora *Pasaży* kusily jeszcze wizje prapoczątku, rajskiej sceny pierwotnej, która miałyby dać się odzyskać w języku, o tyle w eseju o Krausie źródło ujawnia się jedynie w powtórzeniu i rozumiane jest raczej jako pewien koniec niż początek. Chodzi więc o procedurę ponownego rozpoznania, przypominającą strukturę działania rymu: „Rym, «słowo, które u źródła nigdy nie kłamie», a to swoje źródło ma na końcu linijki, podobnie jak szczęśliwość – u kresu dni”⁵². W przypadku rymu bowiem nigdy nie da się jasno wskazać jego źródła. Pierwszeństwo jednego słowa zostaje ustanowione dopiero na mocy powtórzenia, czyli drugiego słowa, które dopiero wstecznie naznacza to pierwsze, nawiązując do niego na zasadzie podobieństwa. Co więcej, nie można jednoznacznie stwierdzić, czy w przypadku owego pierwszego słowa możemy w ogóle mówić o imieniu. Jak twierdzi Benjamin, drugie słowo wzywa pierwsze po imieniu, dokonując zarazem jego powtórzenia (zrymowania), jak i przesunięcia. Imię nie stanowi już pewnej pierwotnej pełni, którą należy odzyskać, wręcz przeciwnie, ujawnia się dopiero w owym przywołaniu „po imieniu”, dopiero w akcie karząco-ocalającego cytowania. W takim ujęciu struktura rymu, czy szerzej struktura wiersza,

⁵¹ Tenże, *Karl Kraus, w: tegoż, Konstelacje*, s. 185.

⁵² Tamże, s. 205.

stanowi – jak zauważył Giorgio Agamben – rodzaj „czasowego organizmu”⁵³, w którym nie może być mowy o prostym linearnym następstwie. Struktura rymu składa się raczej z czasowych zapętleń, w których jedno słowo przyzywa wcześniejsze i pozwala mu wybrzmieć zarazem na nowo, jak i po raz pierwszy. Zarówno rym, jak i Krausowski cytat można więc uznać za modele witalistycznego *Nachträglichkeit* wyznaczającego rytm Benjaminowskiej logiki szczęścia. Jak czytamy w zapisku zatytułowanym *Agésilas Santander*: „Pragnienie szczęścia: sprzeczności między ekstazą tego, co jednorazowe, nowe, jeszcze nie przeżyte, a ową błogością drugiego razu, ponownego posiadania tego, co przeżyte”⁵⁴. Tak rozumiane szczęście nigdy nie będzie polegało na przywróceniu jakiejś pretraumatycznej pełni, lecz raczej na odzyskaniu czegoś, co nigdy do nas nie należało, a na czego braku zasadzała się cała nasza konstytucja jako podmiotów. Nie chodzi więc o odnalezienie pierwszego elementu układanki, bez którego obraz naszego życia nie dawał się zrozumieć, lecz raczej o źródłowe doświadczenie imienia, które z konieczności musi unieważnić całą tę mozolnie przygotowywaną układankę, podważając zasadność i fałszywość istnienia takiego pierwszego elementu. Źródło dla Benjamina nigdy nie oznacza bowiem początku, lecz raczej konstytuuje się w powtórzeniu, w relacji między pewnym Teraz a Kiedyś. Przypomina wir, z którego wyłania się nasza terażniejszość, w której to, co nowe, nieustannie splata się z tym, co minione.

Można jednak postawić pytanie: co to za szczęście, które na powrót otwiera naszą jako tako zagojoną ranę? Dla Benjamina stan zagojenia okupiony jest zawsze ingerencją mitycznej przemocy, która uspójnia nasze życie, jednocześnie zniewalając je. Zbliżnienia linearnej czasowości możliwe są jedynie za cenę sprowadzenia źródła do roli sceny pierwotnej, pod której dyktando pisane są koleje naszego losu. Krytyczne wydobycie imienia niesie za sobą emancypującą obietnicę: pozwala rozbić fałszywą jedność i rozstroić uładzony temporalny porządek naszej egzystencji, dyktowany rytmem nawyku i przyzwyczajenia. Treść tej obietnicy nie dotyczy jednak zagojenia rany, lecz możliwości pomyślenia innego początku. Jeżeli coś w naszym życiu pozostaje nieprzeżyte, to jego aktualny kształt nie musi być kształtem ostatecznym.

■ Adorno: szczęście między odwiedzeniem a uwiedzeniem

Próbując wydobyć z pism Benjamina zarys teorii szczęścia, udało nam się naszkicować teoretyczny schemat logiki, przypominający swoją strukturą

⁵³ Zob. G. Agamben, *Czas który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 97.

⁵⁴ G. Scholem, *Żydz i Niemcy*, s. 239.

działanie *Nachträglichkeit*. O ile schemat ten autor *Pasaży* wypracowuje przede wszystkim w oparciu o teorię doświadczenia i pamięci indywidualum, o tyle próby jego zastosowania przeprowadzane są raczej na gruncie kolektywnym, tj. społeczno-historycznym. Szczególnie w pismach z lat trzydziestych Benjamin będzie się starał zaaplikować teorię cytowania do rozważań o geście rewolucyjnym (który polegać ma na cytowaniu przeszłości), a teorię dziecięcych wspomnień do odzyskiwania utraconych możliwości i wyrotowych potencjałów tłumionych przez klasę panującą. I choć polityczny aspekt tej logiki z pewnością domaga się rozwinięcia (tak samo jak teoria traumy, której zastosowanie do analizy wydarzeń historycznych, co czyni Caruth, pozwala na sformułowanie stawek etycznych), w tym artykule skupiam się przede wszystkim na podmiotowym doświadczeniu czasowości, działaniu *Nachträglichkeit* i logice traumy oraz szczęścia w perspektywie – owszem uspołecznionego, ale jednak – indywidualum. Takie interesujące rozwinięcie Benjaminowskiej teorii szczęścia proponuje Adorno w swojej najbardziej osobistej książce, czyli w *Minima Moralia*, zbiorze aforyzmów i refleksji „z poharatanego życia”, których autor próbował zapisać doświadczenie wyobcowanej egzystencji niemiecko-żydowskiego intelektualisty na uchodźctwie.

W pracach Adorna, podobnie zresztą jak w pismach Benjamina, trudno natrafić na wyrażoną wprost konceptualizację pojęcia szczęścia. Z pewnością łatwiej byłoby nakreślić Adornowską teorię utopii lub opisać jego rozumienie kategorii pojednania. Mimo wszystko, jak twierdzę, z *Minima Moralia* można wyczytać pewną koncepcję szczęścia oraz odnaleźć fragmenty czyniące użytek z mechanizmu naznaczenia wstecznego i ujawniające jego witalistyczny potencjał. Wedle Adorna – filozofa kojarzonego raczej z teorią nieszczęścia – probierzem szczęścia jest „bezmierny smutek tego, co jest”⁵⁵. Nie proponuje on zatem pozytywnej definicji szczęścia, lecz raczej mówi o nim na sposób negatywny, mierząc je miarą jego niemożliwości. Dlatego o szczęściu, zdaniem Adorna, można mówić jedynie z perspektywy utraty. Utraty jednak w tym sensie paradoksalnej, że nigdy szczęścia przecież nie mieliśmy. Jest raczej tak, że posiadamy jedynie pojęcie szczęścia utraconego. Jak czytamy w jednym z aforyzmów,

[z]e szczęściem jest podobnie jak z prawdą: nie ma się tego, lecz się w tym jest. Ba, szczęście to właśnie bycie wewnątrz, na wzór bezpiecznego schronienia w matce. Toteż nikt szczęśliwy nie wie, że jest szczęśliwy. Aby dostrzec szczęście, musiałby z niego wyjść: byłby jak narodzony. Kto mówi, że jest szczęśliwy, kłamie, zaklinając szczęście i w ten sposób grzesząc wobec innego. Wierny szczęściu jest tylko ten, kto mówi: byłem szczęśliwy. Świadomość może

⁵⁵ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 239.

pozostawać do szczęścia tylko w stosunku wdzięczności: na tym polega nie-zrównana godność⁵⁶.

Fragment ten oczywiście wymaga pewnej korekty. „Bezpieczne schronienie w matce” nie oznacza tu stanu prenatalnego, to bowiem skutkowałoby założeniem, że moment traumatyczny jest tożsamy z momentem narodzin. Teoria ta, zaproponowana przez Otto Ranka, została już trafnie skrytykowana przez samego Freuda⁵⁷. Traumatyczność aktu narodzin jest raczej retroaktywną próbą konstrukcji takiej sceny, noworodek nie postrzega bowiem momentu narodzin jako rozdzielenia z matką. Właściwy moment separacji następuje znacznie później, za sprawą ingerencji enigmatycznego znaczącego i organizacji zainstalowanego w nas w ten sposób libido. Wcześniej dziecko nie postrzega siebie jako osobnej, zintegrowanej całości. Jeżeli jednak potraktujemy formułę o „bezpiecznym schronieniu w matce”, jako opowieść o stanie sprzed separacji, którego z definicji nie mogliśmy doświadczyć, ponieważ poprzedzał on naszą podmiotową konstytucję, to wymowa tego fragmentu będzie zupełnie zrozumiała. Szczęście zawsze będzie naznaczone, zdaniem Adorna, pewną niemożliwością, utratą czegoś, czego nigdy nie mieliśmy i funkcjonować może jedynie jako wyobrażenie pojednania, utopijnego połączenia z utraconym obiektem. Być może dlatego, pisząc w innym fragmencie o utopii, Adorno będzie wskazywać figurę matki jako jej źródło⁵⁸. Moment separacji, będący wynikiem ingerencji enigmatycznego sygnału, oznacza tu zarówno pierwszą traumę, jak i warunek możliwości samego pojęcia szczęścia. Stąd dla Adorna enigmatyczne znaczące staje się *de facto* znaczącym enigmatycznym.

Adorno zatem, podobnie jak Benjamin, upatruje momentu szczęścia w rewitalizacji tych dziecięcych aspektów życia, które nie zostały w pełni przeżyte i doświadczone. Życie nasze z konieczności naznaczone jest takimi lukami, które nie pozwalają mu się domknąć w spójną narrację, a w których zarazem lokuje się cała nasza nadzieja na możliwość zmiany jego biegu: „tak jak we śnie wiemy, że są lekcje matematyki, które opuściliśmy, żeby spędzić błogi poranek w łóżku, i których nigdy nie nadrobimy. Myśl czeka, aż pewnego dnia wspomnienie rzeczy zaniechanych obudzi ją i przemieni w naukę”⁵⁹.

Nasza sytuacja nie wygląda jednak wcale tak kolorowo. Przeszłość, z konieczności naznaczona utratą i wyszczerbiona przez dialektyczną relację pamięci i zapomnienia, nie stanowi jedynie rezerwuaru momentów potencjalnie szczęśliwych, które wystarczy w odpowiedni sposób przywołać. To, co zapomniane, zostało – owszem – zakonserwowane jako pewnego rodzaju możliwość, jednakże to, jaki charakter będzie miało rozbudzenie, zależy od naszej

⁵⁶ Tamże, s. 129.

⁵⁷ Zob. S. Freud, *Zahamowanie, symptom, lęk*, w: tegoż, *Histeria i lęk*.

⁵⁸ Zob. T.W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 17.

⁵⁹ Tamże, s. 91.

teraźniejszości. Zatem nie tylko przeszłe doświadczenia zabarwiają późniejsze przeżycia, jak to ma miejsce we Freudowskiej logice *Nachträglichkeit*, lecz także nasze teraźniejsze doświadczenia na różny sposób naznaczają wstecznie przeżycia wcześniejsze. Wydarzenie późniejsze jest tu nie bez znaczenia (co mogłaby sugerować teoria Freudowska). Myśl ta najsilniej dochodzi do głosu we fragmencie sto szóstym zatytułowanym *Wszystkie kwiatki*. Adorno gani za sentymentalizm stanowisko Jean-Paula, według którego wspomnienia stanowią naszą jedyną własność, której nikt nie może nam odebrać.

Wspomnienia nie dają się trzymać w szufladach i przegródkach – we wspomnieniach przeszłość splata się nierozzerwalnie z teraźniejszością. [...] Wspomnienia, gdy można nad nimi zapanować, gdy się uprzedmiotawiają, gdy podmiot może być ich całkiem pewny, blakną jak delikatne tapety w ostrym blasku słońca. Gdy jednak pod ochroną zapomnienia, zachowują swoją siłę, są zagrożone jak wszystko, co żywe. Wymierzona przeciw urzeczowieniu koncepcja Bergsona i Prousta, zgodnie z którą teraźniejszość, bezpośrednio konstituują się tylko w zapośredniczeniu przez pamięć, wzajemne oddziaływanie Teraz i Kiedyś, ma zatem nie tylko aspekt ocalający, ale i piekielny. Żadne wcześniejsze przeżycie nie jest rzeczywiste, jeśli mimowolne przypomnienie nie wyrwie go ze śmiertelnego zeszytywnienia izolacji – i odwrotnie, żadne wspomnienie nie jest samo w sobie stuprocentowo bezpieczne w obliczu przyszłości tego, kto je żywi; przejście do sfery czystych wyobrażeń nigdy nie uodporni przeszłości na przekleństwo empirycznej teraźniejszości⁶⁰.

W naszej przeszłości, w tym, co nieprzeżyte bądź zapomniane, tkwi zatem tyle samo nadziei, co zagrożenia. Relacja między przeszłością a teraźniejszością ma, według Adorna, charakter dynamiczny, tak że nie istnieje teraźniejszość, która nie jest przeniknięta naszym przeszłym doświadczeniem i zarazem nie istnieje przeszłość, która nie jest projekcją pewnej teraźniejszości. A zatem nie tylko w minionym doświadczeniu tkwi nadzieja na odmianę naszej aktualnej kondycji, lecz także wszystkie błogie wspomnienia, które mamy, pod wpływem wstrząsu teraźniejszości mogą przepoczwaczyć się w najgorsze koszmary. Dynamicznej relacji między pewnym Teraz a Kiedyś odpowiada tu także napięcie między tym, co pamiętane, a tym, co zapomniane. Jak bowiem twierdzi Adorno, przeszłość zachowuje swoją moc oddziaływania (zarówno energią traumy, jak i energią szczęścia), o ile tkwi w zapomnieniu, a moment przywrócenia do pamięci wydaje się neutralizować jej działanie. Akt przypominania to zatem dziwna fuzja skrupulatnej pracy archeologa z niebezpiecznym zadaniem sapera:

⁶⁰ Tamże, s. 196.

chodzi nie tylko o to, żeby umiejętnie zdetonować fałszywą chronologię naszego życia, lecz także by rozpoznać siły rządzące samym zapomnieniem.

Wydaje się, że na kartach *Minima Moralia* natrafiamy na model takiej sytuacji, która stanowi właściwą realizację Adornowskiej teorii szczęścia. Chodzi o fragment 114, zatytułowany *Heliotrop*, w którym Adorno opisuje z perspektywy dziecka wizytę gościa w domu rodzinnym.

Gdy do rodziców przyjeżdża ktoś w gościnę, serce dziecka bije oczekiwaniem jeszcze niecierpliwym niż przed Bożym Narodzeniem. Nie chodzi o prezenty, ale o odmianę życia. Perfumy, które zaproszona dama stawia na komodzie, podczas gdy dziecko może przyglądać się rozpakowywaniu, mają zapach wspomnienia, już wtedy, gdy wdycha go po raz pierwszy. [...] Dziecko wypytuje bystro o kraj i ludzi, a pani, która nie nawykła do tego na co dzień i widzi tylko fascynację w dziecinnych oczach, odpowiada wyroczniami tyczącymi rozmiękczenia mózgu u szwagra i małżeńskich pertraktacji bratanka. [...] Zawieszenie porządku dnia – kto wie, może nazajutrz nie będzie trzeba iść do szkoły – zaciera też granice między pokoleniami [...]. Gość zmienia czwartek w dzień świąteczny, w którego poszumie wydaje się dziecku, że zasiada do stołu z całą ludzkością. [...] Jego przybycie jest obietnicą świata z dala od rodziny i przypomina, że na rodzinie świat się nie kończy. Tęsknotę do szczęścia niezamkniętego w określonej postaci, [...] tęsknotę, którą dziecko mozolnie nauczyło się poskramiać [...] – tę tęsknotę znowu teraz odnajduje bez lęku. Pośród domowników, zaprzyjaźniona z nimi, pojawia się figura inności. Wróżbiarka Cyganka, wpuszczona paradnymi drzwiami, w osobie goszczącej z wizytą damy zostaje uwolniona od złego czaru i przemienia się w ocalającego anioła. Zdejmuje przekleństwo z bliskiego szczęścia, bo zaręcza je z najdalszą dalą. Na to czeka całe istnienie dziecka, i tak musi umieć potem czekać ktoś, kto nie zapomina tego, co w dzieciństwie najlepsze⁶¹.

Przywołana przez Adorna scena jest w gruncie rzeczy niezwykle trywialna, wręcz komiczna. Oto pewna kobieta, być może daleka krewna, być może znajoma rodziców, przybywa w odwiedziny. Nieprzywykła do obcowania z dzieckiem, na jego łaknące wiedzy pytania odpowiada raportem z mniej lub bardziej poważnych dolegliwości zdrowotnych czy perturbacji miłosnych w dalszej rodzinie. Tymczasem, jak pokazuje filozof, z perspektywy dziecka ta scena ma olbrzymie znaczenie. Ciotka, czy też znajoma, swoją wizytą niczym dynamit rozsadza granice domostwa i struktury rodzinnej, rozbija dotychczasowy porządek życia dziecka. Scena ta zostaje rozpisana na szereg napięć: w pierwszej

⁶¹ Tamże, s. 210–211.

kolejności jest to relacja między dzieckiem i obcym przybyszem, następnie zaś relacja struktury rodzinnej i granic porządku domowego do tego, co inne, odległe i nieznanne, ale także stosunek pokoleniowy między dzieckiem i tajemniczym światem dorosłych. Najważniejszy jednak będzie tu dla nas porządek temporalny, wyznaczany przez dni powszednie i święta, zmacony przez obecność innego. Dzieciństwo to proces zachodzący na przecięciu wszystkich tych relacji.

Dziecko, o którym pisze Adorno, to względnie ukonstytuowany podmiot, znający granice między wnętrzem a zewnątrz, porządkiem dnia codziennego, poddanego szkolnej rutynie, a dniem świątecznym, Bożym Narodzeniem. Dość sprawnie odnajduje się ono również w edypalnej strukturze rodzinnej i zna swoje miejsce w hierarchii pokoleń. Pojawienie się gościa, figury inności, zaburza monotonię życia. W wyniku tej interwencji granice i wyobrażenia dziecka zostają rozchybotane, przypomina sobie ono, że istnieje także świat poza komórką rodzinną, inne miasta, kraje czy kontynenty poza jego własnym. Przybysz przemycza do świata dziecka element radykalnej inności, luzuje wodze dziecięcej fantazji i ponownie otacza jego świat enigmą. Uchyła okno w zbyt dusznym uniwersum rodzinnego szczęścia, obiecując dziecku „szczęście, które nie byłoby zamknięte w jakiejś postaci”. Poza tym przestrzennym rejestrem, przybycie gościa oddziałuje jednak przede wszystkim na porządek temporalny, ustanawia on święto w trakcie dnia powszedniego.

Jak należy rozumieć figurę święta? Przede wszystkim nie w prostej opozycji do pracy. Zarówno w *Minima Moralia*, jak i innych pismach Adorno pochyłał się nad problematyką czasu wolnego. Wraz z triumfem czasu abstrakcyjnego jako użytecznej miary dla równie abstrakcyjnej wartości pracy, czas został podporządkowany kapitalistycznym stosunkom społecznym. Jak pisze filozof, „Czas wolny nie jest przeciwieństwem pracy. W systemie, w którym zatrudnienie na pełny etat stało się ideałem samym w sobie, czas wolny po kryjomu przedłuża pracę”⁶². Natomiast w innym fragmencie *Minima Moralia* czytamy:

La nostalgie du dimanche to nie tęsknota do tygodnia pracy, ale do stanu wyemancypowanego od rytmu pracy i wypoczynku; niedziela nie daje satysfakcji, nie dlatego, że się wówczas świętuje, ale dlatego, że jej własna obietnica natchmianst okazuje się niespełniona; każda niedziela [...] jest za mało niedzielna. Komu czas dłuży się męcząco, ten czeka daremnie, rozczarowany, że do niczego nie doszło, że jutro znowu będzie wczoraj⁶³.

Niedziela staje się zakładniczką pracy, choć powinna być dniem odpoczynku. Święto zaś, które ulega konwencjonalizacji, choć formalnie zachowuje swój

⁶² Tenże, *Czas wolny*, w: tegoż, *Przemysł kulturalny*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2019, s. 265. W podobnych kategoriach o czasie wolnym jako przedłużeniu pracy pisał Jonathan Crary, zob. J. Crary, *24/7. Późny kapitalizm i celowość snu*, przeł. D. Żukowski, Kraków 2022.

⁶³ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 207–208.

charakter, wytraca rzeczywiście świąteczny aspekt. Dlatego Adorno wspomina, że nadejście gościa wprawia dziecko w jeszcze większe oczekiwanie niż Boże Narodzenie, to bowiem sprowadza się już tylko do odpakowywania prezentów, które od dawna nie są prawdziwymi darami⁶⁴. W podobny sposób o zaniku „święteczności” pisał Agamben w eseju *Wołowy głód*. Analizując żydowski szabas, święto bezczynności, włoski filozof stwierdza, że wraz z nastaniem nowoczesności dochodzi do zaniku pewnego świątecznego naddatku, który spełniał się w niszczeniu czy marnowaniu. Figura szabasu jest szczególnie interesująca, ponieważ zakazuje podejmowania działań celowych. W sposób konieczny zatem stoi w sprzeczności z wytwórczym charakterem pracy i wyznaczanym przez zasadę produktywności rytmem dnia codziennego. Zdaniem autora *Homo sacer* kryzys współczesnego społeczeństwa szczególnie daje o sobie znać w związku z racjonalizacją święta, które, wytracając swój bezczynny charakter, zaczyna pełnić rolę formalności wymuszonej przez tradycję. Jak pisze Agamben, „bezczyność (powstrzymanie się od pracy) nie jest konsekwencją ani wstępnym warunkiem święta, lecz zbiega się z samą świętecznością w tym sensie, że święteczność polega właśnie na neutralizowaniu i powodowaniu bezczynności ludzkich gestów, poczynań i dzieł, czyniąc je w ten jedynie możliwy sposób świątecznymi”⁶⁵. Świętowanie oznacza zatem nie tyle oddawanie się rytuałom, ile raczej wprowadzanie szczególnej modalności czasu poprzez inny sposób działania, wykraczający poza celowość czy obowiązek.

Dziecko – do którego gość przemawia „jak wróżki z baśni” i odpowiada na jego pytania niczym wyrocznia – zostaje na nowo skonfrontowane z tajemnicą, innością, która przyobleka w enigmę dotychczasowy porządek życia. Ale doświadczenie to, w przeciwieństwie do interpelacji, pierwotnego wejścia w strukturę dyskursywną, nie ma w sobie nic traumatycznego. Przeciwnie, gość zaprowadza czas święta, jest sygnałem z „innego świata” (tzn. ze świata „innego”), nawiedza porządek życia niczym enigmatyczne znaczące. Pisał o tym również Agamben w eseju o szabasie.

To, co nazywamy religią (terminu tego brak w kulturach starożytnych w takim znaczeniu, jakie my mu dzisiaj nadajemy), wkraczałoby dopiero, aby uwięzić święto w oddzielnej sferze. Widziana z tej perspektywy, nabrąaby jeszcze szerszego znaczenia hipoteza Lévi-Straussa odczytująca podstawowe pojęcia, których zwykliśmy używać, rozmyślając o religii (pojęcia w rodzaju *mana*, *wakan*, *orenda*, tabu itd.), jako nadwyżkowe elementy znaczące, same w sobie puste, a zatem mogące wypełnić się jakąkolwiek symboliczną treścią. Elementy znaczące „o zerowej wartości symbolicznej” odpowiadałyby czynnościom

⁶⁴ Zob. tamże, s. 42–43.

⁶⁵ G. Agamben, *Wołowy głód*, w: tegoż, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 121.

i rzeczom ludzkim, które święto opróżniło i uczyniło beczynnymi, a które religia rozdziela i kodyfikuje na nowo w systemie swoich obrządków⁶⁶.

To nie system religijny ustanowił instytucję święta. Doświadczenie sakralnej temporalności jest czymś wcześniejszym, poprzedzającym wszelki ustrukturyzowany kult, ten bowiem powstaje jako próba kodyfikacji tego, co pierwotnie pozbawione było znaczenia. Temporalność święta opiera się na doświadczeniu czasu jako pewnej nadwyżki, czy raczej jest samym tym doświadczeniem nadwyżki, które zostaje dopiero zagospodarowane i unieruchomione przez teologiczne znaczenia. Ta „zerowa wartość symboliczna” odpowiada tu pojęciu enigmatycznego znaczącego.

Ponownie natrafiamy na źródłową ambiwalencję momentu pierwotnego uwiedzenia. Z jednej strony zaszczebia ono w podmiocie popęd, libidinalną nadwyżkę, która pozwala mówić nam o witalistycznej stawce psychoanalizy. Z drugiej strony uwiedzenie to wiąże się z momentem pierwotnego pochwycenia, wpisania nas w zawczasu przygotowane miejsce w porządku dyskursu i struktury ideologicznej. Doświadczenie to ma charakter traumatyczny, stanowi zarzewie późniejszych deformacji i u początków już naznacza wszelkie życie śmiertelnym piętnem, jednakże Adornowski opis odwiedzin gościa ujawnia, w jaki sposób moment upodmiotowienia może zostać przywołany w dziecięcym doświadczeniu jako moment utopijny. Nadejście gościa działa wedle logiki naznaczenia wstecznego, choć na opak. Jeżeli w wykładni Freudowskiej *Nachträglichkeit* oznaczało taką sytuację, w której wydarzenie późniejsze wstecznie aktywizuje wydarzenie wcześniejsze, ujawniając jego traumatyczny aspekt, to fragment traktujący o nadejściu gościa odwraca tę logikę. Wizyta innego stanowi powtórzenie pierwotnego, traumatycznego doświadczenia interpelacji, ale powtórzenie to jest pozbawione lęku, jakby dopiero w nim mogło zostać przeżyte to, co w akcie pierwotnego uwiedzenia umykało próbom translacji. Dlatego Adorno pisze o „tęsknocie za szczęściem, którą dziecko **znowu teraz** odnajduje bez lęku”. Owo „znowu teraz” to zbitka paradoksalna, oznacza bowiem powtórzenie (znowu) oraz pewną aktualność i jakościową zmianę, jak gdyby owo „teraz” było zarazem powtórzeniem i czymś pierwszym. Gość zaburza linearną chronologię, nawiedzając dom niczym zjawa z przeszłości. Tym samym przypomina o tym, o czym malec przywykły do szkolnej rutyny i dyscypliny rodzicielskiej zdążył już zapomnieć, albo czego właściwie nie mógł pamiętać: o doświadczeniu czasu świątecznego znoszącego dyktaturę celowości i obowiązku. Dopiero wtargnięcie tego, co (gość)inne, rozstraja porządek przyzwyczajeni i zaburza sferę życia, pozwala uzmysłwić sobie nowość, która zdolna byłaby wymknąć się rytmowi ciągłej repetycji.

⁶⁶ Tamże, s. 124–125.

By domknąć interpretację tego fragmentu, należałoby odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób to, co anachroniczne i zapomniane, może jeszcze objawić się w doświadczeniu. Odpowiedzią najprostszą, choć zarazem najmniej satysfakcjonującą, byłoby odczytanie tego fragmentu jako opowieści o nadejściu mesjasza. Wtedy jednak próba rewitalizacji naszego życia sprowadzałyby się do oczekiwania na nadejście gościa, który zdolny byłby wywołać w nas odpowiednie wspomnienie. Adorno zdaje się jednak sugerować inne rozwiązanie, na które wskazuje sam tytuł tego fragmentu. Heliotrop to roślina, która ze względu na silny słodko-waniliowy aromat wykorzystywana jest do produkcji perfum. Kwestia zapachu jest tu kluczowa, bowiem to właśnie perfumy, które czuje dziecko podczas wizyty gościa „mają zapach wspomnienia, już wtedy, gdy wdycha się go po raz pierwszy”. Fragment ten odnosi się do koncepcji pamięci mimowolnej, której najpełniejszy obraz nakreślił Marcel Proust. W pierwszym tomie *W poszukiwaniu straconego czasu* czytamy:

Ale, kiedy po śmierci osób, po zniszczeniu rzeczy, z dawnej przeszłości nic nie istnieje, wówczas jedynie zapach i smak, węższe, ale żywsze, bardziej niematerialne, trwalsze, wierniejsze, długo jeszcze, jak dusze, przypominają sobie, czekają, spodziewają się – na ruinie wszystkiego – i dźwigają niestrudzenie, na swojej znikomej kropelce, olbrzymią budowlę wspomnienia⁶⁷.

Pamięć nie ma zatem charakteru czysto wizualnego, a najtrwalsze doświadczenia zdolne są przetrwać jedynie w tych zmysłach, których zazwyczaj nie posądzamy o takie możliwości. Co więcej, nasza pamięć pomija część doznań, uznając je za nieistotne. Jak pokazuje dzieło Prousta, zdolność do wspomnienia nie opiera się na pracy świadomości i próbie przywrócenia obiektywnego kształtu rzeczy, lecz właśnie na działaniu „pamięci mimowolnej”. Przechowuje ona najbardziej wężły i ulotny materiał, który mógł przeżyć jedynie przechowany w zapomnieniu. Jak pisał Benjamin, „wspomnienia zachowują się w powonieniu (bynajmniej nie zapachy we wspomnieniu)”⁶⁸. Praca pamięci przypomina tu figurę garbuska z *Berlińskiego dzieciństwa*. Można więc przypuszczać, że w wersji Adornowskiej garbusek to nic innego jak nos, mały garbek na naszej twarzy, który zdolny jest poprzez zapach przywołać minione doświadczenia. W takim ujęciu pamięć mimowolna nie jest magiczną sztuczką literata czy ostatnią deską ratunku, po którą sięgają zrozpaczeni poszukiwacze nadziei w obliczu upadku doświadczenia. Jej możliwość oprzeć można na Adornowskiej teorii genezy świadomości, w której oświeceniowy rozum może ukonstytuować się jedynie poprzez ustanowienie konkretnej hierarchii zmysłów przyznającej powonieniu najniższą pozycję⁶⁹.

⁶⁷ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1: *W stronę Swanna*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1979, s. 48.

⁶⁸ W. Benjamin, *Do wizerunku Prousta*, s. 87.

⁶⁹ Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.

Świąteczne szczęście, którego doświadcza dziecko wraz z przybyciem gościa, zostaje zachowane i jako pewna potencjalność tkwi nadal w podmiocie pod postacią utopijnej obietnicy. Jeżeli oświeceniowy proces dorostania opiera się między innymi na waloryzacji narządów sensorycznych, w których jedne zostają przyporządkowane rozumowi (jak np. zmysł wzroku umożliwiający poznawczy ogląd), inne zaś sferze cielesnej (jak zapach), to coś takiego jak „pamięć mimowolna” może zadziałać jedynie za cenę poluzowania cenzorskich zapędów świadomości, która – że tak powiem – trzyma cielesność „za mordę”. Możliwość szczęścia jest zatem możliwością rozszczelnienia zatwardziałej podmiotowej konstytucji i przedefiniowania zmysłowego porządku doświadczenia. Jedynie w ten sposób możliwa jest emancypacja, uwolnienie się od porządku pustej i jednorodnej czasowości, w której przyszłość sprowadza się jedynie do reprodukcji tego, co i tak już jest. Moment szczęścia to moment krytycznego rozprężenia cielesnej i sensorycznej konstytucji podmiotu. I choć nasze wyobrażenie szczęścia jest wyobrażeniem fałszywym, ponieważ przeniknięte jest fetyszyzmem towarowym, logiką wyzycia się, fałszywej preseparatornej pełni i przypomina raczej fantazje niewykastrowanego mężczyzny niż rzeczywisty obraz spełnionej utopii⁷⁰, to jednak moment krytycznego rozprężenia rygorystycznej organizacji naszej podmiotowości można nazwać momentem szczęścia. To w nim bowiem obnaża się fałszywy charakter fatalistycznego przeświadczenia o konieczności nieszczęścia, a zatem to w nim ujawnia się także nadzieja na przyszłe pojednanie.

■ Zakończenie albo ściegi czasu

Na początku swojej książki *Unclaimed Experience* Caruth przywołuje fragment reportażu Michaela Herra poświęconego wojnie w Wietnamie:

Potrzeba było wojny, by nauczyć się, że jest się równie odpowiedzialnym zarówno za wszystko to, co się widziało, jak za wszystko to, co się zrobiło. Problem polegał na tym, że nie zawsze od razu wiedziało się, co się widziało. Wiele rzeczy stało się widocznych dopiero po latach, inne nigdy; pozostały przechowane w naszych oczach⁷¹.

To wizja podobna do tej z Adornowskiego *Heliotropu* pod względem koncepcji pamięci, choć radykalnie przeciwstawna, jeżeli chodzi o wymowę. Nie wiemy bowiem, jak wielkie złoża doświadczonej przemocy kryją się w porządku naszej

⁷⁰ Zob. T.W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 184–185.

⁷¹ M. Herr, *Dispatches*, cyt. za: C. Caruth, *Doświadczenie niczyje: trauma i możliwość historii. (Freud, Mojżesz i monoteizm)*, „Teksty Drugie” 2012, 6(126), s. 111.

zmysłowości, jakim bólem i przymusem okupiona jest nasza konstytucja podmiotowa, jak głęboko sięga rana, którą zakryć próbuje porządek temporalności. I choć kompulsywne powtarzanie minionych traum przypomina ścieg nici chirurgicznej zaszywającej „na pętelkę” okaleczony podmiot nowoczesny, to zarazem z rany tej daje się wyczytać całą historię tych deformacji. Jeżeli prawdą jest, że miarę możliwego szczęścia stanowi „bezmierny smutek tego, co jest”, to umiejętność dostrzeżenia tej emancypującej logiki polegałaby na poznawaniu naszego życia „od podszewki”, wyróceniu czasu na lewą stronę.

Starłem się pokazać, że teoria Freuda dostarcza nam narzędzi, za pomocą których można opisać porządek temporalny „od podszewki”, dotrzeć do głębin naszej podmiotowej konstytucji i uważnie śledzić pętlowy ścieg czasowości zszywający poraniony podmiot. Rzecz w tym, że Freud nie potrafił konsekwentnie doprowadzić swojego odkrycia do końca. Zamiast tego swoją teorią utwierdził jednostkę w fatalistycznym przeświadczeniu o nieodzowności lęku i cierpienia jako niemal ontologicznych kategorii naszej egzystencji. Z tą tendencją psychoanalizy polemizują – czasem w sposób skryty, czasem całkiem wprost – pisma Benjamin i Adorna. Proponowana przez tych autorów analiza społeczna i historyczna odśladania historyczny i ekonomiczny wymiar przemocy kształtującej indywidualium. Dopiero taki punkt widzenia pozwala wyczytać z teorii Freuda stawki i narzędzia emancypacyjne. Teoria traumy czytana w tym ujęciu od „lewej strony” kreśli ściegi logiki szczęścia, które starali się odcyfrować interesujący mnie obaj autorzy. Jak pisał Adorno, „Siła do lęku [*Angst*] i siła do szczęścia są tym samym”⁷². I choć wszyscy trzej bohaterowie tego tekstu dostatecznie wyraźnie wykazali, że dotarcie do bezczasowego porządku utopii i pozbawionego luk, pojednanego ze swoim obiektem podmiotu, jest fantazją naznaczoną naszym wybrakowaniem i alienacją, to zarazem nie oznacza to, że skazani jesteśmy na porządek czasu jednorodnego i pustego, w którym każde „teraz” na zasadzie konieczności wynika z przeszłości, a przyszłość sprowadza się do odtwarzania ciągle „tego samego”. To odkrycie ukazuje witalistyczną stawkę psychoanalizy: nadzieję na emancypację życia z traumatycznych kolein egzystencji.

⁷² T.W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 239.

Bibliografia

- Adorno T.W., *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, posłowie M.J. Siemek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.
- Adorno T.W., *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, przeł. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019.
- Agamben G., *Signature of All Things. On Method*, przeł. L. D’Isanto, K. Attell, Zone Books, New York 2009
- Benjamin W., *Berlińskie dzieciństwo około roku dziewięćsetnego*, przeł. A. Kopacki, „Literatura na Świecie” 2001, s. 65–132.

- Benjamin W., *Do wizerunku Prousta*, w: tegoż, *Anioł Historii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Sikorski, H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.
- Benjamin W., *Konstelacje*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Benjamin W., *Pasaże*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Bielik-Robson A., *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012.
- Caruth C., *Doświadczenie niczyje: trauma i możliwość historii. (Freud, Mojżesz i monoteizm)*, „Teksty Druge” 2012, 6(126), s. 111–124.
- Caruth C., *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1996.
- Chervet B., *Après-coup in Psychoanalysis*, przeł. A. Weller, Routledge, New York 2022.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Ferenczi S., *Pomieszenie języków w obcowaniu dorosłych z dzieckiem*, przeł. M. Chojnacki, w: A. Sobolewska (red.), *Imago psychoanalizy*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2021.
- Freud S., *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2014.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, WN PWN, Warszawa 2005.
- Freud S., *Project for a Scientific Psychology*, w: M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris (red.), *The Origins of Psychoanalysis. Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1887–1902*, Basic Books, New York 1954.
- Freud S., Breuer J., *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Lacan J., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, przeł. A. Sheridan, W.W. Norton & Company, London–New York 1981.
- Laplanche J., *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Basil Blackwell, Oxford 1989.
- Lipszyc A., *Freud: logika doświadczenia. Spekulacje marańskie*, IBL PAN, Warszawa 2019.
- Lipszyc A., *Zabawki dla dialektyków. Walter Benjamin w pokoju dziecięcym*, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2013, 1, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2013/1-widzialnosc-rzeczy/zabawki-dla-dialektykow.-walter-benjamin-w-pokoju-dzieciecym> [dostęp 23.07.2023].
- Proust M., *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1: *W stronę Swanna*, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1979.
- Santner E.L., *Cuda się zdarzają: Benjamin, Rosenzweig, Freud i problem bliźniego*, w: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*, przeł. E. Ulińska, WN PWN, Warszawa 2013.
- Scholem G., *Żydzi i Niemcy*, przeł. A. Lipszyc, M. Zawanowska, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2006.