



**Christine Kirchhoff**

- *Atak terażniejszości na resztę czasu. Naznaczenie wsteczne między kliniką a kulturą* 2

**Jakub Gorecki**

- Czas zablźniony. Logika traumy i logika szczęścia w teorii Freuda, Benjamina i Adorna 18

**Andrzej Leder**

- Czas logiczny a czas społeczny 48

**Jan Borowicz**

- Człowiek, który żyje raz na dwa razy 66

**Ewa Wojciechowska**

- Nieumarli. O mocy przekształcenia, czyli powtórzenie z różnicą 82

**Paweł Dybel**

- Zasada przyjemności i „cicha robota” popędów śmierci. Dylematy późnej teorii popędów Freuda 108

**Thomas Dojan**

- Timelessness and Temporalisation of the Unconscious. Tracing Freud's Theory of Time 128

**Jan Sumiński**

- Freudian *das Ding* and the Origin of Kantian Categories 148

VARIA

**Bartosz Puk**

- W poszukiwaniu właściwego czasu w psychoanalizie i w fotografii 168

**Edyta Biernacka**

- Żdźbło w oku [Recenzja książki: Rosine J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski: Podejście psychoanalityczne*] 184

**Piotr Schollenberger**

- Marańskie scenariusze, czyli nauka kryptologicznej interpretacji [Recenzja książki: Agata Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy. Zdrada, wygnanie, przeżycie, nietożsamość*] 189

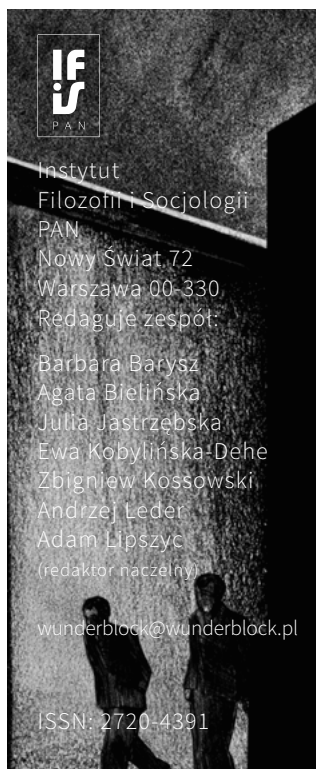


Institut  
Filozofii i Socjologii  
PAN  
Nowy Świat 72  
Warszawa 00-330  
Redaguje zespół:

Barbara Barysz  
Agata Bielicka  
Julia Jastrzebska  
Ewa Kobylińska-Dehe  
Zbigniew Kossowski  
Andrzej Leder  
Adam Lipszyc  
(redaktor naczelny)

wunderblock@wunderblock.pl

ISSN: 2720-4391



# Atak terażniejszości na resztę czasu. Naznaczenie wsteczne między kliniką a kulturą

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 2–17

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.1>

Christine Kirchhoff

**Abstrakt** Pierwsza część artykułu prezentuje zarys psychoanalitycznej koncepcji *Nachträglichkeit*, rozwój tej idei u Freuda i jej recepcję w psychoanalizie. Przedstawia się tu różne formy *Nachträglichkeit*, próbując je usystematyzować. Druga część artykułu dotyczy współczesnego stanu społeczeństwa i podejmuje sformułowanie Alexandra Klugego, który mówił o „rozciągniętej terażniejszości”, nieznającej tego, co przyszłe. W obliczu obecnej sytuacji – pandemii koronawirusa, wojny, zmian klimatycznych – diagnoza ta wydaje się trafna; strach w terażniejszości przesłania przyszłość i prowadzi do tęsknoty za przeszłością, która wydaje się lepsza, co wykorzystują ruchy prawicowe.

**Słowa kluczowe** naznaczenie wsteczne, dwuczasowość, czas w psychoanalizie, zmiana, diagnoza współczesności

**Abstract** The first part of the paper provides an overview of the psychoanalytic notion of *Nachträglichkeit*, the development of the concept in Freud, and its reception within psychoanalysis. Various forms of *Nachträglichkeit* are presented in an attempt to systematize it. The second part of the paper deals with the contemporary state of society and takes up Alexander Kluge's formulation, who spoke of the „stretched present” that knows no future. In the face of the current situation – the coronavirus pandemic, war, climate change – this diagnosis seems to be correct; fear in the present obscures the future and leads to a longing for a seemingly better past, a sentiment exploited by right-wing movements.

**Keywords** *Nachträglichkeit*, bi-temporality, time in psychoanalysis, change, time diagnostics

**Christine Kirchhoff**,  
profesorka  
psychoanalizy, teorii  
podmiotowości i teorii  
kultury na International  
Psychoanalytic University  
w Berlinie (IPU),  
a także praktykująca  
psychoanalityczka  
(członkini BPI/DPV/  
IPA). W swojej pracy  
koncentruje się na  
metapsychologii  
i psychoanalitycznych  
badaniach pojęciowych,  
psychoanalizie  
i teorii krytycznej,  
krytycznych diagnozach  
współczesności oraz  
relacjach psychoanalizy  
i zmian klimatycznych.

christine.kirchhoff@  
ipu-berlin.de

**A** *atak terażniejszości na resztę czasu* to tytuł filmu Alexandra Klugego z 1985 roku. W ostatniej części niniejszego eseju spróbuję pokazać bardziej szczegółowo, co fraza ta może znaczyć w kontekście idei naznaczenia wstecznego (*Nachträglichkeit*). Tytuł przyszedł mi do głowy, gdy zastanawiałam się, co jeszcze mogłabym powiedzieć na temat tej ważnej kategorii. Długo się wahałam, oscylując między poczuciem, że naprawdę wszystko zostało już powiedziane (i wystarczająco dużo powiedziałam ja sama), a poczuciem, że nie sposób dokonać wyboru w obliczu niezwykle obfitości możliwych tematów. Naznaczenie wsteczne dostrzegałam wszędzie i nigdzie. Sądzę, że wynika to z samej natury tego pojęcia. Jeśli bowiem prawdą jest, że naznaczenie wsteczne to jeden z trybów czasowych psychiki, które występują symultanicznie, przenikając się nawzajem (André Green [2003] mówił trafnie o czasie rozszczepionym), i że jako takie należy ono do kondycji ludzkiej, do sposobu, w jaki formują się psychiczne znaczenia, a przeżycia uzyskują reprezentację, to *Nachträglichkeit* można znaleźć wszędzie, a zarazem staje się ono osobiście niedostrzegalne. Widać to już u Freuda, który w latach 1895–1899 wielokrotnie zajmował się naznaczeniem wstecznym<sup>1</sup>; szczegółowe rozważania nad tym pojęciem znajdują się w opisie przypadku Człowieka od Wilków z roku 1918; wreszcie, w późnym tekście *Człowiek imieniem Mojżesz*<sup>2</sup> naznaczenie wsteczne wprawdzie nie jest już problematyzowane, ale zajmuje przecież pozycję centralną.

W niniejszym eseju zajmę się najpierw znaczeniem *Nachträglichkeit* u Freuda, a następnie, zagłębiając się w historię recepcji i przedstawiając różne formy naznaczenia wstecznego, odpowiem na pytanie, czym właściwie jest *Nachträglichkeit* i co oznacza dla współczesnej psychoanalizy. Trzecia i ostatnia część eseju będzie dotyczyła doświadczeń terażniejszości społecznej usytuowanej między wojną a zmianami klimatycznymi, do których to kwestii postaram się zbliżyć z pomocą pojęcia naznaczenia wstecznego.

## ■ 1.

Tytuł mojego tekstu, *Atak terażniejszości na resztę czasu*, nawiązuje do tego, co mogło przykuć uwagę Freuda, gdy zorientował się, że aktualne doświadczenie może być okazją do tego, by minione przeżycia nabrały nowych znaczeń, a tym samym zaczęły oddziaływać w nowy sposób i wytwarzać symptomy. Nie oznacza to, że nie oddziaływały one wcześniej, chodzi jednak o (dla Freuda bardzo frustrującą) sytuację, kiedy to za sprawą dość nieszkodliwych doświadczeń terażniejszych przeżycie z przeszłości uwidacznia się w swoim terażniejszym

<sup>1</sup> Zob. S. Freud, J. Breuer, *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008; S. Freud, *W kwestii etiologii nerwic*, w: *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2001, s. 43–69; tenże, *Seksualność w etiologii nerwic*, w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 5–25; tenże, *Über Deckerinnerungen*, *Gesammelte Werke*, t. 1, A. Freud et al. (red.), Frankfurt a. M.; tenże, *Entwurf einer Psychologie*, w: tegoż, *Gesammelte Werke. Nachtragsband*, A. Freud et al. (red.), Frankfurt a. M.; tenże, *Briefe an Wilhelm Fließ, 1887–1904*, J.M. Masson (red.), Frankfurt a. M. 1986.

<sup>2</sup> Zob. S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki, R. Reszke, w: tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki i in., Warszawa 1998.

oddziaływaniu, stając się źródłem symptomu. To, że doświadczenia wczesno-dziecięce zaczynają oddziaływać z opóźnieniem – w sensie działania odroczonego (*deferred action*) – można pogodzić z ideą rozwoju w liniowym porządku czasu, w którym terażniejszość kształtowana jest przez przeszłość. Tym jednak, co odkrył Freud, próbując zrozumieć, dlaczego objawy chorobowe u jego pacjentek wywoływane były przez pozornie nieszkodliwe sytuacje, był również odwrotny kierunek *Nachträglichkeit*, oddziaływanie *après coup*, za sprawą którego terażniejszość faktycznie wydaje się atakować resztę czasu, co jednocześnie okazuje się warunkiem możliwości pracy psychoanalitycznej: *post factum* przeszłość uzyskuje (by tak rzec: wciąż na nowo) swoją terażniejszą formę, w której oddziałuje **jak** terażniejszość. „Wspomnienie”, pisał Freud w liście do Fliessa w 1896 roku, zachowuje się „jak coś aktualnego”.

Jean Laplanche, jeden z wielkich interpretatorów Freudowskiej *Nachträglichkeit*, wskazywał, że „konceptualizacja *Nachträglichkeit*” u Freuda nie zawsze obdarzona jest ową głębią, „którą później tam znajdujemy”<sup>3</sup>. Friedrich Wilhelm Eickhoff w swojej pracy o naznaczeniu wstecznym stwierdza, że było ono w dziele Freuda „nie w pełni skonceptualizowane”<sup>4</sup>. To prawda. Ale co w dziele Freuda skonceptualizowane jest w sposób pełny? Freud myślał o wielu rzeczach jako pierwszy, mylił się, błąkał, zmieniał kurs, wprowadzał nowe elementy i powracał do dawnych, zaczynał wiele spraw, niektóre zarzucał, inne wyjaśniał i komplikował – a wszystko to mając na uwadze stworzenie teorii aparatu psychicznego na podstawie przestanki, która odróżniała go od współczesnej mu psychologii, a mianowicie, że „realną psychicznością” jest „nieświadomość”<sup>5</sup>.

Czytać Freuda to sprawiać, aby jego dzieła zaczynały mówić i funkcjonować w ramach przestanek dzisiejszej psychoanalizy – czyli właśnie w trybie naznaczenia wstecznego. Do takiej lektury doszło również w wypadku samej koncepcji *Nachträglichkeit*, która w dużej mierze pozostawała niezauważona aż do czasu jej ponownego odkrycia przez Jacques’a Lacana w 1953 roku<sup>6</sup>. Jeszcze w roku 1950 w przypisie do *Entwurf einer Psychologie* (Projekt psychologii) w *Standard Edition* zauważono, że cała koncepcja naznaczenia wstecznego „utraciła później rację bytu za sprawą odkrycia seksualności dziecięcej i nieustannego oddziaływania nieświadomych impulsów popędowych”<sup>7</sup>, choć historia przypadku Człowieka od Wilków relatywizuje to twierdzenie. Nawet jeśli dziś nie zgodzilibyśmy się z tym ujęciem, uwypukla ono fakt, że faza, w której Freud otwarcie postępuje się koncepcją naznaczenia wstecznego, przypada na wczesny okres jego pracy, tj. przed wprowadzeniem idei seksualności dziecięcej, opracowaniem koncepcji popędu i nakreśleniem drugiej topiki.

<sup>3</sup> Zob. J. Laplanche, *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Gießen 1996, s. 115.

<sup>4</sup> Zob. F.-W., Eickhoff, *Über Nachträglichkeit. Die Modernität eines alten Konzept*, „Jahrbuch der Psychoanalyse” 2005, 51, s. 142.

<sup>5</sup> Zob. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 512.

<sup>6</sup> Zob. J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Górczyca, W. Grajewski, Warszawa 1995.

<sup>7</sup> Przypis ten w niemieckim wydaniu powtórzono w dodatkowym, nienumerowanym tomie *Gesammelte Werke* wydanym w 1985 roku, zob. S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*, s. 447.

W tym czasie, tj. między rokiem 1895 a 1899, Freud myśli o dwuczasuowości rozwoju seksualnego. Dwuczasuowość jako moment konstytucji znaczenia w psychice pozostaje zresztą centralnym elementem jego teorii, podobnie jak związana z nią wzajemna nieciągłość tych dwóch czasów. Jak wskazuje Ruzine Perelberg<sup>8</sup>, gdy Freud wprowadza kompleks Edypa – po raz pierwszy wspomniany w *Objaśnianiu marzeń sennych* – wprowadza też nową dwuczasuowość: działanie kompleksu Edypa sytuuje się bowiem pomiędzy tym, co preedypalne (co oczywiście tylko w trybie naznaczenia wstecznego może pojawić się w formie preedypalnej, po tym jak kompleks Edypa – jakkolwiek z trudem – począł już oddziaływać), a tym, co edypalne. Również kompleks Edypa, tak jak przedstawia go Freud, jest kryzysem współkształtowanym i strukturyzowanym przez wcześniejsze doświadczenia, które z kolei mogą teraz nabrać nowych – edypalnych – znaczeń. Sam Freud nie dostrzegł owego jawnego poszerzenia koncepcji *Nachträglichkeit*, która od dwuczasuowości przeszła ku wieloczasuowości.

Z początku koncepcja naznaczenia wstecznego u Freuda bierze za punkt wyjścia realność sceny pierwotnej – w zgodzie z teorią uwiedzenia.

Przed rokiem 1897, przed zarzuceniem teorii uwiedzenia, tj. założenia, że podstawą każdej hysterii jest tak zwane uwiedzenie lub „perwersyjny ojciec”, koncepcja ta wydaje się stosunkowo prosta: Freud wychodzi od chronologicznie pierwszej sceny, w której doszło do uwiedzenia, tj. napaści seksualnej ze strony osoby dorosłej. To uwiedzenie w zasadzie nie będzie oddziaływać, dopóki w okresie dojrzewania nie pojawią się symptomy przy okazji drugiego wydarzenia, które zwykle z perspektywy osób postronnych oceniane jest jako nieszkodliwe, a które można zrozumieć tylko na tle pierwszej sceny. „Zaczęła rozumieć i **jednocześnie** odpierać, bronić się”, stwierdza Freud o swojej pacjentce Emmie w *Projekcie psychologii*. To, że Emma zaczęła rozumieć i jednocześnie się bronić, oznacza, że przeszłość jest teraz odpierana **jako terażniejszość**, w swoim nowym znaczeniu, naznaczenie wsteczne dotyczy zatem nie tylko czasu, ale także formy pamięci.

Według Freuda wspomnienie wyjściowego incydentu nabiera znaczenia ponieważ, ponieważ tymczasem wzrosło zrozumienie, tak że wyjściowe wydarzenie może teraz oddziaływać także swoją treścią seksualną, tj. wraz z dojrzewaniem stopień fizycznej pobudliwości seksualnej zyskuje nową jakość. Teraz, gdy scena seksualna staje się sceną pierwszą – jako terażniejsza, a więc aktualna i niebezpieczna – jej treść musi być odpierana, ponieważ – jak pokazuje Freud w przypadku „Emmy” – dla tej młodej kobiety jej własne pragnienie staje się niebezpieczne; doświadcza ona, jak mówi Hanna Gekle, „ataku od wewnątrz”. W obliczu kontaktu z dwoma młodymi sprzedawcami, z których jeden

<sup>8</sup> Zob. R. Perelberg, *The Controversial Discussions and après-coup*, „International Journal of Psychoanalysis” 2006, 87(5), s. 1199–1220.

wydaje jej się pociągający, wcześniejszy atak, którego doświadczyła w sklepie jako dziecko, zaczyna działać w trybie naznaczenia wstecznego.

Chociaż Freud wyraźnie podkreśla rolę seksualności młodej kobiety, nie zakłada jeszcze wyraźnie seksualności dziecięcej, mimo że – zgodnie z własną wypowiedzią – nie stroni od tezy o istnieniu „zarodka pobudzenia seksualnego”.

Rezygnacja z teorii uwiedzenia w 1897 roku<sup>9</sup>, kiedy to Freud pisze do swojego ówczesnego przyjaciela i korespondenta Wilhelma Fliessa, że nie wierzy już „w swoje neurotyka” i zarzuca pomysł, że przyczyną późniejszej hysterii była prawdziwa napaść seksualna, ma dla koncepcji *Nachträglichkeit* poważne konsekwencje. Nie są one wyraźnie omawiane przez Freuda, ale stają się dla niego problemem. Pokazuje to historia przypadku Człowieka od Wilków<sup>10</sup> z 1918 roku: jeśli wcześniej znaczenie pierwszych scen konstituowało się dopiero po fakcie, w trybie wstecznym, tak że trzeba było założyć dwukierunkowy ruch w czasie, teraz sceny te pozostały jednak na swoim miejscu i należały do rzeczywistości zewnętrznej. Wcześniejsze wydarzenie, które zyskuje nową formę i skuteczność dzięki wydarzeniu późniejszemu, stanowiło pewne wydarzenie w świecie zewnętrznym i można je było, przynajmniej w przybliżeniu, datować. Przy takim ujęciu, jak pisze Laplanche<sup>11</sup>, naznaczenie wsteczne „zakotwicza się” w pierwszej scenie, w scenie uwiedzenia.

W 1899 roku w eseju o wspomnieniach przestonowych<sup>12</sup> Freud posuwa się najdalej na drodze ku koncepcji, zgodnie z którą przeszłość i teraźniejszość wzajemnie się determinują, zbacza jednak w kierunku idei „projekcji wstecznej”, która pozbawiałaby sceny z dzieciństwa ich treści i która została zarzucona przez Freuda w 1918 roku; niemałą rolę odegrała tu chęć zdystansowania się od Carla Gustawa Junga.

W eseju o wspomnieniach przestonowych Freud wraca jednak do wczesnej teorii aparatu psychicznego z *Projektów psychologii*, kiedy pisze, że wspomnienia przestonowe sięgają do **śladów pamięciowych**. Znajdujemy tu również sformułowanie, zgodnie z którym nie mamy wspomnień z dzieciństwa, a jedynie wspomnienia dzieciństwa, ponieważ wspomnienie jest zawsze uformowane w teraźniejszości i dopiero wstecznie otrzymuje swoją **formę jako wspomnienie**. Według Freuda, „zafaszowane” w ten sposób wspomnienie jest „pierwszym, jakie znamy”, a „materiał śladów pamięciowych [...] pozostaje nieznamy w swojej pierwotnej formie”<sup>13</sup>.

Kiedy więc Freud podejmuje temat *Nachträglichkeit* w pracy *Z historii nerwicy dziecięcej*<sup>14</sup>, jego podejście jest w dużej mierze nacechowane niechęcią do przyjmowanej przez Junga koncepcji fantazji retrospektywnej, co na tyle przesłania jego własną perspektywę, że uniemożliwia mu odwołanie się do swoich

<sup>9</sup> Zob. S. Freud, *W kwestii etiologii nerwic*, s. 43–69.

<sup>10</sup> Zob. S. Freud, *Z historii nerwicy dziecięcej*, w: tegoż, *Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2000.

<sup>11</sup> Zob. J. Laplanche, *Die allgemeine Verführungstheorie*, Tübingen 1988, s. 214.

<sup>12</sup> Zob. S. Freud, *Über Deckerinnerungen*.

<sup>13</sup> Tamże, s. 553.

<sup>14</sup> Zob. S. Freud, *Z historii nerwicy dziecięcej*.

wcześniejszych rozważań. W rezultacie tekst ten staje się poruszającym świadectwem podjętej przez Freuda próby ustalenia, kiedy doszło do pierwszej rzeczywistej obserwacji stosunku seksualnego. Próby, którą Freud ostatecznie zarzuca lub pozostawia bez konkluzji, przyjmując, że po raz pierwszy do zaobserwowania współżycia rodziców musiało dojść w wieku półtora roku. Nowością, która pojawia się w tej pracy w odniesieniu do naznaczenia wstecznego, jest jednak to, że wydarzeniem, które uruchamia wsteczne opracowanie przeszłości, a tym samym zmianę i wytworzenie nowych symptomów, jest marzenie senne, a więc formacja psychiczna. Człowiek od Wilków zapada na swoją chorobę za sprawą *Nachträglichkeit* znaczenia psychicznego.

Oprócz poziomu klinicznego Freud wprowadza pojęcie naznaczenia wstecznego także na poziomie metapsychologicznym. *Implicite* jest ono zawarte już w jego koncepcji „początków psychiki”<sup>15</sup>, zarysowanej w *Projekcie psychologii* i w siódmym rozdziale *Objaśniania marzeń sennych*, a jawnie dochodzi do głosu w liście do Fliessa z 6 grudnia 1896 roku. Freud szkicuje w nim model aparatu psychicznego, który nie jest sprzeczny z konceptualizacją przedstawioną w *Projekcie* i w rozdziale siódmym, w centrum nie umieszcza jednak nieświadomego pragnienia i jego losu, lecz ukazuje psychikę jako aparat podejmujący pracę retranskrypcji i przekładu.

List ten jest niezwykle pod kilkoma względami. Nie tylko bowiem zawiera on *in nuce* całą teorię aparatu psychicznego opartą na idei retranskrypcji i translacji (Freud porzuca tu zatem bezpieczną wizję rozwoju genetycznego, w ramach której z tego, co wcześniejsze, można wnioskować o tym, co późniejsze), lecz także, w swojej drugiej części, prezentuje rewers czy podszewkę tego odważnego projektu, kiedy to Freud, odwołując się do zaproponowanej przez Fliessa teorii okresów, kreśli całkowicie niepojęte i niekontrolowane prognozy i spekulacje. Dokument ten pozwala zrozumieć, jak trudno zrezygnować z możliwości myślenia w kategoriach liniowej przyczynowości.

Na początku listu Freud informuje jednak Fliessa, że wychodzi z założenia, iż „nasz mechanizm psychiczny powstał w wyniku nawarstwiania, w którym od czasu do czasu istniejący materiał śladów pamięciowych ulega **rearanżacji, retranskrypcji** zgodnie z nowymi relacjami”<sup>16</sup>. Freud widzi „zasadniczą nowość” w swoim twierdzeniu, „że pamięć nie jest obecna tak po prostu, lecz na wiele sposobów, zapisana jest bowiem w znakach różnego rodzaju”<sup>17</sup>, i do kwestii tej będzie powracał wielokrotnie. Już tutaj jasno stwierdza, że świadomość i pamięć wzajemnie się wykluczają<sup>18</sup>. Przedstawiłby „nową psychologię” – kontynuuje Freud – gdyby mógł wskazać „psychologiczne charakterystyki percepcji i trzech transkrypcji”<sup>19</sup>. Szkicuje topikę opartą na „kolejnych transkrypcjach”,

<sup>15</sup> Zob. C. Kirchhoff, *Das psychoanalytische Konzept der Nachträglichkeit. Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen*, Gießen 2009.

<sup>16</sup> S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess, 1887–1904*, s. 217.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 218.

<sup>19</sup> Tamże.

które reprezentują „psychologiczne dokonania kolejnych epok życia”; na „granicę dwóch takich epok” musi dokonać się „tłumaczenie [...] materiału psychicznego”<sup>20</sup>. Freud wyjaśnia „osobliwość” psychoneerwic niepowodzeniem w przekładzie „niektórych partii materiału”<sup>21</sup>. I oto mamy przed sobą wieloczasowość naznaczenia wstecznego jako właściwość aparatu, który dokonuje przekładu, z epoki na epokę, czasem wszakże napotykać nieprzewidywalne trudności: „To, co z punktu widzenia klinicznego nazywa się «wyparciem», to niepowodzenie przekładu”<sup>22</sup>. A to, czego nie można było przetłumaczyć i co zostało wyparte, oddziałuje w trybie naznaczenia wstecznego. Tu właśnie napotykamy myśl przytaczaną już wcześniej: „Jeśli A jako aktualne wywołało pewną przykrość i wraz z ponownym pobudzeniem wywołuje przykrość raz jeszcze, to nie sposób jej pohamować. Wspomnienie zachowuje się wtedy jak coś aktualnego”.

## ■ 2.

Jean Laplanche określił naznaczenie wsteczne mianem „koncepcji implicytnej”. Jeśli chodzi o popularność tej koncepcji – także poza obszarem francuskojęzycznym – prawdopodobnie należy ona raczej do przeszłości. Ów implicytny charakter tej koncepcji, o którym mówił Laplanche, sprawia jednak, że czasem, nawet kiedy nie mówi się o *Nachträglichkeit*, mimo wszystko o *Nachträglichkeit* chodzi. Dana Birksted-Breen<sup>23</sup> wskazuje słusznie, że fakt, iż owo pojęcie nie zostaje przywoływane, nie oznacza jeszcze wcale, że się go nie używa: świetnym przykładem jest w tym względzie Winnicottowska koncepcja „strachu przed załamaniem”, której nie sposób zrozumieć bez idei naznaczenia wstecznego, lecz którą Winnicott rozwija i prezentuje bez odniesienia do teorii Freuda i bez przywoływania tego terminu. Roline Perelberg<sup>24</sup> zwróciła uwagę, że podczas *Controversial Discussions* podnoszono kwestię czasowości, a temat naznaczenia wstecznego był domyślnie podejmowany, choć bez nawiązywania do koncepcji Freuda (dotyczy to zwłaszcza dyskusji na temat wkładu tej koncepcji w pojęcie regresji). Gdy dziś czytamy wyszperane przez Perelberg wypowiedzi przedstawicielek i przedstawicieli *Middle Group (Independents)*, można odnieść wrażenie, że tutaj również mówi się o *Nachträglichkeit* bez wymienia-  
nia jej z nazwy.

Koncepcja naznaczenia wstecznego przekracza podziały na rozmaite szkoły i kierunki psychoanalizy. Pojęcie to nie przynależy wyłącznie do psychoanalizy francuskiej, mimo że zostało tam ponownie odkryte i odgrywa zasadniczą rolę w „ogólnej teorii uwiedzenia” sformułowanej przez Jeana Laplanche’a. Przyczyn

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże. s. 218.

<sup>22</sup> Tamże. s. 219.

<sup>23</sup> Zob. D. Birksted-Breen, *Time and the après-coup*, „International Journal of Psychoanalysis” 2003, 84(6), s. 1501–1515.

<sup>24</sup> Zob. R. Perelberg, *The Controversial Discussions*.



stosunkowo wczesnej recepcji czy raczej ponownego odkrycia koncepcji naznaczenia wstecznego we Francji szukać należy, jak sądzę, w sferze klinicznej oraz w obszarze historii idei. Otóż Lacan, który był bardzo uważnym czytelnikiem zwłaszcza wczesnych pism Freuda, pracował nad „kwestią psychozy”. W tym samym czasie, tj. w latach 30., Lacan, który – podobnie jak Laplanche – studiował najpierw filozofię, wraz z wieloma późniejszymi ważnymi francuskimi (i nie tylko) intelektualistami epoki, takimi jak Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty czy Hannah Arendt, uczestniczył w wykładach Alexandre’a Kojève’a na temat Heglowskiej *Fenomenologii ducha* i był odpowiednio uwrażliwiony na zagadnienia konstytucji. A kiedy zajmujemy się kwestią początków, natrafiamy na naznaczenie wsteczne.

Rozine Perelberg proponuje ujęcie kategorii naznaczenia wstecznego przez pryzmat koncepcji struktury, wypracowanej przez Althussera w odwołaniu do Marksa. *Nachträglichkeit* byłaby strukturą, która obecna jest w efektach swojego oddziaływania, ale pozostaje niewidoczna, „tak więc koncepcja ta wskazuje na skuteczność oddziaływania nieobecności. Skłaniam się do takiego ujęcia *Nachträglichkeit*. Jako centralna idea Freuda oświetla ona wszystko inne”<sup>25</sup>.

Wraz z koncepcją naznaczenia wstecznego Freud wypracował model temporalnego oddziaływania, zgodnie z którym konstytuuje się znaczenie. Podążając za Greenem, warto podkreślić dynamiczny aspekt *Nachträglichkeit*: „Dzięki sprzyjającym okolicznościom (takim jak osłabienie cenzury, nasilenie pragnień lub życzeń, gra masek, która potrafi oszukać wyparcie, symboliczne wzmocnienie lub jakieś szczególne przeżycia), w pewnym momencie dochodzi do powrotu wypartego. To jest naprawdę punkt wyjścia, a nie pierwotne, nieznane wydarzenie, które można zrozumieć tylko wstecznie, po fakcie”<sup>26</sup>.

Ta forma czasowości istnieje obok innych czasów psychicznych. Według Freuda, „procesy przebiegające w systemie *nśw* są beczasowe, tzn. nie są uporządkowane pod względem chronologicznym, nie ulegają zmianie na skutek przebiegu czasu, w ogóle nie odnoszą się do czasu. Także stosunek do czasu związany jest z pracą systemu *św*”<sup>27</sup>. Freud podkreślał wielokrotnie, że świadomość związana jest z obecnością percepcji. Formy czasowości tego, co psychiczne, sytuują się między instancjami i stanowią efekt ich wzajemnego oddziaływania. Green wymienia następujące schematy: „model rozwoju psycho-seksualnego (teoria libido), który obejmuje fiksacje i regresje, naznaczenie wsteczne, marzenie senne jako pośrednia formę pamiętania, beczasowość nieświadomości (nieświadomość nie zna czasu), funkcja fantazji pierwotnych w kategoryzowaniu doświadczeń, przymus powtarzania (powtarzanie zamiast zapamiętywania)”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> R. Perelberg, *The Controversial Discussions*, s. 1201.

<sup>26</sup> A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse. Zersplitterte Zeit*, „Psyche“ 2003, 57(9), s. 802.

<sup>27</sup> S. Freud, *Nieświadomość*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 114.

<sup>28</sup> A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, s. 790.

W tym miejscu chciałabym krótko podsumować różne formy naznaczenia wstecznego. Chodzi mi tu o figury pojęciowe, które w sferze empirii często się mieszają. Co więcej, należy pamiętać, że w przypadku przeżyć traumatycznych mamy często do czynienia z kilkoma różnymi scenami, które nakładają się na siebie. Dzięki metaforze teleskopu Freud nie tylko znalazł dobry obraz superpozycji różnych przeżyć/fantazji i łączenia ich w jedną scenę, lecz także uzmysłowił nam, że naznaczenie wsteczne należy rozumieć zarówno czasowo, jak i topicznie.

Oto moja lista:

- 1. Naznaczenie wsteczne odnoszące się do konstytucji podmiotu i początków tego, co psychiczne.** Z konieczności początki mogą być określane jedynie wstecznie, *post factum*. W wypadku początków psychiki także chodzi o wsteczną, retroaktywną konstytucję początku: u Freuda podmiot wyłania się z konfliktu między nieświadomym pragnieniem a wymogami życia. Z okazji przyznania mu Nagrody Goethego we Frankfurcie nad Menem w 1930 roku Freud wyjaśniał, że jego „dzieło życia” było „nastawione na jeden cel”. „Obserwowałem drobne zakłócenia psychicznych dokonań u zdrowych i chorych ludzi i chciałem z takich znaków wywnioskować – lub, jeśli kto woli: odgadnąć – jak zbudowany jest aparat, który służy tym dokonaniom, i jakie siły współdziałają i zmagają się ze sobą w jego obrębie”. Można też powiedzieć, że Freud stawia sobie za zadanie „odgadnięcie” budowy aparatu psychicznego: swoje ujęcie funkcji pierwotnej aparatu nazwał „teoretyczną fikcją”, o której można powiedzieć, że „sen, który spełnia pragnienia, podążając skrótami regresji, [...] przechowuje dla nas próbkę **pierwotnego** sposobu działania aparatu psychicznego, który został porzucony jako niecelowy”. Freud tworzy więc swoje konstrukcje retrospektywnie, by tak rzec – ponieważ.  
Zasadnicze znaczenie ma tutaj idea, zgodnie z którą nasza rzeczywistość zostaje naznaczona przez wstecznie oddziałujący przekład napięć cielesnych na doświadczenia psychiczne. Według Freuda aparat psychiczny jest „poinstruowany biologicznie”<sup>29</sup>.
- 2. Neurotyczne naznaczenie wsteczne w tworzeniu symptomów.** Idzie o sytuację, w której pierwszej scenie można było nadać jakieś znaczenie, posiadała ona reprezentację psychiczną (o charakterze symptomu bądź nie); może ona jednak zostać opracowana na nowo i uzyskać nowe znaczenie, a tym samym także nową skuteczność, bez względu na to, czy do tego przetworzenia dochodzi w ramach analizy, czy też scena ta zaczyna wstecznie oddziaływać jako symptom.
- 3. Traumatyczne naznaczenie wsteczne – w przypadku, gdy traumatyczny charakter ma doświadczenie wcześniejsze.** Chodzi tu o sytuację, w której

<sup>29</sup> S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*, s. 415.

pierwszej scenie nie można było przypisać żadnego znaczenia, nie była ona psychicznie reprezentowana. Freud nazwał to w swojej wczesnej teorii „śladowymi pamięciowymi”, co jest terminem pomocniczym, który pozostawił po sobie lukę pojęciową. Następnie owe ślady pamięciowe, wyłaniając się w przeniesieniu/przeciwprzeniesieniu lub w formie odegrania, mogą być przetwarzane w trybie naznaczenia wstecznego w ramach analizy, a tym samym, z pomocą Innego, po raz pierwszy mogą uzyskać znaczenie i reprezentację psychiczną. Jako niereprezentowane oddziałują w teraźniejszości; dopiero dzięki reprezentacji mogą stać się przeszłością, przybrać formę wspomnień.

4. **Traumatyczne naznaczenie wsteczne – w przypadku, gdy traumatyczny charakter ma doświadczenie późniejsze.** Pierwsza scena jest psychicznie reprezentowana, czy to przez formację symptomatyczną, czy nie. Traumatyczne doświadczenie z teraźniejszości wstecznie nadaje nowe, traumatyczne znaczenie doświadczeniom czasu minionego.
5. **Codzienne, niewidoczne naznaczenie wsteczne.** Doświadczenia, przeżycia są psychologicznie przetwarzane wciąż na nowo. W ten sposób doświadczenia z przeszłości nabierają nowego znaczenia w teraźniejszości, a tym samym określają możliwości i niemożliwości czasu przyszłego. Tak właśnie konstytuuje się aparat psychiczny, w ten sposób wszyscy zmieniamy się w toku naszego życia. Dopiero gdy proces ten zostaje zakłócony, ponieważ pojawia się coś, czego nie można zintegrować, czego nie można przedstawić, czego nie można przetłumaczyć, uwidacznia się retroaktywna przeróbka. Przynajmniej w przypadku „faktów życia” (Money-Kerle), każdy będzie musiał się z tym zmierzyć.
6. **Naznaczenie wsteczne jako jedno z powiązań między wczesnym dzieciństwem a wymiarem społecznym.** Wątek ten zawiera się *implicitie* w idei dwuczasowości tego, co seksualne. Wydobył go Mario Erdheim, który, odwołując się do Kurta Eisslera, określił adolescencję mianem „drugiej szansy”<sup>30</sup>.
7. **Naznaczenie wsteczne w kulturze.** Kiedy Freud w *Człowieku imieniem Mojżesz* przedstawia oddziaływanie religii jako wsteczny efekt mordu na praojcu, myśli w kategoriach naznaczenia wstecznego i – bardzo późno – nadaje również nowe znaczenie latencji. Jak pisze Marion, „Historia narodu żydowskiego i religii monoteistycznej reprezentuje powrót prehistorycznej, wypartej traumy, po której następuje długi okres latencji. Tak więc latencja okazuje się niezbywalnym momentem naznaczenia wstecznego; nie jest już postrzegana jako pusty upływ czasu, ale jako okres głębokich przeobrażeń i transformacji”<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Zob. M. Erdheim, „Psychoanalyse, Adoleszenz und Nachträglichkeit”, „Psyche” 1993, 49, s. 935–950.

<sup>31</sup> P. Marion, *Some Reflections on the Unique Time of Nachträglichkeit in Theory and Clinical Practice*, „International Journal of Psychoanalysis” 2012, 93(2), s. 321.

## ■ 3.

Przechodzę teraz do studium przypadku, które zaczerpnęłam z kultury XX wieku i w którym otwarcie podjęty zostaje temat naznaczenia wstecznego. Posłużę się nim, aby przyjrzeć się obecnej sytuacji określanej przez pandemię koronawirusa, wojnę w Ukrainie i kryzys klimatyczny, który teraz już staje się odczuwalny.

W eseju filmowym *Atak terażniejszości na resztę czasu*<sup>32</sup> Alexander Kluge posłużył się narracją epizodyczną. W centrum rozproszonej fabuły filmu znajduje się doświadczenie ludzi pracy konfrontujących się z masowym bezrobociem, kiedy praktycznie z dnia na dzień wykształcenie i biografie zawodowe straciły jakąkolwiek wartość. Ludzie mieli co prawda przeszłość związaną z pracą, ale nie mogli jej już wykorzystać w przyszłości, przynajmniej nie w sposób, w jaki planowali i który wydawał się bezpieczny. Oprócz tego zasadniczego tematu Kluge uchwycił tu nastroj epoki, lęki związane z zimną wojną i niepokoje nuklearne. Wkrótce po premierze filmu upadł Mur Berliński.

W obszernym „Dodatku” do scenariusza Kluge pisze, że terażniejszość to „konwencja”, „szew” między „jeszcze tak” a „już tak”, „coś raczej pomyślanego niż rzeczywistego”<sup>33</sup>. Po tych rozważaniach następuje interpretacja, która świetnie pasuje do obecnej sytuacji społecznej: „to quasi-nic”, tj. terażniejszość – kontynuuje Kluge – „we współczesnym świecie w coraz większym stopniu staje się czymś, a nawet potencjalnie wszystkim. O ludzkim rozumieniu tego, co należy do naszych czasów, co ważne dla naszych wypowiedzi czy wzajemnych interakcji, rozstrzygają kategorie takie jak aktualność lub «nasza terażniejszość». Dotychczas każda terażniejszość miała tendencję do eliminacji przeszłości i ograniczania przyszłości. Po raz pierwszy w naszych czasach terażniejszość ma obiektywną moc definitywnego zamknięcia horyzontów przyszłości i odcięcia przeszłości”<sup>34</sup>.

Jeśli jednak chodzi o eliminację przeszłości, Kluge wskazuje na jej uporczywość: „W każdym razie terażniejszość sądzi, że to potrafi”. W odpowiedzi Kluge przywołuje słowa Williama Faulknera: „Przeszłość nie jest martwa. Nie jest nawet przeszła”<sup>35</sup>.

„Przejęcie władzy” terażniejszości „nad resztą czasu” – coś, ku czemu dąży każda terażniejszość – tworzy w ludziach to, co Kluge określa mianem „rozciągniętej terażniejszości”<sup>36</sup>. „Doświadczenia zawodowe, oczekiwania życiowe” zostały zdewaluowane, ludzie stracili pracę i po doświadczeniu porażki urządzili się w prowizorium: „Coś pozostaje zawieszona między przeszłością a przyszłością – i to nazywa się terażniejszością. To coś innego niż czekanie i coś innego

<sup>32</sup> W 2002 roku hamburski zespół *Blumfeld* nagrał piosenkę zatytułowaną *Atak terażniejszości na resztę mojego czasu* (Blumfeld 2002). Odniesienie „do reszty mojego czasu” stawia jednostkę w centrum, której reszta czasu – zgodnie z tekstem piosenki – jest atakowana przez kapitalistyczną terażniejszość. Utwór został napisany na przełomie w 1991 i 1992 roku, krótko po ogłoszeniu „końca historii”. Ostatnia linijka brzmi: „Historię się tworzy, choroby z tego nie ma” (Blumfeld 2002).

<sup>33</sup> A. Kluge, *Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit*, Frankfurt a. M., s. 107.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Zob. W. Faulkner, *Requiem dla zakonnicy* (1951), cyt. za: A. Kluge, *Der Angriff der Gegenwart*, s. 107

<sup>36</sup> A. Kluge, *Der Angriff der Gegenwart*, s. 107; autor odnosi się tutaj do współczesnych badań socjologa pracy Hansa-Georga Brosego.

niż życie: to nowa forma ciosu zadanego przez los<sup>37</sup>. Dzieje się coś, co nie jest ani marzeniem sennym, ani rzeczywistością, te „nowe postawy” są „przeciwieństwem ambiwalencji i chwiejności<sup>38</sup>. Można by powiedzieć za Klugem, że terażniejszość zmienia swoje znaczenie, stając się ciosem losu o traumatycznym działaniu, który nadaje przeszłości nowy sens: jeśli wcześniej była szwem, czymś pomyślanym, teraz staje się czymś realnym, co rozciąga się i atakuje „resztę czasu”, zarówno przeszłość, jak i przyszłość.

Opisane zjawisko „rozdętej terażniejszości” znamy z czasów najnowszych. Wraz z wybuchem pandemii koronawirusa oczywistość życia uznawanego przez wielu ludzi za normalne zaczęła się chwiać, powstało prowizorium, którego koniec był niejasny, ludzie urządzili się w terażniejszości pandemii, zatrzymali w ruchu; jednocześnie czas dziwnie się zatrzymał, ludzie pozostali w zawieszaniu, w długiej przerwie, gdzieś pomiędzy. Widziany *post factum*, okres przed pandemią stał się starymi dobrymi czasami. Potem przyszła wojna. Gdy Rosja zatakowała Ukrainę, obwieszczono „przełom epok”, który zastąpił czas „końca historii”, ową rzekomo trwałą terażniejszość, proklamowaną po zakończeniu zimnej wojny. Kanclerz Olaf Scholz ogłosił 27 lutego 2022 roku, trzy dni po rozpoczęciu wojny w Ukrainie: „Jesteśmy świadkami «przełomu epok». To zaś oznacza, że świat nie jest już taki sam jak przedtem”. Przypadek naznaczenia wstecznego?

„Przełom epok” przynosi kolejną zmianę naszego ujęcia terażniejszości: kurczy się ona teraz do punktu zwrotnego. Nagle nie jesteśmy już w terażniejszości, którą – jak sądziliśmy – znamy, lecz w nieznaną nam bliżej przyszłości, wraz z którą nagle powraca to, co w zbiorowym doświadczeniu należało – tak się nam wydawało – do przeszłości: oto trzeba dostarczać broni, brać zimny prysznic i oszczędzać. I to również jest przypadek naznaczenia wstecznego.

Za sprawą rosyjskiego ataku na Ukrainę iluzją okazała się nadzieja na powrót do świata sprzed koronawirusa. Do szoku związanego z napaścią zbrojną – do której nie tylko doszło, geograficznie biorąc, „tuż za rogiem” (tak było już choćby w przypadku wojny w Syrii), lecz która także była doświadczana jako taka – szybko dołączył strach przed ekonomicznymi i społecznymi konsekwencjami wojny i sankcji. Jakby tego było mało, w tym samym czasie doświadczamy również realności zmian klimatycznych, które (choć dziś rzadziej się im zaprzecza) zwykliśmy dotąd odsuwać w przyszłość.

W społeczeństwie, w którym – jak ujmuje to socjolog Stephan Lessenich<sup>39</sup> – zarówno potop dokonujący się tuż obok nas, jak i katastrofy już minione oraz te, które wynikną z dzisiejszych działań, są w dużej mierze negowane, ponieważ kosztami bogactwa zamożnych krajów obarcza się inne regiony świata,

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Zob. S. Lessenich, *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Berlin 2016.

przyszłość nie jest tym, co się kształtuje, lecz tym, czego się unika. Ze strachu przed tym, co może nadejść, nie zaprzestaje się problematycznych działań politycznych, a ich niszczycielskie konsekwencje uporczywie się neguje. Żyjemy w permanentnej terażniejszości, w której wiek, przemijanie, skończoność, umieranie i śmierć tylko nam przeszkadzają.

Doświadczenia terażniejszości – pandemia, wojna, zmiany klimatyczne – konfrontują nas ze społecznie negowanym doświadczeniem skończoności, przemijania. Na pierwszy rzut oka przemijanie i naznaczenie wsteczne nie mają ze sobą wiele wspólnego. Przemijanie oznacza konfrontację ze stratą: wszystko, w tym nasze własne życie, jest skończone i pewnego dnia stanie się przeszłością. To, co jest i co cenimy, przemija i możliwość jego odzyskania jest w najlepszym razie wątpliwa. Oczekiwana przeszłość – „tego już wkrótce nie będzie” – nadaje temu, co przemijające, szczególną jakość, którą Freud nazywa „wartością tego, co unikatowe”: jest piękne i właśnie dlatego, że jest przemijające, odczuwamy to jako bolesne i smutne. W ten sposób przemijanie przysparza piękna i prowadzi do nieusuwalnej ambiwalencji tego, co piękne.

Jak jednak znaleźć wyjście z opisanego powyżej prowizorium, stanu pomiędzy „oczekiwaniem a życiem”, pomiędzy „marzeniem a rzeczywistością”? I to w obliczu przyszłości – myślę tu przede wszystkim o konsekwencjach zmian klimatycznych – która wydaje się tak katastrofalna, że sama myśl o niej przeraża?

Pozorne wyjście leży w retrospektywnej, iluzorycznej idealizacji przeszłości: jakby było pięknie, gdyby było tak, jak kiedyś – ta regresywna tęsknota znajduje swój wyraz w ogólnoświatowej popularności ruchów prawicowych, które obiecują powrót do przeszłości, rzecz jasna przeszłości wstecznie, zwrotnie wyidealizowanej. Taka zmiana miałaby prowadzić z powrotem do starych dobrych czasów, kiedy wojny toczyły się tak daleko od Europy, że można je było ignorować, kiedy wydawało się, że marnowanie zasobów pozostanie bez konsekwencji, kiedy wciąż możliwy był geograficzny outsourcing społecznych i ekologicznych kosztów bogactwa społecznego nielicznych, dzięki któremu nie trzeba było sobie z nimi radzić. Po fakcie przeszłość wydaje się przejrzysta i możliwa do opanowania, znajoma. Oczywiście jest, że taka tęsknota za retrospektywnie wyidealizowanym światem jest iluzją i to niebezpieczną: tęsknota kieruje się ku przeszłości, która dopiero w retrospektywie stała się obiektem tęsknoty. Udzielając kiedyś wywiadu dla „Spiegla”, pewien człowiek, któremu owa tęsknota była obca – Theodor W. Adorno – na stwierdzenie: „Do wczoraj świat wydawał się w porządku”, zareagował lakonicznie: „Mnie nie”.

Alexander Kluge, rocznik 1932, opisuje doświadczenie iluzorycznego, a zarazem dziwnie oczywistego przekonania, że zmiana doprowadzi do przywrócenia

dawnego, utraconego stanu. Długo sądził, że po zniszczeniach spowodowanych przez II wojnę światową miasta zostaną odbudowane i znów będą takie, jakie znał wcześniej. To złudzenie, jak potwierdziły rozmowy, podzielało wielu jego rówieśników<sup>40</sup>. Odbudowany Pałac Miejski w Berlinie świadczy o żywotności tych złudnych pragnień.

Zwracając się przeciwko „rozciągniętej terażniejszości”, Kluge przekonuje, że dopiero horyzont przyszłości umożliwia w ogóle porozumienie co do tego, co terażniejsze. „Bez horyzontu przyszłości, tj. bez nadziei, ludzie nie mieliby siły, by uzgodnić między sobą terażniejszość”<sup>41</sup>.

W jakiej terażniejszości chcemy lub będziemy żyć? W stałej, rozciągniętej terażniejszości, której katastrofalne konsekwencje są negowane? Czy też w terażniejszości, w której zachodzą zmiany, co oznacza też jednak, że stawiamy czoło temu, co rzeczywiste? Wiązałoby się to również z procesem żałoby i przepracowaniem wielkiego rozczarowania powiązanego ze wstydem i poczuciem winy: z rozpoznaniem, że żyliśmy złudzeniami, że musimy coś zmienić, że potrzeba pracy psychologicznej i pracy w rzeczywistości zewnętrznej, aby na nowo odkryć horyzont przyszłości i dzięki temu – jak chce Kluge – porozumieć się co do terażniejszości, która nie atakuje reszty czasu.

Podczas wykładu wygłoszonego niedawno w Zurychu reżyser Milo Rau mówił o emocjonalnie niepojętym, a zatem traumatycznym doznaniu w obliczu grozy aktualnego niszczenia świata, dokonującego się właśnie wymierania gatunków (jeden co 8 minut). Rau także rozważał temporalną strukturę takiej terażniejszości: „Jak to możliwe, żeby czas jednocześnie stał w miejscu, a zarazem tak pędził? Dlaczego ten zastój doprowadza nas wszystkich do szaleństwa? Jaki jest moralność tej totalnej i w swej totalności nihilistycznej chwili terażniejszej? I jak to się dzieje, że moralność i nihilizm, zagłada i beczynność idą ze sobą w parze?”. Opisuje on „totalną terażniejszość” jako „stan bez przeszłości i bez przyszłości”, który przerodził się w „permanentne doświadczenie społeczne”.

Cóż więc robić? Wracam do psychoanalizy. Przyszłość pojawia się w psychoanalizie tylko w negatywie, jako to, co – w miarę możliwości – będzie zdawniejsze do życia, łatwiej poddające się kształtowaniu, bardziej wolne; czas, którym zajmujemy się z psychoanalitycznej perspektywy, to terażniejszość analizy i przeszłość, która pojawia się jako terażniejszość.

W odniesieniu do doświadczenia czasu André Green radzi przyglądać się dokładniej „procesom ponownego rozpoznania”: „Albowiem w ponownym rozpoznaniu doświadczenie czasu nie tylko rozpoznaje to, co ma być rozpoznane, ale na nowo odkrywa istnienie obiektu lub znaczenia, a tym samym staje się zdolne do rozpoznania samego siebie”. Kontynuuje: „Odkryć na nowo to na nowo

<sup>40</sup> Zob. A. Kluge, *Der Angriff der Gegenwart*, s. 109.

<sup>41</sup> Tamże, s. 107.

odnaleźć. Freud stwierdził, że zgodnie z zasadą rzeczywistości nie znajdujemy obiektu, ale odnajdujemy go na nowo. Warunkiem istnienia tego drugiego obrazu jest niewątpliwie obraz pierwszy, a także cezura, rozdzielenie w czasie<sup>42</sup>.

Spółecznym zadaniem, przed którym stoimy, byłoby więc zarzucenie retrospektywnej gloryfikacji starych dobrych czasów i nie negowanie, ale optakiwanie stanu świata i naszego weń uwikłania, ponowne odkrycie obiektu, którym jest „podatny na kształtowanie świat obdarzony przyszłością” – ponowne odkrycie, które byłoby ponownym odnalezieniem – i uwolnienie się od uwodzącej mocy rozdętej terażniejszości, która nie zna przemijania, lecz nie ma też przyszłości.

<sup>42</sup> A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, s. 810.

przeł. Kornelia Domaradzka

## Bibliografia

- Birksted-Breen D., *Time and the après-coup*, „International Journal of Psychoanalysis” 2003, 84(6), s. 1501–1515.
- Blumfeld, „Der Angriff der Gegenwart (auf meine übrige Zeit)”, *Die Welt ist schön*, Blumfeld Tonträger, Hamburg 2002.
- Eickhoff F.-W., *Über Nachträglichkeit. Die Modernität eines alten Konzept*, „Jahrbuch der Psychoanalyse” 2005, 51, s. 139–161.
- Erdheim M., *Psychoanalyse, Adoleszenz und Nachträglichkeit*, „Psyche” 1993, 49, s. 935–950.
- Faulkner W., *Requiem dla zakonnic*, przeł. W. Niepokólczycki, PIW, Warszawa 1980.
- Freud S., *Briefe an Wilhelm Fließ, 1887–1904*, J. M. Masson (red.), S. Fischer, Frankfurt a. M. 1986.
- Freud S., *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki, R. Reszke, w: tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Freud S., *Entwurf einer Psychologie, Gesammelte Werke. Nachtragsband*, A. Freud et al. (red.), S. Fischer, Frankfurt a. M.
- Freud S., *Nieświadomość*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Freud S., *Seksualność w etiologii nerwic*, w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Freud S., *Über Deckerinnerungen, Gesammelte Werke*, t. 1, A. Freud et al. (red.), S. Fischer, Frankfurt a. M.
- Freud S., *W kwestii etiologii nerwic*, w: tegoż, *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Freud S., *Z historii nerwicy dziecięcej*, w: tegoż, *Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Freud S., Breuer J., *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Green A., *Surface Analysis, Deep Analysis (The Role of the Preconscious in Psychoanalytical Technique)*, „International Review of Psycho-Analysis” 1974, 1, s. 15–423.
- Green A., *The Central Phobic Position: A New Formulation of the Free Association Method*, „International Journal of Psychoanalysis” 2000, 81(3), s. 429–451.
- Green A., *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse. Zersplitterte Zeit*, „Psyche” 2003, 57, s. 869–877.
- Kirchhoff C., *Das psychoanalytische Konzept der Nachträglichkeit. Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2009.
- Kluge A., *Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit*, Syndikat, Frankfurt a. M. 1985.
- Lacan J., *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995.
- Laplanche J., *Die allgemeine Verführungstheorie*, edition diskord, Tübingen 1988.
- Laplanche J., *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Psychosozial-Verlag, Gießen 1996.



- Lessenich S., *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Hanser, Berlin 2016.
- Marion P., *Some Reflections on the Unique Time of Nachträglichkeit in Theory and Clinical Practice*, „International Journal of Psychoanalysis“ 2012, 93(2), s. 317–340.
- Perelberg R., *The Controversial Discussions and après-coup*, „International Journal of Psychoanalysis“ 2006, 87(5), s. 1199–1220.



# 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](mailto:jakub.gorecki@gssr.edu.pl)

## ■ Wstęp\*

**W**artykule 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”<sup>1</sup>, 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 rana<sup>2</sup>. 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)<sup>3</sup>. 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”<sup>4</sup> 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 zapłonem<sup>5</sup>. *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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 368.

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

<sup>4</sup> Posługuję się tutaj tłumaczeniem zaproponowanym przez Adama Lipszycza.

<sup>5</sup> 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 sklepu<sup>6</sup>.

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

<sup>6</sup> 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 wydarzenie<sup>7</sup>.

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”<sup>8</sup>. 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”)<sup>9</sup>. 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.

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

<sup>8</sup> S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 411.

<sup>9</sup> 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”<sup>10</sup>. Dlatego te poszczerbione narracje składają się z ułomków i fragmentów życia, formujących konstelację<sup>11</sup> 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”<sup>12</sup>.

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

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

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

<sup>12</sup> 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”<sup>13</sup>.

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 Emmy<sup>14</sup>. 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”<sup>15</sup>. Dlatego wszystkie podejmowane przez Freuda próby linearnej i chronologicznej rekonstrukcji życiorysów pacjentów z konieczności spaliły na panewce<sup>16</sup>. 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 zapalnym kłosem 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”<sup>17</sup>.

## ■ 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

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

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> Tamże, s. 136.

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

<sup>17</sup> 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”<sup>18</sup>. 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 rozwoju<sup>19</sup>. 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.

<sup>18</sup> S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 413.

<sup>19</sup> 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 dorosłego<sup>20</sup>. 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 przełomu XIX i XX wieku<sup>21</sup>. Wskazywał na to Sándor Ferenczi w tekście poświęconym pomieszaniu języków z 1933 roku<sup>22</sup>. 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

<sup>20</sup> 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.

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

<sup>22</sup> 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 wspomnienie<sup>23</sup>. 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 paraliżuje<sup>24</sup>. Niezdolne do reakcji dziecko identyfikuje się z agresorem, dokonuje „**introjekcji poczucia winy dorosłego**” [wyróżnienie – J.G.]<sup>25</sup>.

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?”<sup>26</sup>. 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 seksualne<sup>27</sup>. 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 pasywnością<sup>28</sup>. Moment pierwotnego uwiedzenia przez enigmę znaczącego<sup>29</sup> 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.

<sup>23</sup> Tamże, s. 167.

<sup>24</sup> Tamże, s. 169.

<sup>25</sup> Tamże, s. 170.

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

<sup>27</sup> J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, s. 126.

<sup>28</sup> Tamże, s. 128.

<sup>29</sup> 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.]<sup>30</sup>.

Enigmatyczne znaczące ma charakter zarówno traumatyczny, jak i uwodzieliński. 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

<sup>30</sup> 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 uspołnienienia 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”<sup>31</sup>. 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**<sup>32</sup>. 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 inaczej<sup>33</sup>.

Traumatyczne wydarzenie zawsze wymaga wypowiedzenia<sup>34</sup>. 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

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł.

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

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 163.

<sup>33</sup> A. Lipszyc, *Freud: logika doświadczenia*, s. 209.

<sup>34</sup> 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”<sup>35</sup>. 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 wykolejona<sup>36</sup>. 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-Robson<sup>37</sup>. W tym sensie popęd funkcjonuje jako nadmiar zaszczepiony 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,

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

<sup>36</sup> Zob. A. Lipszyc, *Freud logika doświadczenia*.

<sup>37</sup> 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 doświadczenia<sup>38</sup>.

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:

<sup>38</sup> 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 zgrozy<sup>39</sup>.

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”<sup>40</sup>. 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”<sup>41</sup>. 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

<sup>39</sup> 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].

<sup>40</sup> S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 20–21.

<sup>41</sup> 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”<sup>42</sup>. 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”<sup>43</sup>. 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”<sup>44</sup>. Figura garbuska przypomina tu działanie „**obiekta małego a** jako spojrzenia”, opisane przez Lacana w seminarium XI<sup>45</sup>. Chodzi o nieuchwytnie spojrzenie, przebłytek

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

<sup>43</sup> Tenże, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Kraków 2005, s. 918.

<sup>44</sup> Tenże, *Berlińskie dzieciństwo około roku dziewięćsetnego*, przeł. A. Kopacki, „Literatura na Świecie” 2001, 8–9, s. 131.

<sup>45</sup> 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 zapomnienia<sup>46</sup>. 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”<sup>47</sup>, 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*)<sup>48</sup>. 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”<sup>49</sup>. 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 rozproszyc 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”<sup>50</sup>.

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

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

<sup>47</sup> W. Benjamin, *Pasaże*, s. 917.

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

<sup>49</sup> G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, przeł. A. Lipszyc, M. Zawanowska, Sejn 2006, s. 292.

<sup>50</sup> 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 wiedeńców”<sup>51</sup>. 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”<sup>52</sup>. 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,

<sup>51</sup> Tenże, *Karl Kraus, w: tegoż, Konstelacje*, s. 185.

<sup>52</sup> Tamże, s. 205.

stanowi – jak zauważył Giorgio Agamben – rodzaj „czasowego organizmu”<sup>53</sup>, w którym nie może być mowy o prostym linearnym następstwie. Struktura rymu składa się raczej z czasowych zapętlenia, 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”<sup>54</sup>. 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 uspoźnia 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 wydobywanie 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

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

<sup>54</sup> 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”<sup>55</sup>. 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

<sup>55</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 239.

pozostawać do szczęścia tylko w stosunku wdzięczności: na tym polega nie-zrównana godność<sup>56</sup>.

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 Freuda<sup>57</sup>. 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 źródło<sup>58</sup>. 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”<sup>59</sup>.

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

<sup>56</sup> Tamże, s. 129.

<sup>57</sup> Zob. S. Freud, *Zahamowanie, symptom, lęk*, w: tegoż, *Histeria i lęk*.

<sup>58</sup> Zob. T.W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 17.

<sup>59</sup> 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 teraźniejszości<sup>60</sup>.

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:

<sup>60</sup> 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 najlepsze<sup>61</sup>.

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 łąkające 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

<sup>61</sup> 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 nieznane, 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 przemyca 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”<sup>62</sup>. 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 wczoraj<sup>63</sup>.

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

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> 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 darami<sup>64</sup>. 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”<sup>65</sup>. 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

<sup>64</sup> Zob. tamże, s. 42–43.

<sup>65</sup> 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 obrządków<sup>66</sup>.

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.

<sup>66</sup> 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 sprowadzałaby 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 wspomnienia<sup>67</sup>.

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)”<sup>68</sup>. 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 pozycję<sup>69</sup>.

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

<sup>68</sup> W. Benjamin, *Do wizerunku Prousta*, s. 87.

<sup>69</sup> 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 utopii<sup>70</sup>, 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 oczach<sup>71</sup>.

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

<sup>70</sup> Zob. T.W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 184–185.

<sup>71</sup> 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”<sup>72</sup>. 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.

<sup>72</sup> 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 Drugie” 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.

# Czas logiczny a czas społeczny

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 48–65

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.3>

Andrzej Leder

**Abstrakt** Porównując ze sobą koncepcje czasu społecznego Norberta Elias i Jacques'a Lacana, autor w pierwszej kolejności wyłania przesłanki teoretyczne tych koncepcji, a następnie ukazuje konsekwencje przyjęcia każdej z nich. Neokantyzm Eliasa przeciwstawiony jest dialektycznemu ujęciu relacji podmiotu z przedmiotem u Lacana. Autor pokazuje jednak, że „nowy sofizmat” Lacana niesie ze sobą oryginalną i przekraczającą horyzont projektów filozoficznych konstrukcję, pozwalającą połączyć w grze konstytuującej mnogie podmiotowości proces genezy czasu społecznego, wyłanianie się fundamentów logiki i wreszcie kwestię uznania, czyli równości albo jej braku w relacjach między ludźmi.

**Słowa kluczowe:** czas społeczny, logika transcendentna, uznanie, Norbert Elias, Jacques Lacan

**Abstract** In comparing the ideas of social time of Norbert Elias and Jacques Lacan, the author first reconstructs the theoretical premises of these ideas and then shows the consequences of adopting each of them. Elias' neo-Kantianism is contrasted with Lacan's dialectical view of the subject-object relationship. However, the author shows that Lacan's 'new sophism' contains an original construction that transcends the horizon of philosophical projects and makes it possible to combine the process of the genesis of social time, the emergence of the foundations of logic and, finally, the question of recognition, that is, equality or the lack thereof in relations between people – all these within the play of constitution of plural subjectivities.

**Keywords:** social time, transcendental logic, recognition, Norbert Elias, Jacques Lacan

**Andrzej Leder**, filozof, urodzony w 1960 roku, doktor habilitowany, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, praktykuje też psychoterapię. Wydał rozprawę filozoficzną: *Nauka Freuda w epoce 'Sein und Zeit'*, pracę na temat historii Polski: *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, rozprawy dotyczące idei filozoficznych w XX wiecznej Europie: *Rysa na tafl. Teoria w polu psychoanalitycznym i Był kiedyś postmodernizm* oraz książkę podejmującą filozoficzną analizę języków ekonomii: *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków gospodarczych*, a także, po angielsku: *The Changing Guise of Myths* i po niemiecku *Polen in Wachtraum. Die Revolution 1939-1956 und Ihre Folge*. Naucza w Szkole Nauk Społecznych (GSSR) IFIS PAN, a także na Sorbonie. Mieszka w Warszawie.

[andrzej.leder@ifispan.edu.pl](mailto:andrzej.leder@ifispan.edu.pl)  
ORCID 0000-0002-1702-3706



Prawda ujawnia się w tej formie, wyprzedzając błąd i samotnie sunąc w akcie, który zrodził pewność, przeciwnie błąd, jakby upewniając się w bierności, może się naprawić tylko z trudem, podążając za zdobywczą aktywnością prawdy.

Jacques Lacan

**J**ak to możliwe, że ludzie wspólnie i w jednolity sposób postrzegają, a nawet nie tylko postrzegają, lecz także przeżywają czas? Pozorna oczywistość, z jaką się to dzieje, od dawna jest przedmiotem rozważań myślicieli. Czy czas społeczny jest efektem jakiejś syntezy łączącej czasu przeżywanego indywidualnie we wspólną całość, czy też odwrotnie, jest istniejącą formą świadomości społecznej, którą każdy z nas uwewnętrznia, poddany rygorom socjalizacji? A może i tak, i tak – czas społeczny jest efektem oddziaływania na siebie świadomości indywidualnej i zbiorowej? Jest więc częścią wspólnego imaginarium, które jednak stale na nowo buduje się przez pewne interakcje i relacje społeczne?

Ta ostatnia odpowiedź jest mi najbliższa. Spróbuję zastanowić się, jakie relacje między podmiotami konieczne są, żeby owa wspólna struktura społeczna, jaką jest czas, była możliwa. Inaczej mówiąc, jakie są warunki możliwości wyłonienia się czasu społecznego. Oczywiście, w różnych teoriach te warunki rozumiane są różnie. Zderzę ze sobą więc dwie: powszechnie znaną koncepcję Norberta Eliasa zawartą w jego *Eseju o czasie*<sup>1</sup> i projekt Jacques’a Lacana, zapisany w tekście *Czas logiczny i stwierdzenie antycypowanej pewności. Nowy sofizmat*<sup>2</sup>.

Stawka moich rozważań jest jednak większa, niż tylko rozważanie kwestii czasu. Spróbuję bowiem pokazać, jakie założenia na temat społeczeństwa, a nawet jakie antropologie filozoficzne kryją się za warunkami konstytucji czasu społecznego przedstawianymi w obu tych teoriach.

Sceny, na których rozgrywają się te dwa przedstawienia, są zupełnie różne. Jacques Lacan przeprowadza eksperyment myślowy, w którym trzech „osadzonych” zostaje przywołanych przez strażnika więzienia, ten oznacza każdego z nich jednym z dwóch czarnych lub jednym z trzech białych krążków w taki sposób, żeby żaden z oznaczonych nie mógł zobaczyć, jaki jest jego znak. Muszą na podstawie logicznego rozumowania, opartego na zachowaniach innych, to właśnie wydedukować. Pierwszy, który tego dokona, będzie mógł wyjść na wolność. Norbert Elias szkicuje wielki pejzaż narodzin kapitalistycznej nowożytności, którym to narodzinom towarzyszy powolny zmierzch hegemonii kultury agrarnej, osadzonej w granicach „mojej wsi”, związanej z feudalnym średniowieczem. W tamtym dawnym świecie czas określony był przez wspólnie przeżywane, cykliczne zjawiska natury, zmiany pór roku, wschody i zachody słońca;

<sup>1</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, przeł. A. Łobożewicz, Warszawa 2020, s. 23. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wyróżnienia we wszystkich cytatach pochodzą ode mnie – A.L.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée; Un nouveau sophisme*, w: tegoż, *Écrits* (1966), t. 1, Paris 1999. Tłumaczenie tytułu zaczerpnąłem z materiałów Forum Polskiego Pola Lacanowskiego na seminarium z Markiem Straussem 20.05.2017. Cytowane fragmenty w moim tłumaczeniu z tekstu francuskiego i angielskiego przekładu Bruce’a Finka, z wykorzystaniem wspomnianych materiałów. Motto otwierające ten esej pochodzi z *Le temps logique*, s. 209.

w tym nowszym – przez mechanicznie generowane, regularne procesy, do których „dostrajają” się ludzie, wzajemnie zależni i przez podział pracy zmuszeni do współdziałania.

A jednak oba dramaty sytuują genezę czasu w interakcji między ludzkimi podmiotami. Podobne są w tym, że odwołują się do charakteru specyficznych relacji wiążących „aktantów” – by odwołać się do nomenklatury Bruno Latoura. Jednocześnie właśnie wewnętrzna logika tych relacji je różni. Różni w głębokim sensie.



Esej o czasie Eliasa pozostaje, w dobrym sensie, przykładem zastosowania neokantyzmu do wymiaru społecznego. Mimo więc, że nieco trąci myszką, przytaczam go jako delegata różnych pozytywistycznych i pozytywistycznopodobnych koncepcji, które przenikają dzisiejszą teorię społeczną. Jak na socjologa przystało, Elias traktuje społeczeństwo jako byt kształtujący formy i kategorie, którymi potem operujemy indywidualnie; ostrze jego rozumowania wymierzone jest przede wszystkim w indywidualizm filozofii. Jednocześnie – i to może jest ciekawsze – występuje przeciw naturalistycznemu pojęciu czasu. Pisze:

Rzut oka na rozwój środków służących do mierzenia czasu pokazuje, że prymat fizyki i naturalistycznej koncepcji czasu są fenomenem stosunkowo niedawnym. Aż do czasów Galileusza to, co nazywamy „czasem”, a nawet to, co nazywamy „naturą”, ogniskowało się głównie wokół grup ludzi. **Czas był przede wszystkim narzędziem orientacji w świecie społecznym, regulowania wspólnotowego wymiaru życia istot ludzkich**<sup>3</sup>.

Ten prymat „regulowania wspólnotowego wymiaru życia istot ludzkich” łączy Eliasa z Lacanem, słowo „regulowanie” zaś – z całym performatywnym ładunkiem, który w sobie niesie – jest kluczem do zrozumienia dalszych kroków mojego rozumowania. Reguluje się procesy, wprowadzając w nie pewną miarę, punkt odniesienia, pozwalający zamienić chaos nieopanowanego „dziania się” w proces właśnie, w coś, co płynie w taki, a nie inny sposób, ma swoją tożsamość odróżniającą ten proces od innych procesów. Pojawia się więc pytanie o regułę tego regulowania – o to, co jest samą esencją zdarzeń społecznych, z których wyłania się ów podstawowy, wszechogarniający „wymiar życia istot ludzkich”.

U Eliasa jednak postulat dotyczący pierwszeństwa czasu społecznego osłabiony jest twierdzeniem, iż ów prymat trwał w czasach przednowożytnych, potem jednak zastąpiony został przez hegemonię naturalistycznego myślenia o czasie. Otóż niekoniecznie – odpowiada Lacan. Również dziś sednem

<sup>3</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, s. 23.

społecznej konstytucji czasu jest to, co wydarza się między ludźmi. To właśnie tworzy miarę. Lacan mówi o

odniesieniu „Ja” **do wspólnej miary** wzajemnie sobie odpowiadających podmiotowości albo, mówiąc inaczej, o odniesieniu „Ja” do innych jako takich, o tyle, o ile są innymi wzajemnie dla siebie. Ta wspólna miara tworzona jest przez pewien *czas rozumienia*, jawiący się jako najistotniejszy dla relacji wzajemności<sup>4</sup>.

Spróbuję poniżej opowiedzieć to, co według Lacana wydarza się w tym procesie. To zaś, co się według Lacana wydarza, głęboko narusza całą pozytywistyczną antropologię.



Wróćmy jednak jeszcze do Eliasa. Nieprzypadkowo w jego konstrukcji pojawia się rozdzielenie czasów przednowożytnych i nowożytnych. Nawet jeśli znajdujemy u niego pojęcie „decywilizacji” jako regresu w procesie postępu, Elias pozostaje myślicielem linearnej wizji historii. Mamy więc u niego społeczności bardziej i mniej rozwinięte. Te mniej rozwinięte regulują chaos istnienia przez obserwację procesów naturalnych. Wspomniane już wschody i zachody słońca, przemiana faz księżyca i pór roku są miarą pozwalającą na zorganizowanie życia małych wspólnot ludzkich. Gdy skala zjawisk społecznych i ich komplikacja wzrasta, ten rodzaj nieprecyzyjnej miary przestaje wystarczać i musi pojawić się coś, co pozwala koordynować działania aktantów tak różnych jak fabryki, koleje żelazne i wielkie centra dystrybucji. Czyli muszą pojawić się kalendarze i zegary.

Elias podsumowuje: „czas wyraża wspólne cechy postrzegalnych sekwencji, które ludzie starają się uchwycić, odnosząc je do sekwencji pełniącej funkcję miary”<sup>5</sup>. Mamy więc sposób zdefiniowania sytuacji, który staje się uniwersalnym kluczem Eliasowskiej epistemologii. Człowiek – raczej społeczny niż indywidualny – jest bystrym obserwatorem, który dostrzega w świecie różne sekwencje zdarzeń. Odkrywa, że jedne dzięki swej regularności mogą służyć jako miary dla innych. I odnosi je do siebie. W „rozwiniętych” społeczeństwach te regularne sekwencje tworzone są przez skomplikowane urządzenia: zegary i kalendarze. W pewnym sensie obojętne jest jednak to, czy mamy do czynienia z obserwowaniem faz księżyca czy atomowego oscylatora.

Możemy być pewni tego, że zegary, podobnie jak proste procesy naturalne o takiej samej funkcji społecznej, są dla ludzi narzędziem orientacji w obrębie serii procesów społecznych, biologicznych i fizycznych, w których przyszło im żyć.

<sup>4</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 209–210; wyróżnienie kursywą w oryginale – A.L.

<sup>5</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, s. 22.

Służą także ludziom jako sposób regulowania zachowań zarówno na własne potrzeby, jak i w relacjach z innymi<sup>6</sup>.

Mamy tu do czynienia z klasyczną relacją podmiotowo-przedmiotową, w której ludzkie podmioty, w pewnym sensie jako podmioty już „gotowe”, mające w pełni ukształtowane władze poznawcze, wykorzystują pewne przedmiotowe zjawiska, by zwiększać swoją wiedzę i skuteczność działania w świecie. Jeśli piszę, że te podmioty są już „gotowe”, to w takim sensie, że dysponują wszystkimi cechami koniecznymi, by przeprowadzać opisane operacje. Nawet jeżeli mogą powiększać swoją wiedzę i komplikować rodzaj operacji, do których są zdolne, ich **pozycja wobec prawdy**, czyli właśnie pozycja podmiotu wobec tego, co „obiektywne”, jest z góry dana. W tym sensie Elias jest kontynuatorem myśli Kantowskiej.



Jest jeszcze jeden istotny moment Eliasowskiej antropologii zawarty w jego rozważaniach o czasie. Wspólne odnoszenie się do różnego rodzaju obiektywnych, a więc też uprzedmiotowionych, procesów określających upływ czasu, służy przede wszystkim współpracy.

Totalność kalendarzowych symboli jest w bardziej złożonych społeczeństwach absolutnie niezbędna do regulacji społecznego wymiaru egzystencji – wyznaczania dat świąt, czasu trwania umów i tak dalej. [...] Wyżej opisany **ślepy proces** postępuje coraz dalej w tym samym kierunku. Szczególnie, choć nie wyłącznie, w przypadku stanowisk wymagających **zaawansowanej koordynacji stale zagęszcza się sieć wzajemnych zależności**, na których przecięciu znajdują się ludzie zajmujący tego rodzaju stanowiska, a wraz z tym rośnie presja wymuszająca coraz skrupulatniejsze planowanie aktywności zawodowej<sup>7</sup>.

Trochę jak w wierszu Tuwima „Wszyscy dla wszystkich”.

Murarz domy buduje,/Krawiec szyje ubrania,/Ale gdzieżby co uszył,/Gdyby nie miał mieszkania? /A i murarz by przecież /do roboty swej nie ruszył, /Gdyby krawiec mu spodni /l fartucha nie uszył. /Piekarz musi mieć buty, /Więc do szewca iść trzeba, /No, a gdyby nie piekarz, /Toby szewc nie miał chleba. /Tak dla wspólnej korzyści /l dla dobra wspólnego /Wszyscy muszą pracować, /Mój maleńki kolego<sup>8</sup>.

By piekarz jednak miał te buty o czwartej rano, kiedy wypieka chleb, uszyte przez szewca muszą być co najmniej poprzedniego dnia, na co fachowcy mogą

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 26.

<sup>8</sup> J. Tuwim, „Wszyscy dla wszystkich”, <https://www.edumuz.pl/produkty/439/murarz-czyli-wszyscy-dla-wszystkich> [dostęp 17.08.2023].

się umówić dzięki uwewnętrznionym miarom kalendarzy i zegarów. Ta słodka symfonia współ-pracy jest również u Eliasa istotą relacji między ludźmi. Oczywiście uwzględnia on inne *modi* odnoszenia się ludzkich istot do siebie wzajem: konflikty, rywalizację, dominację, ale są one raczej „zmarszczkami na oceanie” współdziałania. A właściwie wymiany – to ona jest podstawową formą istnienia ludzi w społeczeństwie. Tak jakby zarówno Elias, jak i Tuwim przyswoili sobie dogłębnie lekcję o „niewidzialnej ręce”.

Można powiedzieć, że czas jest tu medium, w którym możliwa staje się koordynacja działań różnych podmiotów indywidualnych i społecznych zorientowanych na wymianę rzeczy i rzeczowe procesy wymiany. Tak rozumiany czas przynależy do metafizycznego projektu nowożytności, który Susan Buck-Morss odczytuje u Adama Smitha.

Jakie jest to ciało społeczne, do którego [niewidzialna ręka – A.L.] przynależy? Po pierwsze i najważniejsze, to ciało zbudowane z rzeczy, **sieć towarów krążących w wymianie łączącej ludzi, którzy nie widzą ani nie znają się wzajemnie**. To właśnie rzeczy czynią to ciało „cywilizowanym”<sup>9</sup>.

Ten świat nie jest nam po prostu dany, trzeba się go nauczyć. I Elias to uwzględnia – do tego rodzaju społecznego funkcjonowania ludzie są socjalizowani.

To, że rozwinięcie się jednostki w stosunkowo autonomiczną osobę – posiadającą strukturę osobowości o cechach indywidualnych i pod różnymi względami mniej lub bardziej jedyną w swoim rodzaju – możliwe jest wyłącznie przez **uczenie się od innych i przyswojenie społecznych schematów samokontroli**, stanowi wyjątkową właściwość społeczeństw ludzkich i nie jest łatwo opisać tę pozornie paradoksalną sytuację za pomocą aktualnie dostępnych pojęć<sup>10</sup>.

Sposobem kształtowania nowego człowieka wydaje się być naśladownictwo i „przyswajanie”, nie zaś szeroko rozumiana gra społeczna. Ten prymat „poznawczego” aspektu w teorii wychowania również jest dominującym elementem dzisiejszego, behawioralno-poznawczego paradygmatu antropologii.



Esej *Czas logiczny i stwierdzenie antycypowanej pewności. Nowy sofizmat* Lacana, powstały w 1945 roku, jest tekstem zadziwiającym. Już sam tytuł, „czas logiczny”, brzmi dość zagadkowo. Co jest w czasie „logiczne”, co w logice „czasowe”? Zadziwiające jest też to, że mimo iż nie pojawiają się w nim żadne pojęcia ani terminy psychoanalityczne, można z niego wysnuć ogromną część

<sup>9</sup> S. Buck-Morss, *Envisioning Capital: Political Economy on Display*, „Critical Inquiry” 1995, 21(2), s. 452; o ile nie zaznaczone inaczej, cytaty z moim przekładzie – A.L.

<sup>10</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, s. 39.

postulatów Lacanowskiej psychoanalizy. Można wysnuć retroaktywnie, powiedziałbym.

Będąc od lat wielbicielem tego krótkiego eseju, przedstawię go życzliwie. Spróbuję skupić się właśnie na wątku wiążącym pewną operację o charakterze myślowym z genezą podmiot(ów), której konsekwencją jest wyłonienie się czasu społecznego. Lacan operuje tu przykładem podmiotów indywidualnych, ale sądzę, że możliwe jest odniesienie jego konstrukcji do podmiotów zbiorowych. Co więcej, to, na jakim poziomie tę sprawę się rozpatruje, nie jest tu najważniejsze. Opozycja psychologii indywidualnej i socjologii zbiorowości zostaje już w tym tekście, podobnie jak później u Lacana, na swój sposób zniesiona<sup>11</sup>.

Jak wiadomo, jednym z punktów wyjścia Lacanowskiej antropologii była Hegłowska koncepcja walki o uznanie. W tym sensie już w punkcie wyjścia relacja, która wyłania czas społeczny, jest zupełnie inna niż w projekcie Eliasa. Lacan jednak Hegłowski pomysł modyfikuje i w swoisty sposób przekracza.

W myślowym eksperymencie, opisanym w eseju *Czas logiczny...*, każda z trzech postaci wie, że została oznaczona, ale nie wie jak. Często interpretuje się tę sytuację w taki sposób, że dochodząc do świadomości znaku, znaczącego, które go reprezentuje, postać uznaje sama w sobie ludzki podmiot, człowieka. Z nieczłowieczego statusu wyłania się jako człowiek. Inaczej więc niż w projekcie Eliasa, człowiek nie jest dany, musi dopiero się ukształtować. Do tego konieczni są zaś inni:

Po tym, jak wzajemnie przyglądali się sobie przez *pewien czas*, każdy z trzech podmiotów [nagle – A.L.] rusza i wykonuje kilka kroków, idąc ramię w ramię z pozostałymi w stronę wyjścia. [Na pytanie, dlaczego tak postąpił – A.L.] każdy z nich sam mógłby odpowiedzieć w podobny sposób<sup>12</sup>.

Podkreślony przez Lacana **pewien czas** – czas, w którym postaci przyglądają się sobie wzajemnie, jest załączkiem czasu społecznego. Co właściwie stanowi substancję tego czasu? Wzajemna obserwacja i rozumowanie.

Jestem biały i oto, jak do tego doszedłem. Ponieważ moi towarzysze byli biali, pomyślałem, że gdybym to ja był czarny, każdy z nich mógłby wywnioskować: „Gdybym ja też był czarny, inny natychmiast by się zorientował, że sam jest biały, i szybko wyszedł, a więc nie jestem czarny”. I obaj wyszliby razem, przekonani, że są biali. Ponieważ niczego takiego nie zrobili, to znaczy, że muszą być biały, tak jak oni. Doszedłszy do tego, poszedłem w stronę drzwi, by podzielić się moim wnioskiem<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Więcej na ten temat zob. A. Leder, *Pozycja podmiotu i pole podmiotowe, czyli o urokach analizy pozorów*, „Przegląd Humanistyczny” 2011, 55(1[425]), s. 11–17.

<sup>12</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 196; wyróżnienie w oryginale – A.L.

<sup>13</sup> Tamże.

Rozumowanie przedstawione już tutaj jest złożone, obejmuje bowiem nie tylko rozpoznanie pojedynczego „innego”, jak choćby u filozofów dialogu, lecz uwzględnia jednocześnie niezależne myślenie drugiego i trzeciego, bez których cała konstrukcja nie byłaby możliwa. Pierwszy musi myśleć myślenie drugiego, który myśli pierwszego i trzeciego. I tak robi każdy z nich. Co więcej, rozumowanie odbywa się na podstawie rozpoznania działania: rozumujący, sam reprezentowany wobec innych tylko przez swoje obserwowalne działanie, nie ma z nimi bezpośredniego kontaktu, bowiem ich rozumowania też reprezentowane są tylko przez ich działania, które on może dostrzec. Mamy tu więc załączek Lacanowskiej definicji podmiotu jako tego, co zawsze reprezentowane przez znaczące. Podmiot – własny, ale też innego – jest podmiotem nieświadomości, ujmowanym przez świadomość zawsze jako pewne wyobrażenie będące właśnie znaczącym.

Pierwszy z rozumujących widzi więc innych, którzy też się zastanawiają, widzi też, że każdy z tych innych oznaczony jest jako biały. Żeby rozpoznać, jak oznaczony jest on sam, musi teraz wewnątrznie odtworzyć sytuację drugiego, który widzi tak jego, jak trzeciego, tamtego też oznaczonego białym krążkiem. Musi być przez chwilę tym drugim, **zając jego pozycję podmiotową**, by zadać sobie pytanie: co bym zrobił, gdybym zobaczył trzeciego białego i pierwszego czarnego?

Drugi, którego rozumowanie odtwarza pierwszy, musi odtworzyć rozumowanie trzeciego. Drugi myślałby więc, że gdyby był czarny, podobnie jak obawiający się tego pierwszy, trzeci wyszedłby natychmiast, bowiem zobaczyłby przed sobą dwa czarne krążki. Ponieważ żaden z nich nie wychodzi natychmiast, każdy przeprowadza opisane rozumowanie, dochodząc do tego, że jest biały, i rusza w stronę drzwi.

Nie wystarczy – jeszcze raz – że każdy, będąc w pozycji pierwszego, odtwarza wewnątrznie rozumowanie drugiego. Musi wczuć się w drugiego, odtwarzającego rozumowanie trzeciego na temat ich obu, i dopiero całość tych rozumowań pozwala na uzyskanie odpowiedzi na temat siebie samego. **Sednem czasu jest więc tutaj wewnętrzny ruch od pewnej pozycji podmiotowej do innej i następnej.** Sekwencja tych ruchów, w istocie następstwo logiczne, określa pojawienie się chwili. Każdy krok jest na moment wstrzymany, każdy bowiem wymaga zdefiniowania całej sytuacji na nowo.



Już z tego etapu wywodu wyprowadzano bardzo wiele wniosków. Po pierwsze, *stricte* filozoficzny i odnoszący się do szczególnego podejścia Lacana do kartezjańskiego solipsyzmu. Każdy z trzech podmiotów w sofizmacie jest skazany

tylko na swój własny umysł, myślenie innych rekonstruuje wyłącznie na podstawie ich zachowań. Czyli kartezjanizm. Jednocześnie ma jednak zdolność odtworzenia w sobie świata umysłu tych innych. Co więcej, by rozpoznać w pełni siebie jako podmiot, koniecznie musi odtwarzać w sobie ich myślenie. Inaczej więc niż podmiot kartezjański – dysponujący wrodzonymi ideami, wszczepionymi mu gestem opatrności, i w ten sposób niepotrzebujący innych, by zaistnieć – podmiot Lacana musi założyć, antycypować, pewność myślenia innych. **Innych umysłów, które myślą jego myślący je umysł.** Bez tego nie ma człowieka. I to jest, jak sądzę, sedno rewolucji, której w obrębie kartezjanizmu dokonuje już freudowska psychoanaliza, a którą Lacan dopełnia.

Po drugie, kwestia równości między ludźmi. W społeczeństwie zinstytucjonalizowanej nierówności myślenie na temat innych nie jest potrzebne. Jak mogliśmy zauważyć, w takiej sytuacji „biały krążek” rozpozna „czarne” i natychmiast zajmie pozycję supremacji. Wystarczy rzut oka na znaki. Hrabia Almaviva z *Wesela Figara* nie musi rozumować, by wiedzieć, że pierwszeństwo przejścia przez otwarte drzwi po prostu mu się należy – tak względem Figara, pokojowca, jak wobec hrabiny, kobiety.

W tym kontekście zabawna, a jednocześnie przenikliwa jest uwaga przypisywana La Rochefoucauld, na temat polskich panów, dla których otwarte drzwi są przeszkodą nie do pokonania. Ponieważ rozpoznają się jako równi, również odraczają ruch. Nie opuszczają jednak swojej pozycji podmiotowej, by wczuć się w innych, ale tkwiąc w swoich pozycjach, przeprowadzają raczej heglowską batalię „na godność”: ten, który pierwszy przejdzie przez drzwi, okaże się mniej uprzejmy, a więc mniej godny. Owa batalia nie wymaga jednak rozumowania pozwalającego wczuć się w innego, tylko upor w „trwaniu przy swoim”.

Inaczej jest w społeczeństwie, w którym istnieje formalna równość, a hierarchia jest elementem stałej negocjacji czy wręcz gry. Antycypowanie własnej wartości, określone przez wyobrażenie sobie tego, jak jest się postrzeganym przez innych, co więcej, rekonstruowanie skomplikowanych rozumowań dotyczących postrzegania tych pozycji przez wspólne Ja – zwane przez Lacana Wielkim Innym – stanowi istotny element budowania rzeczywistości społecznej.

W społeczeństwie mieszczańskim owo określanie wartości wiąże się z własnością, a jego najlepszym modelem jest giełda. W istocie, jak zauważył John Maynard Keynes, wartości znaków na giełdzie określone są więc przede wszystkim przez próby antycypowania rozumowań, jakie na ich temat przeprowadzają inni<sup>14</sup>. Nie ma obiektywnej miary wartości, miarę wyznacza odniesienie się do zrekonstruowanego rozumowania innych.

<sup>14</sup> J.M. Keynes, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, przeł. M. Kalecki, S. Rączkowski, Warszawa 2012, s. 136.





Być może najważniejszy postulat Lacana już na tym etapie dotyczy źródła miary, które reguluje proces społeczny. U Eliasa i w podobnych teoretyzacjach mamy do czynienia ze światem przedmiotowym, który uchwycony w ludzkiej obserwacji dostarcza owego „narzędzia”, pozwalającego nadać regularność sekwencjom ludzkiego istnienia. Natomiast u Lacana źródłem miary jest wzajemne odnoszenie się podmiotowości do siebie. I to nie gotowych, lecz będących w trakcie kształtowania, konstytuowania się. Pojawia się jednak pytanie: co jest w tej płynnej sytuacji źródłem owej regularności, która niezbędna wydaje się, by pojawił się czas?

Trzeba zwrócić uwagę, że Lacan skupia się przede wszystkim na równoczesności i nierównoczesności poszczególnych działań, które obserwujący się wzajemnie rejestrują. To symptomy procesu konstytucji, jego momenty „progowe”, stanowią dla innych znaki pozwalające koordynować poczucie czasu.

Zgodnie z moją hipotezą to właśnie fakt, że żaden z nich nie ruszył pierwszy, pozwala na to, by uwierzyli, że są białymi; i nawet najkrótsze wahanie wystarczy, by przekonać każdego z nich ponad wszelką wątpliwość, że jest biały. Bo wahanie jest logicznie wykluczone dla tego, który zobaczy dwa czarne<sup>15</sup>.

Wynika z tego, że to właśnie wstrzymanie się innych od działania tworzy w ogóle możliwość przeprowadzenia rozumowania, które tworzy sekwencję.

Mocnym i arbitralnym założeniem jest tutaj to, że rozumowania, polegające na ruchu od jednej pozycji podmiotowej do innej, odbywają się w tym samym tempie. Psychologicznie może to wydać się nieprawdziwe, wynika jednak z tego, że cały proces, jak zobaczymy, ma charakter skokowy, dyskretny. Kolejne podmiotowe pozycje mają charakter pozycji logicznych, a przejścia między nimi porównać można raczej do kwantowych zmian stanu niż przebywania jakiejś – już istniejącej – drogi. To raczej możliwość zajmowania coraz to nowych pozycji w owym ruchu „konika szachowego” warunkuje pojawienie się przestrzeni wewnętrznej, w której możliwe potem będą drogi i miejsca przedmiotów. Tak jakby szachownica wyłaniała się, w miarę jak figura konika przeskakuje z pola na pole. I taki właśnie skokowy ruch podmiotowy ma być miarą tempa, to z niego rodzi się czas społeczny, nie odwrotnie. Określone zostają pola i wymiary, wielkość, komplikacja, linie ciągłości i punkty nieciągłości. Te cechy nazwane zostaną, na poziomie świadomym, czasem i przestrzenią. I to one określać będą sposób jawienia się świata przedmiotowego.

<sup>15</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 200.

Miarą regulującą wyłanianie się czasu społecznego jest wzajemne odnośzenie się do siebie stale ustanawiających się ludzkich podmiotów – wzajemne rekonstruowanie wewnętrznych procesów konstruowania się innych, założone w oparciu o obserwację znaków, **znaczących**, jakimi są ich działania i ich brak. Rozumowanie oparte na obserwacji innych umiejscawia podmiot w rozwijającej się przestrzeni społecznej, odpowiadając na pytanie: **kim jestem?** Rezultat zaś tego rozumowania, krystalizująca się podmiotowość, przez podjęte działanie natychmiast staje się punktem oparcia dla rozumowań innych, starających się odpowiedzieć na to samo pytanie. To proces, w którym etapy upodmiotowienia innych tworzą więc miarę, uwewnętrzną przez każdy podmiot dla budowania sekwencji zwanej czasem. Czas jest tu efektem gry luster, jakimi są odbijające się w sobie świadomości.



Zrobimy tutaj pewną dygresję. Trzeba bowiem, wracając na moment do Kantowskiej konceptualizacji, zadać pytanie, jak logiczny, skokowy ruch pomiędzy pozycjami podmiotowymi mógłby być źródłem wszechogarniającej formy, jaką jest czas. Czy to nie czas jest tym, co najpierwotniejsze, i dopiero dzięki czasowaniu wyłania się wszystko inne? Czy związki logiczne nie są tym, co wieczne, a jednocześnie prezentujące się zawsze w strumieniu czasu, którym jest świadomość?

Już u Kanta, w pierwszej *Krytyce*, znajdujemy odpowiedź, która zadaje kłam takiemu odczytaniu związku między kategorią intelektu, a więc tym, co logiczne, a formą zmysłowości, jaką jest czas. Omawiając „analogie doświadczenia”, podejmuje on dyskusję „zasady następstwa czasowego wedle prawa przyczynowości”<sup>16</sup> i zauważa, że następstwo czasowe, a więc to, czego doświadczamy jako czas przedmiotowy, jest efektem ujęcia różnorodności w kategorii przyczyny.

[W]iązę dwa spostrzeżenia z sobą w czasie. Otóż powiązanie to nie jest dziełem samego tylko zmysłu i oglądania, lecz wytworem syntetycznej zdolności wyobraźni, **która określa zmysł wewnętrzny co do stosunku czasowego** [...] albowiem czasu samego nie można spostrzec (s. 352).

Na czym zaś opiera się owa syntetyczna zdolność wyobraźni, która określa zmysł wewnętrzny? Co musi się zdarzyć, by z nadmiaru różnorodnych relacji wyłoniło się następstwo, sekwencja, z atrybutem konieczności, który narzuca się nam, gdy przeżywamy czas?

<sup>16</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1957, s. 351; strony następujących cytowań podane w nawiasie.

[T]rzeba stosunek między obu stanami tak pomyśleć, iżby przez to pomyślenie zostało [następstwo – A.L.] określone jako **konieczne** [...]. Pojęcie zaś zawierające w sobie konieczność syntetycznej jedności może być tylko **czystym pojęciem intelektu, nie występującym w spostrzeżeniu**, i jest to tu pojęcie stosunku przyczyny i skutku (s. 353).

Interpretując powyższe zdania w sposób mocny, uznać można, że nawet czysta forma zmysłowości – występująca tylko w postrzeżeniu wewnętrznym – zależna jest od kategorii intelektu, jaką jest „pojęcie stosunku przyczyny i skutku”. Kant postuluje więc w takiej interpretacji, że czas zależny jest od kategorii logicznej, gdyż

nawet w doświadczeniu przypisujemy przedmiotowi następowanie (zdarzenia, w którym dzieje się coś, czego przedtem nie było) [...] tylko wtedy, **jeżeli u podłoża znajduje się prawidło**, które nas zmusza do tego, by zaobserwować raczej ten niż inny porządek spostrzeżeń (s. 363).

Czas jest więc doświadczany, bowiem „u podłoża znajduje się prawidło”. O ile u Kanta prawidłem tym jest kategoria przyczyny, wnosząca – jak to kategorie logiczne – konieczny charakter przeżywanemu przez nas czasowaniu, o tyle u Lacana chodzi o jakiś rodzaj interakcji pomiędzy aktantami. Jaka kategoria wyłania się z tej gry? By czas społeczny przeżywany był jako obiektywny, musi być to rodzaj konieczności, a więc od strony podmiotowej – pewność.

Moja hipoteza jest więc taka, że tak jak u Kanta przyczynowość jest kategorią warunkującą czas, tak u Lacana to wędrówka przez modalności, a właściwie ruch od niepewności do pewności, organizuje czas taki, jakim go znamy. Tożsamość podmiotu krystalizuje stopniowo, wiodąc do stwierdzenia „Ja to Ja”, wypowiedzanego w *modus* konieczności. Czas społeczny określony jest więc przez zajmowanie pozycji wobec prawdy. Trzeba jeszcze zauważyć, że ten ruch odbywa się w polu wyznaczonym przez Kantowskie kategorie modalne – od możliwości, przez realność do konieczności. Określają czasowanie w taki sposób, że w tej wędrówce **niepewność przyszłości, jej możliwość** zamienia się w **momentalną realność teraz**, by spłynąć w przeszłość doświadczaną jako nienaruszalna **konieczność „tego, co już było”**.



Nie na darmo jednak Lacan nazywa omawianą konstrukcję sofizmatem. Natychmiast bowiem biały, który już nabrał pewności, że jest tym, kim jest, musi ową pewność porzucić. Może do niej wrócić w następnym ruchu. Nazwijmy, pisze Lacan, pierwszego A, drugiego B a trzeciego C:

Gdy A, zobaczywszy B i C ruszających wraz z nim, znowu zacznie się zastanawiać, czy jednak nie dostrzegli [w pierwszym momencie – A.L.], że jest czarny, **wystarczy, że zatrzyma się i uzyska odpowiedź na to na nowo zadane pytanie. Ujrzy bowiem, że też się zatrzymują**, jako że każdy z nich jest przecie w tej samej sytuacji co on, czy raczej, żeby to lepiej wypowiedzieć, jest tym A o tyle, o ile w rzeczywistości każdemu z nich – bez względu na to, czy mu się uda, czy nie rozstrzygnąć na swój temat – nasuwają się te same wątpliwości w tym samym momencie<sup>17</sup>.

Pojawia się tu więc kolejny ważny wątek Lacanowskiej psychoanalizy – podmiotowość stale oscyluje pomiędzy krystalizującą pewnością tożsamości a ciągłą jej utratą, wymagającą ponownego utwierdzenia w obserwacji spojrzenia innych. Jak już widzimy, to z tych sekwencji rodzi się miara czasu społecznego.

Nie znaczy to wcale, że pozycja podmiotu jest w wypadku kolejnych sekwencji podejmowania ruchu i zatrzymywania się taka sama. To raczej przemieszczanie się między różnymi pozycjami w przestrzeni logicznej, już bowiem w drugim momencie rozumowanie A jest zmienione:

w międzyczasie musiał nastąpić logiczny postęp. Tym razem więc A może wyciągnąć całkowicie jednoznaczny wniosek z tego wspólnego zaprzestania ruchu: gdyby był czarnym, B i C **w żadnym wypadku nie mogliby się zatrzymać**<sup>18</sup>.

Za pierwszym razem zatrzymanie się, **znaczące** zachowanie innych stanowiło przesłankę do wahania, niepewności, w drugim to samo **znaczące** wyklucza wahanie, jest więc przesłanką pewności. W tym właśnie sensie Lacan mówi o „logicznym postępie”.

Poddany próbie krytycznej dyskusji, sofizmat zachowuje ścisłość wymaganą w procesie logicznym, **pod warunkiem jednak włączenia weń wartości dwóch zawieszających przerw** (skandowań, *scansions*), poprzez które każdy z podmiotów ujawnia **proces upewniania się**, wpisany w sam akt, który doprowadził go do wniosku<sup>19</sup>.

To nieco zawile zdanie mówi, że ścisłość logiczna wymaga uwzględnienia przerw w działaniu jako **znaczących**, będących dla innych znakiem pokazującym, że pozostali też muszą przejść drogę od niepewności na swój własny temat do utwierdzenia się w pewności. Czyli znakiem pozwalającym im przeprowadzić to samo rozumowanie. Zachowania innych zostają więc jakby wpisane w tryby logiczne sylogizmu, stają się terminami zdań, które przeprowadzają

<sup>17</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 201.

<sup>18</sup> Tamże; wyróżnienie w oryginale – A.L.

<sup>19</sup> Tamże.

każdy z podmiotów przez proces upewniania się. Zmieniają jego pozycję wobec prawdy.

Tu też ujawnia się również językowy charakter procesu konstytucji podmiotu. **Jest on jak wypowiedzianie zdania, lokalizujące podmiot w tej, a nie innej pozycji.** I podobnie jak wypowiedź językowa o charakterze asercji przeprowadza podmiot ze sfery rozproszenia i niepewności do – chwilowej – pewności.



Lacan sam zadaje sobie pytanie, czy usprawiedliwione jest wprowadzenie w logiczny sofizmat, któremu na dodatek chce nadać charakter swoistego sylogizmu, tych dwóch obserwowanych zawiesznień ruchu<sup>20</sup>. Odpowiedź w pierwszym zarysie podkreśla moment, w którym owo *scansion* się pojawia: nie stanowi ono empirycznej weryfikacji hipotezy logicznej, ale zatrzymuje ruch, który jedną z alternatywnych hipotez miałby potwierdzać lub falsyfikować. Odrzucamy więc schemat sytuacji poznawczej, w której podmiot ma gotowe dwie hipotezy: dwa białe, jeden czarny albo trzy białe (inne bowiem są wykluczone przez wstępne warunki), a następnie, za pomocą obserwacji ruchu innych, wybiera jedną z hipotez. Od razu widać, że w gruncie rzeczy byłoby to powtórzenie Eliasowskiego schematu: gotowy podmiot – przedmiot obserwacji. Lacan odpowiada:

Tak nie jest w najmniejszym stopniu, to byłoby bowiem nadanie procesowi logicznemu koncepcji uprzestrzennionej [w sensie przestrzeni wizualnej, pozbawionej wymiaru czasowego – A.L.] [...] To właśnie dlatego, że nasz sofizmat owej koncepcji nie toleruje, jawi się jako aporia dla różnych postaci logiki klasycznej, których „odwieczny” autorytet odzwierciedla równie powszechnie uznaną ułomność, tę mianowicie, iż **nie wnoszą niczego, co nie mogłoby być ujrzane natychmiast, od pierwszego spojrzenia.**/ Przeciwnie, wprowadzenie jako znaczących spornych zjawisk powoduje, że zaczyna dominować nie przestrzenna, a **czasowa struktura procesu logicznego**<sup>21</sup>.

Wyłania się tu kluczowe dla całej późniejszej ontologii Lacanowskiej odróżnienie tego, co „wyobrazeniowe”, a więc możliwe do uchwycenia „na pierwszy rzut oka” od tego, co naprawdę logiczne, „symboliczne”, a więc wyłaniające się w ruchu konstytuowania podmiotu. Ten ruch w przestrzeni logicznej – od rozproszonej potencjalności do apodyktycznej pewności – możliwy jest dlatego, że następuje wstrzymanie rzeczywistego działania każdego z trzech podmiotów. To wstrzymanie wyłania czas, którego kierunek, wektor, logicznie określony jest – od strony podmiotowej – przez przechodzenie w rozumowaniu od kategorii ulotnej możliwości do stężącej ciężkości tego, co pewne.

<sup>20</sup> Tamże, s. 202.

<sup>21</sup> Tamże, s. 202–203.

Od strony przedmiotowej jest to proces przekształcania braku, braku działania, w **znaczące**<sup>22</sup>. Braku jako takiego nie można dostrzec, trzeba przeprowadzić rozumowanie, by brak zaczął znaczyć, czyli właśnie stał się **znaczącym**<sup>23</sup>. Lacan podkreśla tutaj, że rozciągłością, w której ów czasujący proces jest możliwy, jest właśnie otchłań między zatrzymaniem a uzyskaniem pewności, otchłań ofiarowana przez innych.

Dla każdego filozofa uderzające jest, że konstrukcja Lacana stanowi głos w dyskusji na temat logiki transcendentalnej – dyskusji prowadzonej co najmniej od czasów Kanta, potem w idealizmie niemieckim, przez zasadnicze dla tematu rozważania Husserla, aż do dzisiejszych, kognitywistycznych postulatów. To, jakie procesy leżą u podstaw figur logiki formalnej – pokazującej to, co widoczne „na pierwszy rzut oka” – intrygowało i intryguje myślicieli do dzisiaj.

I nie chodzi o nowy psychologizm. O tym, jak ważny ten aspekt był dla Lacana, świadczy fragment umieszczony na samym początku tekstu:

Ważna dla nas jest **tylko wartość logiczna** zaprezentowanego rozwiązania. Wydaje nam się [ono – A.L.] wspaniałym sofizmatem, w klasycznym sensie tego słowa, to znaczy **znaczącym przykładem rozłożenia [na czynniki pierwsze – A.L.] form funkcji logicznej** w momencie historycznym, w którym problem stawiany przez te formy, poddaje się badaniu filozoficznemu<sup>24</sup>.

„Rozłożenie form funkcji logicznej” jest więc próbą pokazania genezy tej pewności, tej kartezjańskiej „jasności widzenia”, której logika zawdzięcza swoją królewską pozycję wśród dziedzin filozoficznych. Pewność, która zdobi każdy sylogizm, każdy tryb logiczny skodyfikowany w tysiącletnim rozwoju, rodzi się w stopniowym przechodzeniu od mgławicowego stanu nieokreśloności do skryształizowanego tak-a-nie-inaczej, co oznacza też wyłanianie się podmiotu i czasu społecznego, „zrodzone przez formę logiczną w jej stawianiu się”<sup>25</sup>, jak to ujmuje Lacan.



Czym jest owo „rodzenie przez formę logiczną w stawianiu się”? Spróbujmy odpowiedzieć. Formą, która pozostaje najbliższej okresów logicznych, a jednocześnie rozwija się w czasie, jest forma zdaniowa. Od strony struktury syntaktycznej wyraża „logiczną budowę świata” – związek podmiotu i orzeczenia to najprostsza ontologia, obecna we wszystkich językach indoeuropejskich. Jednocześnie, jako forma wypowiedziana, krystalizuje swoje znaczenie w procesie czasowym. Od ogólności podmiotu, przez określenie stanu lub czynności w czasowniku, po dopełnienie umiejscawiające całość wydarzenia – zdanie

<sup>22</sup> Tamże, s. 203.

<sup>23</sup> Oczywiście, wzorcowe tu jest rozumowanie Freuda dotyczące spostrzeżenia braku penisa u matki, które jest zaprzeczane za pomocą różnych „dziecięcych” teorii.

<sup>24</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 197.

<sup>25</sup> Tamże, s. 209.

wypełnia się w czasie, a proces ten zamyka „postawienie kropki”, zakończenie zdania.

W końcowej części eseju Lacan wykorzystuje owo pokrewieństwo funkcji zdaniowej ze strukturą logiczną, pokazując, że czasowe wyłanianie się każdego z podmiotów, budującego się w rezonansie z procesem krystalizowania tych innych podmiotów, jest dla każdego z nich jak wypowiedzanie zdania. Zwraca więc uwagę, że opisywane czasowanie ma trzy momenty: „chwilę spojrzenia, czas rozumowania, moment rozstrzygnięcia”<sup>26</sup>. Są one równoznaczne z przechodzeniem podmiotu od nieokreślonego „się” do antycypowanego rozstrzygnięcia, że jest podmiotem. Pierwszy moment, definiujący znaczenie chwili spojrzenia – „wie się, jakie znaki rozdano” – to jakby rozproszenie podmiotowości w nieokreślonej przestrzeni<sup>27</sup>. Drugi, to umiejscowienie innych wobec siebie dzięki czasowi rozumowania, co Lacan określa jako „podmioty określone wyłącznie przez swoją wzajemność” – a więc uchwycenie w tych samych rozumowaniach przeprowadzanych przez każdy z nich na temat innych. Trzeci wreszcie to moment rozstrzygnięcia, w którym podmiot formułuje „twierdzenie na swój temat” – rozstrzyga, że jest podmiotem, i zajmuje pewną pozycję podmiotową. Mamy tu więc Fichteańską formułę początku logiki, która zaczyna się od tautologii „Ja to Ja”<sup>28</sup>.

Lacan zwraca uwagę na to, że rozstrzygnięcie każdego podmiotu na swój temat jest jednak przedwcześnie. Jest to intrygujący aspekt przedstawionego rozumowania, podkreślony w tytule eseju. Dlaczego więc konkluzja przychodzi za wcześnie? Odpowiedź tkwi w pragnieniu – podmiot nie krystalizowałby, gdyby nie pragnienie bycia podmiotem, a raczej rozpoznania siebie jako podmiotu w spojrzeniu innych.

Pojawia się w nim lęk, że nie zostanie rozpoznany... Lęk jest zawsze drugą stroną pragnienia. Dlaczego jednak podmiot nie może poczekać, aż proces rozwijania się formy logicznej sofizmu doprowadzi go do „portu” pewności? Przecież mamy tu mieć do czynienia z pewnością logiki!

Gdy rozstrzygnięcie „jestem podmiotem albo nie” zależne jest od obserwowanego zachowania innych, jeśli chwila, w której ruszą ku wyjściu, gdy ja jeszcze będę rozważał, na zawsze zamknie możliwość tego rozstrzygnięcia – bo może oznaczać, że dostrzegli, iż jestem nie-podmiotem, mam czarny stygmat – winieniem wyprzedzić samą taką możliwość i rozstrzygnąć, opierając się na słabej pewności, wynikającej z samego faktu, że się zatrzymali. Każdy konkluduje więc:

Pośpieszyłem się z rozstrzygnięciem, że mam biały znak, bowiem inaczej wyprzedziliby mnie, rozpoznając się wzajemnie w białości<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Tamże, s. 202.

<sup>27</sup> Zob. A. Leder, *Pozycja podmiotu i pole podmiotowe*, s. 15–16.

<sup>28</sup> J. Lacan, *Le temps logique*, s. 204.

<sup>29</sup> Tamże, s. 209.

Jednak ostatecznie owo wyprzedzające rozstrzygnięcie jest kruche. Oznacza, że każde zachowanie innych zmieniające skomplikowany układ założeń zawarty w tworzącym czas rozumowaniu może zachwiać pewnością podmiotu co do jego tożsamości i zmusić do ponownego rozumowania, kolejny raz tworzącego nową sekwencję czasową. Co więcej, na pewno tak się stanie.



Największą siłą Lacanowskiego projektu „Czasu logicznego” jest rozmach pozwalający integrować bardzo różne poziomy. W zgodzie z myślą Deleuze’a i Guattariego z jednej strony, a Susan Buck-Morss z drugiej, sądzę, że pojęcie filozoficzne jest właśnie urządzeniem, dyspozytywem, umożliwiającym tego rodzaju połączenia. Umożliwiającym cięcie przenikające różne poziomy, dziedziny i terytoria tego, co istnieje. W tym tkwi czysto filozoficzny zamysł tekstu Lacana.

Jeśli zmyślamy od strony logiki, jest to więc kwestia wyłaniania się fundamentalnego twierdzenia o tożsamości, Ja tożsame z Ja, sięgającego refleksji idealistycznej filozofii niemieckiej: Fichtego, Schellinga czy Hegla. Sekwencyjny, czasowy charakter procesu kształtowania się tej zasady tożsamości staje się też głosem w dyskusji na temat logiki transcendentalnej, procesu krystalizowania praw logicznych, niezależnie od tego, jaka psychika – ludzka czy nieludzka – te prawa ujmuje.

Od strony teorii podmiotu jest to pierwszy zarys „lustrzanej” a jednocześnie dynamicznej koncepcji tworzenia się podmiotowości, która w różnych formach będzie się krystalizować w przebiegu całego nauczania Lacana. Fundamentalna rola innych w tym procesie czyni go z założenia społecznym. Jednocześnie szczególnie dla psychoanalizy myśl o wyprzedzającym, przedwczesnym charakterze ustanowienia swojego Ja przez podmiot – myśl związana z rolą pragnienia i lęku w tym procesie – czyni Ja bytem kruchym, zawsze ulotnym, zagrożonym destabilizacją i rzeczywiście rozpadającym się, by krystalizować znowu w nowym „zdaniu”. W końcowym fragmencie eseju Lacan ujmuje to w taki sposób:

1. Człowiek wie, co to znaczy nie być człowiekiem;/
2. Ludzie rozpoznają się wzajemnie jako ludzie;/
3. Rozstrzygam, że jestem człowiekiem z obawy, że inni zmuszą mnie do uznania, iż człowiekiem nie jestem<sup>30</sup>.

Wreszcie, od strony czasu społecznego. Czas Lacana przestaje być, jak u Eliaśa, sekwencją linearnie uporządkowanych zdarzeń, które przygotowany do tego w jakimś rodzaju harmonii przedustawnej umysł ludzki ujmuje i zamienia w uniwersalną miarę swego istnienia. Staje się efektem, w mocnym sensie tego słowa, wyłaniającym się w grze krystalizujących podmiotowości, indywidualnych

<sup>30</sup> Tamże, s. 211.



i zbiorowych – grze rozgrywanej się w zgodzie z wyłaniającymi się jednocześnie regułami logiki transcendentальной. A jednocześnie nieliniarny czas staje się różnorodną rozmaitością, warunkującą właśnie owe procesy wyłaniania się podmiotowości i logik, warunkującą samą możliwość kształtowania się różnorodności wszelkich sensów.

## Bibliografia

- Buck-Morss S., *Envisioning Capital: Political Economy on Display*, „Critical Inquiry” 1995, 21(2), s. 434–467.
- Elias N., *Esej o czasie*, przeł. A. Łobożewicz, Wydawnictwa UW, Warszawa 2020.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, PWN, Warszawa 1957.
- Keynes J.M., *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, przeł. M. Kalecki, S. Rączkowski, WN PWN, Warszawa 2012.
- Lacan J., *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée; Un nouveau sophisme*, w: tegoż, *Écrits* (1966), t. I, Seuil, Paris 1999.
- Leder A., *Pozycja podmiotu i pole podmiotowe, czyli o urokach analizy pozor*, „Przegląd Humanistyczny” 2011, 55(1[425]), s. 11–17.
- Tuwim J., „Wszyscy dla wszystkich”, <https://www.edumuz.pl/produkty/439/murarz-czyli-wszyscy-dla-wszystkich> [dostęp 17.08.2023].

# Człowiek, który żyje raz na dwa razy

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 66–81

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.4>

Jan Borowicz

**Abstrakt** Artykuł jest poświęcony psychicznemu zjawisku niezdolności do czucia się żywym, przedstawionemu w filmie Jean-Charles'a Fitoussiego *Dni, w których nie istnieje* (2002). Film proponuje frapujący eksperyment myślowy: każe sobie wyobrazić życie mężczyzny, który raz na dwa dni znika i po upływie doby znów wraca w to samo miejsce. Artykuł opisuje niezdolność do przetwarzania emocji, myśli i wspomnień, które muszą być stale usuwane i w końcu są tracone. Regularne zniknięcia głównego bohatera sprawiają, że nie może poczuć, że naprawdę żyje, nawet gdy pojawia się fizycznie na świecie. Ta krucha struktura ma się zmienić, gdy mężczyzna się zakochuje i pojawia się nadzieja, że związek z drugim człowiekiem pomoże zintegrować dni, w których istnieje, i te, w których znika, reprezentowane i niereprezentowane części umysłu. Analiza filmu prowadzi do sformułowania klinicznych pytań, jak radzić sobie w pracy z głęboko uszkodzoną psychiką, dla której stałym zagrożeniem jest poczucie rozptynięcia się.

**Słowa kluczowe:** czas cykliczny, niereprezentowane części umysłu, autyzm

**Abstract** The article is dedicated to the psychological phenomenon of the inability to feel alive, as depicted in Jean-Charles Fitoussi's film *Days I Don't Exist* (2002). The film presents a thought-provoking experiment, compelling the audience to imagine the life of a man who disappears every other day and returns to the same place after twenty-four hours. The article describes the incapacity to process emotions, thoughts, and memories, which must be constantly erased and eventually become lost. The regular disappearances of the main character prevent him from experiencing a genuine sense of being alive, even when he physically reappears in the world. This fragile structure is expected to undergo a transformation when the man falls in love, bringing hope that a relationship with another person will help integrate the days when he exists and those when he disappears, both the represented and unrepresented aspects of the mind. The film analysis leads to the formulation of clinical inquiries regarding how to address the challenges of working with severely damaged psyches, for whom the constant threat is a sense of dissolution.

**Keywords:** cyclical time, unrepresented parts of the mind, autism

**Jan Borowicz**,  
kulturoznawca,  
psycholog,  
psychoterapeuta  
psychoanalityczny.  
Członek Polskiego  
Towarzystwa  
Psychoterapii  
Psychoanalitycznej,  
kandydat Polskiego  
Towarzystwa  
Psychoanalitycznego,  
członek Zespołu Badań  
Pamięci o Zagładzie  
w Instytucie Kultury  
Polskiej UW. Autor  
książek *Nagość  
i mundur* (2015), *Pamięć  
perwersyjna* (2020)  
oraz *Perverse Memory  
and the Holocaust:  
A Psychoanalytic  
Understanding of Polish  
Bystanders* (2024).

[j.borowicz@uw.edu.pl](mailto:j.borowicz@uw.edu.pl)  
ORCID 0000-0003-2847-2686.

**K**oncept filmu *Dni, w których nie istnieję* (*Les jours où je n'existe pas*, 2002), w reżyserii Jean-Charles'a Fitoussiego, jest prosty i fascynujący: opowiada o mężczyźnie, który raz na dobę znika na dwadzieścia cztery godziny. W ten sposób żyje co drugi dzień – o północy jego ciało rozptywa się, aby pojawić się z powrotem w tym samym miejscu po upływie doby. Zna wszystkie dni tygodnia, jako że ich liczba jest nieparzysta: po poniedziałku następuje dla niego środa, potem piątek, niedziela, a w następnym tygodniu wtorek, czwartek i sobota – po czym cykl się powtarza. Napisałem, że pomysł jest prosty, choć gdy próbuję go opisać, sam się gubię i nie jestem pewien, czy wyrażam się zrozumiale. Wydaje się, że nasz umysł nie jest przystosowany do takiego myślenia o czasowości, które przez zerwanie z linearnością, z fundamentalnym Newtonowskim przekonaniem, że czas biegnie nieprzerwanie od przeszłości ku przyszłości, burzy także związki logiczne. Pewnie z tego powodu bazy filmowe zaliczają *Dni, w których nie istnieję* do kategorii „fantastyka”, co jest w jakimś sensie trafne, choć może najbliższej temu obrazowi do opowiadań Franza Kafki. Świat tu przedstawiony jest bowiem całkiem zwyczajny, poza jednym szczegółem życia głównego bohatera, który innych może trochę dziwi, ale zasadniczo nie burzy porządku rzeczywistości.

Na ekranie niewiele się dzieje: mało się mówi, postaci jest kilka, ledwo zarysowanych, poruszających się prawie bez gestykulacji i mimiki, toteż większości widzów film zapewne wyda się nudny. Postaram się udowodnić, że to wrażenie nie pojawia się przypadkowo i że film wywołuje ten szczególny rodzaj nudy, który ma dużo wspólnego z szaleństwem. Jest to szaleństwo, które nie anonsuje się tumultem i krzykiem, ale raczej wyciszeniem, zanikiem, kurczeniem się życia. Tak jak w słynnym zakończeniu wiersza T.S. Eliota *Wydrążeni ludzie*<sup>1</sup>:

I tak się właśnie kończy świat  
I tak się właśnie kończy świat  
I tak się właśnie kończy świat  
Nie hukiem ale skomleniem.

Ostatnie wersy obrazują rozpad świata i języka, zostawiając czytelników z uczuciem rozpacz. Obrazują działanie popędu śmierci, nazywane w niektórych pismach Freuda zasadą nirwany, czyli dążeniem do całkowitego braku myśli i uwolnieniem się od ciężaru rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej<sup>2</sup>. Popęd śmierci jest wówczas „niemy”, nie stanowi ani gwałtownego aktu destrukcji, ani próby sadystycznej kontroli nad obiektami<sup>3</sup>. Stąd film *Dni, w których nie istnieję* nie będzie obfitował w nagłe zmiany akcji ani wstrząsające sceny. Można by go zaliczyć do tak zwanego *slow cinema* – oszczędnego, autorskiego kina, w którym

<sup>1</sup> T.S. Eliot, *Wydrążeni ludzie* (1925), przeł. Cz. Miłosz, w: tegoż, *Wybór poezji*, red. K. Boczkowski, W. Rulewicz, Wrocław 1989, s. 161.

<sup>2</sup> Zob. S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 79; tenże, *Ekonomiczny problem masochizmu*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 271–272.

<sup>3</sup> Zob. D. Bell, *The Death Drive: Phenomenological Perspectives in Contemporary Kleinian Theory*, „International Journal of Psychoanalysis” 2015, 96, s. 412.

nieruchome kadry, zwykle pozbawione ludzkich postaci, mają unaocznic widzom filmowy czas i przestrzeń. Ta charakterystyka nie do końca jednak pasuje do filmu Fitoussiego, który bynajmniej nie zachęca do kontemplacji – nie z racji tempa narracji, ale z powodu jej fragmentaryczności i nagłych przeskoków wewnątrz obrazów. Jak w skondensowany sposób wyraził to reżyser, centralny problem głównego bohatera, Antoine’a, to brak umiejętności łączenia<sup>4</sup>. Dzieło operuje bardzo ograniczonymi środkami wyrazu, przede wszystkim jednak skupia się na użyciu cięć, których – przeciwnie do sztuki filmowej głównego nurtu – nie ukrywa, wręcz przeciwnie, czyni je najbardziej widocznymi i wprowadzającymi zamieszanie przejawami interwencji w ciągłość czasu filmowego.

Nie jest to powszechnie znany film, funkcjonuje raczej wyłącznie w festiwalowym obiegu kina awangardowego, dlatego prześledzę jego (szczątkową) fabułę tak, jakbym czytał zapis sesji, komentując jej poszczególne fragmenty.

## ■ Prolog: sobowtóry

*Film rozpoczyna się zaskakująco, od wprowadzenia bohaterów pozostających niejako na uboczu przedstawionego przez mnie zarysu fabuły. Otwiera go scena śmierci starszego mężczyzny odwiedzanego przez bohaterów, którzy pojawią się później epizodycznie. Do końca filmu ich status pozostanie jednak niejasny. Na początku widzowie poznają Laure, młodą osobę wprowadzoną do pokoju umierającego mężczyzny przez starszą kobietę (być może żonę umierającego). Laure po chwili – po cięciu, gdy kobieta znika, a dzień zmienia się w noc – zasypia w swoim łóżku. Potem przenosimy się na pogrzeb mężczyzny, na którym obecny jest młody chłopak o imieniu Antoine – można przypuszczać, że to wnuk zmarłego, a także – co sugeruje dalszy ciąg film – że jest on sierotą.*

Obie te sceny rozgrywają się w ciszy – i tak będzie w całym filmie – nie widzimy też, czy bohaterowie coś odczuwają: ani w pokoju umierającego, ani na jego pogrzebie. Sceny te kondensują w sobie najważniejsze wątki filmu (choć dźwigają je marginalne postaci), będąc niejako lustrem lub inną, równoległą wersją głównego wątku, który zacznie się po napisach początkowych. Na początku filmu pojawia się utrata: czyjaś nieobecność, wobec której zajmują pozycję inne postaci. Nie jest jasne, czy ta nieobecność jest jakkolwiek przeżyta – zauważona, zarejestrowana, odczuta – i czy w ogóle coś zmienia w życiu pozostałych. Wydaje się, że ci wczesni bohaterowie filmu zapowiadają następnym: mały Antoine nosi to samo imię, co główny bohater, który pojawi się dopiero później, a Laure przypomina wyglądem jego ukochaną – Clémentine.

<sup>4</sup> Zob. L. Legast, M. Porret, J.-Ch. Fitoussi, «Les jours où je n'existe pas»: Fitoussi, le Grand Escamoteur, „Décadrages: Cinéma, à travers champs” 2003, 1–2, s. 135.

Przy pierwszym oglądaniu widz może nie zauważyć, że właściwie nie wiadomo, w jakiej relacji czasowej jest ten prolog do reszty filmu: zaraz po pogrzebie do chłopca przychodzi starszy mężczyzna (nazywany wujkiem), aby zaprowadzić go na grób głównego bohatera, dorosłego Antoine'a. Nie wiadomo więc, czy oglądane sceny dzieją się w terażniejszości i zapoczątkowują narrację, czy może po skończonej opowieści, która zamyka się złożeniem ciała Antoine'a do grobu? Wydaje się, jakby coś dziwnego działo się ze splątaną czasowością, w której różne momenty nie dają się od siebie odseparować. Donald W. Winnicott w artykule *Lęk przed załamaniem* pisał o pracy analitycznej jako porządkowaniu, separowaniu i łączeniu różnych planów czasowych w taki sposób, aby przeżywana **przyszła** katastrofa, która jest w istocie **przeszłą** katastrofą, przestała stale wydarzać się w **teraźniejszości**<sup>5</sup>. Dotyka to istoty sprawy: niejasna utrata, śmierć nieznanego starszego człowieka, nie prowadzi do przeżycia żałoby, które pozwala, aby czas płynął dalej<sup>6</sup>.

## ■ Rytm życia i znikania

*Starszy mężczyzna, wujek, zabiera chłopca na grób Antoine'a i opowiada jego historię. Wujek stanie się zarazem narratorem filmu. Sądząc po jego głębokiej znajomości historii i przeżyć Antoine'a, można założyć, że jest kolejnym, przyszłym wcieleniem głównego bohatera. Mielibyśmy wówczas trzech Antoine'ów – młodego chłopca, narratora oraz właściwego bohatera, którego widzimy po cięciu. Antoine wychodzi z domu o świcie, aby kupić gazety. Jak mówi narrator, jest smutny, ponieważ stracił cały dzień, wobec czego podsłuchuje, o czym rozmawiają przechodnie, dowiadując się, co zdarzyło się w świecie, gdy go na nim nie było. Czuje się – dosłownie – pozbawiony i wczoraj, i jutro, gdy go znowu nie będzie. Wchodzi do kawiarni Le Refuge (schronienie, azyl), gdzie przeglądając gazety stara się zapomnieć przedwczorajszy dzień, aby zrobić w pamięci miejsce na wczorajsze wiadomości. W ten sposób narrator opowiada chłopcu o człowieku, który żyje raz na dwa razy.*

Widzowie obserwują różne rozszczepienia: po pierwsze, istnieje bohater, który żyje w rytmie znikania i pojawiania się na nowo. Demoniczny przymus powtarzania stwarza stałą sytuację, w której przytomność jednego dnia musi ustąpić całkowitej nieobecności w ciągu kolejnego: nieobecności rekonstruowanej, aby nie zapodziać niczego, co wydarzyło się w świecie. Istnieje więc ciągły rytm obecności i nieobecności, życia i martwoty, przytomności i zamrożenia, który mógłby przypominać wczesny rytm oczekiwania niemowlęcia na

<sup>5</sup> Zob. D.W. Winnicott, *Fear of Breakdown*, „International Review of Psycho-Analysis” 1974, 1, s. 105.

<sup>6</sup> H.B. Levine, *Time and Timelessness: Inscription and Representation*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 2009, 52(2), s. 336.

matkę, gdyby nie fakt, że bohater jest zaprzątnięty wyłącznie tym, co przeszłe, gdy go nie było, i nie pojawia się żadna nadzieja na przyszłość<sup>7</sup>.

Tragedia Antonine'a polega więc na tym, że utrata jednego z dwóch dni prowadzi do tego, że nigdy nie może być **teraz** i traci kontakt z teraźniejszą rzeczywistością nawet wtedy, gdy jest na świecie. Antoine musi niejako bez przerwy nadrabiać stracony czas – z przerażającą świadomością, że i tak wszystko utraci, gdy nadejdzie północ. Wskazuje to na istnienie psychicznej próżni, pustego obszaru w umyśle, który nie jest w stanie wypełnić się obiektami i znaczeniami<sup>8</sup>. Nawet jeśli coś się w niej pojawi, to i tak szybko zostanie wymazane, przez co myśli nie są w stanie przekształcić się we wspomnienia. Nie przypomina to doświadczenia utraty, ponieważ zakładałoby ono umysł zdolny do postrzeżenia, że czegoś brakuje. Irit Hameiri Valdarsky opisuje ten stan jako „życie w próżni”, w trakcie „stale działającego unicestwiania, ale pozbawionego bólu psychicznego i lęku przed unicestwieniem, jako że nie ma ani podmiotu, ani obiektu; ani «jest», ani «nie ma»”<sup>9</sup>. Valdarsky zauważa, że w pracy z pewnymi pacjentami nie odczuwa się ani oporu, ani niechęci, ale niejasne wrażenie, że to, co się mówi, nie jest kierowane w żadną konkretną stronę. Jakby nie było nikogo, kto mówi, i nikogo, do kogo się mówi. Takie osoby wywołują raczej nudę, bez jakiegokolwiek poczucia rozpacz, zniecierpliwienia, strachu czy irytacji.

Istnieją stany, o których można metaforycznie powiedzieć, że będąc w nich, nie widzi się własnej przeszłości i przyszłości. Film Fitoussiego operuje jednak dosłownością: Antoine nie istnieje ani wczoraj, ani jutro – jedynie dziś. Opróżnianie pamięci z (własnych) wspomnień, aby stworzyć miejsce na (nieprzeżyte) wydarzenia, o których przeczytało się w gazetach, to proces ewakuacji<sup>10</sup>: konieczność usuwania wszystkich bodźców, myśli i uczuć, a czasem i całego aparatu psychicznego, aby przeżyć<sup>11</sup>. Wtedy jednak, paradoksalnie, aby przeżyć, należy co jakiś czas umrzeć. To właśnie przydarza się w zapętleniu Antoine'owi. W odniesieniu do jego nieprzeżytych dni, narrator używa sformułowania „martwy czas” – trudno bowiem nazwać go jego „przeszłością”. Z filmu nie dowiadujemy się, co jest przyczyną tego zapętlenia, choć przeczuwamy, że ma to związek z jakąś pierwotną nieobecnością, którą sygnalizuje śmierć starszego mężczyzny na początku i którą można wyczuć w postaci młodego chłopca od czasu do czasu pojawiającego się samotnie w kadrze. René Roussillon zauważa, że pierwotne traumy, występujące wcześniej w życiu dziecka, wywołują podstawowy defekt w tożsamości prowadzący do rozszczepienia samego ja: aby przeżyć, podmiot wycofuje się ze swojego życia psychicznego<sup>12</sup>. Nie powstają wtedy w wyniku rozszczepienia dwie równoważne części, wchodzące ze sobą od czasu do czasu w konflikt, ale dochodzi do rozszczepienia na część reprezentowaną psychicznie

<sup>7</sup> Zob. A. Schellekes, *Arid Mental Landscapes and Avid Cravings for Human Contact: Beckettian and Analytic Narratives*, „British Journal of Psychotherapy” 2019, 35(1), s. 99–103.

<sup>8</sup> A. Bergstein, *Niezbadane rejony życia psychicznego*, przeł. M. Kaczorowska-Korzniakow, Warszawa 2021, s. 77 i nn.

<sup>9</sup> I.H. Valdarsky, 'Void Existence' as Against 'Annihilation Existence': Differentiating Two Qualities in Primitive Mental States, „International Journal of Psychoanalysis” 2015, 96, s. 1215.

<sup>10</sup> Pojęcie ewakuacji odnosi się do niebezpiecznego procesu oczyszczania psychiki z myśli, uczuć oraz złych obiektów wewnętrznych. Wilfred Bion uważa je za działanie niebezpiecznie wyjątkowe życie wewnętrzne podmiotu, zob. tenże, *Teoria myślenia*, w: tegoż, *Po namyśle*, przeł. D. Golec, Warszawa 2014, s. 139–140.

<sup>11</sup> Zob. W.R. Bion, *O halucynacji*, w: tegoż, *Po namyśle*, s. 92, 107–108.

<sup>12</sup> R. Roussillon, *Primitive Agony and Symbolization*, London 2018, s. 12–14.

i część pozbawioną możliwości reprezentacji. Część pozbawiona reprezentacji ma zawrzeć w sobie traumatyczne doświadczenie, aby nie przedostało się do reszty psychiki – ma być schronieniem, bezpieczną kapsułą, prywatną Café Le Refuge<sup>13</sup>. To właśnie film pokazuje: Antoine znika nagle i nie pozostawia za sobą żadnego śladu.

To wszakże nie jedyne rozszczepienie, które widzimy w tych scenach: jest bowiem w nich jeszcze podział na narratora, chłopca i głównego bohatera. W moim odczuciu oddaje to podział na różne części Antoine'a i daje nadzieję, że skoro narrator jest w stanie opowiadać o bohaterze komuś innemu, to możliwa jest jakaś forma reprezentacji życia psychicznego. Reżysera, jak opowiadał w wywiadzie, interesuje różnica między martwym człowiekiem a takim, do którego trudno dotrzeć<sup>14</sup>. To, że narrator jest w stanie nazwać uczucie bohatera (smutek), sugeruje, że być może Antoine nie jest jeszcze wewnątrz martwy i że istnieje możliwość jego ożywienia.

## ■ Znikanie w nie-miejscu

*Tymczasem Antoine zauważa, że czas płynie nieubłaganie i czytanie gazet jedynie przybliża go do północy, do momentu, w którym zniknie. Mieszka w Paryżu, ale unika centrum, jedzie więc na peryferia, na puste fabryczne nabrzeże rzeki, po którym przechadza się, nie mogąc na niczym zawiesić wzroku. Nie ma tam ludzi ani nic się nie wydarza, więc wydaje się, że czas płynie wolniej. Nagle jednak panikuje, gdy dostrzega, że minęła kolejna godzina. Wówczas postanawia ponudzić się, udając, że czeka na pociąg. Gdy przychodzi południe, wraca do mieszkania i patrzy na białą ścianę. Dostrzega na niej różne obrazy, jak w kinie – nie są one jednak pokazane widzom. Przyrządza sobie stek na lunch, który poprawia mu humor. Narrator wypowiada jego myśli: snuje mu się po głowie, że lepiej jest żyć raz na dwa dni niż być martwym lub w ogóle się nie narodzić. Antoine uśmiecha się lekko.*

Maria Bonaparte, pisząc o beczasowości nieświadomego, wspomina, że „w ludzkich oczach czas stanowi przede wszystkim siłę destrukcyjną, jako że pozbawia nas wszystkiego, co nam drogie, a w końcu zabierze nam też własne ciała”<sup>15</sup>. Czas biegnący ku przyszłości przeraża Antoine'a, jako że zbliża go nieuchronnie ku zniknięciu i martwocie, robi on więc wszystko, aby ten czas zatrzymać. Organizuje sobie taką przestrzeń, w której brakuje punktów orientacyjnych oraz granic i gdzie nie można zamieszkać. Pozostaje ona nieruchoma w tym sensie, że nic nie jest w stanie się w niej wydarzyć. Francuski antropolog

<sup>13</sup> Bergstein pisze o „otorbionej części psychiki”, zob. tenże, *Niezbadane rejony życia psychicznego*, s. 128. Z kolei Francis Tustin odróżnia rozpaczliwe próby tworzenia bariery przed światem zewnętrznym od bardziej ufnego szukania schronienia wewnątrz pomieszczenia przestrzeni obiektu (umysłu matki), zob. też, *Bariery autystyczne u pacjentów neurotycznych*, przeł. J. Jastrzębska i in., Warszawa 2021, s. 90–91.

<sup>14</sup> L. Legast, M. Porret, J.-Ch. Fitoussi, «*Les jours où je n'existe pas*», s. 134.

<sup>15</sup> M. Bonaparte, *Time and the Unconscious*, „International Journal of Psychoanalysis” 1940, 21, s. 456.

Marc Augé nazywa taką przestrzeń „nie-miejscem”, w którym przebywa się jedynie na chwilę i które jak najprędzej chce się opuścić. Uważa, że nie-miejsca powstały wraz z nowoczesnością i mogą przyjąć najprzeróżniejsze formy: „trasy powietrzne i kolejowe, autostrady, ruchome przybytki zwane «środkami transportu» (samoloty, pociągi, samochody), porty lotnicze, dworce i stacje kosmiczne, wielkie sieci hoteli, wesole miasteczka, supermarkety, skomplikowane węzły komunikacyjne”<sup>16</sup>. Nie-miejsca nie mają własnej spójnej tożsamości i nie nadają takiej przebywającym w nich samotnym ludziom: pasażerowie są pasażerami jedynie na czas, gdy przebywają na lotnisku, na którym nikt przecież nie chce zostać za długo. Antoine szuka więc takiej przestrzeni, w której nie istnieje ani „tutaj”, ani „teraz” i która pozwoliłaby mu uwolnić się od destrukcyjnej siły trzymającej go cały czas w szachu. Spędza długi czas na „nierobieniu nic” (uderzająca jest negatywność tego codziennego sformułowaniu) – bez świadomości, że jest i że czuje.

Rzut oka na zegarek wywołuje panikę, którą Antoine zagłusza udawaniem oczekiwania na pociąg. Nie jest to zabawa w odgrywanie roli, ponieważ brakuje tutaj jakiegokolwiek fantazji – mężczyzna ani nie chce donikąd jechać, ani nie bawi się myślą, że mógłby. Nie ma tak naprawdę żadnego prawdziwego oczekiwania, to samo czekanie staje się zmysłowym doznaniem, które ma go uspokoić<sup>17</sup>. Nie jest to nuda, o której psychoanalityk Adam Phillips pisał, że zawiera w sobie „paradoksalne życzenie, aby pragnąć”<sup>18</sup>. Bliskie jej wtedy jest oczekiwanie, że pojawi się coś upragnionego, mimo że jeszcze nie wiadomo, czym mogłoby być. Pograżanie się w takiej nudzie, jakiej dostarcza sobie Antoine, jest jednak pokrewne kontaktowi ze znikaniem, z otorbioną autystyczną częścią, dla której nie znajduje się reprezentacji<sup>19</sup>. Zdziwiający jest, że obrazy filmowe są w stanie uchwycić ten proces braku reprezentacji, dzieląc się z widzami doświadczeniem nudy. W tym sensie być może zachodzi praca upostaciowienia (*figurability*), w której choć brakuje wewnętrznych fantazji, uwagę można skierować na zmysłowy kontakt z rzeczywistością<sup>20</sup>.

Patrzenie w białą ścianę ma pełnić podobną funkcję co spaceru po pustym nabrzeżu. Budzi to skojarzenie z jedną z ostatnich scen słynnego *Kopisty Bartleby* (1853) Hermana Melville’a, w której główny bohater, opędzając się od innych, na wszystkie próby komunikacji niezmiennie odpowiada: „Wolałbym nie”. W końcu trafia do więzienia, gdzie może już jedynie patrzeć w ścianę. Jak pisał o tym opowiadaniu Christopher Bollas, *Bartleby* nie nosi w sobie oporu ani destrukcji, jest raczej pusty w środku, niezdolny do czucia i życia z innymi<sup>21</sup>. W oryginalnym angielskim opisyje go wieloznaczne zdanie: „he lives without dining”, które dosłownie oznacza, że „żyje bez obiadów”, ale które zawiera także aluzję do

<sup>16</sup> M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa 2010, s. 54.

<sup>17</sup> Zob. F. Tustin, *Barriere autystyczne u pacjentów neurotycznych*, s. 153–154.

<sup>18</sup> A. Phillips, *On Being Bored*, w: tegoż, *On Kissing, Tickling, and Being Bored: Psychoanalytic Essays on the Unexamined Life*, Cambridge, MA 1999, s. 68.

<sup>19</sup> Zob. A. Bergstein, *Niezbadane rejony życia psychicznego*, rozdz. 4: „O nudzie. Bliskie spotkania z otorbionymi częściami psychiki”.

<sup>20</sup> M.M. Oliner, „Non-Represented” *Mental States*, w: H.B. Levine i in. (red.), *Unrepresented States and the Construction of Meaning: Clinical and Theoretical Contributions*, London 2013, s. 152–171.

<sup>21</sup> Zob. Ch. Bollas, *Melville’s Lost Self: Bartleby, „American Imago”* 1974, 31(4), s. 401–411; zob. też G. Deleuze, *Bartleby albo formuła*, w: H. Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. A. Szostkiewicz, Warszawa 2009, s. 69; F. Bigagli, „And Who art Thou, Boy?”: *Face-to-Face with Bartleby; Or Levinas and the Other, „Leviathan”* 2010, 12(3), s. 50.



„dying”, co sumowałyby się w paradoksalne zdanie: „żyje bez umierania” (czego nie da się chyba oddać w polskim tłumaczeniu). Podobnie jak Antoine, Bartleby żyje w wiecznej terażniejszości i niczego oraz nikogo nie potrzebuje.

Niemniej ważne jest to, że w przypadku Antoine’a ten proces nie do końca się udaje: jego wyobraźnia sprawia, że na ścianie ożywają obrazy, a i jedzenie obiadu jest w stanie dostarczyć mu choćby minimalnej przyjemności. Nie widzimy wprawdzie tego, co na ścianie wyświetla się przed bohaterem, nie jesteśmy jako widzowie dopuszczani tak blisko, ale przynajmniej możemy dostrzec, że istnieje coś w jego wnętrzu.

## ■ Znikanie w cięciu

*Antoine po całym dniu kładzie się do łóżka i zasypia. Następuje nagłe cięcie i zmiana perspektywy: kamera patrzy teraz pod nieco innym kątem na puste łóżko. Po kolejnym cięciu następuje powrót do pierwotnego punktu widzenia. Antoine śpi dalej. Narrator tłumaczy, że kiedyś eksperymentował – próbował dostrzec swoje zniknięcie, ale zorientował się, że nie jest w stanie tego osiągnąć. Boi się podróży, przebywać nie w swoim domu, nie w swoim łóżku, aby nie zniknąć przy ludziach lub w obcym miejscu. Z tego też powodu nigdy nie patrzy na kobiety, aby przypadkiem się nie zakochać.*

Film w tych scenach ukazuje znikanie przy użyciu mechanizmów czasowych i montażowych: przy pomocy cięć, które pojawiają się zaskakująco często. Kino głównego nurtu stara się ukrywać cięcie w trakcie montażu – realizm filmowy osiąga się wówczas, gdy widzowie mają wrażenie, że śledzą ciągłą i spójną historię. Psychoanalityczny badacz kina Jean-Pierre Oudart określił ten zabieg mianem *suture*, pojęciem oznaczającym chirurgiczne zszywanie brzegów rany<sup>22</sup>. Oudart uznał, że w filmach hollywoodzkich eliminacja cięć ma dać nie tylko wrażenie ciągłości, ale i totalności, spójności przedstawionego świata, dzięki czemu widzowie mogą zostać oczarowani, uwiedzeni i porwani przez obrazy, zapomnieć, że siedzą w sali kinowej. Fitoussi postępuje dokładnie odwrotnie: stale wyrzuca widzów z ciągłości czasowej, zostawia montażowe cięcia jako wyraźne ślady zniknięcia Antoine’a. Między jednym ujęciem a drugim otwiera nicość, która wciąga głównego bohatera.

Antoine nie oczekuje „martwego czasu”, ponieważ wie, że oczekiwać się go nie da – nie może on być bowiem wypełniony żadnymi znaczeniami. James S. Grotstein określił takie doświadczenie jako „czarną dziurę”, wdarcie się nicości i bezznaczeniowości, upadku w przestrzeń pozbawioną granic<sup>23</sup>. Nie jest

<sup>22</sup> Zob. J.-P. Oudart, *Cinema and Suture*, „Screen” 1977, 18(4), s. 35–47.

<sup>23</sup> Zob. J.S. Grotstein, „The Black Hole” as the Basic Psychotic Experience: Some Newer Psychoanalytic and Neuroscience Perspectives on Psychosis, „Journal of the American Academy of Psychoanalysis” 1990, 18(1), s. 29–46.

to doznanie statyczne – otchłań wciąga i nie chce wypuścić: Grotstein, aby to zjawisko uchwycić, postępuje się obrazem przestrzeni, w której „brakuje podłogi”<sup>24</sup>. Antoine bardzo potrzebuje łóżka, które dawałoby podstawowe trzymanie, aby nie rozpuścić się, nie zapaść się w nieskończoną nicość – potrzebuje czuć, że gdzieś jest, gdy wraca z niebytu. Scena ze znikaniem z łóżka nie dostarcza widzom wielu emocji, wydaje się po prostu dziwna, może niesamowita: nie jest bowiem tak, że Antoine doświadcza tak wiele, że aż traci przytomność z nadmiaru. Wygląda raczej na to, że nie jest w stanie doświadczać prawie niczego – łącznie ze swoim znikaniem – może rejestrować różne wydarzenia, ale nie zachowuje ich i nie przekształca w wysyczone uczuciami myśli ani wspomnienia<sup>25</sup>.

Niespektakularne zniknięcia Antoine’a można rozumieć w kategoriach, jak to określa najnowsza teoria psychoanalityczna, „niereprezentowanych stanów psychicznych”. Są one charakterystyczne dla nieneurotycznych stanów umysłu, pozbawionych możliwości reprezentacji doświadczeń emocjonalnych, własnej tożsamości i istnienia innych ludzi, co skutkuje wytworzeniem się tego, co różni autorzy opisują jako „puste przestrzenie”, „pustkę”, „luki”, „przerwy” czy „pęknięcia”. Należy podkreślić, że są to pojęcia wykraczające poza klasyczne teorie konfliktu popędów lub zahamowanych pragnień. Niereprezentowane stany psychiczne objawiają się u pacjentów po głębokiej traumie, którzy w procesie analitycznym wykazują objawy skrajnej dysocjacji lub depersonalizacji – takie jednostki wcześniej bywały uznawane za niepodatne na leczenie psychoanalityczne<sup>26</sup>. Jeden z takich przypadków opisała wspomniana już Valdarsky: pacjentka na początku swojej terapii często deklarowała – nawet pod koniec sesji, które mogłyby wydawać się produktywne – że „w trakcie dzisiejszej rozmowy nic nie powiedziałam”. Jak twierdziła autorka, wydawało się, że słowa wymieniane między pacjentką a jej analityczką nie miały żadnego prawdziwego znaczenia. Innym razem to analityczka nagle orientowała się, że choć słyszy, że pacjentka mówi, to jej właściwie wcale nie słucha. W parze analitycznej żadna strona nie mogła uznać, że istnieje druga. W wyniku wspólnej pracy pacjentka mogła jednak dotrzeć do myśli, że w trakcie terapii musi stale sobie opowiadać, co się na bieżąco wydarza w jej życiu, ponieważ inaczej nie jest w stanie poczuć, że naprawdę żyje. Jak dotąd czas wydawał się jej otchłanią, w którą może jedynie bez końca spadać. Jak wskazuje Valdarsky, „otchłań” przywoływana przez pacjentkę może wydawać się mroczną, ale i ekscytującą metaforą, sama pacjentka jednak opisywała ją jako „szarą i nudną”<sup>27</sup>. Psychiczna pustka w istocie nie ma właściwości i daleko jej do żywych działań i procesów. W filmie *Dni, w których nie istnieję* Antoine po prostu znika i istnieje ryzyko, że gdy nie ogląda się filmu wystarczająco uważnie, można to całkowicie przeoczyć.

<sup>24</sup> Zob. J.S. Grotstein, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos and the “Black Hole” II – The Black Hole*, „Contemporary Psychoanalysis” 1990, 26, s. 381–385.

<sup>25</sup> Howard B. Levine pisze: „Aby mieć prawdziwe i głębokie myśli [...] nie wystarczy jedynie rejestrować wydarzenia, ale należy je również zachowywać, łączyć je ze sobą, a także – co podkreślam – wypełniać je uczuciami, afektami. W ten sposób wydarzenia zostają obdarzone znaczeniem, ważnością i poszerzonym kontekstem w psychice. Początkowo pewne percepcje czy rejestracje (inskrpcje) wewnętrznych lub zewnętrznych zdarzeń mogą zaistnieć w psychice, ale one same jeszcze nie tworzą «reprezentacji»”. tenże, *The Colourless Canvas: Representation, Therapeutic Action, and the Creation Of Mind*, w: H.B. Levine i in. (red.), *Unrepresented States*, s. 48; zob. też J.S. Grotstein, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos And The “Black Hole” I – The Importance Of Nothingness, Meaninglessness And Chaos In Psychoanalysis*, „Contemporary Psychoanalysis” 1990, 26, s. 257–290.

<sup>26</sup> G.S. Reed, H.B. Levine, D. Scarfone, *Introduction: From a Universe of Presences to a Universe of Absences*, w: H.B. Levine i in. (red.), *Unrepresented States*, s. 3–4; G.S. Reed, *An Empty Mirror: Reflections on Nonrepresentation*, w: H.B. Levine i in. (red.), *Unrepresented States*, s. 22.

<sup>27</sup> I.H. Valdarsky, ‘Void existence’ as against ‘annihilation existence’, s. 1223.

Jednocześnie jego niechęć do spoglądania na kobiety wskazuje, jak wiele jest w nim niepokoju – boi się, aby w tym znieruchomieniu nie zaszły żadne zmiany. Wydaje się, że każde wzbudzenie, każdy bodziec – nawet wciąż jeszcze odległy od miłości, wystarczy bowiem samo spojrzenie – może okazać się potężnym wstrząsem<sup>28</sup> lub wywoływać potężny lęk, że gdy pojawi się na horyzoncie zarys obiektu, to znowu trzeba będzie go utracić. Jak można się spodziewać, to właśnie wydarzy się to w filmie.

## ■ Ożywienie – załamanie

*W sklepie u rzeźnika Antoine podnosi nagle wzrok i poznaje Clémentine. Szybko wyznają sobie miłość, nim jeszcze poznają swoje imiona. Antoine tłumaczy swoją przypadłość, co, jak się wydaje, jej nie zniechęca – kobieta wprowadza się do niego, a jej walizka idealnie wpasowuje się w szafę przy łóżku. W trakcie pierwszej wspólnej nocy Antoine znika – po cięciu – a Clémentine, mimo że była na to przygotowana, wygląda na nieco zranioną. Potem jednak zasypia. O północy następnego dnia dba o to, żeby być przy nim, gdy znów wróci.*

*Mija rok (dla niego) lub dwa lata (dla niej). Clémentine zaczyna być znudzona, co Antoine zauważa, ale „nie ma czasu”, aby o tym dłużej pomyśleć. W końcu zaczyna być zazdrosny o cały czas, który ukochana spędza bez niego. Pewnej nocy, kiedy mówi coś do Clémentine, która jest w drugim pokoju, orientuje się, że nagle zniknęła. Gdy wraca do istnienia, jej po raz pierwszy nie ma w domu. Sprawdza, czy jej walizka wciąż jest na swoim miejscu w szafie. Clémentine w końcu wraca, spóźniona po seansie w kinie.*

*Związek zaczyna się psuć. Clémentine daje się przekonać znajomym, aby w dniu, w którym Antoine znika, na jego miejsce w łóżku położyć kolekcjonowane przez niego gazety. To uniemożliwia mu powrót. Antoine znika na długi czas, pojawia się dopiero, gdy wyburzają jego dom i wstrząsy zrzucają z łóżka stos gazet. Orientuje się, że nie ma jego ukochanej i że minęła prawie rok, a nie doba, od czasu jego ostatniego zniknięcia. Chodzi po Paryżu, zwierza się obcym, którzy nie rozumieją, o czym mówi, po czym znika w przypadkowej restauracji.*

Ich spotkanie początkowo może budzić nadzieję. Po raz pierwszy widzą się u rzeźnika, u którego Antoine kupuje steki na obiad, czyli w jedynym jak dotąd miejscu dostarczającym mu autentycznej przyjemności. Jednocześnie ich relacja szybko zaczyna przypominać fantasmagorię – zakochanie się przed poznaniem własnych imion i dopasowana do półki walizka wskazują raczej na fantazję o idealnej unii, o fuzji z obiektem<sup>29</sup>. Antoine przykleja się do Clémentine,

<sup>28</sup> Grotstein nazywa ten stan „psychicznym hałasem”, zob. J.S. Grotstein, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos and the “Black Hole” III – Self- and Interactional Regulation and the Background Presence of Primary Identification*, „Contemporary Psychoanalysis” 1991, 27, s. 5.

<sup>29</sup> A. Schellekes, *Daydreaming and Hypochondria: When Daydreaming Goes Wrong and Hypochondria Becomes an Autistic Retreat*, w: H.B. Levine, D.G. Power (red.), *Engaging Primitive Anxieties of the Emerging Self*, London 2017.

w płytkiej relacji, bez odrębności i jakiegokolwiek dystansu. W ten sposób nawet trudno powiedzieć, czy wewnątrz narracji filmowej Clémentine to odrębna postać, czy raczej projekcja żywszej części głównego bohatera. Niemniej następuje ożywienie, a nawet możliwy okazuje się radosny stosunek seksualny, po którym Clémentine – o zwykle nieruchomej twarzy – wygląda na urażoną nagłą nieobecnością ukochanego i jest w stanie w tęsknocie fantazjować, że ubrany w niebieską piżamę Antoine zmienił się w niebieską muchę latającą wokół lampy i w ten sposób choć trochę z nią został. Jej uczuciowa reakcja na niego i jego nagłe zniknięcie, sprawia, że i w nim ożywają uczucia. Gdy Antoine czuje, że Clémentine na niego czeka, że dba o to, aby być przy nim, kiedy się pojawia – a nie jest, tak jak łóżko, jedynie nieożywionym tłem, meblem zdolnym podtrzymać go fizycznie, ale nie w żaden inny sposób – on również jest w stanie się z nią związać.

Wewnętrzne ożywienie okazuje się jednak dużym zagrożeniem: budzi miłość, ale i sprawia, że poczucie nieobecności (Clémentine) zaczyna głęboko niepokoić Antoine'a. Jej nieobecność wzbudza zazdrość, ale i – jak można było się spodziewać – potężny lęk. Można dostrzec, jak kruchy jest wciąż umysł Antoine'a, który zajęty przetwarzaniem nowych impulsów i uczuć, „nie ma czasu”, aby móc je wszystkie przekształcić i zachować – i na przykład podzielić się z ukochaną swoim niepokojem. Poruszająca jest scena, w której Antoine mówi do niej i nagle orientuje się, że nie tylko on, ale też ona dla niego zniknęła, że nie ma słuchacza po drugiej stronie, że jest poza kadrem, gdzieś nieskończenie daleko. Jako że tym razem nie było cięcia, widzowie nie orientują się – tak jak Antoine – że nie ma Clémentine. Tym boleśnieszka staje się świadomość jej nieobecności. Wydawało się, że ich relacja sprawi, że Antoine przestanie znikać i w filmie nie będzie już gwałtownych cięć, ale w istocie powtarza się centralna trauma nieobecności.

Winnicott pisze o traumie przerywającej osobistą ciągłość istnienia jako rozgrywającej się w czasie podzielonym na trzy odcinki:  $x+y+z$ <sup>30</sup>. W  $x$  zawiera się poczucie istnienia matki pod jej nieobecność, w tym czasie dziecko potrafi sięgnąć po swoje wewnętrzne zasoby, aby mogło zachować spokój;  $y$  określa czas oczekiwania na matkę, kiedy dziecko przeżywa bezradność i gwałtowne uczucia wobec matki, ale po jej powrocie poczucie nieobecności może zostać naprawione. Gdy oczekiwanie się jednak przedłuża, dziecko wchodzi w fazę  $x+y+z$ , w moment ustanowienia traumy, zastygnięty, martwy czas, w którym nie ma już nadziei, ponieważ została w całości wyczerpana<sup>31</sup>. Można ten proces dostrzec w przywołanych przeze mnie scenach. Na początku ich relacja przypomina doskonale zakochanie, w którym nie ma doświadczenia prawdziwej

<sup>30</sup> D.W. Winnicott, *Miejsce doświadczeń związanych z kulturą*, w: tegoż, *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Imago, Gdańsk 2011, s. 136.

<sup>31</sup> R. Roussillon, *Primitive Agony and Symbolization*, s. 7–11; A. Schellekes, *The Dread of Falling and Dissolving: Further Thoughts*, „British Journal of Psychotherapy” 2019, 35(3).

odrębności. Oczywiście należy zauważyć, że jest to wyidealizowany stan ( $x$ ). Zaraz potem Antoine staje się zazdrosny o ukochaną, rozmyśla, co się z nią dzieje, gdy znajduje się poza zasięgiem jego wzroku: okazuje się, że ukochana nie jest jego własnością ( $x+y$ ). W końcu, gdy Clémentine wraca do niego, wydaje się, że Antoine przekroczył już granicę tego stanu traumatycznego – i że już z niego nie wyjdzie ( $x+y+z$ ). Używając Bionowskich terminów, można opisać to zjawisko jako nicność (*nothingness*), która nie może zostać przekształcona w „brakującą rzecz” (*no-thingness*)<sup>32</sup>. W tę pustkę wpada się, gdy stale brakuje odpowiedzi obiektu na kierowane w jego stronę oczekiwanie. Wtedy powrót ukochanej nie jest już w stanie załatać czarnej dziury.

Na nic kolekcjonowane przez Antoine’a gazety, które wcześniej dostarczały mu kruche poczucie ciągłości życia – gdy przynajmniej widzi się następujące po sobie daty, można przypuszczać, że czas biegnie nieprzerwanie w określonym porządku od przeszłości ku przyszłości. Clémentine te same gazety służą, aby dostownie wymazać jego istnienie – zgodnie z logiką, wedle której w rzeczywistości „ta sama przestrzeń nie da się wypełnić jednocześnie na dwa sposoby”<sup>33</sup>. To zabójstwo (lub samobójstwo) nie jest ani do końca psychiczne, ani prawdziwie cielesne, wydarza się raczej na granicy tych stanów. Przypomina to zmagania pacjentki Grotsteina, która czuła, że matka traktowała ją „jakby była niczym”<sup>34</sup>. Grotstein wnikliwie zauważa, że wobec tego przyjęła ona paradoksalną strategię: stać się „niczym”, aby choć trochę być „czymś” dla swojej matki. W wyniku pracy analitycznej znalazła się wobec tego w niemożliwej do wytrzymania sytuacji uczuciowej: gdy tylko zaczynała wyczuwać jakiś swój określony kształt, pierwszym rozwiązaniem z jej wewnętrznego repertuaru było unicestwienie z powrotem samej siebie. Można się spodziewać, że dzięki obecności psychoanalityka była jednak w stanie odnaleźć inny sposób istnienia.

Tak się nie stało z Antoine’em. Gwałtownie odcięty od ukochanej, traci swoje miejsce w świecie, jest w stanie jedynie kręcić się w desperacji po mieście, starając się w gwałtownych ruchach pozbyć się wszystkich dręczących go emocji. To jedyny raz, gdy widzowie mogą zobaczyć go nie w powściągliwym wycofaniu, lecz w stanie wzburzenia. Wchodzi do kawiarni, gdzie zamawia piwo i w nieskładny sposób opowiada o tym, co mu się przydarzyło przypadkowym osobom, które ze współczuciem trafnie odgadują jego stan psychiczny. Bion uważa, że w załamaniach psychotycznych człowiek „używa słów w sposób bardziej zbliżony do działań mających «odciążyć psychikę od nagromadzonych bodźców» niż mowy”<sup>35</sup>. Zarazem obrazuje to kolejną porażkę – nie może znaleźć słuchacza, który byłby w stanie przyjąć i pomieścić w sobie całe jego cierpienie. To, że Antoine znika w przypadkowym miejscu, wśród obcych ludzi, stanowi

<sup>32</sup> Zob. W.R. Bion, *Przekształcenia*, przeł. D. Golec, Warszawa 2015, s. 168; zob. też J.S. Grotstein, „*The Black Hole*” as the Basic Psychotic Experience, s. 43.

<sup>33</sup> Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, w: tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 170.

<sup>34</sup> J.S. Grotstein, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos And The “Black Hole” I*, s. 264.

<sup>35</sup> W.R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, przeł. D. Golec, Warszawa 2011, s. 55.

dowód jego rezygnacji i stojącej za nią myśli samobójczej: w końcu gdyby dobę później ktoś siedział na jego miejscu, znów by się nie pojawił.

## ■ Zakopanie

*W ostatniej sekwencji do restauracji przychodzi młody Antoine – podśłuchuje rozmowę kelnerów, że wieczór wcześniej pewien mężczyzna nagle rozpułnął się w powietrzu, nie uściwszy rachunku. Chłopak orientuje się, że chodzi o Antoine’a, rezerwuje więc jego stół na wieczór. Czeką, zamawia mu kawę, a gdy się pojawia, uśmiecha się do niego. Następnie chłopiec i mężczyzna znajdują się na cmentarzu przy grobie Antoine’a. Mężczyzna prosi chłopca o zakopanie go w grobie, w którym zniknie, a także o odkopywanie go co dziesięć lat, aż do momentu, gdy Clémentine znów zechce z nim być. W przeciwnym razie będzie pojawiać się na dobę, czytać gazety, orientować się, co się wydarzyło przez ostatnią dekadę i znów odnajdywać schronienie w grobie. Chłopak mówi, że „jutro” będzie miał dwadzieścia trzy lata, a zanim upłynie „tydzień” już osiemdziesiąt trzy. Mężczyzna znikną. Następuje przebitka na pusty pofałdowany krajobraz. Ostatnia scena: młody Antoine i Laure oglądają papugi w klatkach, znikają z kadru, tak samo jak papugi. Tuż przed napisami końcowymi widzowie patrzą na puste klatki.*

Można przypuszczać, że młody chłopak jest zachowanym wewnątrz Antoine’a wspomnieniem takiego siebie, który jeszcze był zdolny wchodzić w żywy kontakt, oczekiwać i cieszyć się z powrotu ważnej dla siebie osoby. W tym sensie jest podobny do Clémentine. Wspomnienie to nie jest jednak na tyle silne, aby zatrzymać (auto)destrukcyjny proces, w którym upragnioną fantazję o schronieniu Antoine lokuje w grobie, w śmierci. Bion sugeruje, że lęk przed śmiercią jest ściśle sprzężony z pragnieniem życia – jeśli lęku nie ma, jeśli zostaje on odszczepiony, tak jak w przypadku Antoine’a, to wraz z nim odszczepieniu ulega cała emocjonalność i poczucie życia<sup>36</sup>. Jedyne, co zostaje, to nieniszczalna pobudka popędu: aby tylko wróciła Clémentine. Wygląda na to, że Antoine nie jest w stanie żyć osobno, poza relacją z kobietą, która nie jest dla niego **jak** matka, lecz jest z nią wręcz tożsama. Przypomina się myśl, którą Antoine wyraża w trakcie jedzenia obiadu: jego egzystencja nie jest taka zła, gdyż jest przynajmniej lepsza od śmierci lub nienarodzenia się w ogóle. Wydaje się, że Antoine nigdy tak naprawdę nie narodził się psychicznie albo że został wydany na świat zanim mógł naprawdę poczuć się żywym<sup>37</sup>. Oznacza to, że na zawsze pozostanie zawieszony między życiem a śmiercią. Zakopanie w grobie staje się rodzajem wewnętrznego zamrożenia, neutralizacją energii psychicznej, aby

<sup>36</sup> Zob. W.R. Bion, *Ataki na łączenie*, w: tegoż, *Po namyśle*, s. 133; zob. V. Stevens, *Nothingness, No-thing, and Nothing in the Work of Wilfred Bion and in Samuel Beckett’s Murphy*, „Psychoanalytic Review” 2005, 92(4), s. 619.

<sup>37</sup> Zob. H.N. Boris, *Tolerating Nothing*, „Contemporary Psychoanalysis” 1987, 23, s. 356.

poruszenie związane z relacją z obiektem, jego ciepłem, niezależnością, rytmem obecności i znikania, nie wywołało traumatycznego lęku<sup>38</sup>. Zakończenie filmu jest szczególnie przygnębiające: chłopak zauważa, że w takim zakopaniu Antoine może przeżyć całe życie, a pod jego koniec z siedemdziesięciu lat pamiętać będzie ledwie kilka dni. Nie udaje się powstrzymać biegu czasu rozumianego, wedle określenia Marie Bonaparte, jako stale działająca siła destrukcyjna, i co gorsza, można nawet się w tym nie zorientować.

Antoine znajduje swój grób, na którym widnieje jego imię i nazwisko – to ten sam grób z początku filmu, czas więc zatoczył koło. Powtarzalność traumy, którą Freud określał jako „demoniczną”, sprawia, że czas nie chce biec jednokierunkowo, od przeszłości ku przyszłości, lecz grzęźnie w ciągłych powrotach tego samego<sup>39</sup>. Freud pisał, że nieświadome charakteryzuje się beczasowością, że w procesie pierwotnym nie ma jasnego zróżnicowania na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W sesji analitycznej chodzi między innymi właśnie o powrót do takiej beczasowości, która byłaby źródłem nieświadomego życia<sup>40</sup>. W tym wypadku beczasowość prowadzi jednak w odwrotnym kierunku: jest grobem i schronieniem przed życiem. Jeszcze tylko w końcowej scenie wydaje się, że widzowie przenoszą się nagle w jakąś inną odnogę czasu lub że mógłby istnieć jakiś ciąg dalszy: oglądamy sobowtórów głównych bohaterów (młodszych, nieco odmienionych) i znów rozbłyskuje mała iskierka nadziei, że chociaż im może udać się wyrwać do innego życia. Szybko jednak gaśnie, gdy widzowie pozostawieni są z obrazem nieruchomych klatek, z których zniknęły ptaki. Nie wyfrunęły przez otwarte drzwiczki, ale właśnie rozmyły się – wraz z naszą nadzieją – bez śladu. Psychoanalizyżka Gail S. Reed uważa, że aby pomóc osobom głęboko strauumatyzowanym, „analityk musi stać się dla pacjenta nowym obiektem i w ten sposób zastąpić pustkę nadzieją”<sup>41</sup>. Forma filmowa i zakończenie fabuły sugeruje jednak, że pewne struktury psychiczne nie wytrzymują obfitego kontaktu z innym człowiekiem i pokładanej w nich nadziei. Nie jest jasne, dlaczego początkowo obiecujący związek między Antoine i Clémentine okazał się niemożliwy. Na przeszkodzie w zrozumieniu stoi właśnie natura filmu. Ciągłe cięcia rozbijające spójność fabuły sprawiają, że „nie ma czasu”, aby o tym pomyśleć. W ten sposób cięciu ulega również pragnienie zrozumienia.

Film *Dni, w których nie istnieje* reprezentuje porażkę próby ożywienia głęboko zaburzonej struktury psychicznej, dla której najpoważniejszym problemem jest ciągłe ryzyko rozptynięcia się całej osobowości. Pozbawione nadziei zakończenie godzi w idealistyczne przekonanie, że żywa, miłosna relacja jest w stanie naprawić odszczepione doświadczenie martwoty i umożliwić stabilną obecność w świecie<sup>42</sup>. Film ukazuje, jakie niebezpieczeństwa dla tak delikatnej

<sup>38</sup> Zob. R. Roussillon, *Primitive Agony and Symbolization*, s. 17.

<sup>39</sup> Zob. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 38–39.

<sup>40</sup> Zob. H.B. Levine, *Time and Timelessness*, s. 336.

<sup>41</sup> G.S. Reed, *An Empty Mirror: Reflections on Nonrepresentation*, s. 41.

<sup>42</sup> Harold N. Boris pisał, że gdy psychoanalityk/psychoanalizyżka nie są w stanie tolerować doświadczenia nicości, mogą mieć za dużo oczekiwań wobec strauumatyzowanych pacjentów, którzy, chcąc się podporządkować, będą starali się pozbywać martwych części swojej psychiki, tenże, *Tolerating Nothing*, s. 365; zob. też A. Schellekes, *Sentenced to Life: Reflections on the Inability to Bear Vitality, Following the Movie Turtles Can Fly*, „British Journal of Psychotherapy” 2021, 37(3), s. 493–510.

psychiki przynosi kontakt z innym człowiekiem, gdy emocjonalne przeciążenie doprowadza do dysocjacji i cięcia. Dostarcza materiału do uwzględnienia w psychoanalitycznej pracy klinicznej, w której stale balansuje się między nadzieją a powściągliwością, energią i delikatnością, ożywieniem i martwością.

## Bibliografia

- Augé M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, WN PWN, Warszawa 2010.
- Bell D., *The Death Drive: Phenomenological Perspectives in Contemporary Kleinian Theory*, „International Journal of Psychoanalysis” 2015, 96, s. 411–423.
- Bergstein A., *Niezbadane rejony życia psychicznego*, przeł. M. Kaczorowska-Korzniańkow, Oficyna Fundament, Warszawa 2021.
- Bigagli F., „And Who art Thou, Boy?": *Face-to-Face with Bartleby; Or Levinas and the Other*, „Leviathan” 2010, 12(3), s. 37–53.
- Bion W.R., *Przekształcenia* (1965), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2015.
- Bion W.R., *Teoria myślenia*, w: tegoż, *Po namyśle* (1967), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014.
- Bion W.R., *Uczenie się na podstawie doświadczenia* (1962), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2011.
- Bollas Ch., *Melville's Lost Self: Bartleby*, „American Imago” 1974, 31(4), s. 401–411.
- Bonaparte M., *Time and the Unconscious*, „International Journal of Psychoanalysis” 1940, 21, s. 427–468.
- Boris H.N., *Tolerating Nothing*, „Contemporary Psychoanalysis” 1987, 23, s. 351–366.
- Deleuze G., *Bartleby albo formuła*, w: H. Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 105–155.
- Freud S., „Ja” i „to” (1923), w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpienia* (1930), w: tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 163–198.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności* (1920), w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, WN PWN, Warszawa 1994, s. 13–57.
- Grotstein J.S., „The Black Hole” as the Basic Psychotic Experience: Some Newer Psychoanalytic and Neuroscience Perspectives on Psychosis, „Journal of the American Academy of Psychoanalysis” 1990, 18(1), s. 29–46.
- Grotstein J.S., *Nothingness, Meaninglessness, Chaos And The “Black Hole” I – The Importance of Nothingness, Meaninglessness And Chaos In Psychoanalysis*, „Contemporary Psychoanalysis” 1990, 26, s. 257–290.
- Grotstein J.S., *Nothingness, Meaninglessness, Chaos and the “Black hole” II – The Black Hole*, „Contemporary Psychoanalysis” 1990, 26, s. 377–407.
- Grotstein J.S., *Nothingness, Meaninglessness, Chaos and the “Black Hole” III – Self- and Interactional Regulation and the Background Presence of Primary Identification*, „Contemporary Psychoanalysis” 1991, 27, s. 1–33.
- Legast L., Porret M., Fitoussi J-Ch., «Les jours où je n'existe pas»: Fitoussi, le Grand Escamoteur, „Décadrages: Cinéma, à travers champs” 2003, 1–2, <https://www.decadrages.ch/collection/1-2-le-hors-champ/les-jours-ou-je-nexiste-pas-fitoussi-le-grand-escamoteur> [dostęp 21.01.2024].
- Levine H.B., *The Colourless Canvas: Representation, Therapeutic Action, and the Creation Of Mind*, w: H.B. Levine, G.S. Reed, D. Scarfone (red.), *Unrepresented States and the Construction of Meaning: Clinical and Theoretical Contributions*, Karnac, London 2013, s. 42–71.
- Levine H.B., Reed G.S., Scarfone D., *Unrepresented States and the Construction of Meaning: Clinical and Theoretical Contributions*, Karnac, London 2013
- Levine H.B., *Time and Timelessness: Inscription and Representation*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 2009, 52(2), s. 333–355.
- Oliner M.M., „Non-Represented” Mental States, w: H.B. Levine, G.S. Reed, D. Scarfone (red.), *Unrepresented States and the Construction of Meaning: Clinical and Theoretical Contributions*, Karnac, London 2013, s. 52–171.



- Oudart J.-P., *Cinema and Suture*, „Screen” 1977, 18(4), s. 35–47.
- Phillips A., *On Being Bored*, w: tegoż, *On Kissing, Tickling, and Being Bored: Psychoanalytic Essays on the Unexamined Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, s. 68–78.
- Roussillon R., *Primitive Agony and Symbolization*, Routledge, London 2018.
- Schellekes A., *Daydreaming and Hypochondria: When daydreaming Goes Wrong and Hypochondria Becomes an Autistic Retreat*, w: H.B. Levine, D.G. Power (red.), *Engaging Primitive Anxieties of the Emerging Self*, Routledge, London 2017, s. 21–41.
- Schellekes A., *Arid Mental Landscapes and Avid Cravings for Human Contact: Beckettian and Analytic Narratives*, „British Journal of Psychotherapy” 2019, 35(1), s. 91–106.
- Schellekes A., *Sentenced to Life: Reflections on the Inability to Bear Vitality, Following the Movie Turtles Can Fly*, „British Journal of Psychotherapy” 2021, 37(3), s. 493–510.
- Schellekes A., *The Dread of Falling and Dissolving: Further Thoughts*, „British Journal of Psychotherapy” 2019, 35(3), s. 448–467.
- Stevens V., *Nothingness, No-thing, and Nothing in the Work of Wilfred Bion and in Samuel Beckett’s Murphy*, „Psychoanalytic Review” 2005, 92(4), s. 607–635.
- Tustin F., *Bariera autystyczne u pacjentów neurotycznych*, przeł. J. Jastrzębska i in., Oficyna Fundament, Warszawa 2021.
- Valdarsky I.H., *‘Void Existence’ as Against ‘Annihilation Existence’: Differentiating Two Qualities in Primitive Mental States*, „International Journal of Psychoanalysis” 2015, 96, s. 1213–1233.
- Winnicott D.W., *Fear of Breakdown*, „International Review of Psycho-Analysis” 1974, 1, s. 103–107.
- Winnicott D.W., *Zabawa a rzeczywistość* (1971), przeł. A. Czownicza, Imago, Gdańsk 2011.
- Fitoussi J.-C., *Les jours où je n’existe pas* [Dni, w których nie istnieję], [film], 2002.

# Nieumarli\*. O mocy przekształcenia, czyli powtórzenie z różnicą

Ewa Wojciechowska

**Abstrakt** Dwuletnia terapia S. Becketta u W.R. Biona w latach trzydziestych XX w. stała się początkiem twórczego rozwoju tych dwóch genialnych w swoich dziedzinach osobowości – dramaturga i psychoanalityka. Autorka śledzi niektóre paralele w obszarze ich zainteresowań oraz zbieżne i rozbieżne sposoby opracowywania podobnych idei na przestrzeni ich życia.

**Słowa kluczowe:** Bion, Beckett, popęd śmierci, czarna dziura, przepracowanie, lęk epistemologiczny, lęk ontologiczny

Jednym z moich źródeł inspiracji w trakcie tej pracy były *Żywy równoległy* Plutarcha, powstałe na początku II wieku n.e., z ich swoistą **metodą**, w której wspólnota kulturowa świata grecko-rzymskiego ukazana została poprzez opisy wybitnych postaci zestawionych w pary – Greka i Rzymianina. Jak pisze autor przedmowy do francuskiego wydania dzieła, pozwala to „ustalić podobieństwa między postaciami [...], osadzone do głębi w szczególności, aby wydobyć różnice, nadające sens ostatecznemu porównaniu”<sup>1</sup>.

\* Określenie to zapożyczam z tytułu albumu nagranych przez Graindelavoix, pod dyrekcją Björna Schmelzera, *Josquin. The Undead. Laments, Deplorations and Dances of Death*, 2021.

<sup>1</sup> F. Hartog, *Préface*, w: Plutarque, *Vies parallèles*, przeł. A.-M. Ozanam, Paris 2001, s. 17.

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 82–107

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.5>

**Ewa Wojciechowska**,  
psychoanalytka  
szkoleniowa  
i superwizorka  
Polskiego Towarzystwa  
Psychoanalitycznego,  
którego jest członkiem-  
założycielem.  
Szczególnie interesuje  
się psychotycznym  
sposobem  
funkcjonowania  
umysłu oraz historią  
psychoanalizy.  
Inspiruje się myślą  
M. Klein, analityków  
postkleinowskich  
oraz W.R. Biona.  
Prowadzi praktykę  
psychoanalityczną  
w Warszawie. Najnowsze  
publikacje: *Lou  
Andreas-Salomé –  
poetka psychoanalizy*  
(2020); *Cezura,  
pamięć, tożsamość.  
O przekraczaniu  
wyrw w transmisji  
psychoanalizy w Polsce*  
(2021).  
e\_wojciecho@poczta.onet.pl

■

Wilfred R. Bion w swojej pierwszej pracy psychoanalitycznej zatytułowanej *Wyobrażony bliźniak*<sup>2</sup> pokazał, w jaki sposób jednostka, stosując mechanizmy wywodzące się z psychotycznej części osobowości, może rozwinąć specyficzną więź z drugą osobą, w której stanowią one pewną całość, składającą się z alternatywnych względem siebie postaci. Tworzą niedostrzegalny rytm wzajemnego powiązania, pozostając ze sobą w ukrytym związku. W ten sposób 53-letni Bion został psychoanalitykiem, członkiem zwyczajnym Brytyjskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego – to był jego referat wprowadzający.

## ■ Spotkanie

Po latach „wyobrażonymi bliźniakami” nazwano samego Biona i jego najstynniejszego pacjenta, Samuela Becketta<sup>3</sup> – dwóch geniuszy XX wieku, którzy spotkali się w terapeutycznym paradygmacie w Tavistock Clinic w Londynie. Przez dwa lata, od stycznia 1934 roku do grudnia 1935 roku, rozmawiali i milczeli ze sobą trzy razy w tygodniu. Dwudziestoosmioletni Beckett przeniósł się tam z Dublina za namową kolegi szkolnego<sup>4</sup>, aby podjąć leczenie. Starszy o dziewięć lat Bion pracował w Tavistock od roku<sup>5</sup>. Beckett od dłuższego czasu cierpiał fizycznie i psychicznie, co nasiliło się pół roku wcześniej, po śmierci ojca. Miał dokuczliwe zmiany skórne, czyraki i torbiele, cielesne bóle, silne lęki i napady duszności, którym towarzyszyło przerażenie, że umiera. Nie spał, nadużywał alkoholu. Zakłócał go bardzo trudny związek z matką<sup>6</sup>.

Po rozpoczęciu terapii pisał: „Trzy razy w tygodniu grzebię się w sobie u mojego psychiatry, co jak sądzę, dobrze mi zrobi”<sup>7</sup>. Z czasem jego nastawienie się

<sup>2</sup> Zob. W.R. Bion, *Imaginary Twin*, w: tegoż, *Second Thoughts: Selected Papers on Psychoanalysis*, London 1967. Polski przekład autorstwa Danuty Golec nosi tytuł *Urojony bliźniak*, zob. W.R. Bion, *Po namyśle*, przeł. D. Golec, Warszawa 2014, s. 25–44.

<sup>3</sup> Zob. B. Simon, *The Imaginary Twins: The Case of Beckett and Bion*, „International Review of Psycho-Analysis” 1988, 15, s. 331–352; D. Anzieu, *Beckett and Bion*, „International Review of Psycho-Analysis” 1989, 16, s. 163–169.

<sup>4</sup> Geoffrey Thompson szkolił się w Tavistock Clinic, został psychoanalitykiem w 1949 roku.

<sup>5</sup> Beckett w listach używał słowa „analiza”, choć Bion nie był jeszcze wtedy psychoanalitykiem. Swą pierwszą analizę (z Johnem Rickmanem) przeszedł dopiero w latach 1938–1939, drugą (z Melanie Klein) w latach 1946–1952.

<sup>6</sup> Według Christine Anzieu-Premmereur przeżywał on przejściowe załamanie o charakterze psychotycznym, z obronami autystycznymi i ryzykiem samobójczym, zob. też, *Discussion of Lois Oppenheim's Life as Trauma, Art as Mastery*, „Contemporary Psychoanalysis” 2008, 44(3), s. 443–453.

<sup>7</sup> List do Morrisa Sinclaira, 27.01.1934, w: S. Beckett, *The Letters of Samuel Beckett*, t. I, red. M.D. Fehsenfeld, L.M. Overbeck, Cambridge 2009, s. 179; o ile nie zaznaczono inaczej, cytaty z tekstów obcojęzycznych w moim tłumaczeniu – E.W.

zmieniło. Po roku leczenia stwierdza: „Kontynuuję z rozpędu. Nie wiem, jak miałyby się to skończyć”<sup>8</sup>. Sesje z Bionem określa jako „londyńską torturę”, jest przekonany, że nie posunie się dalej. Bóle jelit są nawet gorsze, związek z matką nie poprawia się, „noce też nie są lepsze”<sup>9</sup>.

W październiku 1935 roku w Tavistock Clinic gości Carl Gustav Jung. Beckett zostaje zaproszony przez Biona na jeden z jego wykładów, a przedtem do restauracji na kolację. Te wydarzenia są ostatnim akordem ich spotkania. Ogromne wrażenie na Beckecie zrobił opis dziewczynki, która „nigdy nie narodziła się naprawdę”<sup>10</sup>. Rozpoznał w tym swój problem. Napisał do przyjaciela: „Bion poza pracą jest przyjemny”, a zaraz potem: „Nie sądzę, abym kontynuował analizę po Bożym Narodzeniu. Nie spodziewam się, że kłopoty, których miałem nadzieję pozbyć się, znikną do tego czasu”<sup>11</sup>. Rzeczywiście, w grudniu 1935 roku przerywa terapię (choć można powiedzieć, że *de facto* przerwał ją wcześniej Bion). Nie spotkali się nigdy więcej, żaden z nich nigdy też nie wypowiedział się publicznie na temat tej kuracji. Wiemy jednak, że obydwaj pozostali dość sceptyczni co do jej rezultatów<sup>12</sup>.

Amerykański psychoanalityk Bennett Simon stawia hipotezę dotyczącą serii artykułów klinicznych, które Bion napisał w latach 1950–1959 na temat problematyki psychotycznej: „Bion czekał 15 lat, aby zacząć opisywać materiał z leczenia Becketta nie tylko z powodu poufności, ale także dlatego, że potrzebował czasu, aby znaleźć ramy i skonceptualizować to skrajnie trudne doświadczenie kliniczne”<sup>13</sup>. Uważa, że Bion dopiero wtedy znalazł sposób, aby wyrazić problematykę, na którą uwrażliwił go Beckett, gdy zetknął się z ideami Klein i Fairbairna, a także dzięki analizie u Klein. Pracując nad tą serią artykułów, Bion „przez okres około dziesięciu lat [...] «przepracowywał» wpływ, a może nawet traumę, jaką była dla niego intensywna praca analityczna z Beckettem i innymi

<sup>8</sup> List do Thomasa McGreevy’ego, 20.02.1935, w: tamże, s. 253.

<sup>9</sup> List do Thomasa McGreevy’ego, 16.01.1936, w: tamże, s. 299–300.

<sup>10</sup> Zob. C.G. Jung, *Podstawy psychologii analitycznej (Wykłady tavistockie)*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1995.

<sup>11</sup> List do Thomasa McGreevy’ego, 8.10.1935, w: tamże, s. 282.

<sup>12</sup> Pod koniec życia Beckett w charakterystyczny dla siebie sposób stwierdził: „Myślę, że moja terapia na nic się zdała. [...] Ale prawdopodobnie pomogła”, J. Knowlson, E. Knowlson (red.), *Beckett Remembering, Remembering Beckett: Uncollected Interviews with Samuel Beckett and Memories of Those Who Knew Him*, London 1996, s. 68. Bion natomiast miał powiedzieć do żony: „Nie sądzę, abym mu szczególnie pomógł. Prawdopodobnie jednak, szczególnie też mu nie zaszkodziłem”, cyt. za: L. Oppenheim, *A Preoccupation With Object-Representation: The Beckett-Bion Case Revisited*, „International Journal of Psychoanalysis” 2001, 82(4), s. 2.

<sup>13</sup> B. Simon, *The Imaginary Twins: The Case of Beckett and Bion*. Bion zaprzeczał temu, jakoby opisywał terapię Becketta; po 17 latach, komentując artykuł *Urojony bliźniak*, napisał jednak: „zniekształciłem pewne aspekty przeszłości pacjenta po to, by ani on, ani nikt, kto go zna, nie zorientował się, że piszę o nim. Dążenia takie nie osabiają [jednak – E.W.] siły plotek i podejrzeń”, W.R. Bion, *Po namyśle*, s. 149.

tego typu pacjentami”<sup>14</sup>. W tym samym mniej więcej czasie, po około 15 latach od kuracji, Beckett napisał *Czekając na Godota*<sup>15</sup> i odniósł wielki sukces. Ta sztuka wraz z powstałymi kilka lat później *Końcówką*<sup>16</sup> i *Ostatnią taśmą*<sup>17</sup> były, według Simona, jego – Becketta – przepracowaniami. Podobnie Steven Connor, cenny badacz twórczości Becketta postrzega jego dojrzałe, powojenne utwory jako istotną odpowiedź na doświadczenie terapii, które – według niego – dzięki procesowi *Nachträglichkeit* pomogło Beckettowi odkryć samego siebie przez zwrot ku innemu<sup>18</sup>. Beckett stał się w pełni zdolny do tego, aby swój talent wykorzystał do przekazywania własnego doświadczenia wewnętrznego w sposób uniwersalny. Rozczarowany metodą Biona jako tą, która miała mu pomóc, wziął z niej – jak się wydaje – samą esencję, to znaczy odwagę wejścia w otchłań doświadczenia siebie, którego sensu/znaczenia nie można przewidzieć. Odrzucił relację z Bionem<sup>19</sup> i jego umysł. Sięgnął po swój, być może wzmocniony terapeutycznym doświadczeniem, które pokazało mu, że jest możliwe obcowanie z nim bez załamania. Byłoby jednak niewybaczalnym uproszczeniem, gdyby uznać twórczość Becketta za akt z gruntu terapeutyczny. Wszyscy, którzy ją znamy – choćby wyrywkowo – odczuwamy jej ponadczasowy wymiar, który sytuuje ją w obszarze nazwanym przez Biona „językiem sięgania istoty rzeczy” [*language of achievement*]<sup>20</sup>. Mówi się, że dla Biona Beckett był „pacjentem zero”<sup>21</sup>. Można by powiedzieć, że dla Becketta Bion i jego pre-psychoanalityczny gabinet stał się „sceną zero”.

<sup>14</sup> Tamże, s. 342.

<sup>15</sup> Napisana między październikiem 1948 a styczniem 1949 roku, wydana po francusku (1952) i angielsku (1954), prapremierę miała w Paryżu (1953), zob. S. Beckett, *Utwory wybrane*, t. 1: *Dramaty, słuchowiska, scenariusze*, przeł. A. Libera, Warszawa 2017, s. 9–101.

<sup>16</sup> Powstała w języku francuskim w latach 1954–1956; wydanie francuskie *Fin de partie* (1957), angielskie *Endgame* (1958). Tytuł oznacza ostatnią część rozgrywki szachowej, zob. S. Beckett, *Utwory wybrane*, t. 1, s. 103–154 oraz tamże, A. Libera, „Przypisy i objaśnienia tłumacza”, s. 435.

<sup>17</sup> Utwór *Krapp's Last Tape* został napisany po angielsku (1958), przekład francuski *La Dernière bande* (1959), zob. tamże, s. 169–181. Bohater, szukając ciągłości siebie, napotyka swoją nieciągłość: „Wystuchałem właśnie tego żalostnego kretyna, którego trzydzieści lat temu uważałem za siebie”, tamże, s. 178.

<sup>18</sup> S. Connor, *Beckett and Bion*, „Journal of Beckett Studies” 1998, 17(1–2), s. 9–34.

<sup>19</sup> Niektórzy autorzy sugerują, że stało się to zamiast zerwania z matką, zob. np. C. Anzieu-Premmeur, *Discussion of Lois Oppenheim's*. Wydaje się jednak, że były to działania równoległe. Wkrótce po przerwaniu terapii Beckett wyruszył w podróż po Europie, a w 1937 osiadł we Francji.

<sup>20</sup> W.R. Bion, *Uwaga i interpretacja*, przeł. D. Golec, Warszawa 2010, s. 64–65, 195. W polskim wydaniu termin ten został przełożony jako „język osiągnięć”, co mijają się z intencją autora. Według Biona *language of achievement* to język, który odwołuje się do zdolności uchwycenia prawdy emocjonalnej, nieświadomych emocji zanim powstanie ich reprezentacja w formie myśli czy pojęć. Bion przeciwstawia go temu, co nazywa *language of substitution* (język substytucji), tj. zwyktemu językowi, którym się posługujemy, opierającemu się na reprezentacjach obiektów, gdzie słowa są używane jako symbole rzeczy, zob. J.S. Grotstein, *A Beam of Intense Darkness. Wilfred Bion's Legacy to Psychoanalysis*, London 2007, s. 109–113.

<sup>21</sup> I. Miller, K. Souter, *Beckett and Bion: The (Im)Patient Voice in Psychotherapy and Literature*, London 2013.

## ■ Dziura u Biona – pacjent psychotyczny

Wśród fascynujących i zagadkowych przykładów pracy klinicznej Biona, które przytacza on w pismach dotyczących psychotycznego poziomu funkcjonowania, jest dialog z pacjentem o dziurach<sup>22</sup>. Przytoczę jego wyjątki i spróbuję pokazać, w jaki sposób obcowanie z dziurą może tworzyć rdzeń osobowości (psychotycznej części osobowości):

Pacjent: Oderwałem z twarzy mały kawałek skóry i czuję się zupełnie pusty.

Analitik: Ten kawałek skóry to penis, który pan sobie oderwał i wraz z tym odeszło wszystko z pana wnętrza...

Pacjent: Nie rozumiem – penis – tylko sylaby<sup>23</sup>.

Możemy być zszokowani interpretacją Biona. Może wydawać się, że używa on kleinowskiego języka obiektów częściowych. Ale – co umyka w przekładzie – w rzeczywistości Bion zwraca uwagę na semiotykę wypowiedzi pacjenta. To jest kluczowe dla używania słów przez osoby psychotyczne. Słowa mają nie tyle znaczenie, ile brzmienie. Rzeczy mają sekwencje, ale nie mają konsekwencji (tzn. nie ma połączenia między nimi). Bion bazuje na wychwyconym zagęszczeniu, słucha wypowiedzi pacjenta jak snu: w języku angielskim „kawałek skóry” – *piece of skin* – ma podobne brzmienie do angielskiej wymowy słowa penis /'pi:nəs/<sup>24</sup>.

Tak więc tylko pozornie Bion odwołuje się do freudowskiego lęku kastracyjnego. W rzeczywistości jest świadomy, że chodzi tu nie o część ciała, ale o psychiczną skórę (*ego*), która – dziurawa – nie może utrzymać pacjenta i jego umysłu w całości. To jest kastracja psychiki, zniszczenie umysłu, aby uniemożliwić bycie w kontakcie z rzeczywistością, która przynosi ból nie do wytrzymania. Bion wiedział, że pacjenci psychotyczni nie rozumieją metafor, ale to, co mówi analitik, nieświadomie łączy się w nich z bardzo konkretnym przeżyciem cielesnym, tj. czują to tak, jak odczuwali swoje przeżycia w niemowlęctwie.

W odpowiedzi na interpretację Biona pacjent skarży się, że słowa rozrywają się na sylaby i głoski, tracą znaczenie. Dochodzi do coraz większej fragmentacji. Umysł pacjenta z trudem próbuje zachować niepowiązane kawałki słów, aby ocalić swoje istnienie. Analitik mówi, że pacjent nie może myśleć, gdy nie może

<sup>22</sup> Zob. W.R. Bion, *Language and the Schizophrenic*, w: P. Heimann i in. (red.), *New Directions in Psychoanalysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern of Adult Behaviour*, London 1985, s. 220–239.

<sup>23</sup> Tamże, s. 229.

<sup>24</sup> Zwrócił na to moją uwagę Avner Bergstein.

tworzyć słów (w innym miejscu dodaje, że bez fantazji i snów nie ma środków, by myśleć). Nie interpretuje treści, ale to, jak działa umysł pacjenta.

Na następnej sesji pacjent mówi, że jego skarpetki są masą dziur [*a mass of holes*]<sup>25</sup>: „Chociaż są pełne dziur [*full of holes*]<sup>26</sup>, uciskają mi stopę”<sup>27</sup>. W pierwszej chwili wyrażenia „masa dziur” i „są pełne dziur” nie budzą naszego szczególnego zainteresowania, słyszymy je jako zwykłe zwroty frazeologiczne. Ale pomyślmy: coś, czego **masę tworzą dziury**; coś, co jest **pełne** czegoś, ale owo wypełnienie tworzą **dziury**... I w dodatku, dziury, które uciskają.

To nie są kalambury słowne. To jest tragiczne doświadczenie psychotycznej części osobowości. Taka dziura w ujęciu Biona nie jest śladem tego, że coś było i zostało utracone. To jest miejsce, w którym coś mogłoby być, ale nie zaistniało, a więc jakieś funkcje mentalne nie powstały. Brak połączeń, z których rodzi się znaczenie, tworzy dziury. Dotyczy to skóry, ponieważ kontakt skórny jest prototypem wszelkiego połączenia. Zamiast odczucia siebie jako zdolnego do zawierania różnych stanów, w tym bólu, niespójności, załamania, tworzy się odczucie nieznośnego napierania przez dziury, ściśnięcia przez nie, odczucie, które ma rozpaczliwie chronić przed rozpadem i imitować spójność.

## ■ Doświadczenie czarnej dziury

Czarna dziura jest konceptem wykorzystywanym przez psychoanalityków, którzy zauważyli, że posługują się nim pacjenci, aby wyrazić swoje doświadczenie. W klasycznym ujęciu mówi się o zjawisku dziury w obrębie *self*, wynikłej z przedwczesnej separacji, co uniemożliwia pomieszczenie lęku anihilacyjnego<sup>28</sup>. Dziurę może też tworzyć amputacja pamięci traumy, czyli czegoś co nie powinno się zdarzyć<sup>29</sup>. Autorzy związani z tradycją bionowską piszą o czarnej

<sup>25</sup> W.R. Bion, *Language and the Schizophrenic*, s. 230.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> W tym kontekście R. Spitz opisywał depresję analityczną (*Anaclitic Depression. An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood*, 1946), D.W. Winnicott „przerwanie ciągłości istnienia” (*Teoria rodzic-niemowlę*, 1960), a Michael Balint mówił o „podstawowym braku” (*The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*, 1968). F. Tustin opisywała obrony przed tak rozumianą czarną dziurą w *self*, takie jak otorbenie, fuzję opartą na imitacji, czy sklejenie z autystycznymi obiektami i kształtami (*The „Black Hole”: A Significant Element in Autism*, 1988). Przy czym termin *self* byłby tu użyty niejako na wyrost, ponieważ w stanach autystycznych nigdy nie jest ono „odnalezione” ze względu na bariery wzniesione przez autystyczną autowzrostowość, J. Grotstein, *Przedmowa*, w: F. Tustin, *Barriere autystyczne u pacjentów neurotycznych*, 2021.

<sup>29</sup> O tego typu dziurze, obecnej także w przeciwprzeniesieniu, pisze m.in. Patrick Miller, odwołując się pośród innych przykładów do książki G. Pereca *La Disparition*, napisanej bez użycia litery „e”, zob. G. Percec, *Zniknięcia*, przeł. R. Koelblen, S. Waszak, Kraków 2022; P. Miller, *Pamięć bez pamięci: trauma*,

dziurze jako doświadczeniu psychotycznym, tj. obcowaniu z dziurą w obrębie pierwotnego wewnętrznego obiektu, od relacji z którym niemowlę odwraca się w rozpaczliwej próbie ratowania życia, co okazuje się ruchem straceńczym<sup>30</sup>. Dziura w (zaczątkowym) *self* jest tu wtórna i jest wynikiem scalenia z dziurą w umyśle pierwotnego obiektu, która jest odbierana jako aktywnie wciągająca niemowlę, aż do unicestwienia jakiegokolwiek świadomości własnego istnienia. Tragizm tej sytuacji ma swoją nieodpartą, przerażającą logikę. Jak pisze Branka Pecotić: „Jeśli dziecko nie jest [...] oddzielone, ale jest w fuzji z matką, nie może wytrzymać wciągnięcia w nicość. To, co może zrobić, to odwrócić się i zmiażdżyć resztki swojego umysłu, aby uniknąć rozpoznania budzącego lęk obiektu. Jeśli umrzesz, nie możesz zniknąć; jeśli zabijesz nie tylko przywiązanie do obiektu, ale nawet jego świadomość, nie możesz zostać wciągnięty i unicestwiony: nie ma nic, co mogłoby ci to zrobić”<sup>31</sup>.

Termin „czarna dziura” przeniknął z astrofizyki za sprawą popularnonaukowych esejów Stephana Hawkinga. Gwiazda, gdy się kurczy, wytwarza tak silne pole grawitacyjne, że światło, które emituje, nie może wydobyć się do przestrzeni zewnętrznej, zostaje uwięzione „wewnątrz”. Na obrzeżu czarnej dziury tworzy się „horyzont zdarzeń”, czyli granica, spoza której nie ma powrotu<sup>32</sup>. Po latach Hawking zrewidował swoje własne przypuszczenia i ogłosił, że horyzont zdarzeń jest jednak czymś pozornym. Jest podobny do ziemskiego horyzontu, to znaczy, w miarę jak zbliżamy się do niego, przesuwają się i otwierają przestrzeń, która wcześniej była zakryta<sup>33</sup>.

Bion nawiązał do idei „czarnej dziury”, porównując zjawiska w przestrzeni galaktycznej do wewnętrznej przestrzeni mentalnej<sup>34</sup>. Czym zatem byłaby tam „czarna dziura”? Odwołując się do koncepcji pomieszczenia jako podstawy

*zaprzeczenie i żaloba*, przeł. W. Turopolski, Materiały XVII Konferencji Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, Kraków 2019.

<sup>30</sup> Zob. np. J. Grotstein, *The „Black Hole” as the Basic Psychotic Experience: Some Newer Psychoanalytic and Neuroscience Perspectives on Psychosis*, „Journal of the American Academy of Psychoanalysis”, 1990, 18, s. 29–46; tenże, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the „Black Hole” I – The Importance of Nothingness, Meaninglessness, and Chaos in Psychoanalysis*, „Contemporary Psychoanalysis” 1990, 26, s. 257–290; tenże, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the „Black Hole” II – The Black Hole*, „Contemporary Psychoanalysis” 1990, 26, s. 377–407; tenże, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the „Black Hole” III – Self- and Interactional Regulation and the Background Presence of Primary Identification*, „Contemporary Psychoanalysis” 1991, 27, s. 1–33; B. Pecotić, *The „Black Hole” in the Inner Universe*, „Journal of Child Psychotherapy” 2002, 28, s. 41–52.

<sup>31</sup> B. Pecotić, *The „Black Hole” in the Inner Universe*, s. 52.

<sup>32</sup> Zob. S. Hawking, *Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce*, przeł. P. Haski, Poznań 1997.

<sup>33</sup> S. Hawking, *Black Holes and the Information Paradox*, w: *General Relativity and Gravitation*, Proceedings of the 17th International Conference (Dublin, 18–23 July 2004), P. Florides i in. (eds.), World Scientific Publishing 2005, s. 56–62.

<sup>34</sup> W.R. Bion, *The Past Presented*, w: *tegoż, A Memoir of the Future*, London 1991, s. 232.



rozwoju znaczenia (znaczącego), można powiedzieć, że czarna dziura tworzy się, gdy w miejscu obiektu, który mógłby przyjąć identyfikację projekcyjną i ustanowić znaczenie (świat znaczeń), jest pustka, dziura – ale nie „obojętna”, lecz taka, która zamiast przyjmować, wciąga i wchłania. Nadaje w ten sposób życiodajnemu ruchowi „zwracania się ku obiektowi” antyznaczenie, zmienia go w śmiertelną groźbę unicestwienia w przestrzeni, w której nie ma struktury, ale jest przypadkowość i chaos. Mówiąc językiem Biona, taki obiekt wsysa za pośrednictwem odwróconej funkcji alfa, gdy tworzy się wewnętrzne środowisko zagęszczenia elementów beta, śmiercionośne dla psychiki. A więc nadmiar i pustka jednocześnie, coraz ciaśniej zwarty zlepek fragmentów, niemogących przekształcić się w znaczenie, wywołujący bezimienne przerażenie. Horyzontem zdarzeń byłaby tu granica między zdrowiem psychicznym a psychozą.

James Grotstein uważa, że zjawisko „czarnej dziury” jako braku oparcia w psychicznym środowisku znaczeń jest „najgłębszym znaczeniem popędu śmierci [...]”; popęd śmierci jest jego **znaczącym** [*signifier*], a «czarna dziura» jego najgłębszym **znaczonym** [*signified*] [wyróżnienia w oryginale – E.W.]<sup>35</sup>.

## ■ Doświadczenie Sweetinga

Hanna Segal opisała popęd śmierci jako potężną, wszechobecną siłę, która współistnieje z popędem życia. Pokazała, że są one nie tylko w opozycji względem siebie, ale też **stale** na siebie oddziałują. Co ważne, „wszelki ból płynie z życia”<sup>36</sup>.

Paradoksem jest, że chociaż umrzeć może każdy tylko sam (w odróżnieniu od życia, którego nikt nie może sobie dać sam), to wspólnocie ludzkiej zawdzięczamy wiedzę, że jesteśmy bytami ku śmierci. Otrzymujemy ją od innych, którzy umarli przed nami<sup>37</sup>.

Powszechnie wiadomo, że Bion był dowódcą czołgu w czasie I wojny światowej i jego zuchwałe wezwanie, aby „myśleć pod ostrzałem” weszło pod strzechy gabinetów psychoanalitycznych na całym świecie. Mniej znany jest fakt, że zgłosił się do wojska na ochotnika, na fali entuzjazmu, który ogarnął młodych Brytyjczyków po wybuchu wojny<sup>38</sup>. Paulo C. Sandler pisze z nutką ironii: „Bion był

<sup>35</sup> J. Grotstein, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the „Black Hole” II – The Black Hole*, s. 404.

<sup>36</sup> H. Segal, *O klinicznej użyteczności pojęcia popędu śmierci*, w: tejże, *Psychoanaliza, literatura i wojna. Pisma z lat 1972–1995*, przeł. D. Golec i in., Gdańsk 2005, s. 38.

<sup>37</sup> M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paryż 1983.

<sup>38</sup> Dotyczyło to też młodych Niemców czy Austriaków. Trzech synów Freuda także znalazło się na froncie, a dwóch z nich brało udział w ciężkich walkach, zob. P. Gay, *Freud. Życie na miarę epoki*, przeł. H. Jankowska, Poznań 2003, s. 348.

zachwycony opowieściami o bohaterstwie i szczęśliwy, że w końcu będzie mógł włożyć mundur, zostanie przeszkolony w postugiwaniu się śmiercionośną bronią i ma perspektywę uczestniczenia w czymś, o znaczeniu czego nie miał pojęcia: w prawdziwej bitwie<sup>39</sup>. Stało się to w 1916 roku, tuż przed jego osiemnastymi urodzinami. Został dostownie „katapultowany” z bycia uczniem w szkole do bycia żołnierzem na wojnie<sup>40</sup>. Po krótkim okresie szkolenia znalazł się w jednej z pierwszych grup dowódców czołgów, które były nowym, właśnie wprowadzanym do walki sprzętem wojennym. Skierowano go na front zachodni, do Francji, gdzie czekała go „prawdziwa rzeź na nieznaną dotąd skalę”<sup>41</sup>.

Wielu autorów zwraca uwagę na związek między doświadczeniem wojennym Biona z młodości i późniejszym rozwojem jego myśli psychoanalitycznej<sup>42</sup>. Podobną myśl wyraziła także jego żona Francesca<sup>43</sup>, która uważała, że przeżycia wojenne Biona „były częścią jego osobistego, prawdziwego doświadczenia emocjonalnego, na którym opierają się jego teorie”<sup>44</sup>. W tym

<sup>39</sup> P.C. Sandler, *An Introduction to A Memoir of the Future by W. R. Bion*, t. 1: *Authoritative, Not Authoritarian, Psychoanalysis*, London 2015, s. 324–325. W innym miejscu pisze on, że Bion, jak wielu innych w tamtym czasie, dał się ponieść grupowemu psychotycznemu przekonaniu o posiadaniu absolutnej prawdy, tamże, s. 183. Sandler opiera się na „dzienniku” [Diary] Biona – wspomnieniach wojennych, spisanych w 1919 roku w Oksfordzie z myślą o rodzicach, do których nie mógł wysłać listów z frontu. Oprócz szczegółowych relacji dziennik zawiera odręczne szkice pola walki, zdjęcia żołnierzy i sprzętu; opracowany przez jego żonę ukazał się drukiem po śmierci Biona, zob. W.R. Bion, *War Memoirs. 1917–1919*, F. Bion (red.), London 1997. Francesca Bion opracowywała spuściznę męża jeszcze przez wiele lat po jego śmierci; zmarła w 2015 roku, 26 lat po śmierci Biona.

<sup>40</sup> Używam tego sformułowania za Francescą Bion, por. tamże, s. 2. Wcześniej, jako ośmiolatek, został podobnie „katapultowany” z Indii, gdzie się urodził, do Bishop’s Stortford College, szkoły z internatem w Wielkiej Brytanii, w której spędził 10 lat (matkę zobaczył po 3 latach).

<sup>41</sup> P.C. Sandler, *An Introduction*, s. 6. Rozmiar tej masakry pokazują nam pewne liczby: np. w bitwie nad Sommą, która rozpoczęła się w lipcu 1916 r., tuż przed zaciągnięciem się Biona do wojska, zginęło ok. 600 tys. żołnierzy po stronie brytyjskiej i francuskiej i 400 tys. po stronie niemieckiej; ogółem, w czasie I wojny światowej zginęło ok. 8,5 mln żołnierzy, a śmiertelność w batalionach czołgów sięgała 75 proc., zob. tamże, s. 7.

<sup>42</sup> Zob. np. J. Symington, N. Symington, *The Clinical Thinking of Wilfred Bion*, London–New York 1996; K. Souter, *The War Memoirs: Some Origins of the Thought of W.R. Bion*, „International Journal of Psychoanalysis” 2009, 90(4), s. s. 795–808; D. Szykierski, *The Traumatic Roots of Containment: The Evolution of Bion’s Metapsychology*, „Psychoanalytic Quarterly” 2010, 79(4), s. 935–968; L. Brown, *Bion’s Discovery of Alpha Function: Thinking under Fire on the Battlefield and in the Consulting Room*, „International Journal of Psychoanalysis” 2012, 93(5), s. 1191–1214; M. Likierman, «If I knew where the enemy, or even Germany was, we could have fired in that direction»: *Bion’s Experience of War*, „Journal of Child Psychotherapy” 2012, 38(3), s. 352–363; N. Soffer-Dudek, *Of Losing Oneself: Bion’s Traumatic War Experience as a Foundation for His Outlook on Psychoanalysis*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 2015, 63(5), s. 959–963; N. Altman, *Wilfred Bion: From World War I to Contemporary*, „International Journal of Applied Psychoanalytic Studies” 2016, 13(2), s. 163–178; R.D. Hinshelwood, *Intuition from Beginning to End? Bion’s Clinical Approaches*, „British Journal of Psychotherapy” 2018, 34(2), s. 198–213; D. Angeloch, *The Experience of the First World War in Wilfred Bion’s Autobiographical Writings*, „Psychoanalytic Quarterly” 2021, 90(1), s. 7–48.

<sup>43</sup> F. Bion, *Foreword*, w: W.R. Bion, *All my Sins Remembered: Another Part of a Life & The Other Side of Genius: Family letters*, London 1985, s. 311.

<sup>44</sup> Cyt za: L. Brown, *Bion’s Discovery of Alpha Function*, s. 1193.

kontekście mówi się szczególnie o konceptualizacji psychotycznej części osobowości, sformułowaniu koncepcji pomieszczenia i znaczenia funkcji alfa dla wysiłku przekształcania doświadczenia, które jest nie do nazwania i nie do przeżycia.

Jednym z wydarzeń z czasu I wojny, do którego Bion powraca w swoich autobiograficznych tekstach, jest śmierć młodego łącznika, którego nazywa Sweeting<sup>45</sup>. Zmarł on na rękach Biona, gdy odłamek pocisku rozerwał mu ciało w bitwie pod Amiens 8 sierpnia 1918 roku<sup>46</sup>. Bion różnie opisuje to wydarzenie w różnych tekstach, jak gdyby inne elementy doświadczenia wydobywały się w różnych momentach jego życia. Oto fragment pochodzący z tekstu *Amiens*. Bion pisze tu o sobie w trzeciej osobie:

Bion zdał sobie sprawę, że Sweeting stara się coś powiedzieć. [Jednak – *E.W.*] z powodu huku zupełnie nie można było usłyszeć głosu. Przyłożył ucho jak najbliżej poruszających się warg i usłyszał, jak Sweeting mówi: „Sir, dlaczego nie mogę zakastać? [...]”. Bion [...] spojrzął na bok [ciała] Sweetinga. Zobaczył, jak z [tego – *E.W.*] miejsca [...] wydobywają się kłęby pary. Odłamek pocisku wyrwał mu lewą stronę klatki piersiowej. Nie było [całego – *E.W.*] płuca. Odchylając się do tyłu do leja po bombie, Bion zaczął wymiotować, niepohamowanie, bezradnie. [...] Sweeting zaczął prosić Biona, żeby napisał do jego matki. Powtarzał adres, który Bion po latach dokładnie przytacza. Wołał wielokrotnie: „Mamo, mamo...”. „Na litość boską, zamknij się!”, krzyknął Bion, zirytowany i przerażony. Sweeting [...] opadł bezwładnie w ramiona Biona [...]. Jego twarz, upiornie blada, obróciła się ku niebu [...]. Chciałem, żeby przestał mówić. Chciałem, żeby umarł. Dlaczego nie może umrzeć? Przecież nie może dalej żyć z tak wielką, rozdartą dziurą w boku<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Jego prawdziwe nazwisko brzmiało Kitching, zob. M.H. Williams, *Bion's Dream: A Reading of the Autobiographies*, London 2010, s. 88–89. Kay Souter zwraca uwagę, że nazwisko, które nadał mu Bion, przywołuje na myśl czułe zdrobnienie używane wobec dziecka czy ukochanej osoby, zob. też, *The War Memoirs*, s. 802. W rzeczywistości, było dwóch braci „Sweetingów”, obaj pełnili funkcję łączników Biona. Tuż przed opisywanym zdarzeniem jeden z nich zginął na ich oczach. We mgle, grzęzawisku i tłumulcie, jaki panował dookoła, nie mogli nawet odnaleźć miejsca, w którym to się stało. Jak pisze Bion, po prostu „całkowicie zniknął”, zob. W.R. Bion, *The Long Week-End 1897–1919. Part of life*, F. Bion (red.), London–New York 2018, s. 247.

<sup>46</sup> Bion tej nocy dowodził grupą czołgów wspierających natarcie, przy drodze Amiens–Roye, w nieznanym terenie. Była noc i gęsta mgła. Szedł z łącznikiem, sprawdzając mapę, starając się zorientować, gdzie są, i wyznaczyć kierunek posuwającym się za nimi czołgom. Stracili orientację. Nagle zaczęła ich ostrzeliwać bateria dział niemieckich. Bion ze Sweetingiem rzucili się do leja po bombie. Tu rozegrała się tragedia. Poza opisem, Bion sporządził dokładny, odręczny plan terenu, zaznaczając również trajektorię ich błędzenia, W.R. Bion, *Diary*, w: tegoż, *War Memoirs*, s. 122.

<sup>47</sup> W.R. Bion, *Amiens*, w: tegoż, *War Memoirs*, s. 245–246.

Tekst *Amiens* Bion pisał w latach 1958–1960, między ukończeniem w latach 50. najważniejszych tekstów na temat psychotycznego sposobu funkcjonowania, a tekstami teoretycznymi z lat 60., tworzącymi rdzeń nowej metapsychologii, w których rozwinął najważniejsze elementy koncepcji pomieszczenia<sup>48</sup>. Bion był przekonany o absolutnej konieczności obecności innego umysłu dla psychicznego przetrwania. Opisywał jak matka potrzebna jest niemowlęciu nie tylko po to, by nadawać znaczenie jego doświadczeniu, lecz także przyjmować jego lęk, że umiera<sup>49</sup>. Co ważne, Bion pisał ten tekst w czasie, gdy pracował nad ostatecznym ujęciem koncepcji funkcji alfa<sup>50</sup>. *Amiens* pozostał tekstem niedokończonym. Urywa się w pół zdania, zostawiając nas na zawsze z ziejącą wyrwą i pragnieniem zapełnienia jej...<sup>51</sup> Lawrence Brown<sup>52</sup> uważa, że Bion, nie kończąc zdania, porzucił relacjonowanie faktów (elementy beta), ponieważ odkrył funkcję alfa.

Czterdzieści lat wcześniej Bion opisał śmierć Sweetinga po raz pierwszy, w dzienniku wojennym, który spisał zaraz po powrocie z frontu. Znalazły się tam inne jeszcze elementy:

[Sweeting – *E.W.*] nie do końca zdawał sobie sprawę, co się z nim stało. Próbował zobaczyć, ale mu nie pozwalałem. Stwarzałem pozory, że zakładam mu opatrunek, ale oczywiście opatrunek polowy był zdecydowanie za mały i nawet w przybliżeniu – nie mógł objąć wyrwy. Powtarzał: „To koniec, sir!” [...], mając nadzieję, że zaprzeczę. Tak zrobiłem, powiedziałem, że to nic, ale jego oczy już się zaszklily i było jasne, że zaraz umrze<sup>53</sup>.

Historia śmierci Sweetinga stała się inspiracją dla wielu autorów. Robert Hinshelwood rozpatruje to doświadczenie Biona na dwóch poziomach:

<sup>48</sup> Zob. W.R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, przeł. D. Golec, Warszawa 2011; tenże, *Elementy psychoanalizy*, przeł. D. Golec, Warszawa 2012; tenże, *Przekształcenia*, przeł. D. Golec, Warszawa 2015.

<sup>49</sup> Na traumatyczne korzenie tej konceptualizacji zwraca uwagę Dorit Szykierski, tamż, *The Traumatic Roots of Containment*, s. 939.

<sup>50</sup> Zapiski Biona z tego czasu zostały zawarte w opublikowanym pośmiertnie zbiorze *Cogitation* (1992). Konceptualizacja funkcji alfa łączy się z wypracowaniem koncepcji pomieszczenia jako procesu, który prowadzi do rozwoju tej funkcji, zob. W.R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*.

<sup>51</sup> Przedostatnie i ostatnie, urwane, zdania tekstu brzmią: „Bion nie wierzył mu. Czuł, że ludzie, którzy się załamali, to tylko ci, którzy nie pozwolili reszcie świata...”, W.R. Bion, *Amiens*, s. 297. Są komentarzem Biona do poprzedzającej je wypowiedzi kolegi-oficera, w której pada stwierdzenie, że Bion nie wykazuje żadnych oznak załamania, w przeciwieństwie do innego ich kolegi.

<sup>52</sup> Zob. L. Brown, *Bion's Discovery of Alpha Function*.

<sup>53</sup> W.R. Bion, *Diary*, w: tegoż, *War Memoirs*, s. 123.

epistemologicznym (poziom „K”) – próba zatamowania rany opatrunkiem, i ontologicznym (poziom „O”) – „być Sweetingiem w tym momencie”<sup>54</sup>. Filozofka Dorothée Legrand pisze: „Śmierć jest bezosobowa przede wszystkim dla oprawcy. Dla ocalałego [...] śmierć drugiego nie jest spotkaniem z **jakąś** śmiercią, która się przydarza tak, jak pada deszcz, anonimowo, bezosobowo, obojętnie. Śmierć, jeśli jest pojedyncza, jeśli jest pojedynczą śmiercią drugiego – otrzymuję ją”<sup>55</sup>.

O wymiarze epistemologicznym i ontologicznym mówi się ostatnio, poddając refleksji samo doświadczenie analityczne<sup>56</sup>. W tym kontekście często w sposób upraszczający przeciwstawia się sobie poziom poznania/rozumienia/interpretacji i poziom „bycia” – w miejsce namysłu, w jaki sposób współistnieją one ze sobą i jak przebiega ich oscylacja<sup>57</sup>. Bycie w pewnym doświadczeniu i przekształcanie go (w tym – poznawanie) to dwa filary procesu analitycznego. Jeśli interpretacja nie ma być aktem technicznym, musi wynikać z doświadczenia emocjonalnego sesji, co stwarza warunki dla uwewnętrznienia samego procesu jej powstawania, a nie magazynowania jej treści. Jednocześnie, odwołując się do Bionowskiego „doświadczenia Sweetinga”, warto zauważyć, że zarówno poziom wiedzy, jak i poziom „bycia” – o ile trzymamy się ich kurczowo (sztywno) – mogą być użyte jak opatrunek polowy, po to, żeby coś się **nie** stało (np. żeby nie wejść z czymś w kontakt). „Podawanie interpretacji” może stać się fetyszem, podobnie jak w innych podejściach fetyszem może być „czekanie aż pacjent/jego *self* wytoni się”<sup>58</sup>.

Wspomniany epizod wojenny posłużył Ianowi Millerowi do metaforycznego ujęcia gestu Biona wobec Becketta z ostatniej fazy leczenia – zaproszenia na kolację i wykład Junga. Pisze on, że Bion, nie mogąc – przy użyciu narzędzi klinicznych – pomóc Beckettowi, który na jego oczach umierał psychicznie, „pozwolił mu” iść swoją drogą, oferując „terapeutyczną wersję rozpaczliwie niewystarczającego opatrunku polowego, który był wszystkim, co miał dla Sweetinga na

<sup>54</sup> R.D. Hinshelwood, *Intuition from Beginning to End? Bion's Clinical Approaches*, „British Journal of Psychotherapy” 2018, 34(2), s. 209–210.

<sup>55</sup> Zob. D. Legrand, *Testimony of Death: From Extermination Camps to Clinical Practice: A Discussion with Winnicott, Blanchot and Derrida*, „EIDOS. Journal for Philosophy of Culture” 2020, 4(2), s. 107.

<sup>56</sup> Zob. np. T. Ogden, *Psychoanaliza ontologiczna albo „Kim chcesz zostać, kiedy dorosniesz?”*, w: tegoż, *Budzenie się do życia. W stronę nowej wrażliwości psychoanalitycznej*, przeł. D. Golec, Warszawa 2022.

<sup>57</sup> Ogden pisze: „Można postawić tezę, że to, co nazywam psychoanalizą epistemologiczną i psychoanalizą ontologiczną, to jedynie różne sposoby patrzenia na analityczne przedsięwzięcie. Istnieją rozległe obszary nakładania się tych dwóch trybów”, tenże, *Psychoanaliza ontologiczna*, s. 30–31.

<sup>58</sup> Zob. D. Bell, *Bion: fenomenolog utraty*, przeł. E. Wojciechowska, w: M. Musiał (red.), *Znienawidzony obiekt miłości. Psychoanalityczne studia nad depresją*, Gdańsk 2019.

polu bitwy. Beckett był jednak w stanie [...] korzystać z tych terapeutycznych gestów przez resztę swojego życia”<sup>59</sup>.

Sam Bion kilkakrotnie wypowiadał się o śmierci Sweetinga **jako o własnej** śmierci – to zanurzenie się w śmierć zabiło go. Mówił, że tylko wyglądało, jak by żył dalej, w rzeczywistości był martwy. Dobrze wiemy, że nie da się dotknąć piekła i pozostać takim samym. Takie doświadczenie odmienia na zawsze. Dwa lata przed śmiercią w pracy zatytułowanej *The Past Presented* [*Uobecniona przeszłość*]<sup>60</sup> Bion, odnosząc się do doświadczenia śmierci Sweetinga, mówi (ustami postaci oznaczonej jako P.A. – psychoanalityk): „Używam najsmutniejszych słów, jakie istnieją w języku: «nie chciałem, aby tak się stało». Wiszą na otwartej ranie mojego umysłu, jak idiotyczny opatrunek polowy”<sup>61</sup>. I dalej: „tam umarłem. Dusza powinna umrzeć, chociaż Ciało żyje wciąż”<sup>62</sup>.

W autobiografii pisanej pod koniec życia Bion powtórzy: „Umarłem 8 sierpnia 1918 roku”<sup>63</sup>. Tego dnia nie tylko skończyło się życie Sweetinga, ale Biona spotkało doświadczenie graniczne. Aby przetrwać, musiał przeżyć własną śmierć i szukać sposobu na to, aby żyć dalej. Odtąd trudno myśleć o życiu inaczej, jak o „przeżyciu”. Agata Bielik-Robson twierdzi, że wszyscy jesteśmy „przeżywcami”, przekładając w ten sposób francuskie *survivant* (słowo, którego używał Jacques Derrida) i angielskie *survivor*, powszechnie oddawane jako „ocalały”. Przeżycie rozumie jako doświadczenie uniwersalne, w którym niemalże umieramy, ale „przeżywamy własną śmierć i szukamy dla siebie nowego sposobu na – jak to pięknie określił Beckett – «ciągnięcie tego dalej»”. Po czym mówi:

To mamy ze sobą wspólnego – tę unikalną kombinację słabości i siły, podatności na zranienie i zdolności jej przepracowywania, życia dalej [...]. To przymierze zbudowane na uniwersalnym poczuciu, że wszyscy jesteśmy istotami skończonymi, zmierzającymi nieuchronnie ku śmierci, ale jednak się jej niepoddającymi. Przeżywamy, trwamy, żyjemy dalej – aż do końca<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> I. Miller, K. Souter, *Beckett and Bion*, s. 101.

<sup>60</sup> Napisana w 1977 roku w formie dialogu między różnymi postaciami, została opublikowana jako księga II Bionowskich *Wspomnień z przyszłości*, zob. W.R. Bion, *The Past Presented*, s. 219–426.

<sup>61</sup> Tamże, s. 256.

<sup>62</sup> Tamże, s. 257. Jest to świadome nawiązanie i odwrócenie religijnego przekonania, według którego dusza żyje, chociaż ciało umiera – co przypomina inną postać występującą w tym fragmencie dialogu – Paul (dalej zwany Księdzem).

<sup>63</sup> W.R. Bion, *The Long Week-End 1897–1919*, s. 265.

<sup>64</sup> E. Kaleta, A. Bielik-Robson, *Dla tożsamościowej lewicy rozmowa jest czymś passé, jak cała ta demokracja deliberatywna. Z Agatą Bielik-Robson rozmawia Ewa Kaleta*. „Gazeta Wyborcza”. Magazyn Wolna Sobota, 2 marca 2022.

Carole Tarantelli uważa, że paradoks czucia się jednocześnie martwym i żywym można traktować jako jedno ze źródeł teoretycznych poszukiwań Biona, które rozpoczął wiele lat po doświadczeniu I wojny światowej, gdy oddał się doświadczeniu psychoanalitycznemu. Był to wielki ruch Biona ku życiu. Autorka – literaturoznawczyni, psychoanalityczka i działaczka na rzecz kobiet doświadczających przemocy, której mąż został zamordowany przez Czerwone Brygady – sądzi, że rozwój myśli Biona dokonywał się pod wpływem wewnętrznego imperatywu, aby „zrozumieć, w jaki sposób destrukcja i ciągłość istnienia współistnieją ze sobą w całości psyche/soma”<sup>65</sup>.

## ■ Doświadczenie Becketta

Osiemdziesięcioletni Samuel Beckett powiedział: „Zawsze miałem uczucie, że ktoś wewnątrz mnie został zabity. Zabity zanim się urodziłem. Musiałem znaleźć tę osobę i przywrócić ją do życia”<sup>66</sup>. Sprzeczność i paradoks to wyróżniki Becketta. Jednak nie domagają się usunięcia ani rozplątania, gdyż są samym jądrem, jak nasza nieświadomość. Tajemnica twórczości Becketta wciągała największych myślicieli. Każdy, kto się z nią zetknął, czuje, że ma ona w sobie potencjał uwodzicielski – kusi do wejścia głębiej, łudząc spełnieniem, ostatecznie konfrontuje jednak z poznawczym i emocjonalnym nienasyceciem. Odbiorca jego twórczości, jak pacjent w spotkaniu z analitykiem, nie tyle znajduje odpowiedzi, co wytracony z dotychczasowych oczywistości zostaje zaproszony do stania się myślicielem myśli „dzikich”, jeszcze niepomysłanych, Bionowskich *thoughts without thinker*. Jeśli znaczenia się pokazują, to tylko na chwilę. Twórczość Becketta stawia nas wobec pytania – w wymiarze uniwersalnym i jednostkowym – kim jestem, gdy odrzucę pewniki, gdy niczego nie wiem, na nic nie czekam, do niczego nie dążę? Gdy odrzucę pragnienie i pamięć? Czy wtedy w ogóle jeszcze jestem? Czy żyję? Czy tylko „asystuję własnej nieobecności”<sup>67</sup>. Jak powiedział niemiecki literaturoznawca Wolfgang Iser, teksty Becketta oddziałują na nas, „stawiają w stan kryzysu nasze schematy rozumienia i postrzegania”<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> C.B. Tarantelli, «I shall be blown to bits» Towards Bion's Theory of Catastrophic Trauma, w: H.B. Levine, G. Civitarese (red.), *The W.R. Bion Tradition. Lines of Development. Evolution of Theory and Practice over the Decades*, London 2016, s. 4.

<sup>66</sup> Ch. Julliet, *Rencontre avec Samuel Beckett*, Montpellier 1986, cyt. za: *Głosy i glosy*, przeł. M. Kędzierski, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 4(12), s. 151.

<sup>67</sup> J. Momro, *Literatura świadomości. Samuel Beckett – Podmiot – Negatywność*, Kraków 2010, s. 108.

<sup>68</sup> W. Iser, *Apelacyjna struktura tekstów. Niedookreślenie jako warunek oddziaływania prozy literackiej*, przeł. W. Białik, w: A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Kraków 2006, s. 92.

Zanurzają nas w przeżycie. Z powodzeniem stosuje się do nich to, co Beckett powiedział o pisarstwie Joyce'a: ono „nie jest o czymś, ono samo jest tym czymś [wyróżnienie w oryginale – E.W.]”<sup>69</sup>.

## ■ Połączenie i rozłączenie lub *vice versa*

Spotkanie Biona i Becketta inspirowało wielu autorów. Pierwsza fala badaczy tej niezwyklej pary fascynowała się odnajdywaniem w tekstach Becketta śladów terapii z Bionem. Najbardziej pomysłowe „powidoki” tego typu tworzą Didier Anzieu<sup>70</sup> i Steven Connor<sup>71</sup>. Ten ostatni intrygująco analizuje imię jednego z bohaterów powieści *Murphy*, pisanej w czasie terapii z Bionem, której akcja toczy się m.in. w szpitalu psychiatrycznym. Przebywa tam katatoniczny pacjent, „pan Endon”, z którym kontakt jest całkowicie niemożliwy. Bi-on i End-on to dwie skontrastowane możliwości. Bi=bios=życie, podczas gdy End=koniec. Jednocześnie „bi” z „Bion” sugerowałoby binarność i dialog, podczas gdy „en”, z greckiego endogenność – skierowanie do wewnątrz. Można włączyć (ang. *on*) połączenie lub rozłączenie, życie lub koniec/śmierć. W dodatku włączenie (ang. *on*) zawiera w sobie odwrócenie negacji (ang. *no*). To wszystko miałyby być zgęszczonym, jak w marzeniu sennym, skojarzeniem do związku z Bionem. Dodajmy, że na końcu powieści tytułowy bohater, pielęgniarz, którego umysł zostaje zaatakowany przez „strzępy ciała, pejzaży, ręk, oczu, linii i kolorów, niewokujących niczego”<sup>72</sup>, popełnia samobójstwo (przez uduszenie się), a węzełek z jego prochami, które miały być wrzucone do toalety teatru w Dublinie, staje się piłką do rugby dla pijanych bywalców londyńskiego pubu. Ostatecznie, „ciało, umysł oraz dusza Murphy’ego wałaty się po całej podłodze sali barowej”, a przed świtem „zostały z niej zmiecione razem z piaskiem, piwem, petami, szkłem, zapałkami, plwocinami i wymiocinami”<sup>73</sup>.

Wcześniej podobną leksykalną analizę przedstawił Anzieu. Zestawiając imiona dwóch postaci z prozy *How It Is* Becketta<sup>74</sup>, przedstawia równanie Pim + Bom = P(Bion), przy czym ‘P’ oznacza psychoanalityka. Pisze: „W tym fonetycznym

<sup>69</sup> S. Beckett, *Dante...Bruno...Vico...Joyce*, w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 2, s. 19.

<sup>70</sup> Zob. D. Anzieu, *Beckett and Bion*.

<sup>71</sup> Zob. S. Connor, *Beckett and Bion*.

<sup>72</sup> S. Beckett, *Murphy*, przeł. M. Świerkocki, Warszawa 2021, s. 237.

<sup>73</sup> Tamże, s. 258.

<sup>74</sup> *How It Is* zostało najpierw opublikowane po francusku (*Comment c'est*, 1961), po angielsku ukazało się najpierw w Nowym Jorku (1964). Tekst nie został wydany w języku polskim. Anzieu określa tę prozę jako „słowną magmę bez kropek”, tenże, *Beckett and Bion*, s. 167.



i symbolicznym zrównaniu [...] symetria 'B' i 'P' wzmacnia i poszerza system podwojenia, wpisując nazwisko analityka w samą literę<sup>75</sup>. Autor odwołuje się również do powieści *Murphy*, przypominając, że przełożony pielęgniarzy i jego pomocnik, główny pielęgniarz, który jest jego bliźniakiem, „podobnym do niego jak dwie krople wody”<sup>76</sup> nazywają się – jak mówi Anzieu – nawet „jeszcze bardziej wprost” – Bim i Bom<sup>77</sup>. Trzy fazy życia bohatera *How It Is* i jego czołganie się w niekończącym się błocie Beckett nazwał: przed Pim, z Pim i po Pim, co Anzieu odszyfrowuje jako: przed Bionem, z Bionem i po Bionie<sup>78</sup>.

Chociaż tego typu metoda poszukiwania znaczeń wydaje się w odniesieniu do twórczości Becketta jak najbardziej uzasadniona – również dlatego, że on sam nieustannie grał słowami<sup>79</sup>, nie stronił od ironii i paradoksów, był też nie-słuchanie aluzyjny i erudycyjny – to jednak lektura analiz Connora i Anzieu przywodzi na myśl rozpadanie się słów na sylaby i głoski, i możemy czuć pomieszanie, czy jesteśmy już umierającym Sweetingiem, czy ratującym go i próbującym przeżyć Bionem.

Anzieu i Simon postawili kontrowersyjną tezę o wpływie idei Biona na twórczość Becketta<sup>80</sup> (chodziło przede wszystkim o ataki na wiązanie i postawę bez pragnienia i pamięci). W przekonujący sposób rozprawia się z tym amerykańska literaturoznawczyni Lois Oppenheim, która uważa, że nie ma dowodu na ich wzajemny długofalowy wpływ, choć przyznaje, że w pisarstwie Becketta można odnaleźć ślady samej sytuacji analitycznej. Uważa, że Beckett używał tekstu tak, jak używa się psychoanalizy – do zawierania nieznośnych impulsów. Narracje Becketta wydają się wypełnione swobodnymi skojarzeniami, a „gra słów i ciszy sama w sobie przypomina środowisko terapeutyczne”<sup>81</sup>. Można powiedzieć, że Beckett nauczył się posługiwać swobodnymi skojarzeniami, tworząc z nich formę literacką<sup>82</sup>. Niezwykle interesująco rozwija tę linię wybitna brytyjska badaczka twórczości Becketta Laura Salisbury w artykule zatytułowanym *Bulimic Beckett*<sup>83</sup>. Uważa, że chociaż nie ma zapisków z tej terapii, to swoiste archiwum

<sup>75</sup> Tamże, s. 167.

<sup>76</sup> S. Beckett, *Murphy*, s. 156.

<sup>77</sup> D. Anzieu, *Beckett and Bion*, s. 167.

<sup>78</sup> Tamże, s. 165.

<sup>79</sup> J.C.C. Mays, autor posłowie do *Murphy'ego*, pisze o tym, że Beckett wprowadza do tekstu przekłamania w pisowni niektórych wyrazów, co sprawia, że „czytelnik nie jest pewien, czy dane słowo zawiera przypadkową literówkę, czy też napisano je specjalnie w taki sposób, aby wprowadzić do tekstu niezwykle i niepokojące dodatkowe znaczenie”, tenże, *Posłowie*, w: S. Beckett, *Murphy*, s. 302.

<sup>80</sup> Zob. D. Anzieu, *Beckett and Bion*; B. Simon, *The Imaginary Twins: The Case of Beckett and Bion*.

<sup>81</sup> L. Oppenheim, *A Preoccupation With Object-Representation*, s. 769.

<sup>82</sup> Zob. I. Miller, K. Souter, *Beckett and Bion*; I. Miller, *On Minding and Being Minded: Experiencing Bion and Beckett*, London 2015.

<sup>83</sup> Zob. L. Salisbury, *Bulimic Beckett: Food for Thought and the Archive of Analysis*, „Critical Quarterly” 2011, 53(3), s. 60–80.

ich spotkań można znaleźć w tekstach Becketta. Według niej po latach używał on tego, co pochodziło z analizy z Bionem jako „pokarmu dla myśli” [*food for thought*]. Tytułowy bulimiczny Beckett odnosi się do doświadczenia nagromadzenia elementów i znaczeń w jego narracjach przy jednoczesnym zatopieniu w beczasowości. Wyzwaniem jest nadmiar i decyzja o jego pozbyciu się *versus* myśleniu. Sam język może być użyty do ewakuacji doświadczenia lub do myślenia doświadczenia. Psychoanaliza ułatwia nam dostrzeżenie w utworach Becketta autentycznego wysiłku myślenia pośród płątaniny wolnych skojarzeń. „To, co Beckett i Bion ostatecznie wzięli ze spotkania ze sobą, to poczucie [...], że treści [...] mogą być trzymane wystarczająco długo, aby zostały strawione, tj. wykorzystane jako pokarm dla myśli, a nie po prostu wydalone” – pisze autorka, widomie nawiązując do Bionowskiej koncepcji przekształcającego pomieszczenia, będącego warunkiem rozwoju myśli i ostatecznie – niezależnego umysłu<sup>84</sup>.

Na styku tych dwóch tradycji sytuują się prace zainspirowane konstatacją, że Biona i Becketta łączyło zainteresowanie podobnymi tematami. Francesca Bion wyraziła to lapidarnie: „Myślę, że oni byli [po prostu – *E.W.*] bardzo podobni do siebie”<sup>85</sup>. Zatem nie tyle podskórne powiązania, ile wspólne czerpanie z postmodernistycznego nurtu. „Każdy z nich osobno ucieleśniał dwudziestowieczną dekonstrukcję myślenia, tożsamości i komunikacji”, pisze literaturoznawca Phil Baker<sup>86</sup>. Uważa, że ponieważ Bion i Beckett stali się geniuszami w swoich dziedzinach i są „ubóstwiani” (przez swoich entuzjastów), łatwo pojawia się pokusa, by uznać, że „każdy z nich był czymś najwspanialszym, co kiedykolwiek przydarzyło się temu drugiemu”<sup>87</sup>.

Jeśli więc byli bliźniakami, to był to rodzaj intelektualnego bliźniactwa. Obydwaj byli w wysokim stopniu zdolni do obcowania z negatywnym i zawierania go<sup>88</sup> – negatywnym, którego najważniejszymi wymiarami są nicość, zakwestionowanie sensu/znaczenia oraz śmierć. Beckett bywa nazywany mistrzem kontemplacji pustki, którego „jedną z obsesji” jest „uchwycenie «poziomu zero» percepcji i poznania”<sup>89</sup>. Jednak – jak ujął to Adorno – w dziele Becketta „nie chodzi o uchwycenie «nicości **po prostu**», lecz o pracę «**wewnątrz** całkowitej

<sup>84</sup> L. Salisbury, *Bulimic Beckett*, s. 64.

<sup>85</sup> A. Reiner, *Recollections of Wilfred Bion*, „Division Review. A Quarterly Psychoanalytic Forum” 2013, 7, s. 17, cyt. za: N. Abel-Hirsch, *Bion 365 Quotes*, London–New York 2019, s. 80.

<sup>86</sup> Ph. Baker, *Book Reviews. Ian Miller, Kay Souter, Beckett and Bion: The (Im)patient Voice in Psychotherapy and Literature and Ian Miller On Minding and Being Minded: Experiencing Bion and Beckett*, „Journal of Beckett Studies” 2016, 25(2), s. 292.

<sup>87</sup> Tamże, s. 287.

<sup>88</sup> Zob. V. Stevens, *Nothingness, Nothing, and Nothing in the Work of Wilfred Bion and in Samuel Beckett's Murphy*, „Psychoanalytic Review” 2005, 92(4), s. 607–635.

<sup>89</sup> J. Momro, *Literatura świadomości*, s. 82.

negatywności» [wyróżnienia w oryginale – E.W.]<sup>90</sup>. Bion, eksplorując rolę negatywnego w funkcjonowaniu psychicznym, rozróżniał stan „bez-czegoś” i stan „nic-ości” (zera), opisując implikacje kliniczne obu tych stanów. Obszar negatywnego nazywał królestwem (domeną) minus, porównując go do matematycznego obszaru liczb ujemnych. Istnienie czegoś jest paradoksalnie związane z nieistnieniem tego. Negatyw nie jest tu przeciwieństwem pozytywu, jest czymś zupełnie innym, na wyrażenie czego nie mamy języka.

## ■ Kryzys epistemologiczny

Zarówno Bion, jak i Beckett byli sceptyczni co do stanów „nasyconych”, tj. objętych znaczeniem werbalnym, które nieuchronnie skutkuje zniekształceniem. Pociągało ich zajmowanie się tym, co wymyka się poznaniu i nazywaniu, a jednak jest doświadczane. Byli nieufni wobec słów – słowami wyrażamy prawdę, ale też zniekształcamy ją (świadomie i nieświadomie). Bion wskazywał, że emocjonalna prawda doświadczenia leży poza słowami. „Myślący jest [...] niezbędny dla kłamstwa, dla prawdziwej myśli – nie [...]. Jedyne myśli niezbędnie potrzebujące myślącego – to kłamstwa”<sup>91</sup>.

Bion powiedział kiedyś: „robię, co mogę, wykorzystując to, kim jestem”<sup>92</sup> i uważał, że to rozpoznanie tego powinno być najważniejszą wytyczną postawy analitycznej każdego analityka (który uprzednio zrobił co mógł, wykorzystując własną analizę). Przez lata rozwijania siebie takimi, jakimi byli, Bion i Beckett tajemniczo i zaskakująco dopełnili się w twórczych poszukiwaniach najlepszej możliwej dla siebie formy wyrazu<sup>93</sup>. Bion pod koniec życia odszedł od narracji naukowej na rzecz swego *theatrum*. W swoim ostatnim dziele, monumentalnym *Memoir of the Future* (Wspomnienie z przyszłości, 1991), rozpisuje wewnętrzne siły na głosy wielu postaci, zanurza się w senny, niespójny przepływ. Jest tam P.A. (psychoanalityk) i Duch Psychoanalityka; Bion i *Myself*; Głos, Psyche, Soma i Body; Beta i Alfa, i wiele innych. „Rozmawiają” ze sobą jak w sztuce teatralnej, a dziwny dialog, który prowadzą, momentami przypomina „rozmowę”

<sup>90</sup> T.W. Adorno, *Metaphysics. Concept and Problems*, przeł. E. Jephcott, R. Tiedemann (red.), Stanford 2001, s. 135–136.

<sup>91</sup> W.R. Bion, *Attention and interpretation*, London 1984, s. 102–103, cyt. zmodyfikowany, zob. także polski przekład: tenże, *Uwaga i interpretacja*, przeł. D. Golec, Warszawa 2010, s. 171.

<sup>92</sup> W.R. Bion, *Bion in New York and Sao Paolo*, Perthshire 1980, cyt. za: A. Ferro, *Unikanie emocji, przeżywanie emocji*, przeł. D. Golec i in., Warszawa 2018, s. 72.

<sup>93</sup> W dalekim odniesieniu, ryzykując uproszczenie, odwołuję się tu do myśli H. Rackera i jego koncepcji przeciwprzeniesienia komplementarnego, zob. tenże, *The Meanings and Uses of Countertransference*, „Psychoanalytic Quarterly” 1957, 26(3), s. 303–357.

Estragona i Vladimira czekających na Godota. Zanim kurtyna opadnie, w finalnej krótkiej części pt. ...& EPILOG / ...FUGUE / ...DONA ES REQUIEM / ...MANY (...& EPILOG / ... FUGA / ... DAJ SPOKÓJ / ... DUŻO) Bion pisze od siebie: „Przez całe moje życie byłem uwięziony, sfrustrowany, nękanym przez zdrowy rozsądek, rozum, wspomnienia, pragnienia i – przez największe ze wszystkich nieporozumień – rozumienie i bycie rozumianym. To jest próba wyrażenia mojego buntu, powiedzenia «żegnaj» temu wszystkiemu. Moim życzeniem, chociaż zdaję sobie sprawę, że jestem skazany na niepowodzenie, jest napisanie książki nieskazanego żadną domieszką zdrowego rozsądku, rozumu itp.”<sup>94</sup>. Czyż nie jest to intuicja przypominająca niedoścignione i nieprzetłumaczalne Beckettowskie „Try again. Fail again. Fail better”<sup>95</sup>? Beckett napisał te słowa u schyłku swojego życia, pełnego twórczego cierpienia z powodu trudu wyrażenia siebie w języku. Języku, który – jak czuł – ze swojej istoty nie może oddać sensu/znaczenia.

„Coraz trudniej było Beckettowi tolerować słowa”, jak pisze Deleuze. Chodziło nie tylko o to, że „słowa są kłamliwe”, ale i o szczególną trudność „w «wierceniu dziur» w powierzchni języka, aby zaczęło przez nie wydobywać się to, «co zaczajone z tyłu». „[P]owierzchnia [słów – E.W.], ledwie draśnięta, ponownie się zamyka. Jest kleista”. I dalej: „Beckett domaga się stylu, który miałby operować jednocześnie przez rozrywanie i rozrost tkanki”<sup>96</sup>.

Tak więc Bion pod koniec życia szukał sceny, a Beckett coraz bardziej odchodził od słów. Powiedział kiedyś jednej z aktorek (zwykle sam reżyserował swoje inscenizacje), aby grała nie tyle postać, co stan umysłu. Wymagał nawet więcej. „Nie chciał **grania** wewnętrznej myśli na scenie, lecz samą wewnętrzną myśl. Nie chciał, żeby cokolwiek było «przedstawiane»”<sup>97</sup>. Szukał środków wyrazu coraz bardziej minimalistycznych – coraz mniej osób, same usta, głos, ruch. Już w 1937 roku pisał do niemieckiego wydawcy, że jego celem jest osiągnięcie całkowicie nowego sposobu wyrażania, takiego, który eliminuje język. „Język jest jak zasłona, którą trzeba rozerwać, aby dostać się do rzeczy (lub nicości) za nią”<sup>98</sup>. Kilka lat przed śmiercią Beckett wyznał, że coraz trudniej mu pisać, co

<sup>94</sup> W.R. Bion, *A Memoir of the Future*, s. 578.

<sup>95</sup> Cały ten *passus* brzmi: *All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better*, S. Beckett, *Worstward Ho*, New York 1983, s. 7. W przekładzie ta sekwencja zatracca swoją rytmiczność i brzmi: „Który to już raz! I zawsze to samo. Próby. Chybione. Trudno. Spróbować jeszcze raz. Chybić jeszcze raz. Chybić lepiej”, S. Beckett, *Hej na dno (fragment początkowy)*, w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 2: *Eseje, proza, wiersze*, przeł. A. Libera, Warszawa 2017, s. 463.

<sup>96</sup> G. Deleuze, *Wyczerpany*, przeł. M. Kędziński, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 89–90.

<sup>97</sup> B. Whitelaw, *Billie Whitelaw... Who He?*, London 1995, cyt. za: *Głosy i głosy*, przeł. M. Kędziński, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 156. Wspomina o tym także Mayers, zob. tenże, *Bion and Beckett Together*, „British Journal of Psychotherapy” 2000, 17(2), s. 194.

<sup>98</sup> List do Axela Kauna, 9. 07.1937, w: S. Beckett, *The Letters of Samuel Beckett*, t. 1, s. 518.

wiązał m.in. z „pragnieniem, by opuścić wszystko, co zbyteczne, i sprowadzić utwór do samej istoty rzeczy”<sup>99</sup>. Opublikowana na rok przed śmiercią miniatura *Podrygi*<sup>100</sup>, składająca się z dziewięciu akapitów, jest jakby samym substratem. Jeden z angielskich pisarzy powiedział o jej języku, że jest jak „kamień w czajniku po całkowitym wygotowaniu się wody”<sup>101</sup>.

Bion w swoich pracach „istotę rzeczy” oznaczał symbolem O: „O nie należy do domeny wiedzy lub uczenia się – pisał – chyba że przypadkowo”. Wkracza w ten obszar, „gdy zdoła ewoluować do punktu, w którym można je poznać poprzez wiedzę wynikającą z doświadczenia [...]; o istnieniu O domniemywamy fenomenologicznie”<sup>102</sup>.

## ■ Lęk ontologiczny

„Rzecz może istnieć tylko wtedy, gdy jednocześnie jest i jej nie ma. [...] Nie może istnieć, jeśli jednocześnie nie istnieje odpowiadająca jej brakująca rzecz” – pisze Bion<sup>103</sup>. Tym, co najbardziej „jest” i zarazem „nie ma tego”, jest dla Becketta samo życie z zawartą w nim śmiercią. Lęk natury ontologicznej związany z zagrożeniem niebyciem, dezintegracją ciała i umysłu obecny jest w jego utworach na wszelkie możliwe sposoby. Oppenheim<sup>104</sup> mówiła o „ontologicznej traumie” Becketta, odnosząc jego twórczość do traumy narodzin<sup>105</sup>: „Urodził się i to go zgubiło” [*Birth was the death of him*]<sup>106</sup>. Można zobaczyć w jego dziełach doskonały środek ewakuacji naporu ontologicznego lęku, tak jak środkiem takim bywa czasem ciało<sup>107</sup>. Z pewnością można też

<sup>99</sup> R. Müller-Freienfels, *We do it together to have fun together. Wspomnienia o Beckettie w Stuttgarcie*, przeł. D. Garlicka, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 73.

<sup>100</sup> Zob. S. Beckett, *Podrygi*, w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 2, s. 471–476.

<sup>101</sup> Pisze o tym Antoni Libera, zob. tenże, *Od tłumacza*, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 48.

<sup>102</sup> W.R. Bion, *Attention and interpretation*, s. 26, w moim przekładzie – *E.W.*, zob. też W.R. Bion, *Uwaga i interpretacja*, s. 89.

<sup>103</sup> W.R. Bion, *Przekształcenia*, s. 168.

<sup>104</sup> Zob. L. Oppenheim, *Life as Trauma, Art as Mastery: Samuel Beckett and the Urgency of Writing*, „Contemporary Psychoanalysis” 2008, 44(3), s. 419–442.

<sup>105</sup> Teoria traumy narodzin pochodzi od Otto Ranka, który zwracał uwagę na fantazje pacjentów dotyczące „ponownych narodzin”, pojawiające się w trakcie procesu analitycznego, zob. tenże, *The Trauma of Birth in Its Importance for Psychoanalytic Therapy*, „Psychoanalytic Review” 1924, 11, s. 241–245.

<sup>106</sup> S. Beckett, *Partia solowa*, w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 1, s. 295; dosł. „Narodziny były jego śmiercią” – tak brzmi zdanie rozpoczynające utwór, wypowiedziane przez Mówiącego. Jak wyjaśnia w komentarzu tłumacz, jest to wyrażenie idiomatyczne, oznaczające „Narodziny były dla niego ponad miarę (wykończyły go)”; we francuskim przekładzie: *Sa naissance fut sa perte* – „Narodziny były mu zgubą”, zob. A. Libera, „Przypisy i objaśnienia tłumacza”, s. 514.

<sup>107</sup> Jak wskazuje np. Molinari lęk ontologiczny może spowodować naruszenie równowagi między ciałem i umysłem, uaktywniając obrony, których celem jest ochrona umysłu poprzez użycie ciała

powiedzieć o jego utworach, że należą do tych dzieł sztuki, które „są w stanie wyartykułować własny rozkład”<sup>108</sup>.

Kongenialny tłumacz Becketta, Antoni Libera, uważa, że cała twórczość Becketta poświęcona jest problematyce umierania, kończenia się i nicości. Rozpad, ból. Ciąta, siebie. Cierpienie istnienia. Czy to jedno pozostaje? Jest nieredukowalne? Pozostaje czymś nie-do-odrzućcia (czymś, czego nie jesteśmy w stanie odrzucić)? To wielkie pytania Beckettowskie, uporczywie nawracające w całym jego dziele. Praktyka kliniczna pokazuje, że repetytywność, która zabija to, co żywe – i **właśnie dlatego**, że zabija – może być ważną obroną<sup>109</sup>. Paradoksalnie jednak, to co ma chronić przed katastrofą, samo już **jest** katastrofą. W sytuacji analitycznej puste powtórzenia, które pochłaniają znaczenie i uniemożliwiają wszelki wysiłek kontaktu, tworząc uczucie bolesnej izolacji, zmieniają się w czarną dziurę<sup>110</sup>. Jednak to, co ratuje, to **powtórzenie z różnicą** – o którym pisał Deleuze<sup>111</sup> – którym Bion zajmował się w teorii przekształceń, a Beckett wytrwale praktykował w każdym swoim dziele. Jest to wynikający z samej głębi naszej istoty wysiłek, aby wymknąć się popędowi śmierci (działającemu przez przymus powtarzania), dzięki dopuszczeniu ryzyka katastroficznej zmiany<sup>112</sup>, wywołanej przez odrobinę inności, która może stopniowo rozbrajać śmiertelności wymiar repetytywności.

Według Petera Brooka „negatywność Becketta [...] jest w dużej mierze konsekwencją tego, co Brook nazywa jego «uczciwą wizją», a więc założenia, że jeśli u kresu poszukiwania nie natrafi na nic, przyzna to, bez względu na konsekwencje”<sup>113</sup>. Brook stwierdza, że Beckett nie głosi swego „nie” z satysfakcją. „Wykuwa

do ewakuacji, zob. E. Molinari, „Odwroćcie ról: czy dziecko może wyśnić niemowlęce *self* matki?”, wykład w Polskim Towarzystwie Psychoanalitycznym w ramach cyklu „Spotkania z psychoanalizą dzieci i młodzieży”, Gdańsk, 7 grudnia 2022.

<sup>108</sup> Björn Schmelzer, lider grupy wokalne Graindelavoix użył tego określenia w wywiadzie, w odniesieniu do polifonicznych utworów renesansowego kompozytora Josquina Despreza, zob. M. Sowiński, B. Schmelzer, *Budowniczy ruin. Co nowego kryje w sobie muzyka dawna?*, „Tygodnik Powszechny” 2022, 10.

<sup>109</sup> Np. Alina Schellekes mówi o autystycznym wykorzystaniu rytmu jako obrony przed lękiem przed rozptynieniem się i, powołując się na pracę Kumina na temat struktury schizoidalnej, stwierdza, że „tam, gdzie dominuje niewystarczająca strukturyzacja rdzenia ego, rozwija się nadmierna strukturyzacja jego peryferii”, zob. A. Schellekes, *Jalowe krajobrazy psychiczne i zachłanne pragnienie kontaktu z drugim człowiekiem*, przeł. M. Kaczorowska-Korzniakow, Warszawa 2017, s. 16; zob. także I. Kumin, *Empiness and Its Relation to Schizoid Ego Structure*, „International Review of Psycho-Analysis” 1978, 5(2), s. 207–216.

<sup>110</sup> Zob. E. Molinari, *Communicating pictures: aesthetic aspects as a developmental tool for the container-contained interaction*, w: H.B. Levine, G. Civitarese (red.), *The W.R. Bion Tradition*, s. 489 i nn.

<sup>111</sup> Zob. Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.

<sup>112</sup> Bion mówi o katastroficznej zmianie wtedy, gdy naruszeniu ulega dotychczasowe *status quo*. Tylko wtedy przekształcenie jest zmieniające. Bion różnicuje katastroficzną zmianę i katastrofę, tj. stan, w którym jakiegokolwiek przekształcenie przestaje być możliwe.

<sup>113</sup> M. Kędzierski, *Widziane i słyszane. Twórczość Samuela Becketta wobec irytującego dylematu istnienia*, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 112.

bezlitosne «nie» z tęsknoty za «tak»<sup>114</sup>. Uważa, że w mrocznych sztukach Becketta zawarta jest nadzieja, która wynika z „gwałtownej chęci niesienia świadectwa o prawdzie”<sup>115</sup>. W trzynastym *Tekście na nic* czytamy: „W kółko te same kłamstwa i kłamliwe przeczenia, których wyjąca cisza jest nożem «nie» w ranie «tak»<sup>116</sup>. Czym zatem byłoby Beckettowskie „tak” z jego raną? Odpowiedzi mogą być różne. Bliska jest mi ta, która odsyła do rozpoznania, że spośród wszystkich wartości Beckett wybiera prawdę. Prawdę doświadczenia. Na polu psychoanalizy to był Bion, który powiedział, że kontakt z tak rozumianą prawdą leczy.



Bion powiedział, że „potrzeba geniuszu, aby operować mechanizmami psycho-tycznymi w taki sposób, aby sprzyjały wzrostowi i życiu”<sup>117</sup>. Gdy Beckett i Bion spotkali się w Tavistock, żaden z nich nie był świadomy swego geniuszu.

Jest w obu tych osobach ogromna szczerość w ujawnianiu siebie – porównywalna z Freudem z *Objaśniania marzeń sennych*, który już nigdy później nie powtórzył tego w takim stopniu – w pokazywaniu siebie do bólu, może nawet granicząca w jakimś stopniu z ekshibicjonizmem. „Uporczywe homologie” – jak nazywa to Salisbury – jakie utrzymują się między ich tekstami, wzbudzają „niemal nieodpartą potrzebę czytania i analizowania ich obok siebie i poprzez siebie”<sup>118</sup>. Czytając pisma Biona, podobnie jak czytając i oglądając Becketta, ob-ucujemy z nimi nieostrożnymi, czujemy całą ich nadwrażliwość, nieporadność, niechowaną w żaden kostium. Ich wysiłek, aby przekazać to, co odczuwali, jako najważniejsze. Czujemy ich głębokie człowieczeństwo.

Na zakończenie chciałabym skierować Państwa uwagę na miniaturę telewizyjną Becketta *Quadrat (Kwadrat)*<sup>119</sup>, utwór sceniczny powstały w ostatniej dekadzie jego życia. Zachęcam do obejrzenia.

## Bibliografia

- Abel-Hirsch N., *Bion 365 Quotes*, Routledge, London–New York 2019.  
Adorno T.W., *Metaphysics. Concept and Problems* (1965), przet. E. Jephcott, R. Tiedemann (red.), Stanford University Press, Stanford 2001.

<sup>114</sup> Tamże, s. 111.

<sup>115</sup> Tamże.

<sup>116</sup> S. Beckett, *Teksty na nic*, w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 2, s. 360.

<sup>117</sup> W.R. Bion, *Attention and interpretation*, s. 63; zob. także W.R. Bion, *Uwaga i interpretacja*, s. 128.

<sup>118</sup> Zob. L. Salisbury, *Bulimic Beckett*, s. 62.

<sup>119</sup> Została wyemitowana po raz pierwszy w 1981 r. przez telewizję niemiecką. Beckett powiedział, że pauza między pierwszą częścią a drugą reprezentuje 10 tysięcy lat, zob. R. Müller-Freienfels, *We do it together to have fun together*, s. 71. W eseju poświęconym tej sztuce Deleuze napisał: „Postacie męczą się [...], ale Możliwe zostaje dokonane (*est accompli*)”, G. Deleuze, *Wyczerpany*, s. 88. Całość: <https://www.youtube.com/watch?v=4ZDRfniCq9M&t=102s>.

- Altman N., *Wilfred Bion: From World War I to Contemporary*, „International Journal of Applied Psychoanalytic Studies” 2016, 13(2), s. 163–178.
- Angeloch D., *The Experience of the First World War in Wilfred Bion's Autobiographical Writings*, „The Psychoanalytic Quarterly” 2021, 90(1), s. 7–48.
- Anzieu D., *Beckett and Bion*, „International Review of Psycho-Analysis” 1989, 16, s. 163–169.
- Anzieu-Premereur Ch., *Discussion of Lois Oppenheim's Life as Trauma, Art as Mastery*, „Contemporary Psychoanalysis” 2008, 44(3), s. 443–453.
- Baker Ph., *Book Reviews. Ian Miller, with contributions by Kay Souter Beckett and Bion: The (Im)patient Voice in Psychotherapy and Literature and Ian Miller On Minding and Being Minded: Experiencing Bion and Beckett*, „Journal of Beckett Studies” 2016, 25(2), s. 285–293.
- Balint M., *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*, Tavistock Publications, London 1968.
- Beckett S., *Dante...Bruno. Vico...Joyce* (1929), w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 2: *Eseje, proza, wiersze*, przeł. A. Libera, PIW, Warszawa 2017, s. 7–29.
- Beckett S., *Hej na dno (fragment początkowy)* (1983), w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 2: *Eseje, proza, wiersze*, przeł. A. Libera, PIW, Warszawa 2017, s. 463–469.
- Beckett S., *The Letters of Samuel Beckett, t. I: 1929–1940*, red. M.D. Fehsenfeld, L.M. Overbeck, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Beckett S., *Murphy* (1938), przeł. M. Świerkocki, PIW, Warszawa 2021.
- Beckett S., *Partia solowa* (1979), w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 1: *Dramaty, słuchowiska, scenariusze*, przeł. A. Libera, PIW, Warszawa 2017, s. 293–301.
- Beckett S., *Podrygi* (1988), w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 2: *Eseje, proza, wiersze*, przeł. A. Libera, PIW, Warszawa 2017, s. 471–476.
- Beckett S., *Teksty na nic* (1950), w: tegoż, *Utwory wybrane*, t. 2: *Eseje, proza, wiersze*, przeł. A. Libera, PIW, Warszawa 2017, s. 353–360.
- Beckett S., *Utwory wybrane*, t. 1: *Dramaty, słuchowiska, scenariusze*, przeł. A. Libera, PIW, Warszawa 2017.
- Beckett S., *Utwory wybrane*, t. 2: *Eseje, proza, wiersze*, przeł. A. Libera, PIW, Warszawa 2017.
- Bell D., *Bion: fenomenolog utraty*, przeł. E. Wojciechowska, w: M. Musiał (red.), *Znienawidzony obiekt miłości. Psychoanalityczne studia nad depresją*, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2019.
- Bergstein A., *Niezbadane rejony życia psychicznego. Wyprawy Wilfreda Biona i Donalda Meltzera*, przeł. M. Kaczorowska-Korzniakow, J. Szkudlarek, Oficyna Wydawnicza Fundament, Warszawa 2021.
- Bion F., *Foreword*, w: W.R. Bion, *All my Sins Remembered: Another Part of a Life & The Other Side of Genesis: Family letters*, Karnac, London 1985.
- Bion W.R., *Amiens* (1958–1960), w: F. Bion (red.), *War Memoirs 1917–1919*, Karnac Books, London 1997.
- Bion W.R., *Attention and interpretation* (1970), Karnac Books, London 1984.
- Bion W.R., *Bion in New York and Sao Paolo*, Clunie Press, Perthshire 1980.
- Bion W.R., *Cogitation* (1992), F. Bion (red.), Karnac Books, London 1992.
- Bion W.R., *Diary* (1920), w: F. Bion (red.), *War Memoirs 1917–1919*, Karnac Books, London 1997.
- Bion W.R., *Elementy psychoanalizy* (1963), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2012.
- Bion W.R., *Language and the Schizophrenic* (1953), w: P. Heimann, M. Klein, R. Money-Kyrle (red.), *New Directions in Psychoanalysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern of Adult Behaviour*, Routledge, London 1985, s. 220–239.
- Bion W.R., *The Long Week-End 1897–1919. Part of life* (1982), F. Bion (red.), Routledge, London–New York 2018.
- Bion W.R., *A Memoir of the Future*, Karnac Books, London 1991.
- Bion W.R., *Po namyśle* (1967), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014.
- Bion W.R., *The Past Presented* (1977), w: tegoż, *A Memoir of the Future*, Karnac Books, London 1991, s. 219–426.
- Bion W.R., *Przekształcenia* (1965), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2015.
- Bion W.R., *Second Thoughts: Selected Papers on Psychoanalysis*, Heinemann, London 1967.
- Bion W.R., *Uczenie się na podstawie doświadczenia* (1962), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2011.
- Bion W.R., *Urojony bliźniak* (1950), w: tegoż, *Po namyśle*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014.
- Bion W.R., *Uwaga i interpretacja* (1970), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2010.
- Bion W.R., *War Memoirs. 1917–1919*, F. Bion (red.), Karnac Books, London 1997.



- Blanchot M., *La Communauté inavouable*, Minuit, Paryż 1983.
- Brown L., *Bion's Discovery of Alpha Function: Thinking under Fire on the Battlefield and in the Consulting Room*, „International Journal of Psychoanalysis” 2012, 93(5), s. 1191–1214.
- Connor S., *Beckett and Bion*, „Journal of Beckett Studies” 1998, 17(1–2), s. 9–34.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie* (1968), przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Deleuze G., *Wyczerpany* (1992), przeł. M. Kędziński, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 79–90.
- Ferro A., *Unikanie emocji, przeżywanie emocji*, przeł. D. Golec, D. Krakowiak-Gennari, M. Kruszyńska-Mąka, Oficyna Ingenium, Warszawa 2018.
- Gay P., *Freud. Życie na miarę epoki*, przeł. H. Jankowska, Żysk i S-ka, Poznań 2003.
- Graindelavoix, B. Schmelzer (dyr.), *Josquin. The Undead. Laments, Deplorations and Dances of Death*, GLOSSA Platinum 2021 [płyta CD].
- Grotstein J., *Przedmowa*, w: F. Tustin, *Bariery autystyczne u pacjentów neurotycznych*, przeł. J. Jastrzębska i in., Oficyna Wydawnicza Fundament, Warszawa 2021.
- Grotstein J., *The „Black Hole” as the Basic Psychotic Experience: Some Newer Psychoanalytic and Neuroscience Perspectives on Psychosis*, „Journal of the American Academy of Psychoanalysis” 1990, 18, s. 29–46.
- Grotstein J., *Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the „Black Hole” I – The Importance of Nothingness, Meaninglessness, and Chaos in Psychoanalysis*, „Contemporary Psychoanalysis” 1990, 26, s. 257–290.
- Grotstein J., *Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the „Black Hole” II – The Black Hole*, „Contemporary Psychoanalysis” 1990, 26, s. 377–407.
- Grotstein J., *Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the „Black Hole” III – Self- and Interactional Regulation and the Background Presence of Primary Identification*, „Contemporary Psychoanalysis” 1991, 27, s. 1–33.
- Grotstein J.S., *A Beam of Intense Darkness. Wilfred Bion's Legacy to Psychoanalysis*, Karnac, London 2007.
- Hartog F., *Préface*, w: Plutarque, *Vies parallèles*, przeł. A.-M. Ozanam, Editions Gallimard, Paris 2001.
- Hawking S., *Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce*, przeł. P. Haski, Żysk i S-ka, Poznań 1997.
- Hawking S., *Black Holes and the Information Paradox*, w: *General Relativity and Gravitation*, Proceedings of the 17th International Conference (Dublin, 18–23 July 2004), P. Florides, B. Nolan, A. Ottewill (red.), World Scientific Publishing 2005, s. 56–62.
- Hinshelwood R.D., *Intuition from Beginning to End? Bion's Clinical Approaches*, „British Journal of Psychotherapy” 2018, 34(2), s. 198–213.
- Iser W., *Apelacyjna struktura tekstów. Niedookreślenie jako warunek oddziaływania prozy literackiej*, przeł. W. Bialik, w: A. Burzyńska, M. P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Znak, Kraków 2006.
- Julliet Ch., *Rencontre avec Samuel Beckett*, Edition Fata Morgana, Montpellier 1986.
- Jung C.G., *Podstawy psychologii analitycznej (Wykłady tavistockie)* (1977[1968]), przeł. R. Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1995.
- Kaleta E., Bielik-Robson A., *Dla tożsamościowej lewicy rozmowa jest czymś passé, jak cała ta demokracja deliberatywna. Z Agatą Bielik-Robson rozmawia Ewa Kaleta*. „Gazeta Wyborcza”. Magazyn Wolna Sobota, 2 marca 2022.
- Kędziński M., *Widziane i słyszane. Twórczość Samuela Becketta wobec irytującego dylematu istnienia*, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 108–133.
- Klein M., *Wkład do psychogenezy stanów maniakalno-depresyjnych* (1935), w: M. Klein, *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945. Pisma*, t. I, przeł. D. Golec, A. Czownicka, GWP, Gdańsk 2007.
- Klein M., *Żałoba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi* (1940), w: M. Klein, *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945. Pisma*, t. I, przeł. D. Golec, A. Czownicka, GWP, Gdańsk 2007.
- Knowlson J., Knowlson E. (red.), *Beckett Remembering, Remembering Beckett: Uncollected Interviews with Samuel Beckett and Memories of Those Who Knew Him*, Bloomsbury, London 1996.
- Kumin I., *Emptiness and Its Relation to Schizoid Ego Structure*, „International Review of Psycho-Analysis” 1978, 5(2), s. 207–216.
- Legrand D., *Testimony of Death: From Extermination Camps to Clinical Practice: A Discussion with Winnicott, Blanchot and Derrida*, „EIDOS. Journal for Philosophy of Culture” 2020, 4(2), s. 102–113.

- Levine H.B., Civitarese G. (red.), *The W.R. Bion Tradition. Lines of Development. Evolution of Theory and Practice over the Decades*, Karnac Books, London 2016.
- Libera A., *Od tłumacza*, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 45–48.
- Libera A., „Przypisy i objaśnienia tłumacza”, w: S. Beckett, *Utwory wybrane*, t. 1: *Dramaty, słuchowiska, scenariusze*, przeł. A. Libera, PIW, Warszawa 2017.
- Likierman M., *«If I knew where the enemy, or even Germany was, we could have fired in that direction»: Bion's Experience of War*, „Journal of Child Psychotherapy” 2012, 38(3), s. 352–363.
- Mayers D., *Bion and Beckett Together*, „British Journal of Psychotherapy” 2000, 17(2), s. 192–202.
- Mays J.C.C. *Posłowie*, w: S. Beckett, *Murphy*, przeł. M. Świerkocki, PIW, Warszawa 2021.
- Miller I., *On Minding and Being Minded: Experiencing Bion and Beckett*, Karnac, London 2015.
- Miller I., Souter K., *Beckett and Bion: The (Im) Patient Voice in Psychotherapy and Literature*, Karnac, London 2013.
- Miller P., *Pamięć bez pamięci: trauma, zaprzeczenie i żaloba*, przeł. W. Turopolski, Materiały XVII Konferencji Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, Kraków 2019.
- Molinari E., *Communicating pictures: aesthetic aspects as a developmental tool for the container-contained interaction*, w: H.B. Levine, G. Civitarese (red.), *The W.R. Bion Tradition. Lines of Development – Evolution of Theory and Practice over the Decades*, Karnac Books, London 2016.
- Molinari E., „Odwrócenie ról: czy dziecko może wyśnić niemowlęce self matki?”, wykład w Polskim Towarzystwie Psychoanalitycznym w ramach cyklu „Spotkania z psychoanalizą dzieci i młodzieży”, Gdańsk 7 grudnia 2022.
- Momro J., *Literatura świadomości. Samuel Beckett – Podmiot – Negatywność*, Universitas, Kraków 2010.
- Müller-Freienfels R., *We do it together to have fun together. Wspomnienia o Beckecie w Stuttgartarcie*, przeł. D. Garlicka, „Kwartalnik Artystyczny” 1996, 12(4), s. 53–75.
- Ogden T., *Psychoanaliza ontologiczna albo „Kim chcesz zostać, kiedy dorosniesz?”*, w: tegoż, *Budzenie się do życia. W stronę nowej wrażliwości psychoanalitycznej*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2022.
- Oppenheim L., *A Preoccupation With Object-Representation: The Beckett-Bion Case Revisited*, „International Journal of Psychoanalysis” 2001, 82(4), s. 767–784.
- Oppenheim L., *Life as Trauma, Art as Mastery: Samuel Beckett and the Urgency of Writing*, „Contemporary Psychoanalysis” 2008, 44(3), s. 419–442.
- Pecotić B., *The „Black Hole” in the Inner Universe*, „Journal of Child Psychotherapy” 2002, 28, s. 41–52.
- Perec G., *Zniknięcia*, przeł. R. Koelblen, S. Waszak, Lokator, Kraków 2022.
- Plutarch, *Żywoty równoległe (105–115)*, t. I–III, przeł. K. Korus, L. Trzcionkowski, A. Wolicki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
- Racker H., *The Meanings and Uses of Countertransference*, „The Psychoanalytic Quarterly” 1957, 26(3), s. 303–357.
- Rank O., *The Trauma of Birth in Its Importance for Psychoanalytic Therapy*, „Psychoanalytic Review” 1924, 11, s. 241–245.
- Salisbury L., *Bulimic Beckett: Food for Thought and the Archive of Analysis*, „Critical Quarterly” 2011, 53(3), s. 60–80.
- Sandler P.C., *An Introduction to A Memoir of the Future by W.R. Bion*, t. 1: *Authoritative, Not Authoritarian, Psychoanalysis*, Karnac Books, London 2015.
- Schellekes A., *Jałowe krajobrazy psychiczne i zachłanne pragnienie kontaktu z drugim człowiekiem*, przeł. M. Kaczorowska-Korzniałow, Materiały XV Konferencji Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, Warszawa 2017.
- Segal H., *O klinicznej użyteczności pojęcia popędu śmierci*, w: tejże, *Psychoanaliza, literatura i wojna. Pisma z lat 1972–1995*, przeł. D. Golec, A. Czownicka, M. Piskorska, G. Rutkowska, GWP, Gdańsk 2005.
- Simon B., *The Imaginary Twins: The Case of Beckett and Bion*, „International Review of Psycho-Analysis” 1988, 15, s. 331–352.
- Soffer-Dudek N., *Of Losing Oneself: Bion's Traumatic War Experience as a Foundation for His Outlook on Psychoanalysis*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 2015, 63(5), s. 959–963.
- Souter K., *The War Memoirs: Some Origins of the Thought of W.R. Bion*, „International Journal of Psychoanalysis” 2009, 90(4), s. 795–808.
- Sowiński M., Schmelzer B., *Budowniczy ruin. Co nowego kryje w sobie muzyka dawna?*, „Tygodnik Powszechny” 2022, 10.

- Spitz R. *Anaclitic Depression. An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood*, „The Psychoanalytic Study of the Child” 1946, 2, s. 313–342.
- Stevens V., *Nothingness, Nothing, and Nothing in the Work of Wilfred Bion and in Samuel Beckett's Murphy*, „Psychoanalytic Review” 2005, 92(4), s. 607–635.
- Symington J., Symington N., *The Clinical Thinking of Wilfred Bion*, Routledge, London–New York 1996.
- Szykierski D., *The Traumatic Roots of Containment: The Evolution of Bion's Metapsychology*, „Psychoanalytic Quarterly” 2010, 79 (4), s. 935–968, także w: H. B. Levine, L. J. Brown (red.), *Growth and Turbulence in the Container/Contained: Bion's Continuing Legacy*, Routledge, London–New York 2013.
- Tarantelli C.B., *«I shall be blown to bits» Towards Bion's Theory of Catastrophic Trauma*, w: H.B. Levine, G. Civitarese (red.), *The W.R. Bion Tradition. Lines of Development. Evolution of Theory and Practice over the Decades*, Routledge, London 2016.
- Tustin F., The „Black Hole”: A Significant Element in Autism, „Free Associations” 1988, 1, s. 35–50.
- Whitelaw B., *Billie Whitelaw... Who He?*, Hodder & Stoughton, London 1995.
- Williams M.H., *Bion's Dream: A Reading of the Autobiographies*, Karnac Books, London 2010.
- Winnicott D.W., *Teoria rodzic-niemowlę* (1960), w: tegoż, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2018.

# Zasada przyjemności i „cicha robota” popędów śmierci

## Dylematy późnej teorii popędów Freuda

Paweł Dybel

**Abstrakt** W artykule wskazuję na specyficzny sposób, w jaki Freud w eseju *Poza zasadą przyjemności* ujął relację między popędami życia (Erosem) i popędami śmierci (Tanatosem), zmieniając swoje dotychczasowe podejście do popędów seksualnych i do związanej z nimi zasady przyjemności. Wykazuję, że podstawowe założenia jego teorii popędów zaprezentowanej w tym artykule to: (1) przyznanie popędowi śmierci ontologicznego prymatu nad popędami życia, oraz (2) wykazanie, że te dwie grupy popędów nie są sobie przeciwstawne, ale stanowią dwie powiązane ze sobą w sposób organiczny strony procesu życia. Popędy życia sprawiają jedynie, że Tanatos osiąga swój regresywny cel (powrót na poziom materii nieorganicznej) na okrężnej drodze. To znaczy życie jest tylko wydłużoną drogą ku śmierci.

Ostatecznie zatem proces życia przebiega w regresywnym rytmie Tanatosa, który wykonuje w nim bezszelestnie swoją robotę, aby w końcu osiągnąć stan nirwany, wyciszenia wszystkich napięć. Stan ten kojarzony zarazem, paradoksalnie, z najwyższą postacią przyjemności, uzyskaną w punkcie, w którym popędy życia i śmierci spotykają się ze sobą. Natomiast zmysłowa

przyjemność, na której uzyskanie nastawione są popędy seksualne stanowi jedynie zewnętrzny, uboczny produkt tego procesu, który wprawdzie szczególnie rzuca się w oczy, ale tak naprawdę w określonym przez regresywny ruch Tanatosa procesie życia jego znaczenie jest drugorzędne.

**Słowa kluczowe:** popędy życia, popędy śmierci, zasada przyjemności, zasada rzeczywistości, *jouissance*, *objet petit a*, Eros, Tanatos, nirwana

**Abstract** In this article, I point out the specific way in which Freud, in *Beyond the Pleasure Principle*, conceived the relationship between the life drives (Eros) and the death drives (Thanatos), changing his previous approach to sexual drives and to the pleasure principle associated with them. I show that the basic assumptions of his theory of drives presented in this article are (1) to grant the death drives ontological primacy over the life drives, and (2) to demonstrate that these two groups of drives are not opposed to each other, but are rather two organically related sides of the life process. The drives of life only make Thanatos achieve its regressive goal

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 108–127

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.6>

**Paweł Dybel**, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Stypendysta Fundacji im. Alexandra von Humboldta, DAAD, DFG, The Mellon Foundation i innych. Wykłady i seminaria na uniwersytetach w Bremie, Berlinie, Londynie i Buffalo. Członek międzynarodowej Rady Naukowej „Sigmund Freud Institut“ we Frankfurcie and Menem. Pola zainteresowań: filozofia współczesna (hermeneutyka, poststrukturalizm, postmodernizm), tradycja psychoanalityczna, teoria interpretacji. Publikacje (wybór): *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce H.G. Gadamera* (Kraków 2004); *Okruchy psychoanalizy* (Kraków 2007); *Dylematy demokracji* (Kraków 2015); *Psychoanalytische Brocken. Philosophische Essays* (Würzburg 2016); *Mesjasz, który odszedł*. Bruno

(return to the level of inorganic matter) on a circular path. That is, life is only an extended path toward death.

Ultimately, therefore, the process of life proceeds in the regressive rhythm of Thanatos, which silently does its work in it to finally reach the state of Nirvana, the quieting of all tensions. At the same time, this state is paradoxically associated with the highest form of pleasure, obtained at the point where the drives of life and death

meet. On the other hand, the sensual pleasure that the sexual drives are oriented toward obtaining is only an external, by-product of this process. Although it is particularly eye-catching, its significance in the process of life as defined by the regressive movement of Thanatos is secondary.

**Keywords:** life drives, death drives, pleasure principle, reality principle, *jouissance*, *objet petit a*, Eros, Thanatos, Nirwana

*Schulz i psychoanaliza* (Kraków 2017); *Psychoanalysis – the Promised Land?* (London, New York, Frankfurt am Main 2018); *Nieświadome na scenie. Witkacy i psychoanaliza* (Kraków 2020); *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie* (Kraków 2020), *Lektury subwersywne* (Kraków 2022).

pawel.dybel@ifispan.edu.pl  
ORCID 0000-0002-4757-9992

## ■ 1.

**P**rzekonanie Freuda, że człowiek w otaczającej go rzeczywistości poszukuje doświadczeń przyjemnych i stara się unikać nieprzyjemnych, znalazło swój wyraz w jego twierdzeniu, że ludzki aparat psychiczny określa tzw. *Lust/Unlust Prinzip*. Jerzy Prokopiuk określenie to tłumaczył jako „zasada przyjemności/nieprzyjemności”<sup>1</sup>. Natomiast Robert Reszke zaproponował przekład „zasada rozkoszy/braku rozkoszy”<sup>2</sup>. Te dwie propozycje nadają niemieckiemu określeniu odmienne znaczenia. Ale różnica między nimi nie jest tylko kwestią użycia przez tłumaczy różnych słów. Ma ona również istotne konsekwencje merytoryczne.

Wyjdźmy od tego, że zarówno słowo *die Lust*, jak *die Unlust* występują w języku niemieckim w różnych znaczeniach, w zależności od kontekstu, w jakim się pojawiają. Słowo *die Lust* może znaczyć pragnienie, pożądanie, pożądlivość, żądzę, rozkosz, chęć, ochotę, przyjemność, apetyt, motywację, chcenie. Z kolei słowo *die Unlust* może znaczyć: przykrość, niechęć, ból, niesmak, obrzydzenie, zbieranie się na wymioty, znużenie, nieprzyjemność czy brak rozkoszy. Biorąc pod uwagę tę wielość znaczeń należy najpierw spróbować ustalić, w jakim znaczeniu używał je Freud.

Wyjść należy od tego, że określenie *die Lust/Unlust Prinzip* odnosi się u niego do dwóch podstawowych tendencji ludzkiego aparatu psychicznego, które przejawiają się w nim w sposób permanentny. Wynikałoby stąd, że bardziej adekwatnym tłumaczeniem niemieckiego *die Lust* jest słowo „przyjemność” (Prokopiuk, Modzelewska, Wojciechowska), a nie „rozkosz” (Reszke), które oznacza przyjemność szczególnie intensywną, w której podmiot się niejako zatracza. Natomiast słowo przyjemność dotyczy wszelkich doświadczeń, w których coś jest

<sup>1</sup> Zob. tłumaczenie Jerzego Prokopiuka: S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1975, s. 21–90. Określeniem „zasada przyjemności” posługują się również tłumaczkę słownika psychoanalizy Laplanche’a i Pontalisa Ewa Modzelewska i Ewa Wojciechowska. Zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Warszawa 1996, s. 382.

<sup>2</sup> Por. S. Freud, *Poza zasadą rozkoszy*, tłum. R. Reszke, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa 2009, s. 161–216. Zauważyć wypada, że tłumaczona w znacznej części przez Roberta Reszke polska dziesięciotomowa edycja *Dzieł* Sigmunda Freuda, stanowi wybór pism Freuda i jest wierną kopią niemieckiego *Studienausgabe*, łącznie z przypisami i całym aparatem krytycznym.

doznawane jako przyjemne, łącznie z rozkoszą, ma więc znacznie szerszy zakres znaczeniowy. Takie znaczenie słowa *die Lust* ma ewidentnie na myśli Freud.

Bardziej adekwatne wydaje się też Prokopiuka tłumaczenie słowa *die Unlust* jako nieprzyjemność. Otrzymujemy w ten sposób opozycję słów przyjemność/nieprzyjemność, która odpowiada w języku polskim morfologicznej budowie ich odpowiedników niemieckich. Natomiast propozycja Reszke, który *die Unlust* tłumaczy jako „brak przyjemności” rozmija się ze znaczeniem niemieckiego *die Unlust*, które akcentuje Freud. *Die Unlust* nie oznacza wszakże braku rozkoszy czy przyjemności, ale po prostu doświadczenie tego, co nieprzyjemne. Wiąże się z nim pewna specyficzna przeżyciowa negatywna „jakość”.

Podobnie też, kiedy Freud posługuje się określeniem *die Lustprinzip* w odniesieniu do sytuacji, w których człowiek, jego aparat psychiczny, kierując się zasadą stałości, nastawiony jest na redukowanie obecnych w nim napięć przez zaspokajanie popędowych potrzeb samozachowawczych, jego adekwatnym odpowiednikiem w języku polskim jest określenie „zasada przyjemności”. Chodzi tu bowiem o przyjemność płynącą z poczucia zaspokojenia tych potrzeb, która sprawia, że człowiek, mając poczucie satysfakcji, adaptuje się do środowiska, w jakim się znajduje. Proces ten pozwala zachować równowagę między popędowymi potrzebami i ich zaspokajaniem.

Według Jeana Laplanche’a i Jean-Bertranda Pontalisa zasada przyjemności rozpatrywana w tym kontekście nie pozostaje w opozycji do zasady rzeczywistości, która nakazuje człowiekowi respektowanie wymogów przyrodniczego i kulturowego bytu. Dopasowując się do tych wymogów, człowiek czerpie bowiem przyjemność z uzyskanego dzięki temu poczucia stabilności i bezpieczeństwa własnego bytu.

Jeśli przez przyjemność rozumie się przede wszystkim zaspokojenie potrzeby, a modelem tego byłoby zaspokajanie popędów samozachowawczych, wtedy opozycja między zasadą przyjemności a zasadą rzeczywistości nie wносиłaby niczego istotnego, tym bardziej że z łatwością można założyć, że w żywym organizmie istnieje naturalne wyposażenie, predyspozycje, które czynią z przyjemności przewodnią oś życia, jednak podporządkowaną zachowaniom i funkcjom adaptacyjnym<sup>3</sup>.

Ci dwaj autorzy wskazują zarazem na to, że określenie zasada przyjemności funkcjonuje w pracach Freuda również w innym kontekście. Doświadczenie przyjemności nie wiąże się w nim już z likwidacją napięcia przez zaspokojenie potrzeb życiowych, ale z nieświadomym pragnieniem, które ze szczególną siłą

<sup>3</sup> J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, s. 382.

daje o sobie znać w marzeniach sennych<sup>4</sup>. Nawiązują w ten sposób do kluczowego twierdzenia Freuda w jego książce o snach. Głosi ono, że każde marzenie senne odsyła do jakiegoś niespełnionego życzenia, które daje o sobie znać w zakamulowany symbolicznie sposób.

W tym drugim kontekście określenie „zasada przyjemności” zyskuje nowe znaczenie. Twierdząc w duchu lacanowskim, że u podstaw niespełnionego życzenia tkwi nieświadome pragnienie, Laplanche i Pontalis zakładają, że doświadczana z perspektywy tego pragnienia przyjemność pozostaje permanentnie niespełniona do końca. Nacechowana jest bowiem poczuciem braku, które jednak – paradoksalnie – jest konstytutywnym momentem pragnienia jako takiego. Tak doświadczana przyjemność czerpana z pragnienia nie daje się już harmonijnie włączyć w zasadę rzeczywistości. Jest to przyjemność, która z racji tego, że jest niespełniona do końca, z definicji nienasycona, nie może dawać podmiotowi poczucia pełnej satysfakcji i stabilności własnego bytu. Towarzyszy jej poczucie ciągłego napięcia między tym, co podmiot pragnąłby doświadczyć, a tym, co doświadcza faktycznie. Jego doświadczeniu przyjemności doznawanego z perspektywy pragnienia towarzyszy zatem zawsze coś nieprzyjemnego.

## ■ 2.

Co ciekawsze, podobny status „niespełnionego życzenia” mają w psychoanalitycznej antropologii Freuda dwa nieświadome pragnienia podmiotu, które składają się na kompleks Edypa: kazirodcze pragnienie matki oraz zakorzenione w popędach agresji pragnienie zabójstwa ojca. Ich niespełniony charakter wynika stąd, że w obu wypadkach obiekty, na które są nakierowane, podlegają kategorycznemu zakazowi. Ponieważ podmiot jest od nich na swój sposób odcięty, jego popędy seksualne i agresji muszą zadowalać się ich substytutami. W rezultacie jego uzyskana na tych ostatnich popędowa satysfakcja też nigdy nie jest pełna, zasada przyjemności nie może się na nich do końca urzeczywistnić. W wyniku tego nawet po osiągnięciu przez podmiot satysfakcji na tych obiektach/substytutach jego dążenie do zmniejszenia napięcia nie zanika, ale ciągle się odnawia w nowej postaci. Dzięki temu jednak nie zanika również pragnienie podmiotu, dla którego ta rozbieżność między tym, co pragnąłby doświadczyć, a tym, co doświadcza, faktycznie jest konstytutywna.

Równocześnie jednak podmiot określa tendencja do utrwalania się (zafiksowania) na obiektach, z którymi skojarzył pierwsze doświadczenie przyjemności. Znajduje to swój wyraz w jego nieświadomym dążeniu do powtarzania

<sup>4</sup> Laplanche i Pontalis piszą, że w tym kontekście przyjemność „jest wiązana z procesami (doświadczenie zaspokojenia) i zjawiskami (marzenia senna), które mają wyraźnie niekonkretny charakter. Zgodnie z tą perspektywą te dwie zasady wydają się głęboko antagonistyczne względem siebie, a spełnienie nieświadomego pragnienia [*Wunscherfüllung*] jest odpowiedzią na zupełnie inne żądania i przebiega według zupełnie innych praw niż zaspokojenie [*Befriedigung*] potrzeb życiowych (popędy samozachowawcze)”, tamże, s. 382.

tego doświadczenia w ten sam sposób. W przypadku popędów seksualnych ten splot obiektu i przyjemności decyduje o ukształtowaniu się orientacji seksualnej podmiotu i preferowanych przez niego sposobach uzyskiwania seksualnej satysfakcji. Freud wymownie ukazał to w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*<sup>5</sup>. Może też dojść do utrwalenia na obiekcie, w którym dążenie do uzyskania seksualnej satysfakcji wiąże się z zadaniem temu obiektowi bólu (lub z doświadczeniem samemu bólu), za czym stoi swoiste połączenie popędów seksualnych z popędami agresji.

Niemożliwość uzyskania przez podmiot pełni przyjemności na „zastępczych” obiektach popędów seksualnych i agresji nie znaczy bynajmniej, że te pragnienia tracą na intensywności. Wynikające stąd poczucie niespełnienia może w wielu przypadkach prowadzić do tego, że tej przyjemności będzie on poszukiwał jeszcze bardziej intensywnie. Tak jak ma to np. miejsce w przypadku nałogowych seksoholików, którzy, aby uzyskać satysfakcję w coraz bardziej wyrafinowany sposób, muszą prowadzić grę miłosną, czy seryjnych morderców, którzy kolejnych zbrodni dokonują w jeszcze bardziej okrutny sposób niż dotychczas. Z tej racji popędy seksualne nie mogą być utożsamiane bez reszty z popędami samozachowawczymi, chociaż, należąc do grupy popędów Erosa, są z pewnością z nimi jakoś powiązane. Jakkolwiek człowiek, orientując się według nich, może traktować je wyłącznie jako środek służący prokreacji, to jednak już w samej ich strukturze zawiera się wykraczające poza ten cel nastawienie na uzyskanie przyjemności. Ono też może stać się dominujące i być traktowane przez podmiot jako cel sam w sobie. Widać to szczególnie wyraźnie w zachowaniach seksualnych o charakterze perwersyjnym, w których ewidentnie nie chodzi o prokreację. U podstaw wielu tych zachowań tkwi też ścisłe powiązanie doświadczenia przyjemności natury seksualnej z popędami agresji i śmierci (sadyzm, masochizm, „seryjne” zabijanie innych, nekrofilia itd.).

Włączenie doświadczenia przyjemności natury seksualnej i związanej z agresją w dialektykę ludzkiego pragnienia oraz wynikająca stąd tendencja do traktowania przyjemności jako cel sam w sobie sprawia, że człowiek może zacząć kierować się w swoich zachowaniach wyłącznie zasadą przyjemności, ignorując uwarunkowania swojego biologicznego bytu oraz wymogi społeczno-kulturowe. Popada on wtedy w nieuchronny konflikt z zasadą rzeczywistości, co prowadzi zazwyczaj do destrukcji jego relacji społecznych.

<sup>5</sup> S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 27–131.



## ■ 3.

Wymownym przykładem, jak dalece nieograniczone folgowanie przez człowieka zasadzie przyjemności może oddziaływać destrukcyjnie na porządek społeczny jest Freudowska opowieść o Hordzie Pierwotnej. Naturalnie na tę opowieść należy dzisiaj spojrzeć z dużym przymrużeniem oka. Sam Freud zresztą nazwał ją później „taką sobie bajeczką”, zaznaczając własny do niej dystans. Sugerował w ten sposób, że nie jest to naukowa hipoteza dotycząca tego, jak mogły wyglądać w rzeczywistości pierwsze zbiorowe formy ludzkiej wspólnoty. Ma ona jedynie postać wymyślonego przez niego mitu o genealogii ludzkiego społeczeństwa i kultury. Mit ten został niejako „dopisany” do odkrytego przez niego wcześniej kompleksu Edypa, będąc efektem projekcji na domniemane pradzieje ludzkich zbiorowości dwóch podstawowych pragnień składających się na ten kompleks: pragnienia kazirodczej relacji z matką i zabójstwa ojca/innego.

Co jednak w istocie mówi nam ten mit? Unaocznia on przede wszystkim, do jak fatalnych konsekwencji dla ludzkiej zbiorowości może prowadzić sytuacja, w której stojąca na jej czele władczą jednostka kieruje się w swoich relacjach z innymi wyłącznie zasadą przyjemności. Jej jedynym celem staje się wtedy urzeczywistnianie własnych pragnień poprzez niczym nieograniczone zaspokajanie popędów seksualnych i agresji. W zbiorowości uformowanej w ten sposób relacje międzyludzkie przyjmują zdeformowaną patologiczną postać i każdy egzystuje w stanie permanentnego egzystencjalnego zagrożenia. Tkwiący zaś u jej podstaw porządek międzyludzkich zależności w każdej chwili może ulec załamaniu.

Płynie stąd druga konkluzja ważna dla Freudowskiej antropologii. Głosi ona, że uświadomiwszy sobie zagrożenie, jakie płynie z niczym nieograniczonego folgowania zasadzie przyjemności, człowiek oparł swój byt społeczny i kulturowy na zakazach dotyczących popędów seksualnych i agresji. Zakazy te, obowiązując wszystkich w ten sam sposób, uregulowały „ekonomię” popędów tkwiącą u podstaw relacji międzyludzkich i nadały bytowi społecznemu człowieka cechy (względnej) stabilności. Znalazło to w XIX wieku swoje wymowne potwierdzenie w badaniach antropologicznych dotyczących różnych kultur pierwotnych, w których zakazy dotyczące sfery seksualnej i agresji odgrywały zasadniczą rolę. Do nich nawiązywał Freud, kreśląc w swoich artykułach poświęconych problematyce antropologii kulturowej swoją koncepcję genealogii społeczeństwa i kultury.

## ■ 4.

Jak już wspomniałem, wiele wymienionych powyżej „utrwałeni” (fiksacji) popędowych o charakterze perwersyjnym jest wynikiem połączenia popędów seksualnych z popędami agresji (śmierci). Popędy agresji – twierdzi Freud – wstępują wówczas „w służbę” popędów seksualnych, umożliwiając im osiągnięcie przyjemności w połączeniu z doświadczeniem śmierci albo zadaniem bólu innemu lub sobie. W istocie jednak to popędy agresji wykorzystują popędy seksualne do osiągnięcia własnego celu. W doświadczonej w ten sposób przyjemności „w bólu” można upatrywać zdegenerowanej postaci przyjemności seksualnej. Jednakże możliwość tworzenia przez popędy seksualne „syntez” z popędami agresji zawarta jest w nich w sposób immanentny. O tym, jak do tego dochodzi w każdym pojedynczym przypadku, decyduje szereg zewnętrznych czynników, takich jak określone wydarzenia w biografii podmiotu, układ relacji wewnątrzrodzinnych lub wrodzone skłonności podmiotu. Wiele zależy też od tego, jakie były pierwsze doświadczenia seksualne podmiotu, z którymi skojarzył on doświadczenie przyjemności.

Podkreślić należy, że ściśle powiązanie popędów seksualnych z popędami śmierci/agresji implikowała już hipoteza kompleksu Edypa. Z kazirodzym pragnieniem podmiotu nakierowanym na matkę wiąże się bowiem regresywna tendencja do wycofania się ze świata i powrotu do wyjściowego stanu symbiozy z ciałem matki. Dopiero wyparcie tego pragnienia w nieświadome, dokonujące się pod wpływem kulturowych zakazów wprowadzonych przez instancję ojcowską, otwiera przed podmiotem możliwość odwrócenia tej tendencji i skierowanie popędów seksualnych na inne obiekty<sup>6</sup>. Z kolei zakorzenione w popędach śmierci pragnienie zabójstwa ojca traktowanego jako przeszkoda w dostępie do matki ulega wyparciu w sytuacji, kiedy ojciec staje się w oczach dziecka autorytetem i akceptuje ono jego zakaz. Tak czy inaczej oba stojące za zakazem kazirodztwa i zabójstwa ojca pragnienia należy traktować łącznie, gdyż pozostają one ze sobą w ścisłym związku.

Dostrzeżenie przez Freuda, że określone przez zasadę przyjemności popędy seksualne nie tylko nie wpisują się do końca w sposób funkcjonowania popędów samozachowawczych, ale mogą zawierać sojusze z destrukcyjno-regresywnymi tendencjami popędów śmierci było jednym z powodów, dla których w latach 1910–1918 dokonał on rewizji swoich poglądów na temat struktury życiowego popędowego człowieka. Po raz pierwszy dał temu klarowny wyraz w eseju *Poza zasadą przyjemności*, później zaś rozwijał to podejście w kolejnych pracach.

Esej ten stanowił punkt zwrotny w jego teorii, gdyż popędy, które nazywał do tej pory popędami Ja, okazały się częścią popędów śmierci, określonych przez

<sup>6</sup> W przypadku dziewczynki ten proces przebiega inaczej niż u chłopca, ale wiąże się z nim podobne niebezpieczeństwo regresji.

regresywne dążenie powrotu do materii nieorganicznej i niepodlegających zasadzie przyjemności. Natomiast popędy seksualne nastawione na uzyskiwanie przyjemności na obiektach, na których zostały utrwalone, okazały się częścią popędów życia nazwanych przez niego Erosem. Te ostatnie z kolei określać miało dążenie do łączenia rozdzielonych elementów i podtrzymywanie biegnącego w przyszłość procesu życia.

Największym wyzwaniem dla teorii Freuda było określenie sposobu, w jaki rozpoznane w ten sposób popędy życia odnoszą się do popędów śmierci. Te ostatnie bowiem nie tyle przeciwstawiają się Erosowi, pozostając z nim w konflikcie, ile sytuują się **poza** określającą go zasadą przyjemności. Co jednak w tej sytuacji znaczy ich bycie „poza”? Jakie płyną z tego konsekwencje dla ujęcia mechanizmów i sił, które określają nie tylko ludzką psychikę, ale również byt przyrodniczy? Oto pytania, na które Freud próbuje dać odpowiedź w swoim artykule.

## ■ 5.

Wpisanie zasady przyjemności w „logikę” pragnienia podmiotu sprawia, iż zawsze chodzi mu o nieokreślone coś więcej niż tylko uzyskanie zmysłowej satysfakcji na obiektach, na których został utrwalony jego popęd seksualny. Z owym „coś więcej” wiąże się permanentne nienasycenie tego popędu, który oddzielony w wyniku zakazu od pierwotnego obiektu (matki), może uzyskać satysfakcję jedynie na obiektach zastępczych. Dlatego ta satysfakcja nigdy nie jest pełna i dążenie do niej jest ustawicznie ponawiane przez podmiot.

To ujęcie przez Freuda sposobu, w jaki funkcjonuje zasada przyjemności, implikowane przez twierdzenie o niespełnionym życzeniu dochodzącym do głosu w marzeniach sennych, jak też przez wskazanie na pragnienie podmiotu, które tkwi u podstaw kompleksu Edypa, zostało później radykalnie przeformułowane przez Lacana. Według tego ostatniego poczucie niespełnienia, które towarzyszy każdej popędowej satysfakcji uzyskanej przez podmiot, ma swoje źródło w jego separacji od matki jako pierwotnego obiektu, z którym skojarzył on doświadczenie pełni rozkoszy. Owa separacja dokonuje się pod wpływem zakazu sformułowanego przez instancję ojcowską (tzw. ociec symboliczny). Efektem tego jest „kastrowanie” podmiotu związana z poczuciem bezpowrotnej utraty przezeń tego pierwotnego obiektu. Jego miejsce zajmuje jednak wyobraźniowy obiekt-substytut nazwany przez Lacana **obiektem małe a**<sup>7</sup>. Jego rola w ekonomii pragnienia podmiotu polega na tym, że „uwodzi” on go obietnicą dostarczenia

<sup>7</sup> Na temat roli, jaką ten obiekt pełni w teorii Lacana, pisze Slavoj Žižek w eseju *Ścisłe określenie i obiekt a*, w: tegoż, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. P. Dybel, J. Bator, Wrocław 2001, s. 21–25.

podmiotowi upragnionej „pełnej” przyjemności. Z racji tego jednak, iż jest samym wyobrażeniem, jest w środku pusty, obietnica ta siłą rzeczy nigdy nie może zostać spełniona. Podmiot wszakże żyje tą obietnicą, podejmując w życiu różne działania: wchodzi w intymne relacje z innymi osobami, coś tworzy, fascynuje się jakimiś ideami itd. Siłą napędową tych wszystkich zachowań jest właśnie pragnienie, którego intensywność i trwały charakter bierze się paradoksalnie właśnie stąd, że nakierowane jest ono na cele, które nigdy nie zostaną przez jednostkę w pełni osiągnięte. Dlatego, mając ciągłe poczucie niedosytu czy niespełnienia, będzie ona ponawiać nieustannie swoje działania.

Doświadczenie przez podmiot **obiekta małego a** jako wyobrażeniowego obiektu łudzącego go obietnicą „rozkoszy” zakłada kastrację owego podmiotu, poczucie utraty matki jako realnego „pierwowzoru” tego obiektu. Utrata ta dotyczy innymi słowy relacji presymbolicznej, w jakiej pozostawał z matką zanim jeszcze pojawił się zakaz ojca. W ramach tej relacji matka była doświadczana na poziomie prekułturowego porządku Realnego jako „Rzecz”, czyli jako specyficzny pra-obiekt, którym podmiot mógł rozkoszować się bez ograniczeń<sup>8</sup>.

Kiedy jednak podmiot, kierując się pragnieniem doświadczenia owej rozkoszy, stara się zanegować utratę matki poprzez odnowienie presymbolicznej relacji z nią, wówczas spodziewane przez niego uzyskanie na tej drodze pełni satysfakcji zamienia się nieoczekiwanie w swoje przeciwieństwo. Okazuje się bowiem, że uzyskanej na tej drodze satysfakcji towarzyszy nieodłącznie poczucie obrzydzenia i wstrętu. Doświadczenie matczynej Rzeczy zaczyna wówczas przypominać podmiotowi ugrzęźnięcie w jakiejś bezkształtnej mazi, w której nie ma żadnych znaczących podziałów i różnic. Usytuowane jest ono bowiem całkowicie w Realnym, czyli w porządku znajdującym się poza sferą kultury i sensu, który jest w stanie wchłonąć w siebie i zniszczyć wszystko<sup>9</sup>.

W rezultacie oba doświadczenia przyjemności przez podmiot – pierwsze, zakładające jego „kastację” i wpisane w logikę jego pragnienia, ześrodkowane wokół wyobrażeniowego **obiekta małego a**, jak i drugie, negujące ową „kastację” i ześrodkowane wokół matczynej Rzeczy usytuowanej w Realnym – cechuje to, że nie dopuszczają one uzyskania przezeń pełnej satysfakcji. **Obiekt mały a**, łudzając podmiot jej obietnicą, ciągle mu się wymyka i jest dlań niczym znikający na horyzoncie punkt. Z kolei matka doświadczana na poziomie Realnego jako Rzecz, jest kazirodczym obiektem niemożliwym. Tego obiektu bowiem nigdy nie było i jako taki wyznacza on nieprzekraczalną granicę wszelkich możliwych doświadczeń tego, co przyjemne. Taka jest genealogia Lacanowskiego pojęcia *jouissance*, swoistej rozkoszy w bólu, której nieodłączną stroną jest obrzydzenie i wstręt. Będąc bowiem wynikiem zbytniego zbliżenia się podmiotu do Obiektu/Rzeczy,

<sup>8</sup> Lacan nazywa ten typ rozkoszy w swojej terminologii *jouissance*.

<sup>9</sup> Opisy sytuacji, w której podmiot stara się na poziomie porządku Realnego doświadczyć „matczynej Rzeczy”, pojawiają się wielokrotnie w książkach Slavojana Žižka, zob. np. tenże, *Wzniosły obiekt ideologii*; tenże, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001; tenże, *Patrząc z ukosa*, przeł. J. Margański, Warszawa 2003.

*jouissance* niesie ze sobą niwelację Prawa i tym samym zniesienie wszystkich podziałów i różnic właściwych porządkowi społeczno-kulturowemu.

Lacan wyciąga stąd wniosek, że w postawie życiowej podmiotu istotne znaczenie ma zachowywanie przez niego odpowiedniego dystansu do matczynej Rzeczy i kierowanie się logiką pragnienia zorientowaną na wyobrazeniowy **obiekt małe a**. Zakłada ona pogodzenie się podmiotu z trwałym oddzieleniem od owej Rzeczy, czyli uznanie własnej kastracji. Jakkolwiek uzyskiwanej na tej drodze przyjemności towarzyszy poczucie niespełnienia, czyli zawiera się w niej coś z „nieprzyjemności”, to jednak dzięki temu podtrzymane zostaje pragnienie podmiotu. On zaś w pościgu za obiektem, na który został utrwalony, podejmuje w życiu coraz to nowe działania. Odnosi już to sukcesy, już to doświadcza porażek, w każdym razie, kierując się pragnieniem, przejawia różne formy życiowej aktywności. Natomiast sytuacja, w której podmiot, negując kastrację, stara się zbyt zbliżyć do matczynej Rzeczy w nadziei uzyskania pełni doświadczanej kiedyś – jak sobie wyobraża - rozkoszy, prowadzi do tego, że owa rozkosz przybiera karykaturalną postać *jouissance*, która jest głęboko destrukcyjna.

Obie scharakteryzowane powyżej postaci doświadczenia przyjemności są, w ujęciu Lacana, efektem radykalnego przeformułowania przez niego sposobu, w jaki Freud ujmował funkcjonowanie zasady przyjemności w swoich pracach. Zasadnicze znaczenie miało w tym kontekście twierdzenie tego ostatniego, że popędy seksualne i popędy agresji w ich nakierowaniu na obiekt określa fantazmatyczna logika pragnienia, która sprawia, że podmiot jest ciągle nieusatisfakcjonowany doświadczaną przez siebie przyjemnością. Dlatego gotów jest ją traktować jako cel sam w sobie, niemający nic wspólnego z instynktownym dążeniem do zachowania gatunku (prokreacja). Na tym podłożu pojawia się w podmiocie tendencja do powiązania doświadczenia przyjemności seksualnej z Tanatosem, a więc z popędami agresji i destrukcji. Kluczowe znaczenie w tym kontekście ma późna wersja teorii popędów Freuda, której zarys pojawił w artykule *Poza zasadą przyjemności*. Poniżej przyjrę się bliżej przedstawionej w nim argumentacji. Pozwoli to lepiej zrozumieć sposób, w jaki Lacan przeformułował Freudowskie pojęcie pragnienia i przyjemności.

## ■ 6.

We wspomnianym artykule Freud podaje nową definicję popędu, w której jej głównym punktem odniesienia nie są już – jak do tej pory – popędy seksualne, ale popędy śmierci.

Popęd byłby zatem wrodzonym życiu organicznemu dążeniem do odtworzenia wcześniejszego stanu, który owo życie organiczne musiało porzucić pod wpływem zewnętrznych czynników zaburzających, rodzajem organicznej elastyczności, czy też – jak kto woli – przejawem bezwładu w życiu organicznym<sup>10</sup>.

Za istotę tego, co popędowe, nie zostało tu zatem uznane nakierowanie na obiekt w celu uzyskania przyjemności, ale tendencja regresywna właściwa popędom śmierci. Podobna definicja popędu to prawdziwy przełom w teorii Freuda. Przyznaje w niej bowiem popędom śmierci wyraźny prymat w stosunku do popędów seksualnych. Jeśli do tej pory koncentrował się on na analizie popędów seksualnych nastawionych na uzyskanie przyjemności na obiekcie i zorientowanych na podtrzymanie procesów życiowych, to teraz jego uwaga koncentruje się na zmiernych wstecz do stanu materii nieorganicznej popędach śmierci. Są one samą kwintesencją ożywionego bytu.

Jeśli jednak tak jest, jaką rolę i miejsce należałoby w świetle tej definicji nadać popędom życia (seksualnym), które z kolei w swych tendencjach do „jednoczenia” komórek są zorientowane na przyszłość? Czy mają one cokolwiek wspólnego z tak zdefiniowanym popędem? Czy w takim razie popędy śmierci, skoro są usytuowane poza zasadą przyjemności, można utożsamiać z popędem jako takim?

Starając się dać odpowiedź na to pytanie, Freud traktuje rozwój materii organicznej, który dokonał się pod wpływem popędów życia, jako wynik oddziaływania przypadkowych zewnętrznych czynników, które zakłóciły regresywne dążenia Tanatosa. Stąd powstaje złudne wrażenie, jakoby popędy życia nakierowane były głównie na rozwój form materii organicznej, podczas gdy w istocie proces ten określa niewidoczna „robota” popędów śmierci, które próbują osiągnąć swój cel powrotu do stanu materii nieorganicznej w nowy sposób. Wymownym tego świadectwem jest to, że każdy żywy byt „z **wewnętrznych** przyczyn umiera, powraca do stanu nieorganicznego, stąd możemy tylko powiedzieć: **celem wszelkiego życia jest śmierć**, i – odwracając: **to, co pozbawione życia, było wcześniej niż to, co żywe**” (s. 40).

W tej perspektywie wszystkie popędy, które służą utrzymaniu życia – popędy samozachowawcze, popędy mocy i popędy nastawione na zachowywanie wartości – okazują się popędami cząstkowymi o marginalnym znaczeniu. Ich rola sprowadza się do tego, aby zapewnić organizmowi „własną drogę do śmierci” (s. 41), gdyż „każdy organizm chce umrzeć tylko na swój własny sposób; również ci strażnicy życia byli pierwotnie satelitami śmierci” (s. 41).

Twierdzenie, że materia organiczna, a wraz z nią procesy życia były wynikiem – jak dalej stwierdza Freud – „trudnego do wyobrażenia oddziaływania

<sup>10</sup> S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, t. XIII, red. A. Freud i in., Frankfurt a. M. 1999, s. 38; numery stron kolejnych cytatów z tej pracy będą podawane w nawiasie. Ponieważ w przekładzie tego artykułu przez Roberta Reszke jest dużo nieścisłości i błędów, wszystkie przytoczone tu fragmenty zostały przetłumaczone przez mnie z niemieckiego oryginału – P.D.

„jakichś sił” (s. 40), jest hipotezą o dużym stopniu nieokreśloności. Ma ona charakter spekulatywny, nie można jej udowodnić w sposób empiryczny. Freud jest tego świadom, a jednak uważa, że tylko w ten sposób można objaśnić przejście z poziomu materii nieorganicznej na poziom materii żywej. W wyniku oddziaływania wspomnianych „jakichś sił” już w pierwszych postaciach bytu organicznego pojawiło się dążenie do przedłużenia, poprzez łączenie się komórek zarodkowych, drogi tego bytu do śmierci. Komórki te powtarzają w ten sposób proces, który doprowadził do ich zaistnienia: z jednej strony przedłużają proces życia, odtwarzając dany organizm w nowych jego postaciach, z drugiej zaś realizują regresywną tendencję popędu. W efekcie proces dochodzenia organizmu do śmierci przybiera okrężną postać.

To zachowanie komórek zarodkowych stanowiło podłoże, na którym wykształciły się później popędy seksualne, które

są konserwatywne podobnie jak inne popędy, gdyż przywracają poprzednie stany żywej substancji, tyle że czynią to w silniejszym stopniu, będąc szczególnie odporne na wpływy zewnętrzne, a dalej jeszcze w szerszym znaczeniu, zachowując dłużej życie (s. 42–43).

W istocie zatem popędy seksualne – dodaje Freud zaraz – są popędami życia, gdyż próbują przeciwstawić się zamiarom popędów śmierci nastawionych na doprowadzenie organizmów do stanu materii nieorganicznej. Tyle że jest to próba nieskuteczna, gdyż każdy jednostkowy organizm prędzej czy później umiera. Popędy seksualne mogą tylko wydłużyć jego drogę ku śmierci.

## ■ 7.

Według Freuda proces narodzin życia znakomicie ilustruje teoria Arystofanesa, pojawiająca się w *Uczcie* Platona. Bohater tego dialogu, starając się objaśnić genealogię popędu seksualnego, przytacza opowieść o tym, że pierwotnie u ludzi wszystko „było podwójne, mieli zatem cztery ręce i cztery nogi, dwie twarze, podwójne narządy wstydlive itd.”<sup>11</sup> Ale Zeus oburzony władczyimi roszczeniami tych twórców postanowił podzielić je na dwie odrębne połówki, które od tej pory zaczęły tęsknić za sobą, starając się przywrócić pierwotną dwujednię. Ponieważ jednak wszystkie połówki od razu się pomieszały i powstał ogromny chaos, nikt nie był w stanie odnaleźć swojej odciętej drugiej połowy. W rezultacie, kierując się niespełnionym pragnieniem, ludzie zaczęli

<sup>11</sup> Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1957, s. 84.

się obejmować rękami tak silnie, że we wzajemnych uściskach niektórzy z nich ginęli z głodu.

W przytoczonej przez Platona opowieści Arystofanesa popędem seksualnym został zatem przypisany regresywny charakter. Po decyzji Zeusa rozdzielającej podwójne ludzkie twory na połówki męskie i żeńskie, popędy te zaczynają bowiem dążyć do odtworzenia stanu pierwotnej dwujedni. Twierdząc, że od tej pory te połówki, które przeżyły, z racji ich wymieszania się ze sobą nigdy już nie mogły odnaleźć swojej właściwej brakującej części, Platon równocześnie zakłada, że napięcie powstałe w ten sposób w ludzkim bycie jest niemożliwe do usunięcia.

Freud, nawiązując do tego twierdzenia, dodaje ze swej strony, że sytuacja ta jest wynikiem wyparcia przez człowieka podstawowych popędów, na czym: „nadbudowuje się to, co w ludzkiej kulturze jest najcenniejsze” (s. 44). Powstaje społeczność oparta na systemie zakazów, dzięki którym zyskuje ona cechy stabilności i trwałości. Sprawia to również, że przyjmowana przez Darwina w odniesieniu do bytu przyrodniczego teza o jego doskonaleniu się na drodze ewolucji, przez tworzenie coraz to wyższych form organizmów, nie zachowuje swej ważności w odniesieniu do człowieka i jego kultury. W jego dziejach trudno bowiem mówić o postępie i stopniowym rozwoju, ponieważ

[w]yparty popęd nigdy nie rezygnuje z dążenia do pełnego zaspokojenia, które polegałoby na powtórzeniu prymarnego przeżycia zaspokojenia. Wszystkie formacje zastępcze, reaktywne i sublimacje nie wystarczają, aby usunąć utrzymujące się napięcie, a z różnicy między odnalezioną i wymaganą przyjemnością zaspokojenia wynika moment napędowy, który nie pozwala trwać w żadnej z ustanowionych sytuacji, lecz według słów poety „prze naprzód wciąż”<sup>12</sup>. Droga wstecz, do pełnego zaspokojenia, jest z reguły zablokowana przez opory, które podtrzymują wyparcia. A zatem nie pozostaje nic innego jak pójść w innym, jeszcze możliwym kierunku rozwoju, wszelako bez widoków na zamknięcie tego procesu i możliwe uzyskanie celu (s. 44–45).

Człowiek zatem z racji tego, że wyparł swoje zdeterminowane popędowo pragnienia kazirodcze i ojcobójcze, nigdy nie jest w stanie uzyskać pełnego zaspokojenia i osiągnąć wyższego poziomu swego kulturowego bytu. Może on tylko w jakiejś mierze zmniejszyć powstałe w wyniku tego napięcie. Ponieważ jednak tego napięcia nigdy nie jest w stanie znieść do końca, doświadczanej przez niego przyjemności zawsze towarzyszy coś z nieprzyjemności. Dlatego rozpatrywana w tym kontekście zasada przyjemności jest w istocie zasadą

<sup>12</sup> J.W. Goethe, *Faust*, cz. 1, scena 4: *Pracownia Fausta*, przet. F. Konopka, Warszawa 1974, s. 94.



przyjemności/nieprzyjemności. Tkwi ona u podstaw określającego byt ludzki pragnienia, sprawiając, że nigdy nie może on uzyskać pełni satysfakcji. Tym też różni się byt ludzki od bytu zwierzęcego, usytuowanego na poziomie przyrodniczym. Byt ludzki bowiem w swej podstawowej popędowej strukturze jako określony przez pragnienie w niczym się nie zmienia. Teoria ewolucji Darwina już go nie dotyczy, gdyż nigdy nie pojawi się coś takiego jak „nadczłowiek”.

## ■ 8.

Z przyznaniem przez Freuda popędom śmierci ontologicznego prymatu nad popędami życia korespondowała zmiana jego poglądów na temat relacji, w jakiej miłość pozostaje do nienawiści, a masochizm do sadyzmu. W tym pierwszym wypadku, jeszcze przed napisaniem *Poza zasadą przyjemności*, uznał, że – wbrew temu, co uważał dotychczas – nienawiść jest pierwotniejsza od miłości, gdyż wiąże się z poczuciem zagrożenia ze strony świata zewnętrznego i innych, które pojawia się u jednostki zaraz po przyjściu na świat. Miłość rozpatrywana w tym kontekście stanowi odwrócenie nienawiści i została wpojona człowiekowi jedynie na drodze wychowania i kultury.

W drugim z kolei wypadku uznał, że masochizm, który wcześniej pojmował jako sadyzm, który Ja zwraca przeciwko sobie, jest zjawiskiem wtórnym. Istnieje bowiem poprzedzający go w porządku genealogii masochizm pierwotny zakorzeniony w autodestrukcyjnych tendencjach Ja<sup>13</sup>.

Wszystkie teksty, w których wypowiada podobne poglądy, cechuje wyraźny pesymizm wobec przyjmowanej w nich natury człowieka. Jednym z głównych problemów, z którymi się teraz boryka, jest określenie, jaką rolę popędy seksualne pełnią w procesie życia i w jakiej relacji pozostają z popędami śmierci. Problem ten odsyła go do wspomnianego już pytania o to, skąd w ogóle wzięto się życie? Jak doszło do przejścia z poziomu materii nieorganicznej na poziom materii organicznej? Wcześniej przytaczałem wypowiedzi Freuda, w których twierdzi, że pojawienie się pierwszych form życia wiązało się z naruszeniem stanu inercji, który cechował byt na poziomie materii nieorganicznej. Konkluduje więc, że życie zaczęło się wraz z jakimś nieoczekiwanym zakłóceniem stanu równowagi sił w bycie, jego późniejszy rozwój (wytwarzanie coraz bardziej złożonych form organicznych) był zaś tego efektem. Freud ma zarazem świadomość, że powstanie życia, a później podział organizmów na ptcie oraz wyłonienie się seksualności są dla nauki zagadką, na którą nie znalazła ona do tej pory ugruntowanej empirycznie odpowiedzi. Inna sprawa, czy taka odpowiedź

<sup>13</sup> Por. S. Freud, *Ekonomiczny problem masochizmu*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 269–282.

jest w tym wypadku w ogóle możliwa. Czy nie jesteśmy skazani na metafizyczne spekulacje podobne tym, jakie snuje Platon?

Nie ulega jednak wątpliwości, że wraz z zakłóceniem, jakim było pojawienie się organizmów żywych, zaktywizowała się w nich właściwa popędowi śmierci, usytuowana poza zasadą przyjemności tendencja powrotu do stanu wyjściowej inercji i nieorganicznego niezróżnicowania. Ale tu pojawiają się kolejne pytania: jeśli powstanie życia było efektem zakłócenia, które miało miejsce na poziomie materii nieorganicznej, czy w takim razie popędy śmierci mają charakter reaktywny? Czy ich pojawienie się jest wynikiem reakcji organizmów żywych na owo zakłócenie, które doprowadziło do ich powstania? Na poziomie materii nieorganicznej nie występują bowiem jeszcze popędy śmierci. A jeśli tak jest, to ich powstanie zależałoby od pojawienia się życia i wspierających je popędów. To one byłyby niezbędnym warunkiem możliwości pojawienia się nastawionych regresywnie popędów śmierci.

Freud rozwiązuje tę kwestię, twierdząc, że nawet jeśli popędy śmierci są reakcją na powstanie organizmów żywych, to w momencie, kiedy się pojawiają, właściwe im tendencje regresywne zaczynają odgrywać rolę dominującą na poziomie materii ożywionej. W tej perspektywie ich reaktywny charakter nie ma większego znaczenia. Ten sposób ujęcia można bowiem odwrócić i wykazać, że wraz z pojawieniem się popędów śmierci reakcją popędów życia na nie jest z kolei wydłużenie drogi organizmu do śmierci.

W *Poza zasadą przyjemności* Freud stara się wykazać kluczową rolę popędów śmierci na poziomie bytu organicznego, które, kierując się tendencjami regresywnymi, zmirzają w poprzek procesów życia. Ma poczucie, że odkrywa jakiś istotny wymiar bytu, który nie był do tej pory dostatecznie uwzględniany w teoriach naukowych. Wykazywana przez niego potęga tych regresywnych tendencji każe mu stwierdzić, że życiodajna rola popędów seksualnych, jaką odgrywają one w odniesieniu do organizmów żywych, tylko pozornie pozostaje: „w osobliwej sprzeczności z założeniem, że całe życie popędowe służy doprowadzeniu do śmierci” (s. 41). W istocie jednak rola ta sprowadza się do

zapewnienia organizmowi własnej drogi do śmierci i do zablokowania jako immanentnych innych możliwości powrotu do życia nieorganicznego. Nie dotyczy to jednak zagadkowego, niedającego się włączyć w żaden związek dążenia organizmu do zachowywania się przy życiu na przekór całemu światu. Pozostaje jeszcze dodać, że organizm chce umrzeć jedynie na własny sposób; również ci strażnicy życia pierwotnie byli satelitami śmierci (s. 41).

Życiodajne efekty popędów seksualnych są zatem ograniczone. Mogą one jedynie zagwarantować indywidualną drogę danego organizmu do śmierci, odraczając w jakiś sposób jej nadejście. Chociaż, jak przyznaje Freud, zagadkowe jest dążenie organizmu do utrzymania się za wszelką cenę przy życiu. Przeciwstawiając się dążeniom popędów śmierci, nie daje się włączyć w ich regresywny rytm. To kolejny nierozwiązany dylemat: wymykanie się części popędów seksualnych regresywnym dążeniom Tanatosa. Ostatecznie jednak, ponieważ popędy te zachowują życie organizmu

[s]ą to właściwe popędy życia; ponieważ przeciwdziałają one zamiarom innych popędów, których funkcja polega na doprowadzeniu do śmierci, między nimi i tymi ostatnimi zarysowuje się opozycja, którą teoria nerwic wcześniej uznała za znaczącą. Mamy tu do czynienia z jak gdyby chwiejnym rytmem w życiu organizmów: jedna grupa popędów szturmuje naprzód, aby możliwie jak najszybciej osiągnąć ostateczny cel życia, druga na pewnym etapie tej drogi zawraca, by – kiedy już dotrze do określonego miejsca – jeszcze raz pójść tą samą drogą i w ten sposób przedłużyć czas jej trwania (s. 43).

Jeśli zatem popędy seksualne, jako należące do popędów życia, pozostają w opozycji do popędów śmierci, to mogą one co najwyżej spowolnić pracę tych ostatnich. Te ostatnie na koniec i tak osiągają swój cel. Opozycja popędów seksualnych do popędów śmierci ma ostatecznie charakter względny, gdyż w końcu ich biegnące do pewnego momentu w przeciwnych kierunkach drogi zbiegają się na koniec ze sobą i życie organizmu się kończy. Popędy życia sprawiają tylko, że droga organizmu do śmierci przebiega w chwiejnym, pulsującym rytmie, którego bieguny wyznaczają „jednoczące” procesy Erosa oraz „dzielące” Tanatosa. W końcu jednak swoją pieczęć stawia na nim śmierć.

Freud przy tym zwraca uwagę na to, że jeśli efekty pracy popędów życia łatwo rzucają się w oczy pod postacią procesów rozkwitania i wzrostu, to popędy śmierci swoją robotę dzielenia i destrukcji wykonują niemal niezauważalnie, choć w sposób nieprzerwany i konsekwentny. Stanowią one drugą, niewidoczną stronę procesów życia, która daje o sobie w pełni znać dopiero wtedy, gdy się ono kończy.

Wynika stąd, że Tanatos jest nieodłączną częścią popędów życia, podmywając ich życiotwórczą działalność niejako od wewnątrz. Właśnie dlatego – jak powiada Freud – wykonuje swoją „cichą robotę” niezauważony. Procesowi powstawania nowych form organicznych towarzyszy przeciwstawny im proces rozpadu i destrukcji tych form, tak jakby ktoś równocześnie drugą ręką

zamazywał to, co zostało nakreślone na taflí życia. Jeśli ten proces powrotu do nieodróżnicowanego początku dokonuje się „poza” obowiązującą na poziomie życiowych form zasadą przyjemności, to pozwala on podmiotowi doświadczyć wyróżnionego rodzaju przyjemności nazwanego nirwaną.

To, że za dominującą tendencją życia psychicznego, być może życia nerwowego w ogóle, uznaliśmy dążenie do obniżenia, zachowania na stałym poziomie wewnętrznego napięcia (zasada nirwany w ujęciu Barbary Low) w tej formie, w jakiej wyraża się to w zasadzie przyjemności, stanowi to jeden z najsilniejszych motywów każących nam wierzyć w istnienie popędów śmierci (s. 60).

Paradoks polega na tym, że zasada nirwany, która przywodzi na myśl popędy śmierci, usytuowana jest nie tyle „poza” zasadą przyjemności, obowiązującą w odniesieniu do popędów życia, ile stanowi jej najwyższe wcielenie. Chodzi tu innymi słowy o krańcową postać przyjemności wynikającą z całkowitego obniżenia napięcia właściwego popędom, bez domieszki tego, co nieprzyjemne. Nirwana to inna nazwa na duchowy stan wyzwolenia od cyklu narodzin i śmierci, całkowitego wycofania się podmiotu z własnych pragnień, uczuć, myśli i pasji i mentalnego roztopienia się w bycie, w którym zanikają wszelkie różnice i napięcia. Ten stan jest pod tym względem porównywalny ze stanem śmierci, w którym kończy się ta gra, którą jest życie. To życie, które niejako wycofało się z siebie i wyzwoliło od cierpienia, osiągając stan absolutnego nieodróżnicowania. To życie w śmierci, które pograżyło się bez reszty w sobie, w beczasowym **nieodróżnicowanym** trwaniu tego, co jest.

## ■ 9.

Problem Freuda polega na tym, że z jednej strony, uznając za powszechną cechę popędów dążenie do odtworzenia wcześniejszego stanu, twierdzi, że wiele procesów na tym poziomie przebiega niezależnie od zasady przyjemności. Z drugiej strony zaś stwierdza, że te procesy

nad którymi zasada przyjemności jeszcze nie zapanowała, nie muszą wcale być wobec niej w opozycji, dlatego nie zostało jeszcze rozwiązane przez niego zadanie określenia stosunku popędowych procesów powtarzania do panowania zasady przyjemności (s. 67).

Wraz z tym cofnęliśmy się do początku naszej argumentacji. Jeśli określające popędy śmierci regresywne procesy powtarzania nie muszą być w opozycji do zasady przyjemności, to w takim razie jak należy określić ich relację do niej? Podejmując ponownie to pytanie, Freud stwierdza:

Zasada przyjemności jest zatem pewną tendencją w służbie pewnej funkcji, której zadaniem jest utrzymywanie aparatu psychicznego w stanie wolnym od jakichkolwiek pobudzeń, czy też utrzymywanie pobudzeń na poziomie stałym lub możliwie najniższym. Nie możemy się jeszcze zdecydować na żadne z tych ujęć, zauważamy jednak, że określona w ten sposób funkcja miałaby swój udział w najogólniejszym dążeniu wszelkich istot żywych do powrotu do stanu spoczynku charakterystycznego dla świata nieorganicznego. Wszyscy wiemy, że największa osiągalna dla nas przyjemność, przyjemność związana z aktem seksualnym, związana jest z gwałtownym wygaszeniem wzmożonego pobudzenia (s. 68).

Zasada przyjemności realizuje się zatem, podlegając tendencji aparatu psychicznego do utrzymywania pobudzenia na poziomie stałym lub najniższym. Ta tendencja pokrywa się z regresywnymi dążeniami popędów śmierci, nakierowanymi na powrót na poziom materii nieorganicznej. Nie tylko więc nie pozostaje w opozycji do dążeń tych ostatnich, ale z nimi współgra. To, co zdaje się być w popędach śmierci „poza” zasadą przyjemności – dążenie do powrotu na poziom materii nieorganicznej – w istocie jest drugą, nieodłączną stroną tej zasady. Ba, sama ta zasada zdaje się być rodzajem przedłużenia owego dążenia popędów śmierci, które w końcu i tak poprzez popędy życia zawsze osiągną swój cel.

Realizowanie się zasady przyjemności na poziomie popędów życia i regresywne dążenia popędów śmierci są zatem dwoma ściśle ze sobą powiązаныmi obliczami tego samego procesu, w którym stawką w grze jest powrót wszelkich form organicznych (życia) do ich punktu wyjścia – śmierci. Tylko powierzchownemu obserwatorowi wydaje się, że nastawione na jednoczenie komórek i wychylone w przyszłość popędy życia pozostają w permanentnym konflikcie z regresywnymi popędami śmierci. Mylne jednak jest również przekonanie, że jako dwie strony tego samego procesu występują one wobec siebie w roli równorzędnych, uzupełniających się tendencji. W istocie bowiem to poprzez popędy życia popędy śmierci wykonują „cichą robotę”, urzeczywistniając swój cel okrężną drogą.

Musimy również zauważyć, że popędy życia są o tyle bardziej powiązane z naszą percepcją wewnętrzną, o ile zaburzają spokój, nieustannie wywołują napięcia,

których usunięcie odczuwane jest jako przyjemność, podczas gdy popędy śmierci wykonują swoją pracę w sposób niezauważalny. Zasada przyjemności zdaje się wręcz pozostawać w służbie popędów śmierci (s. 69).

Popędy śmierci sytuują się „poza” zasadą przyjemności nie jako w stosunku do niej odrębne czy jej przeciwstawne, ale jedynie w tym sensie, że wykraczają poza nią konserwatywne tendencje, które je określają. Wyznaczają one jakby okalający ją horyzont wszechobecných regresywnych dążeń; dopiero w jego ramach owa zasada mogła się pojawić jako rodzaj rozpaczliwej, z góry skazanej na porażkę próby przeciwstawienia się im. Nie dość tego. Okazuje się, że w ostatecznym rozrachunku – o ironio ludzkiego losu! – zasada ta współgra z owymi regresywnymi dążeniami, jest ich częścią.

Jeśli więc wytwarzanie przez popędy życia napięć przeciwstawia się regresywnym dążeniom Tanatosa, to ich zmniejszanie lub usuwanie, czego efektem jest doświadczenie przyjemności, włącza się już w rytm owych dążeń. Na tym zasadza się dwuznaczna relacja, w jakiej popędy życia pozostają wobec popędów śmierci. Wprawdzie te pierwsze, wywołując napięcia na poziomie materii organicznej – czyli wytwarzając nowe formy życia czy nastawione na doświadczenie przyjemności wewnętrzne stany psychiczne – w jakiejś mierze zakłócają regresywne dążenia tych ostatnich, to jednak owo zakłócenie sprowadza się do spowolnienia procesu realizacji tych dążeń. Życie jest tylko okrężną drogą do śmierci. Jest częścią tego procesu, w którym na koniec pieczęć na każdej formie życia przybija śmierć. Doświadczenie przyjemności (również przyjemności seksualnej) jest tylko ubocznym produktem tego procesu – wprawdzie ze względu na swoją intensywność ono przede wszystkim rzuca się w oczy, ale tak naprawdę jest bez znaczenia.

Freud ma nam zatem do przekazania trudną prawdę o ludzkiej egzystencji w swoim tekście, którego przestanie rodziło się w latach, kiedy w Europie szalała wojna.

## Bibliografia

- Freud S., *Ekonomiczny problem masochizmu*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 269–282.
- Freud S., *Jenseits des Lustprinzips*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, t. XIII, red. A. Freud i in., S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1999.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1975.
- Freud S., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 27–131.
- Goethe J.W., *Faust*, cz. 1, scena 4: *Pracownia Fausta*, przeł. F. Konopka, PIW, Warszawa 1974.

- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, PIW, Warszawa 1957.
- Žižek S., *Patrzę z ukosa: Wprowadzenie do Jacques'a Lacana przez kulturę popularną*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 2003.
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. P. Dybel, J. Bator, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

# Timelessness and Temporalisation of the Unconscious. Tracing Freud's Theory of Time\*

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 128–147

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.7>

Thomas Dojan

**Abstrakt** Odkrycie beczasowości nieświadomego jest jednym z niewielu fragmentów teorii psychoanalitycznej, które nigdy nie zostały systematycznie opracowane przez samego Freuda, mimo że wielokrotnie przedstawiał je on jako dezyderat badań psychoanalitycznych. Uwagi Freuda dotyczące beczasowości wskazują na następujące problemy: (1) związek między psychologią a filozofią czasu, zwłaszcza estetyką transcendentalną Kanta; (2) psychogeneza świadomości czasu jako antycypowanego powtórzenia minionych spełnień życzenia w nieświadomej fantazji; (3) czasowa niezmiennosc i nieład nieświadomych procesów umysłowych konceptualizowanych zarówno w zachowaniu, jak i retroakcji; oraz (4) implikacje beczasowości nieświadomego dla praktyki psychoanalitycznej torującej drogę nadziei. Opierając się na krótkich komentarzach Freuda dotyczących beczasowości i jego bardziej szczegółowych rozważaniach na temat zjawisk, które mają jawne i ukryte znaczenie dla teoretyzacji czasu, wyjaśniam i rekonstruuje zasadnicze idee Freuda na temat czasie

w odniesieniu do tych czterech problemów. W ten sposób pokazuję, że badanie beczasowości nieświadomego oraz sposobów i środków temporalizacji świadomości ma kluczowe znaczenie dla teorii i praktyki psychoanalitycznej.

**Słowa kluczowe:** Freud, nieświadome, beczasowość, zachowanie, retroaktywność, Kant, estetyka transcendentalna

**Abstract** The discovery of the timelessness of the unconscious is one of the few fragments of psychoanalytic theory that never underwent a systematic elaboration by Freud himself even though he repeatedly stated it as a desideratum of psychoanalytic research. Freud's outlines concerning timelessness point towards the following problems: (1) the relation between psychology and philosophy of time, especially Kant's transcendental aesthetics; (2) the psychogenesis of time consciousness as anticipated repetition of past wish fulfilments in unconscious phantasy; (3) the temporal unchangeability and disorder of unconscious mental

Thomas Dojan,

doktorant w Graduate School of Social Research w Warszawie i na Uniwersytecie w Kolonii, gdzie kończy rozprawę dotyczącą fenomenologii ucieleśniania i psychoanalitycznej teorii seksualności. Jest certyfikowanym psychoonkologiem i przechodzi szkolenie analityczne. Pracuje jako asystent badawczy w centrum medycyny paliatywnej przy Szpitalu Uniwersyteckim w Kolonii.

[tdoan@smail.uni-koeln.de](mailto:tdoan@smail.uni-koeln.de)

\*The author received funds from the National Science Centre (Poland) as part of the research project *Towards a "Depth Phenomenology" of Embodied Individuation*, grant agreement no. UMO-2019/35/O/HS1/042018.



processes as conceptualised in both preservation and retroaction; and (4) the implications of the timelessness of the unconscious for psychoanalytic practice concerning the facilitation of hope. Drawing upon Freud's brief comments concerning timelessness and his more thorough discussions of phenomena that have explicit and implicit relevance to a theorisation of time, I clarify and reconstruct the general lines of Freud's

thoughts about time in reference to the four identified problems. I thereby show that the study of the timelessness of the unconscious and the ways and means of the temporalisation of consciousness are of central interest to psychoanalytic theory and practice.

**Keywords:** Freud, unconscious, timelessness, retroaction, Kant, transcendental aesthetic

Das ist der Sinn von allem, was einst war,  
daß es nicht bleibt mit seiner ganzen Schwere,  
daß es zu unserm Wesen wiederkehre,  
in uns verwoben, tief und wunderbar.

Rainer Maria Rilke

## ■ Introduction

Just as Freud's interest in mental processes is predominantly an interest in their latency – i.e., in the unconscious – his interest in time is especially directed towards a mode of its suspension which he calls “timelessness.” He introduces a brief discussion of timelessness in *Beyond the Pleasure Principle* with caution, stating that “[a]t this point I shall venture to touch for a moment upon a subject which would merit the most exhaustive treatment”<sup>1</sup>. He then goes on to say:

As a result of certain psycho-analytic discoveries, we are today in a position to embark on a discussion of the Kantian theorem that time and space are “necessary forms of thought.” We have learned that unconscious mental processes are in themselves “timeless.” This means in the first place that they are not ordered temporally, that time does not change them in any way and that the idea of time cannot be applied to them. [...] On the other hand, our abstract idea of time seems to be wholly derived from the method of working of the system *Pcpt.-Cs.* [Perception-Consciousness] and to correspond to a perception on its own part of that method of working<sup>2</sup>.

Freud closes this cryptic digression on the note that “I know that these remarks must sound very obscure, but I must limit myself to these hints”<sup>3</sup>. Indeed,

<sup>1</sup> S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. II, London, p. 28.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

the discovery of the timelessness of the unconscious is one of the few enigmatic fragments of psychoanalytic theory that never underwent a systematic elaboration by Freud himself, although it is thematised in all stages of his work<sup>4</sup>. As I will show in what follows, Freud himself ascribed a great deal of significance to his thoughts on time, while admitting that he was never able to flesh them out systematically. Thus, in a sense, by turning our attention to this part of Freud's work, we are truly addressing a gap in the primary literature. Regarding his reservations on tackling questions pertaining to the theory of time, Freud commented towards the end of his life in a letter to Marie Bonaparte dated November 12, 1938:

What concerns time, I had not fully communicated my ideas to you. Nor to anyone else. A certain shyness about my subjective tendency to concede too much to phantasy in scientific research has always kept me at bay<sup>5</sup>.

Hence – unfortunately – Freud's explications on his theory of time are not exhaustive and we cannot say with certainty what Freud ultimately thought thereabout. On the other hand, we may also assume that Freud considered what little he wrote on the subject to be ascertained despite his reservations. Moreover, throughout his work there are repeated discussions of phenomena that have explicit and implicit relevance to a theorisation of time<sup>6</sup>. In the following, I shall consult several of these discussions in order to reconstruct major tenets of Freud's psychoanalytic account of time and timelessness. However, theorising the atemporality of the unconscious is stated by Freud not only as a desideratum of psychoanalytic research but is explicitly stated to await "consideration in philosophical thought"<sup>7</sup>, marking a discovery that Freud openly presents as an invitation of philosophy into psychoanalysis.

The outlines of a time-theoretical program of psychoanalysis that we can find in Freud<sup>8</sup> sketch out his thoughts concerning the discovery of the timelessness of the unconscious and, related to this, the following problems:

- (1) the relation between psychology and philosophy of time,
- (2) the psychogenesis of time consciousness,
- (3) the temporal unchangeability and disorder of unconscious mental processes, and
- (4) implications of the timelessness of the unconscious for psychoanalytic practice.

In my investigation of the timelessness of the unconscious and the problems associated therewith, I will focus on the work of Sigmund Freud and will

<sup>4</sup> See C. Hanly, *A problem with Freud's idea of the timelessness of the unconscious*, in: L.G. Fiorini, J. Canestri (eds.), *The Experience of Time: Psychoanalytic Perspectives*, London 2009, p. 21–34.

<sup>5</sup> Freud S., *Briefe 1873–1939*, E. Freud, L. Freud (eds.), Frankfurt a. M. 1980, p. 470–471.

<sup>6</sup> See H.W. Loewald, *Das Zeiterleben*, „Psyche“ 1974, 28(12), p. 1054.

<sup>7</sup> S. Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XXI, p. 74.

assemble and reconstruct his central statements regarding these problems, showing that: (1) Freud undermines the results of Kant's transcendental aesthetic because he discovers that not all mental processes are organised by linear time; (2) Freud is committed to a notion of circular time insofar as he hypothesises temporalisation to occur as the anticipated repetition of past wish fulfillments in unconscious phantasy; (3) Freud gives clinical evidence for how past experiences shape present experiences (preservation) but can be reworked by new experiences (retroaction), thus opening the horizon of futurity; and (4) Freud gestures towards the timelessness of the unconscious as an ally in analytic practice which the analyst can recruit to help the analysand imagine a life worth living.

## ■ 1. Concerning philosophical and psychological aspects of the study of time consciousness

When Freud speaks of the “Kantian theorem that time and space are «necessary forms of thought»<sup>9</sup> or of the “philosophical theorem that space and time are necessary forms of our mental acts”<sup>10</sup>, he is referring to Kant's transcendental aesthetic of the 1781/1787 *Critique of Pure Reason (KrV)*. The terminological negligence with which Freud quotes Kant – calling space and time “forms of thought” rather than “forms of intuition” – may, as Laplanche attests, strike one as a “debased, ready-made Kantianism such as was in currency towards the end of the 19th century”<sup>11</sup>. Freud is loosely referring here to what Kant called the pure forms of intuition (and not the categories of understanding or the schematism that connects both). In this regard, therefore, it will be helpful to briefly recall Kant's theory in order to understand what Freud is endeavouring to oppose in his own theory.

Kant obtains the pure forms of intuition by first abstracting from cognition the conceptual-discursive faculty of understanding, and in a second step removing from the remaining sensuality everything empirical. He thus uncovers outer sense (space) and inner sense (time) as the two forms of pure intuition<sup>12</sup> that, as such, are necessary conditions of the way in which appearances can give themselves to consciousness<sup>13</sup>. Kant's transcendental aesthetic of time (*KrV*, B 47-58) holds that time is not a simple abstraction of experience (i.e., an empirical concept), but rather one of the very conditions of the possibility of experience itself. It is not a general concept either, but a pure form of intuition; a given and infinite quantity; an irrevocable representation (*KrV*, B 47-48). These

<sup>8</sup> See S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*; idem, *The Unconscious*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XIV, p. 187; idem, *New Introductory Lectures*, p. 74.

<sup>9</sup> S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 28.

<sup>10</sup> S. Freud, *New Introductory Lectures*, p. 74.

<sup>11</sup> J. Laplanche, *Psychoanalysis, Time and Translation*, in: idem, *Seduction, Translation and the Drives*, trans. M. Stanton, J. Fletcher (ed.), London 1992, p. 164.

<sup>12</sup> See O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2004, p. 86-87.

<sup>13</sup> See H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven-London 2004, p. 130; L. Falkenstein, *Kant's Intuitionism: A commentary of the Transcendental Aesthetic*, Toronto-Buffalo-London 1995, p. 25.

determinations are all analogues of Kant's analysis of space (*KrV*, B 37–46). In contrast to space (the immediate form of outer sense), time is the immediate “form of inner sense” (*KrV*, B 49); and thus, indirectly also the form of all external appearances since fundamentally “all representations [...] belong to the inner state” (*KrV*, B 50). From his analysis, Kant concludes that time has empirical reality and objective validity for all possible and actual experiences (*KrV*, B 52). But instead of absolute reality, time merely has transcendental ideality, meaning that it does not exist independently but only with respect to the subjective conditions of intuition. In Kant's view, without such these subjective conditions, time is not even conceivable (*ibidem*).

In summary, according to Kant's theorem of the pure forms of intuition, every representation must necessarily be situated in time: both outer and inner experience is always already subject to time; and therefore, human consciousness is never atemporal. Freud thus recapitulates Kant's thesis quite aptly when underscoring the necessity of the Kantian mind to be temporalised in order to have experience at all.<sup>14</sup>

In addition to his references to the pure forms of intuition, Freud also uses Kant's term *Zeitvorstellung* several times. Strachey translates *Zeitvorstellung* as “idea of time”<sup>15</sup> and “concept of time”<sup>16</sup>; although “representation of time” would be more faithful to the German *Vorstellung*, Latin *repraesentatio*. The term is never explicated in Freud's work, and he seems to adopt it affirmatively from Kant. In Kant, representation (*Vorstellung*) is the most general name for the intentional relation between consciousness and objects (*KrV* B 376–377)<sup>17</sup>. The representation of time thus states the experiential ‘being represented (imagined, posited) in time’ of the intentional objects of consciousness. Accordingly, in the same sense, Freud also speaks of the “reference to time”<sup>18</sup> when discussing the *Zeitvorstellung*.<sup>19</sup> What does it mean, though, for experience to be represented in time? According to Kant, the following conditions pertain to the representation of time: time (in contrast to space) is one-dimensional; “different times are not simultaneous, but successive” (*KrV*, B 47). Consequently, past, present, and future are understood as neatly distinct sections of time (*ibidem*). Furthermore, Kant affirms the “infinite of time” (*KrV*, B 48), meaning that all specific time intervals are included within the boundless “original representation time” (*ibidem*). The representation of time also encompasses the circumstance that change is possible only through and in time (*ibidem*). Kant explains that “the time in which we place these representations [...] already contains relations of succession, of simultaneity, and of that which is simultaneous with succession (of that which persists)” (*KrV*, B 67). Moreover, as already mentioned,

<sup>14</sup> S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 28; *idem*, *New Introductory Lectures*, p. 74. I hold this view against Hanly, who accuses Freud of not grasping Kant's theorem correctly in substance due to his terminological negligence, see C. Hanly, *A problem with Freud's idea*, p. 25–26.

<sup>15</sup> See e.g., S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 28; *idem*, *New Introductory Lectures*, p. 74.

<sup>16</sup> See S. Freud, *A Note upon the «Mystic Writing-Pad»*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XIX, p. 231.

<sup>17</sup> See O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 81.

<sup>18</sup> See S. Freud, *The Unconscious*, p. 187.

<sup>19</sup> When, on occasion, Freud speaks about the “abstract idea of time,” *idem*, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 28 [emphasis added – T.D.], he seems to allude to the **concept** of time (rather than time **experience**). Against Kant (*KrV*, B 46), Freud seems to be committed to a theory of empirical concept formation apropos the concept of time which he hypothesises is reflectively “**derived** from the method of working of the system *Pcpt.-Cs.*,” *idem*, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 28 [emphasis added – T.D.]. Interestingly, this view is somewhat close to the account of the idea of time put forth by John Locke, see *idem*, *Essay*, II 14 §§3–4.

“all appearances in general, i.e., all objects of the senses, are in time, and necessarily stand in the relations of time” (*KrV*, B 51).

If we summarise these points, Kant’s account of the representation of time entails firstly – as we have seen before – that experience is necessarily extended in time. Moreover, time is neatly divided into past, present, and future intervals of an underlying infinity. In time, appearances are ordered according to succession, simultaneity, and duration. Only in time is change possible.

In (unspoken) agreement with Kant’s account of the representation of time, Freud emphasises the moments of change and temporal order against Kant’s transcendental aesthetic. This is because change and order are precisely those moments that are elaborated differently in Freud’s time-theoretical thought. Freud discovers that the unconscious is a field of experience that is neither subject to change through time, nor temporally ordered. Rather, through the mechanisms of the unconscious, time is thrown out of kilter in conscious experience. Kant’s thesis that all experience is governed by the linear representation of time in the sense described above is thus undermined such that Freud presents the phenomenon of the timelessness of the unconscious as a challenge to Kant’s transcendental aesthetic. This, of course, would be an attack on Kant only if Kant were to acknowledge that it makes sense to conceive of experience as unconscious. However, that would run against Kant’s assertion that all possible experience must upon reflection reveal itself to be accompanied by the “I think,” i.e., must potentially be indexed with what we might call “mineness” (*KrV*, B 131–132). According to Freud, this is precisely not the case in unconscious experience even upon reflection, for the unconscious is that which is not acknowledged as one’s own<sup>20</sup>. In this regard, the awaited “philosophical consideration” of the timelessness of the unconscious entails that one should not identify “psyche” and “conscious experience,” foregrounding a critique that Freud levelled against philosophy numerous on numerous occasions<sup>21</sup>.

What are we to make of this divergence between Freud’s psychoanalysis and Kant’s transcendental idealism? As we know, Kant’s investigation of time is a transcendental-philosophical discussion of the conditions of possibility of sensory perception; whereas Freud’s project is predominantly that of an empirical psychology. In this capacity, transcendental philosophy lies beyond his reach. Freud’s attack on Kantianism simply misses its target if we take it to level empirical research against transcendental investigation<sup>22</sup>. On the other hand, the current of meta-psychological thought in Freud’s work is very much occupied with questions concerning the conditions of possibility of psychic life, even if they are never stated explicitly as transcendental problems. For our

<sup>20</sup> See S. Freud, *Studies on Hysteria*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. II, p. 300.

<sup>21</sup> See e.g., S. Freud, *A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XII, p. 260; idem, *The Unconscious*, p. 167; idem, *Introductory Lessons to Psycho-Analysis*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XV, p. 21–22.

<sup>22</sup> See G. Böhme, *Kants Theorie der Gegenstandskonstitution*, in: idem, *Philosophieren mit Kant: Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1986, p. 118.

immediate purposes, it suffices to point out these differences in terms of levels of interpretation. If we are to further explore Freud's theory of time within its own psychoanalytic horizon, we do not have to aver to either empirical or transcendental aspects. But whenever we ambition to apply Freud's thought in the philosophical debate, we should seek to clarify in what capacity we choose to read his contributions.

Another clarification concerns the distinction between time consciousness and world time. Kant considers time as a pure form of intuition and not as an absolute reality. Laplanche sees in this a disengagement of "the philosophy of time [...] from the problem of cosmological time"<sup>23</sup> and holds as its result "that [subjective] temporality becomes independent of [objective – *T.D.*] time"<sup>24</sup>. Because this is so, the experience of time can be legitimately discussed as subjective time consciousness without committing to metaphysical statements about the ontological status of world time; or even accounting for (supposed) facts thereabout. In other words, if we discover that subjective time consciousness does not run according to time as measured by instruments, this in itself does not undermine the legitimacy of our analysis. Quite the contrary. Insofar as time consciousness is a subjective experience, for reasons of principle it cannot be explained by the objectivist approaches of physics or chronobiology. This position is also held in psychoanalytic scholarship<sup>25</sup> and is consistent with Freud's own approach, which is concerned with time in consciousness and the unconscious rather than clocks and watches. This further means that we should reject all objections that seek to correct Kant or Freud with Newton or with Einstein<sup>26</sup>. It also means that adequate research into time experience must differentiate between time consciousness and world time – where this distinction is not made, we run the risk of getting confused by equivocations and fail to investigate the relevant phenomena.<sup>27</sup> In the following, I therefore take psychoanalysis to primarily investigate subjective time (un)consciousness and not to be occupied with claims about objective world time.

## ■ 2. The psychogenesis of time consciousness

Freud's suggestion that the representation of time is linked to the working of the perceptual system<sup>28</sup> is most fully developed in the *Note upon the «Mystic Writing-Pad»*.<sup>29</sup> There Freud discusses an economic principle that he considers to be the foundation of the origin of the representation of time:

<sup>23</sup> J. Laplanche, *Psychoanalysis, Time and Translation*, p. 162.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> See H.W. Loewald, *Das Zeiterleben*, p. 1058; A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse: Zersplitterte Zeit*, „Psyche“ 2003, 57(9), p. 795.

<sup>26</sup> See e.g., C. Hanly, *A problem with Freud's idea*, p. 26.

<sup>27</sup> This fallacy is committed for instance by James Alexander, see idem, *Die Zeit und der metapsychologische Begriff der Anpassung*, „Psyche“ 1967, 21(9), p. 693.

<sup>28</sup> See S. Freud, *The Unconscious*, p. 187; idem, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 28; idem, *Negation*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XIX, p. 238.

My theory was that cathectic innervations are sent out and withdrawn in rapid periodic impulses from within into the completely pervious system *Pcpt.-Cs.* So long as that system is cathected in this manner, it receives perceptions (which are accompanied by consciousness) and passes the excitation on to the unconscious mnemonic systems; but as soon as the cathexis is withdrawn, consciousness is extinguished and the functioning of the system comes to a standstill. [...] I further had a suspicion that this discontinuous method of functioning of the system *Pcpt.-Cs.* lies at the bottom of the concept of time.<sup>29</sup>

Contrary to the popular view that perception is a continuous process correlated with the continuous inflow of sense data, Freud describes perception periodically “like a light ceaselessly turning off and on”<sup>30</sup>. This discontinuity corresponds to the insight that the subject is not merely passively receptive towards external and internal experiences, but unconsciously selects between those impressions (and phantasmata) that may enter consciousness as tolerable and those that are harmful and must therefore be defended against. This finds expression in Freud’s model of perception through the assumption that “the perceptual apparatus of our mind”<sup>31</sup> consists of two layers: of the “surface which receives the stimuli”<sup>32</sup> and of the “external protective shield against stimuli whose task it is to diminish the strength of excitations coming in”<sup>33</sup>. The protective shield keeps the subject from being overwhelmed by stimuli; it is, as it were, Freud’s explanation for why not every experience is a traumatic experience<sup>34</sup>. The periods of innervation and the accompanying periods of perception underlie, in a way that is not specified here by Freud, the origin of the representation of time. Time thus conceived is a succession of periodic innervations that are synthesised into duration.

To make sense of the psychogenesis of time consciousness alluded to herein, I propose to follow up on two of Freud’s own hints. First, as cathexis always designates the libidinal cathexis of objects, in taking the economic perspective we are gestured towards the importance of object relations. We are thus led to consider the intersubjective dimension of the psychogenesis of time consciousness. Secondly, the role of perception for the psychogenesis of time can be elucidated in its function as a precondition for memory. “A trace is left in our psychical apparatus of the perceptions which impinge upon us,” Freud already contended in the *Interpretation of Dreams*, which “we may describe as a «memory-trace»”<sup>35</sup>. Following the agreement in the psychoanalytic literature that there is a condition of timelessness in intrauterine life that is replaced with temporalised experience in the early life of the newborn<sup>36</sup>, I will outline a brief

<sup>29</sup> S. Freud, *A Note upon the «Mystic Writing-Pad»*, p. 231. Bonaparte applies this theory to explain the timelessness of dreamless sleep through the withdrawal of cathexes (eadem, *Time and the Unconscious*, „International Journal of Psychoanalysis” 1940, 21, p. 467, fn. 18) – an application that may well be seen as a time-theoretic complement to Freud’s reflections on protection against stimuli and withdrawal of innervations during sleep, see S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. I, p. 337; idem, *The Interpretation of Dreams*, vol. I, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. IV, p. 23.

<sup>30</sup> J. Laplanche, *Psychoanalysis, Time and Translation*, p. 164.

<sup>31</sup> See S. Freud, *A Note upon the «Mystic Writing-Pad»*, p. 230.

<sup>32</sup> See *ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*; see also S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 26–28.

<sup>34</sup> See *Ibidem*, p. 29.

<sup>35</sup> S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, vol. 2, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. V, p. 538.

<sup>36</sup> See G. Schmithüsen, «Die Zeit steht still in rasender Eile». Eine psychoanalytische Einzelfallstudie zu frühem Trauma und Zeiterleben, „Psyche” 2004, 58(4), p. 297.

developmental narrative that begins with the pressure of the drive and results in the origin of time experience.<sup>37</sup> The guiding hypothesis of this narrative is that the emergence from timelessness and thus the temporalisation of experience is tied to the prerequisite that an experience of lack or tension is met with the experience of a need-satisfying or tension-reducing object relationship<sup>38</sup>.

As deficient beings (*Mängelwesen*) who cannot satisfy most of their needs themselves, infants depend on caregivers to work towards bringing about situations in which the infants' needs are met with satisfaction. "The child's first choice of an object, which derives from its need for help,"<sup>39</sup> thus depends on the caregiver properly nursing the infant in the first place. Because the infant's most basic needs such as hunger are originally satisfied only in interaction with their caregivers, the pressure even of the drive of self-preservation is always already enmeshed in object relations: hunger and love are intertwined, as it were, in the infant's "first and most vital activity, his sucking at his mother's breast, or at substitutes for it"<sup>40</sup>. If the infant, being fed, experiences sufficient satisfaction, this experience is accompanied with the inscription of a mnemonic sediment that Freud calls a memory-trace. A memory-trace is not yet a memory in the full sense, but it forms the precursor of what may one day become a proper memory. On such traces, memories manifest in the mode of conscious and deliberate retrieval, but also in unconsciously motivated forms of acting-out<sup>41</sup>, dreaming<sup>42</sup>, or phantasising<sup>43</sup>. If the infant is assailed by hunger on another occasion but lacks the nursing presence of the object, the memory-trace of the earlier experience of satisfaction can be drawn upon. In this situation, the experience of lack, the absence of the object, and the memory-trace of an earlier satisfaction come together to awaken phantasy: "The first wishing seems to have been a hallucinatory cathecting of the memory of satisfaction"<sup>44</sup>. Because the object longed for is not physically present, it is phantasised into presence by the hallucinating child – and with the object, a phantasy of the satisfaction of the need is summoned<sup>45</sup>. Against the background of repeated experiences of satisfaction, the increasing ability to remember satisfaction, to project this memory into the future, and thus to anticipate satisfaction, develops as an internal response to lack<sup>46</sup>. Thus, the earliest representation of time that becomes tangible in this scenario is the anticipation of past experience being repeated in the future<sup>47</sup>. Linking absence with presence is here as elsewhere an achievement of phantasy: memory, perception, and anticipation are knotted together in phantasy in such a way that the unfolding of present, past, and future becomes possible therefrom<sup>48</sup>.

It is obvious that we are not dealing here with the linear progression of time (past → present → future) that the Kantian theory accounts for. Rather, we find

<sup>37</sup> In contrast to Schmithüsen (ibidem, p. 297–298), and following Freud, I concede a bigger role to phantasy for the psychogenesis of time consciousness in my reconstruction of his (i.e., Schmithüsen's) concise account.

<sup>38</sup> See ibidem.

<sup>39</sup> S. Freud, *Five Lectures on Psycho-Analysis*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XI, p. 47.

<sup>40</sup> Idem, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. VII, p. 181.

<sup>41</sup> See S. Freud, *Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. VII, p. 119; idem, *Remembering, Repeating and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis II)*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XII, p. 150.

<sup>42</sup> See idem, *From the History of an infantile Neurosis*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XVII, p. 51.

<sup>43</sup> See idem, *Screen Memories*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. III, p. 318.

<sup>44</sup> Idem, *The Interpretation of Dreams*, vol. 2, p. 598.

<sup>45</sup> See ibidem, p. 130.

<sup>46</sup> See G. Schmithüsen, «Die Zeit steht still in rasender Eile», p. 297.

<sup>47</sup> See ibidem.

<sup>48</sup> See S. Freud, *Creative Writers and Daydreaming*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. IX, p. 147–148.



that from the point of view of psychoanalysis, the infant is originally introduced into time in the sequence “present → past → future”<sup>49</sup>. Originary time experience has a cycling (or even, insofar as it strives forward, a spiralling) movement, tying the past back to the present and then anticipating it as repeated in the future<sup>50</sup>.

What about linear time, though? Are we to ignore this mode of temporality because it does not correspond to the psychoanalytic experience; because it is nothing for which psychoanalysis is primarily accountable?<sup>51</sup> If we maintain that it makes sense, even if only secondarily, to speak of time experience as linear, and if we further demand that psychoanalysis must indeed elucidate how subjects position themselves in linear time, then we might take up some cues given by Bonaparte. While discussing the developmental tasks of the child, Bonaparte observes that “it marks an important date in his young life when he has learned to understand the language spoken by watches and clocks”<sup>52</sup> for it is the relentless mechanism of the clock, among others, that regulates play- and bedtime<sup>53</sup>. If we pursue this line, the question of temporalisation is expanded to include the operations of the reality principle and secondary processes. I believe this indeed to be the direction that points to a psychoanalytic engagement with linear time. However, as the focus of this paper is on the workings of the unconscious and thus on the workings of the pleasure principle and the primary processes, I will not follow this thread any further at this juncture. Instead, I will turn back to the mnemonic sedimentation of past experiences as memory-traces and move on to the problems which concern the temporal unchangeability of the unconscious and its time-ignorant (dis)order.

### ■ 3. The temporal unchangeability and disorder of unconscious mental processes

In his transcendental aesthetic, Kant emphasises that change is possible only through and in the representation of time (*KrV*, B 48). Likewise, common sense believes all empirical Being to undergo change as time passes until it ultimately perishes. In the unconscious, however, Freud finds that “no alteration in its mental process is produced by the passage of time”<sup>54</sup>. Already in the *Interpretation of Dreams*, Freud held the view that unconscious wishes always remain active, that they are indestructible: “In the unconscious nothing can be brought to an end, nothing is past or forgotten”<sup>55</sup>. He returns to this motif in a footnote added in 1907 to the *Psychopathology of Everyday Life*, where, for the first time, Freud coins the “timelessness” of the unconscious:

<sup>49</sup> See J. Laplanche, *Psychoanalysis, Time and Translation*, p. 177.

<sup>50</sup> See G. Schmithüsen, «Die Zeit steht still in rasender Eile», p. 297; A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, p. 790; R.-P. Warsitz, *Der Raum des Sprechens und die Zeit der Deutung im psychoanalytischen Prozess*, „Psyche“ 2006, 60(1), p. 7.

<sup>51</sup> See H.W. Loewald, *Das Zeiterleben*, p. 1059.

<sup>52</sup> M. Bonaparte, *Time and the Unconscious*, p. 428.

<sup>53</sup> See *ibidem*.

<sup>54</sup> S. Freud, *New Introductory Lectures*, p. 74.

<sup>55</sup> *Idem*, *The Interpretation of Dreams*, vol. 2, p. 577.

It is highly probable that there is no question at all of there being any direct function of time in forgetting. — In the case of repressed memory-traces it can be demonstrated that they undergo no alteration even in the course of the longest period of time. The unconscious is quite timeless. The most important as well as the strangest characteristic of psychical fixation is that all impressions are preserved, not only in the same form in which they were first received, but also in all the forms which they have adopted in their further developments. This is a state of affairs which cannot be illustrated by comparison with another sphere [emphasis added – T.D.].<sup>56</sup>

In *Civilization and its Discontents*, this phenomenon is discussed within “the more general problem of preservation in the sphere of the mind”<sup>57</sup>. Freud adds here that an unconscious fixation “can once more be brought to light” if regression goes back far enough<sup>58</sup>. Thus, in the timelessness of the unconscious, we encounter a uniquely psychoanalytic discovery. Thus, it will be instructive here to look more closely at the preservation of past impressions in the unconscious next.

To outline what phenomena Freud conceptualised as fixation and regression, it is helpful to discuss psychosexual development. In his theory of sexuality, Freud did not have the complete developmental history of the subject in mind, rather he traced a developmental pattern from the mouth to the genitals or from breastfeeding to sexual relations<sup>59</sup>. He was interested in the fixations that can take place at specific stages, as well as regressions to previously fixated erogenous zones<sup>60</sup>. Like a cocked bow in which the arrow remains motionless although it is charged with an energy that will send it flying as soon as the inhibition is lifted, an unconscious fixation of libido restrains a quantity of energy from action until, under appropriate conditions, it is disinhibited and energises regression<sup>61</sup>. Over the course of psychosexual development, pleasure initially organises itself through attachment to certain features of the object<sup>62</sup>. In this process, critical life events or even the conservative character of libido itself can lead to fixations<sup>63</sup>. The linked representations can thereby sink into the unconscious, where – and this is the crucial point regarding preservation – they unchangingly persist. What is at stake in this context of early sexual development is the prototype of repression itself, so called primal repression that lays out the pattern for all consecutive acts of repression<sup>64</sup>.

If we apply the concepts of fixation and regression, keeping in mind that fixation prepares the position for regression, we can explain why the subject remains attached to its archaic forms of satisfaction, object choice, and experiential

<sup>56</sup> Idem, *The Psychopathology of Everyday Life*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. VI, p. 274–5, fn. 1. Bonaparte, referencing *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (see S. Freud, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XX, p. 142, fn. 1), argues that Freud has retreated from the assumption that unconscious processes are not subject to change (see M. Bonaparte, *Time and the Unconscious*, p. 439). She is mistaken, as in the passage she cites, Freud speaks of changes in conscious drive vicissitudes, not in unconscious desire. In the same passage, he even insists “that the old, repressed wishes must still be present in the unconscious since we still find their derivatives, the symptoms, in operation” (S. Freud, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, p. 142, fn. 1).

<sup>57</sup> Idem, *Civilization and its Discontents*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XXI, p. 69.

<sup>58</sup> See *ibidem*.

<sup>59</sup> See S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, p. 197–200.

<sup>60</sup> See *ibidem*, p. 155–160, 242–243; A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, p. 796.

<sup>61</sup> See J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, trans. D. Nicholson-Smith, D. Lagache (ed.), London 1988, p. 162.

<sup>62</sup> See S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, p. 222–230.

<sup>63</sup> See idem, *From the History of an infantile Neurosis*, p. 115–116.

<sup>64</sup> See idem, *Repression*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XIV, p. 148.

types even at a later stage. In its temporal aspect,<sup>65</sup> regression denotes the process by which the subject, in its thinking, feeling, willing, and acting, returns to developmental stages that have already been passed; it thereby relives the past in the present.<sup>66</sup> Metaphorically speaking: taken together, fixation and regression capture the notion that the ethereal butterfly was once a voracious caterpillar. And they add that the caterpillar, living on in the butterfly, is ready to return at any time, as “the primitive stages can always be re-established; the primitive mind is, in the fullest meaning of the word, imperishable.”<sup>67</sup> By exerting its influence, the unconscious transports the subject, as it were, to the past, with fixations acting as the anchors for regression in this peculiar kind of time travel.

Let us illustrate this state of affairs with a clinical example. The founding text of psychoanalysis, the preliminary communication *On the psychical mechanism of hysterical phenomena*, presents one of the first formulations of preservation and thus of the timelessness of the unconscious:

We may reverse the dictum “cessante causa cessat effectus” [...] and conclude from these observations that the determining process continues to operate in some way or other for years – not indirectly, through a chain of intermediate causal links, but as a directly releasing cause.<sup>68</sup>

This passage culminates in the famous aphorism that “[h]ysterics suffer mainly from reminiscences.”<sup>69</sup> In the *Studies on Hysteria*, Freud reports the case of Cäcilie M., on which he foregrounds the phenomenon of preservation and the way in which “an old memory suddenly broke in upon her clear and tangible and with all the freshness of a new sensation”<sup>70</sup>. Among Cäcilie’s manifold symptoms, I would like to emphasise one in particular. At the age of fifteen, the incident occurred in Cäcilie’s life that she was looked at so piercingly by her strict and watchful grandmother “that it had gone right into her brain” (*ibid.*, 180). This gaze was coupled with a “penetrating pain in her forehead between her eyes, which lasted for weeks”<sup>71</sup>. In psychoanalysis with Freud – “after nearly thirty years”<sup>72</sup> – Cäcilie was able to reproduce this pain, which, Freud assumes, must have been preserved unconsciously the whole time. The mystery of this symptom and its resolution remained guiding for Freud’s understanding of the atemporality of the unconscious from the beginning to the end of his work. In the *Interpretation of Dreams*, we read in connection with the assertion that in the unconscious nothing is past or forgotten: “A humiliation that was experienced thirty years ago acts exactly like a fresh one throughout the thirty years, as

<sup>65</sup> For the distinction between topographical, temporal, and formal regression, see S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, vol. 2, p. 548. For the distinction within temporal regression between the object of regression, regression as related to libidinal stages and regression in the development of the ego, see *idem*, *Introductory Lessons to Psycho-Analysis*, p. 341–343.

<sup>66</sup> In this way, regression is also operative in transference, although transference is not exhausted in regression: in transference, additionally to the transposition of the past into the present, a shift from the original object of regression to the analyst takes place, thus designating a related but distinct phenomenon, see J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, p. 461.

<sup>67</sup> S. Freud, *Thoughts for the Times on War and Death*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XIV, p. 286. What is described here on the level of the individual subject, is extended to the whole of humanity under the headings of “primal phantasies” (seduction, castration, primal scene) and “phylogenetic inheritance” whose function is to order and classify the variations of individual experience on the level of the species, see A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, p. 798.

<sup>68</sup> S. Freud, J. Breuer, *On the Psychical Mechanism*

soon as it has obtained access to the unconscious sources of emotion”<sup>73</sup>. In the *New Introductory Lectures*, we read that repressed experiences “are virtually immortal; after the passage of decades they behave as though they had just occurred”<sup>74</sup>. Repressed, unconscious representations are thus not only imperishable, but they also ceaselessly strive to reappear in consciousness: therein lies the return of the repressed<sup>75</sup>. In this way, unconscious representations show themselves to be impervious to the passing of objective time. The case of Cäcilie gives example of how a decades-old humiliation can have the experiential character of a present impression. Two lessons can be learned from Cäcilie’s case: neither does time heal all wounds, nor do forcefulness and liveliness of dynamically unconscious thoughts fade with the passing of time.



If in the unconscious nothing is past or forgotten, then this has implications for the possibilities of remembrance:

Theoretically every earlier state of the mnemonic content could thus be restored to memory again, even if its elements have long ago exchanged all their original connections for more recent ones.<sup>76</sup>

The optimism of Freud’s pioneering days as an analyst found expression in the conviction “that [his] patients knew everything that was of any pathogenic significance and that it was only a question of obliging them to communicate it”<sup>77</sup>. This view gives way in the late work to the disillusioned contention that a complete recovery of memories is impossible<sup>78</sup>. A middle position can be taken if one (following Freud) also grants a mnemonic function to such retrievals of memory-traces that are not memories in the strictest sense, such as dreams and phantasies, thereby accounting for the fact that the analysand can communicate that which is of pathogenic significance; but also for the circumstance that some things are unspeakable. This ambivalent status is occupied by neurotic symptoms that act as ways of remembering, which draw upon what is unconsciously preserved and bring the phenomenon of retroaction (*Nachträglichkeit*) to the fore.<sup>79</sup> Retroaction, as Freud conceived it, is a special temporal figure, corresponding grammatically to the future perfect wherein the past ‘will have come to pass’ only in the future<sup>80</sup>.

Let us illustrate this, too, with a clinical example: the case of Emma from the *Project for a Scientific Psychology* demonstrates the temporality of retroaction. The symptoms for which Freud treated Emma included “a compulsion of not being able to go into shops alone”<sup>81</sup>. When asked about this, Emma recalled visiting

of *Hysterical Phenomena: Preliminary Communication*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. II, p. 7). Regardless that the law of inertia refutes the *cessante-causa-cessat-effectus*-theorem (‘if the cause ceases, the effect too must cease’), Freud makes it clear here that a concept of causality taken from the natural sciences does not apply to the phenomena he describes.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> S. Freud, *Studies on Hysteria*, p. 70, fn. 1.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, vol. 2, p. 578.

<sup>74</sup> Idem, *New Introductory Lectures*, p. 74.

<sup>75</sup> See J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, p. 398–399.

<sup>76</sup> S. Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, p. 275, fn. 1.

<sup>77</sup> Idem, *Studies on Hysteria*, p. 110.

<sup>78</sup> See idem, *Constructions in Analysis* (1937), in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XXIII, p. 259–260; A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, p. 789.

<sup>79</sup> Alternatively, this mode of temporality can be illustrated with recourse to the phenomenon of screen memories, see S. Freud, *Screen Memories* (1899), in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. III, p. 303–322; S. Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, p. 43–52 and U. Hock, *Die Zeit des Erinnerns*, „Psyche” 2003, 57(9).

<sup>80</sup> See U. Hock, *Die Zeit des Erinnerns*, p. 836.

a shop at the age of twelve (shortly after puberty), and that she was sexually attracted to one of the two male shop-assistants who worked there. Upon entering the store, the shop-assistants started laughing at Emma's clothes and she "ran away in some kind of affect of fright"<sup>82</sup>. Freud reports that further investigation unearthed a second memory of an older scene. At the age of eight (before puberty) Emma had bought sweets in a small shop on her own, i.e., unaccompanied. Grinningly, the shopkeeper sexually assaulted Emma on this occasion; "the shopkeeper had grabbed at her genitals through her clothes"<sup>83</sup>. This happened again on a second visit to the shop despite the initial assault. Emma now "reproached herself for having gone there the second time, as though she had wanted in that way to provoke the assault."<sup>84</sup>

Through the second scene, the first scene is rendered intelligible. Emma was able to identify an association between the two: "the laughing of the shop-assistants had reminded her of the grin with which the shopkeeper had accompanied his assault."<sup>85</sup> Unconsciously, this revived her memory of the assault by the shopkeeper. The point is that once Emma had gone through puberty, the memory aroused something that "it was certainly not able to at the time, a sexual release, which was transformed into anxiety."<sup>86</sup> However, we are not only dealing here with Emma running away in fear of a repetition of the 'shopkeeper scene' in the 'shop-assistants scene' – this is brought to light through Freud's analysis. Emma's fear is also related to her own desire (her sexual attraction towards one of the shop-assistants) and not only to the fear of an external danger. What happens in time experience through retroaction is "the case of a memory arousing an affect which it did not arouse as an experience, because in the meantime the change [brought about] in puberty had made possible a different understanding of what was remembered."<sup>87</sup> Freud therefore gives us the formula that "[w]e invariably find that a memory is repressed which has only become a trauma by deferred action [i.e., retroaction]."<sup>88</sup>

The theorem of retroaction not only traces details of neurotic symptom formation, but also states that past experiences can be reworked by new experiences. This is the case, for example, in psychoanalytic treatment. Retroactively, past experiences gain a new (or first) meaning, and thus another psychic relevance. The psychoanalytic study of time uncovers styles of how one event comes forth from another that can no longer be adequately described within a model of linear time or accounted for in causal-genetic explanatory models of causes necessitating effects.<sup>89</sup> Retroaction puts history on the scale anew and uncovers the secrets of the past in the light of the knowledge of the present. It is not yet decided what will have been a person's history and an important part

<sup>81</sup> See S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. I, p. 353.

<sup>82</sup> See *ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 354.

<sup>84</sup> *Ibidem*. Beyond demonstrating the temporality of retroaction, Emma's case thus also is an account of how a victim of sexual abuse internalises guilt even though she is not responsible for the assault.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 356; see also p. 359.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 356.

<sup>89</sup> Even those psychoanalysts who agree that linear time does not provide an adequate model for the description of psychoanalytic experience find it difficult to abandon causal-genetic explanatory models, see J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, p. 111; J. Laplanche, *Psychoanalysis, Time and Translation*, p. 163–164; A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, p. 793, 810. I believe this to be expressive of psychoanalysis lacking a foundation in a theory of science that could liberate it from inappropriate borrowings from positivism and naturalism. A foundation of psychoanalysis beyond causal-genetic explanatory models in phenomenology is proposed by Brudzińska, see J. Brudzińska, *Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience*, in: *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (Phaenomenologica 199),

of what psychoanalysis undertakes is just that: re-constructing what life we will have lived.

#### ■ 4. Implications of the timelessness of the unconscious for psychoanalytic practice

In the *New Introductory Lectures*, Freud states that “the therapeutic effect of analytic treatment rests to no small extent”<sup>90</sup> on temporalising fixations that are timelessly preserved in the unconscious: if such fixations are recognized as belonging to the past, they can be deprived of their cathexes and thereby of their pathogenic effects. A corresponding outline of what psychoanalysis is supposed to achieve is given in the discussion of timelessness in *The Interpretation of Dreams*:

This is precisely the point at which psychotherapy has to intervene. Its task is to make it possible for the unconscious processes to be dealt with finally and be forgotten. For the fading of memories and the emotional weakness of impressions which are no longer recent, which we are inclined to regard as self-evident and to explain as a primary effect of time upon mental memory-traces, are in reality secondary modifications which are only brought about by laborious work [emphasis added – T.D.]<sup>91</sup>.

Contrary to popular belief, psychoanalysis according to Freud is not some kind of either vindictive or nostalgic clinging to either the grievances or the blisses of the past; it is not concerned with rescuing the past from oblivion. On the contrary, in all its efforts to facilitate remembrance, it tries to make forgetting possible. Insofar as the (neurotic) symptom is a mnemonic symbol<sup>92</sup>, the resolution of the symptom amounts to a kind of forgetting – a case of what Freud later called ‘working through’.<sup>93</sup> Reik pointedly states that the function of memory (*Gedächtnis*) is to preserve impressions, whereas remembrance (*Erinnerung*) aims at their dissolution: memory is conservative, remembrance is destructive<sup>94</sup>. A more recent proposal for the therapeutic use of Freud’s theory of temporality is put forth by Laplanche, who proposes translation and de-translation over fixation and forgetting. Accordingly, he suggests that psychoanalytic interpretation is not a translation but a “de-translation,” i.e., the undoing of symptomatic translations<sup>95</sup>. Interpretation aims at a temporal movement that isolates significant sections of the subject’s present or past and aims at a less

D. Lohmar, J. Brudzińska (eds.), Dordrecht 2012, p. 23–52.

<sup>90</sup> S. Freud, *New Introductory Lectures*, p. 74.

<sup>91</sup> Idem, *The Interpretation of Dreams*, vol. 2, p. 578.

<sup>92</sup> See idem, *The Neuro-Psychoses of Defence (An Attempt at a Psychological Theory of Acquired Hysteria, of many Phobias and Obsessions and of certain Hallucinatory Psychoses)*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. III, p. 49.

<sup>93</sup> See idem, *Remembering, Repeating and Working-Through*. We should keep in mind, though, that the ideal of fully forgetting (see S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, vol. 2, p. 578) is dialectically complementary to the ideal of fully remembering (idem, *The Psychopathology of Everyday Life* p. 275, fn. 1) and likewise as impossible (idem, *Constructions in Analysis*, p. 259–60). There are experiences – ecstatic, fearful, and traumatic – that are not to be forgotten and never to be remembered, around which our memory narrative is structured. Only for the sake of what cannot be forgotten or remembered, we forget and remember anything at all.

<sup>94</sup> See T. Reik, *Gedächtnis und Erinnerung*, in: idem, *Hören mit dem Dritten Ohr: Die innere Erfahrung eines Psychoanalytikers*, Frankfurt a. M. 1983, p. 416,

<sup>95</sup> See J. Laplanche, *Psychoanalysis, Time and Translation*, p. 170.

symptomatic synthesis in a retranslation<sup>96</sup>. Understood this way, the symptom is not something that must simply be made to disappear. Rather, it is the subject's attempt at self-cure, the subject's way of trying to endure – with whatever resources are at their disposal – the conflicts that they must work through. In terms of its temporality, the symptom is a condensation of past, present, and future moments that compromise with each other, whereby the subject “endlessly demands a translation.”<sup>97</sup>

Phantasy gives birth to time as an anticipation of past wish-fulfillments and hallucinates the experience of future satisfaction already in the present. The unconscious preserves the past in the present in compulsive repetition, whereas retroaction allows for a reshaping of the past in the temporal mode of “it will have been.” These are all ways in which the timelessness of the unconscious throws time out of kilter in consciousness. But what is the timelessness of the unconscious itself? We find a cue towards solving this riddle in Bonaparte's classic study *Time and the Unconscious* where she points out several times that in the speech of the unconscious we listen to the eternal song of Eros<sup>98</sup>. Following this line, Green suggests that the timelessness of the unconscious is a reservoir of life, hope, and illusion that helps to make life bearable<sup>99</sup>. That the unconscious is timeless means that the memory-traces inscribed in the unconscious through experiences of satisfaction, fulfilment, and happiness remain with us and give us a capacity to hope and to desire as we go through life. Because the memory-traces of our desires are never extinguished and are always potentially active, their possibility of being revived never fades. Desire, wishes, and phantasies, insofar as they are unconscious, are inexhaustible<sup>100</sup>. The unconscious is forever young (which is a kind of fixation) and stubbornly believes in the promise of a life worth living. Taking this tendency toward illusion not as a deficit to be overcome, but as one, and even the only, access to the world, was Winnicott's great achievement: “Phantasy is more primary than reality, and the enrichment of phantasy with the world's riches depends on the experience of illusion.”<sup>101</sup> In this respect, the work of unconscious formations is not only the repression of conflict, but also the preservation of those sediments of experience that allow us to anticipate a more liveable variant of our existence that does not cling to the past but wants to overcome it: each symptom carries within it a vision of a better life.<sup>102</sup>

Timelessness is the radical openness to temporalisation. It is true that consciousness must always already be temporalised to be ‘consciousness proper’ and the un-lived potentials of our unconscious fixations must indeed be relocated in time so as to become potentials for our conscious waking life. However, it

<sup>96</sup> See *ibidem*, p. 178.

<sup>97</sup> See *ibidem*, p. 174.

<sup>98</sup> See M. Bonaparte, *Time and the Unconscious*, p. 427, 429, 435.

<sup>99</sup> See A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, p. 807.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> D. Winnicott, *Group Influences and the Maladjusted Child: The School Aspect*, in: *item, The Family and Individual Development*, London 1965, p. 153.

<sup>102</sup> Consider in this regard, how what Freud called the “critical activity of the ego (*Ichkritik*)” operates in melancholia (see *idem*, *Mourning and Melancholia*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XIV, p. 248–249): devaluing itself instead of the lost object, the melancholic subject acts out a protest against having been mistreated that was impossible to be levelled against the object before it was lost. This involves considerable suffering on part of the melancholic subject, but that is only one side of the story. We should be attentive that here, too, we listen to a voice fighting for its right to integrity, to not being mistreated – even if it tragically misses its target and reproaches itself rather than the lost object.

is false that time consciousness is exhausted in the linear arrow of time. One of the more imaginative capacities of human subjects is to relate to their personal history not only as a closed-off past that determines them into all futures, but to actively shape history as the narrators of their own story, as translators of their experience into languages that are more bearable and less restrictive<sup>103</sup>. If psychoanalytic treatment is confronted with the timelessness of the unconscious, if even prolonged therapy does not yield any positive effect, Freud recommends to the analyst “that by submitting on a single occasion to the timelessness of the unconscious he will be brought nearer to vanquishing it in the end”<sup>104</sup>. Unimpressed by the past, indifferent to the passing of time, the analyst should remain stubbornly optimistic about the real possibility that life is worth living.

The pain of a wasted life is partly a phantom and phantasy pain: not merely a pain of past happiness, but also a pain of opportunities not yet seized, of feelings not yet experienced, and of unredeemed longing. As subjects of a timeless unconscious, it is never already too late for us. Desires, phantasies, and longings keep the future open; allowing us to compensate for and overcome the failures of the past. To be sure, the timelessness of the unconscious cannot stop us from ageing, and very early on our bodies are older than our unconscious minds, for we age every day, no matter how old we are<sup>105</sup>. But with the last time as with the first, every person falls in love “forever and ever” whenever they do fall in love<sup>106</sup>. That is to say: we cannot but experience love *sub specie aeternitatis* because as does time, so too desires, love, and longings relentlessly well up from beyond time, from the unconscious sources of temporalisation.

## ■ Conclusion

The timelessness of the unconscious which Freud first approached as a curiosity in the study of hysterical phenomena was subsequently incorporated into the theory of repression, fixation, and regression; and ultimately occupies an important role in psychoanalytic treatment: its therapeutic effect takes place in a transition from timelessness to temporality. The present study shows that the discussion of the timelessness of the unconscious and the ways and means of its temporalisation are of central interest to both psychoanalytic theory and practice. Thus, they are far from being merely an obscure or marginal footnote-problem, even if Freud himself discussed them mostly as such.

The present paper has further attempted to elucidate the problem of timelessness in terms of Freud’s invitation of philosophy into psychoanalysis. Insofar

<sup>103</sup> See J. Laplanche, *Psychoanalysis, Time and Translation*, p. 176.

<sup>104</sup> S. Freud, *From the History of an Infantile Neurosis*, p. 10–11.

<sup>105</sup> See A. Green, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, p. 807.

<sup>106</sup> See M. Bonaparte, *Time and the Unconscious*, p. 434.



as Freud seeks discourse with Kant, we can say that Freud and Kant agree in principle that consciousness is always temporalised. Both recognise the representation of time for conscious experience. The difference between them both is that for Kant, time is a linear arrow pointing from past to future, while Freud observes far more winding trajectories through time. To evaluate Freud's musings about the transcendental aesthetic, it remains to be probed whether Freud is better understood as an empirical or transcendental thinker in his philosophical and meta-psychological contributions.

The present collection of the fragments of a psychoanalytic theory of time cannot be said to be complete. By focusing on the timelessness of the unconscious, I had to limit the scope of the topics treated. Especially regarding the ways in which values, norms, and ideals (as well as the superego) are signposts in time is omitted in my study, while other important topics, e.g., repetition, have received only scant attention. Starting from the phenomenon of repetition, different pathologies of time experience should also be investigated.<sup>107</sup> The significance of time regarding the duration of treatment too remains underexplored, and the question of the psychological meaning of mortality and immortality has been bracketed. In order not to blow this study out of proportion, the investigation of these problems must be resumed elsewhere.

<sup>107</sup> Examples include the compulsion to repeat which Green calls a denial of time (idem, *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse*, p. 808), the freezing of time in melancholic pathologies (see S. Freud, *Mourning and Melancholia*, p. 255; G. Schmithüsen, «Die Zeit steht still in rasender Eile»), and the loss of the sense of time which was already described by Pierre Janet (idem, *L'Evolution de la Memoire et de la notion du Temps*, Paris 1928, p. 50–51) and which Bonaparte psychoanalytically diagnoses as a psychotic symptom (eadem, *Time and the Unconscious*, p. 443).

## Acknowledgements

This manuscript (2023) is based upon the author's thesis *Die verlorene Zeit: Eine Untersuchung der Psychoanalyse des Zeiterlebens*, written under the supervision of Prof. Dr. Jagna Brudzińska and Prof. Dr. Dieter Lohmar at the department of philosophy of the University of Cologne (Germany) and submitted on April 19<sup>th</sup>, 2019. In 2021, I reworked, condensed, and advanced the text in a seminar I took part in within the scope of my PhD studies at the Graduate School for Social Research (GSSR) of the Polish Academy of Sciences under the supervision of Prof. Dr. Adam Lipszyc and Dr. Adrianna Zabrzewska. Originally though, my study of the 'timelessness' in Freud's oeuvre dates back to 2015 when I was given the opportunity to write a brief essay on a topic of my liking during an internship at the Kölner Akademie für Psychoanalyse Jacques Lacan (KAPJL) under the auspices of Dr. Mark Kroll-Fratoni who has been an invaluable conversation partner since. Dr. Kroll-Fratoni has intellectually accompanied what at times indeed felt like a timeless endeavour from start to finish and I am ever grateful for the many helpful comments, criticism, and information he so generously shared over the years. My thanks also extend to the friends, colleagues, and teachers who discussed my thoughts on 'timelessness' or even read previous versions or iterations of this manuscript.

## References

- Alexander J., *Die Zeit und der metapsychologische Begriff der Anpassung*, „Psyche” 1967, 21(9), p. 693–698.
- Allison H.E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven–London 2004.
- Böhme G., *Kants Theorie der Gegenstandskonstitution*, in: idem, *Philosophieren mit Kant: Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, p. 113–150.
- Bonaparte M., *Time and the Unconscious*, „International Journal of Psychoanalysis” 1940, 21, p. 427–468.
- Brudzińska J., *Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience*, in: *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (Phaenomenologica 199), D. Lohmar, J. Brudzińska (ed.), Springer, Dordrecht 2012, p. 23–52.
- Falkenstein L., *Kant's Intuitionism: A commentary of the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1995.
- Freud S., *Beyond the Pleasure Principle* (1920), in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII, Hogarth Press, London, p. 7–64.
- Freud S., *Briefe 1873–1939*, E. Freud, L. Freud (eds.), Fischer, Frankfurt am M. 1980.
- Freud S., *Civilization and its Discontents* (1930), in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXI, Hogarth Press, London, p. 64–145.
- Freud S., *Constructions in Analysis* (1937), in: ibidem, vol. XXIII, p. 257–269.
- Freud S., *Creative Writers and Daydreaming* (1908), in: ibidem, vol. IX, p. 143–153.
- Freud S., *Five Lectures on Psycho-Analysis* (1910), in: ibidem, vol. XI, p. 9–55.
- Freud S., *Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria* (1905), in: ibidem, vol. VII, p. 7–122.
- Freud S., *From the History of an infantile Neurosis* (1918), in: ibidem, vol. XVII, p. 7–122.
- Freud S., *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (1926), in: ibidem, vol. XX, p. 87–156.
- Freud S., *The Interpretation of Dreams* (1900), vol. 1, in: ibidem, vol. IV.
- Freud S., *The Interpretation of Dreams* (1900), vol. 2, in: ibidem, vol. V, p. 339–628.
- Freud S., *Introductory Lessons to Psycho-Analysis* (1916–1917), vol. 1–2, in: ibidem, vol. XV.
- Freud S., *Introductory Lessons to Psycho-Analysis* (1916–1917), vol. 3, in: ibidem, vol. XVI.
- Freud S., *Mourning and Melancholia* (1917), in: ibidem, vol. XIV, p. 243–258.
- Freud S., *Negation* (1925b), in: ibidem, vol. XIX, p. 235–239.
- Freud S., *The Neuro-Psychoses of Defence (An Attempt at a Psychological Theory of Acquired Hysteria, of many Phobias and Obsessions and of certain Hallucinatory Psychoses)* (1894), in: ibidem, vol. III, p. 45–61.
- Freud S., *A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis* (1912), in: ibidem, vol. XII, p. 260–266.
- Freud S., *A Note upon the «Mystic Writing-Pad»* (1925a), in: ibidem, vol. XIX, p. 227–232.
- Freud S., *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1933), in: ibidem, vol. XXI, p. 5–182.
- Freud S., *Project for a Scientific Psychology* ([1895] 1950), in: ibidem, vol. I, p. 295–397.
- Freud S., *The Psychopathology of Everyday Life* (1901), in: ibidem, vol. VI.
- Freud S., *Remembering, Repeating and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis II)* (1914), in: ibidem, vol. XII, p. 147–156.
- Freud S., *Repression* (1915), in: ibidem, vol. XIV, p. 146–158.
- Freud S., *Screen Memories* (1899), in: ibidem, vol. III, p. 303–322.
- Freud S., *Studies on Hysteria* (1895b), in: ibidem, vol. II.
- Freud S., *Thoughts for the Times on War and Death* (1915), in: ibidem, vol. XIV, p. 275–300.
- Freud S., *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), in: ibidem, vol. VII, p. 130–243.
- Freud S., *The Unconscious* (1915), in: ibidem, vol. XIV, 166–204.
- Freud S., Breuer J., *On the Psychological Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication* (1893), in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. II, Hogarth Press, London, p. 2–17.
- Green A., *Zeitlichkeit in der Psychoanalyse: Zersplitterte Zeit*, „Psyche” 2003, 57(9), p. 789–811.
- Hanly C., *A problem with Freud's idea of the timelessness of the unconscious*, in: L.G. Fiorini, J. Canestri (eds.), *The Experience of Time: Psychoanalytic Perspectives*, Karnac Books, London 2009, p. 21–34.
- Hock U., *Die Zeit des Erinnerns*, „Psyche” 2003, 57(9), p. 812–840.

- Höffe O., *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, C.H. Beck, München 2004.
- Janet P.-M.-F., *L'Evolution de la Memoire et de la notion du Temps*, Chahine, Paris 1928.
- Kant I., *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Laplanche J., *Psychoanalysis, Time and Translation*, in: idem, *Seduction, Translation and the Drives*, trans. M. Stanton, J. Fletcher (ed.), Institute of Contemporary Arts London, London 1992, p. 161–177.
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *The Language of Psycho-Analysis*, trans. D. Nicholson-Smith, D. Lagache (ed.), Karnac Books, London 1988.
- Locke J., *An Essay concerning Human Understanding*, P.H. Nidditch (ed.), Oxford University Press, Oxford 1975.
- Loewald H.W., *Das Zeiterleben*, „Psyche“ 1974, 28(12), p. 1053–1062.
- Reik T., *Gedächtnis und Erinnerung*, in: idem, *Hören mit dem Dritten Ohr: Die innere Erfahrung eines Psychoanalytikers*, Fischer, Frankfurt a. M. 1983, p. 410–427.
- Schmithüsen G., *«Die Zeit steht still in rasender Eile». Eine psychoanalytische Einzelfallstudie zu frühem Trauma und Zeiterleben*, „Psyche“ 2004, 58(4), p. 293–320.
- Warsitz R.-P., *Der Raum des Sprechens und die Zeit der Deutung im psychoanalytischen Prozess*, „Psyche“ 2006, 60(1), p. 1–30.
- Winnicott D., *Group Influences and the Maladjusted Child: The School Aspect*, in: idem, *The Family and Individual Development*, Routledge, London 1965, p. 146–154.

# Freudian *das Ding* and the Origin of Kantian Categories

Jan Sumiński

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 148–166

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.8>

**Abstrakt** Autor artykułu analizuje wzajemne powiązania między Freudowskim ujęciem pojęcia Rzeczy w jego projekcie psychologii naukowej a problemem pochodzenia kategorii w filozofii Kantowskiej. Opierając się na „epigenezie czystego rozumu” Catherine Malabou, artykuł proponuje alternatywne podejście do przewyciężenia pętli korelacionizmu, oparte na homeomorficznej relacji między treścią reprezentacyjną a materialną strukturą, która leży u podstaw opisu aparatu umysłowego Freuda.

**Słowa kluczowe:** Sigmund Freud, Immanuel Kant, Catherine Malabou, kategorie, dedukcja transcendentzna, nieświadome, korelacionizm, materializm transcendentny, popęd śmierci, czasowość

**Abstract** The author of the paper examines the interrelationship between Freud’s account of the concept of the Thing in his Project of Scientific Psychology and the problem of the origin of categories within Kantian philosophy. Drawing on Catherine Malabou’s “epigenesis of pure reason,” the article proposes an alternative approach to overcome the correlationist loop, based on the homeomorphic relationship between representational content and material structure that underlies Freud’s account of the mental apparatus.

**Keywords:** Sigmund Freud, Immanuel Kant, Catherine Malabou, categories, transcendental deduction, the unconscious, correlationism, transcendental materialism, death drive, temporality

**Jan Sumiński**, członek Instytutu Analizy Grupowej, terapeuta psychoanalityczny; jego zainteresowania badawcze sytuują się na przecięciu idealizmu niemieckiego, współczesnego materializmu i psychoanalizy.

[jan.suminski1@gmail.com](mailto:jan.suminski1@gmail.com)

**A** fundamental split defines the condition of contemporary philosophy. On the one hand, post-Kantian thought, which can be equated with continental philosophy, claims that the symbolic system (language, power of judgement, discourse, superstructure, etc.) determines pre-conceptual reality: a Hegelian *nothing-in-itself*. In such a constructivist ontology, the subject, or the conceptual system in which it is immersed, determines the ultimate horizon of possible problems that philosophy can examine.

On the other hand, the sciences have become increasingly effective in answering questions concerning the nature of non-human reality. The development of astronomy has allowed us to observe events in outer space that occurred even before our planet was formed; whereas we are digging up and studying fossils from billions of years ago when the first living organisms had not yet appeared in the world. Moreover, the theory of evolution, expanded by the theory of abiogenesis, can prove beyond a shadow of a doubt that the origin of man and his conceptual apparatus should be sought in random mutations, genetic drifts, and other transformations that living organisms have experienced over billions of years; and whose ultimate genesis may be traced back to processes of organic chemistry. Thus, over the course of the past 200 years, the once-connected *metaphysica generalis* and *metaphysica specialis* have seen themselves moving further and further apart. One is closed off from the other one within a transcendental loop, within which thinking of any real genesis is impossible, where a formal *quid juris* has completely overtaken and is in conflict with the material *quid facto*.

Quentin Meillassoux responded to this state of affairs with his book *After Finitude* (2006), which demonstrates the inability of correlationism<sup>1</sup> to meet the challenge of ancestral questions, i.e. questions whose referents existed before any living being appeared. Research by the French philosopher led to the formation of many currents in contemporary materialist thought: speculative realism, new realism, and new dialectical materialism, that try to address this very challenge. One of the most prominent voices in this debate belongs to Catherine Malabou, who is concerned with one central question: “Is the transcendental innate or fabricated?”<sup>2</sup> For her, to respond to this question is to find an origin of Kantian categories. My response to her contentions can be divided into four parts. First, I analyse her book *Before Tomorrow* which is a starting point for my inquiry. Second, the limitations of her approach have led me to form my own criticism of Kant based on her fundamental tenet. Third, I present a Freudian account of psychical apparatus from *Entwurf einer Psychologie* as a way of overcoming the shortcomings of Kantian transcendentalism. Fourth, I examine the interrelation of metapsychological concepts: temporality, drive and repression so as to demonstrate how we may use them as theoretical tools in order to avoid the trap of naïve reductionism. Lastly, I present my conclusions regarding the future of non-Kantian materialism based on psychoanalysis.

<sup>1</sup> This is Meillassoux’s term for transcendental paradigm, within which thought is inseparable from the object and vice versa.

<sup>2</sup> C. Malabou, *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, trans. C. Shread, Cambridge 2016, p. 5.

## ■ The Argument of *Before Tomorrow*

We immediately face an impossible dilemma when we question whether categories are innate or fabricated. If we agree with the latter and claim that categories are fabricated, how can we reconcile this fact with their *a priori* transcendental status? If, at some point, we derive them in any way, that destroys the whole premise of them as the condition of any possible experience and reverts our transcendentalism to another form of empiricism. On the other hand, taking the former to be true, how can we rationally explain innateness in the light of evolutionary biology without appealing to some form of religious obscurantism? Nevertheless, Kant had a solution to this problem, which he called the original acquisition (*acquisitio originaria*), which represents the temporal space between birth and experience. Malabou has to contend with the problem of time when accounting for this mysterious in-between state. Temporality, contingency, and biological sciences form a conceptual landscape utilised by the French thinker so as to confront the challenge of original acquisition; but the novelty of her approach is derived from the fact that she found a concept used by Kant that focuses all of the aforementioned areas of thought into one single signifier, which is *epigenesis*. In this way, Malabou does not confront the founder of German idealism from the external perspective of the natural sciences. Instead, she draws out the potential already rooted within his work. In other words, her critique is immanent. There are two passages in Kant's *oeuvre* where he discusses the problem of epigenesis. First in §27 of *Critique of Pure Reason (CPR)*, and later in §81 of *Critique of the Power of Judgement (CPJ)*. Let us examine the context in which both of these fragments appear, consider their relationship, and finally look at the conclusions which Malabou drew from them.

Only two possible ways exist to establish a necessary agreement between objects of experience and concepts. It could be that the experience allows these concepts to form or that these same concepts allow the experience to occur. The first is not the case with categories (nor with pure forms of sense intuition), for they are *a priori* concepts independent of experience. Kant explicitly states that there are only two possible explanations for this necessary correspondence between concepts and objects, *generatio aequivoca* and epigenesis. Malabou claims there are three: *generatio aequivoca*, epigenesis, and preformation. The first theory, known as *generatio aequivoca*, explains the formation of life by distinguishing between the origin of life (inert matter) and the force that caused its emergence (vital initiative). Malabou claims that it is false and considers it a “theoretical monstrosity that warrants no further consideration.”<sup>3</sup> The second

<sup>3</sup> C. Malabou, *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, p. 22.

possible explanation is preformation. It is a theological explanation that posits the existence of a creator who, at some point in time, grants us categories that perfectly correspond to the objects in the world. The argument against this thesis is based upon the dialectic of necessity, which turns it into the opposite, that of *contingency*. Understanding can only receive the categories because the Creator decided it to be so, making them external to understanding's logic and thus purely contingent, which leaves only one option, that of *epigenesis*. Epigenesis is defined as the "development of a plant or animal from an egg or spore through a series of processes in which unorganised cell masses differentiate into organs and organ systems."<sup>4</sup> A distinguishing feature of epigenesis is that it constitutes a self-differentiating process. Its conceptual advantage consists of its autonomy and dynamic self-relation.<sup>5</sup> So what is the epigenetic answer that Malabou is giving to our correspondence problem between categories and reality? One cannot but see that it amounts to a series of failures. Going through the myriad interpretations of §27, engaging with Zöllner, Genova, Heidegger, Foucault, Meillassoux, her argument is a profoundly Hegelian one. Like the founder of absolute idealism in his *Phenomenology of Spirit*, after over 100 pages of detailed analysis, the French philosopher notes that none of the previous exegetical keys were sufficient to account for the complexity or relation between *a priori* and *a posteriori*.<sup>6</sup> There is only one thing to do, "one last step to make."<sup>7</sup> It is Kant's own move, which is a "retroactive move of his retort to posterity."<sup>8</sup> In other words, the failure to elucidate the content of epigenesis that is working **within** the conceptual confines of *CPR* forces us to see how this concept organises the movement of the *Critique* **itself**, the way it morphs between first and third one. Just like the fact that the *Science of Logic* has to enter at the moment of complete effacement of self-consciousness in *Phenomenology of Spirit*<sup>9</sup>, so too does the *CPJ* enter in order to account for the internal impasse of the first *Critique*. What does the *CPJ* bring to an understanding of our problem of the origin of categories?

What Malabou considers to be of the utmost importance in *CPJ* is the encounter with the phenomenon of life. Life is not just another object of experience that can be subjected to the determinative judgement of the first *Critique*. As Kant writes, the complicated manifold of a living organism is "undetermined by those laws that the pure understanding gives *a priori*,"<sup>10</sup> which in Malabou's interpretation means that confrontation with life is a confrontation with the different rationality that we encounter within the first *Critique* and factual rationality; and indeed the self-sufficiency of life that is indifferent towards us and our act of judgement.<sup>11</sup> Everything changes, even the categories. Necessity within the *Critique of Pure Reason* was a mechanical necessity modelled on

<sup>4</sup> <https://www.merriam-webster.com/dictionary/epigenesis>

<sup>5</sup> See C. Malabou, *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, p. 25.

<sup>6</sup> See *ibidem*, p. 153.

<sup>7</sup> See *ibidem*, p. 156.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> See R. Comay, F. Ruda, *The Dash—The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge 2018, p. 83–84.

<sup>10</sup> I. Kant, *Critique of the Power of Judgement*, trans. P. Guyer, E. Matthews, Cambridge 2001, p. 68.

<sup>11</sup> See C. Malabou, *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, p. 169.

physics. It excluded any form of contingency. Now, necessity is teleological in that it includes contingency: “lawfulness of the contingent is called purposiveness.”<sup>12</sup> This is crucial point, because Malabou notes a shift within the meaning of purposiveness between the first two *Critiques* and the third one. In the earlier *Critiques*, causality was linked to the concept’s impact on its object. This way, purposiveness “requires no specification of causality, of which it is only a representation.”<sup>13</sup> In the third *Critique*, it assumes that the thing is itself an end without the intervention of the conceptual causality. In this way, self-organisation of the organism is not merely the law of the mind, but **factual** in itself.<sup>14</sup> Here, germinative “epigenesis of the Pure Reason” from the first *Critique* finds its actualisation. Reason itself is subjected to epigenetic metamorphosis. What at the beginning seemed like totally Other to transcendental – life, has now demonstrated that transcendental is a “living structure”<sup>15</sup> in itself. In this deconstructive move, the whole question of whether categories or innate or not loses its meaning, the difference between transcendental and biological has been abolished: “epigenetic temporality cannot be separated from the biological process it refers to.”<sup>16</sup> The transcendental has been sublated. It is at the same time relinquished, given that it is no longer this unchangeable logical structure that is purely determinative towards reality, but its critical and self-reflective aspect remains preserved.<sup>17</sup> Despite my immense respect for Malabou’s ambitious and original reading, I want to present what I take to be the shortcomings of her approach and present an alternative psychoanalytical relinquishing of the transcendental.

The first problem is that of temporality. Malabou focuses on the problem of categories. Her approach to epigenesis effectively temporalizes the transcendental analytic without referring to the transcendental aesthetic. However, when we accept the Kantian view that time is merely transcendentially ideal, that time and space are only forms of intuitions and formal intuitions, but not entities independent of subjectivity, then how could even something like the biological subject (as a basis for the transcendental one) emerge through the temporal pre-subjective biological process? How can a living organism be subjected to its own rationality without having access to some time in itself? Evolution, in the broad sense, becomes impossible. The second issue concerns the *transcendental unity of apperception* (TUA). Malabou treats categories as abstract entities, referring to their actualisation in judgements but not in their relationship with TUA. In short, if the unity of apperception and unity of judgement are inseparable<sup>18</sup> and “categories are nothing other than [these very] functions for judging,”<sup>19</sup> than it’s impossible to separate the problem of the

<sup>12</sup> I. Kant, *Critique of the Power of Judgement*, p. 274.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>14</sup> See Ibidem.

<sup>15</sup> C. Malabou, *Transcendental Epigenesis*, in: A. Morgan (ed.), *The Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and the Limits of Philosophy*, Newcastle-Upon-Tyne 2017, p. 183.

<sup>16</sup> See eadem, *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, p. 176.

<sup>17</sup> See eadem, *Transcendental Epigenesis*, p. 189.

<sup>18</sup> M. Pendlebury, *Making Sense of Kant’s «Critique of Pure Reason»*, London 2022, p. 49.

<sup>19</sup> I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer, Cambridge 1999, p. 252.



putative origin of categories from the one of TUA. These shortcomings lead me to the next part, my critique of Kant, which accounts for these overlooked aspects.

## ■ Alternative critique of Kant

Given the first problem of temporality outlined above, my first premise is that within a materialist paradigm, the idealist (regarding space and time as mere forms of intuition) aspect of transcendentalism is untenable, effectively making transcendental realism to be my only object of polemic. With this premise, I move to the central problem of my inquiry, the problem of TUA.

For many post-Kantians, this challenge seems insurmountable. Similarly, like categories, it is just a brute-given, transcendental condition of objective knowledge that cannot be questioned about its origin. Manfred Frank claims that “self-consciousness is consciousness that is originary, unmediated, pre-conceptual, unconceptual and irreducible to any descriptions, because they all already presuppose it.”<sup>20</sup> Despite using a different term, *Selbstbewußtsein*, referring to post-Kantian idealism, it is rooted in the Kantian notion of TUA. It seems as if shifting our focus from categories to TUA does not get us any further. However, as Dennis Schulting notes, it is far from being so when it comes to Kant. Positing TUA as an originary and a self-standing principle leaves it to being subjected to the infinite regress of its *a priori* source<sup>21</sup>. Here he focuses on the distinction and relation between the synthetic unity of apperception (SUA) and the analytic unity of apperception (AUA). AUA is the self-awareness of me as an identical subject in time that does not fall apart into separate moments of empirical apperception, as it happens to the Human subject. This unity, according to Kant, is only possible due to synthetic unity.<sup>22</sup> Schulting’s interpretation underlines the simultaneity of these unities. AUA “comes about precisely in the act of adding one representation to the other, namely precisely **through** synthesis.”<sup>23</sup> Synthesis is absolutely foundational for AUA, which is a “thoroughgoing identity of consciousness”<sup>24</sup> being not only its necessary, but **sufficient** condition.<sup>25</sup> If synthesis of representations is sufficient to constitute AUA, would not that make Kant plain empiricist that accounts for the emergence of self-identical consciousness by acts of syntheses? The answer is, of course, no. Kant made a distinction between the empirical synthesis of apprehension and the intellectual synthesis of apperception<sup>26</sup>, and only the latter one is a condition of AUA. Transcendental syntheses, in contrast with empirical syntheses, are guided by

<sup>20</sup> M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, trans. Z. Zwoliński, Warszawa 2002, p. XV.

<sup>21</sup> D. Schulting, *Kant’s Deduction and Apperception: Explaining the Categories*, London 2012, p. 114.

<sup>22</sup> See I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 247.

<sup>23</sup> D. Schulting, *Kant’s Deduction and Apperception*, p. 112.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> See Ibidem.

<sup>26</sup> See I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 262.

categories, connecting various representations in judgements.<sup>27</sup> It seems that we have returned to the question that we originally started with, namely what is the origin of categories? But that is not true, for now we no longer see categories only as *a priori* concepts that are necessary for any objective experience, but as: 1) the synthetic activity that 2) gives rise to AUA 3) through language (judgement; discursive thinking). Malabou treats categories as logical entities, but she does not examine their actual content.

There is one more issue we need to return to: the problem of the second part of Kantian transcendental deduction, which is often considered to be highly problematic; and indeed, led to a split between conceptualists and nonconceptualists within contemporary Kantian reception. This particular problem deals with the issue of relating categorically constituted intuitions to space and time as *a priori* forms of intuition. However, given the premise of the present paper (rejecting the ideality of space and time), there is no need to provide any account for this part of Kant's *Critique*. I shall give due consideration to this point while examining Freud's empirical syntheses.

## ■ Freud and *Entwurf einer Psychologie*

How can psychoanalysis help us with the genesis of categories in Kant? Responding to Eugene Fink's critique of the concept of unconscious, Adrian Johnston states that "only by theoretically presupposing the unconscious can consciousness become a consistent, fully illuminated object of investigation."<sup>28</sup> This simple, yet profound idea governs the conceptual frame of this article. Freud's *Entwurf (Project for a Scientific Psychology)* is an attempt to link his findings regarding psychoneuroses with the rigor of natural sciences. Its effect was a complex account of psychical apparatus approached from a quantitative perspective, and based on the fundamental laws of thermodynamics.<sup>29</sup> Despite the fact that it was never published, remaining as an attachment to one of the letters to Fliess, and later renounced by Freud himself<sup>30</sup>, I claim that not only does this text lay foundations for later Freudian metapsychology, but it can also function as an enormous source of inspiration for post-Kantian materialism. Indeed, all the three characteristics of categories mentioned above: their synthetic activity, giving rise to phenomenological unity of subject through judgement and problem of judgement and symbolisation, are of implicit and explicit interest for the Freudian *Project*. Also, the fact that Freud unknowingly dealt with the derivation of category of substance and accident will be crucial for my reading.

<sup>27</sup> See J.J. Williams, *Kant on the Original Synthesis of Understanding And Sensibility*, „British Journal for the History of Philosophy” 2018, 26, p. 4.

<sup>28</sup> A. Johnston, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Evanston 2005, p. 14.

<sup>29</sup> See P. Bob, *The Brain and Conscious Unity: Freud's Omega*, New York 2015, p. V.

<sup>30</sup> See S. Freud, *The Unconscious*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV, London, p. 174.

There are two fundamental rules underlying Freud's project. The first one is the principle of neuronal inertia, which states that "neurones tend to divest themselves of quantity (Q)."<sup>31</sup> The second one is the principle of constancy, constancy by which the more organised, emergent levels of apparatus remain in an equilibrium of excitation. These rules govern the neuronal system, which is divided into three classes ( $\phi$  phi,  $\psi$  psi,  $\omega$  omega).<sup>32</sup> Interactions between these classes which form the basis for the dynamic processes between consciousness and the unconscious are a central theme of this work.  $\Phi$  (phi) is the first system of *receptive perceptual* neurons, which means that they also have to discharge any energy that is related with the process of perceiving, because of the principle of inertia. They are fully permeable, meaning they offer no resistance and they retain no quantities of energy. They embody the reflex system in which the discharge is instantaneous.<sup>33</sup> Hence they function only in the present moment. In other words, they are responsible for registering sensations during every "now." They **constitute** the present.  $\Psi$ , the second system is connected to the first one by contact-barriers which permit only high quantities of energy to pass from the former to the latter. Its main difference consists in its ability to be permanently altered. This alteration, in turn, results in a capability for storing information. In this way Freud introduces the concept of memory into his system, which is defined as "the facilitations existing between the  $\psi$ -neurones."<sup>34</sup>

His account is short but profound because it forms a material basis for perception, synthesising and storing these perceptions, and thus forming a subjective sense of temporality. In this regard, I completely agree with Wang, who utilises Kantian account of three syntheses from Deduction A, as an interpretative key for *Entwurf*.<sup>35</sup> We shall come back to the strictly cognitive role of the neuronal system; but firstly, we have to look at the affective role of these systems. Like in Kant, they cannot be separated. Pure Reason has to be supplanted by a practical one. The  $\Psi$  system doesn't exclusively deal with the storing of memories that were received from perceptual  $\phi$  neurons. Besides the exogenous stimuli (perception) that are easily discharged by  $\phi$  through motor neurons, Freud looks at the stimuli (hunger, sexuality) that inevitably arise when an organism reaches a certain complexity. These same stimuli have to be discharged. But how? One cannot totally rid oneself of all the needs that cause frustration. One way is motor action that is supposed to change external circumstances, like the screams of a baby who is trying to communicate hunger to his mother.<sup>36</sup> Another mode of recourse when reality cannot be changed is to hallucinate the desired object. How does this happen? After experiencing satisfaction, the object's mnemonic image is stored in the system  $\omega$ .<sup>37</sup> To experience satisfaction faced with a lack

<sup>31</sup> Idem, *Project for a Scientific Psychology*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XVII, p. 354–356.

<sup>32</sup> See *ibidem*, p. 360.

<sup>33</sup> See *ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>35</sup> See C. Wang, *Subjectivity In-Between Times: Exploring the Notion of Time in Lacan's Work*, London 2019, p. 51–52.

<sup>36</sup> See S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, p. 379.

<sup>37</sup> Given the importance and complexity of  $\omega$  in Freud's topography and its ramifications for my article, I am leaving details of this system for a separate paper.

that cannot be easily changed; one simply has to “re-cathect the mnemonic image of the perception”<sup>38</sup> in order to rid of frustration. This concept of hallucinatory phantasy is crucial for Freud, because it leads to the formation of two entities central for psychoanalysis – *primary process* and *ego*. Primary process is nothing other than a “wishful cathexis carried to the point of hallucination.”<sup>39</sup> The first problem is that if you **really** try to eat or drink this hallucination, you will inevitably face disappointment.<sup>40</sup> The second problem is that, if a hallucination were to give you satisfaction, then you would lose the ability to discern between reality and hallucinatory fantasy. To moderate this process, in order for the organism to survive, we need a secondary process. A secondary process is supposed to change the means, but not the aim of the primary process<sup>41</sup>. This is where the necessity for a functioning of the ego comes in, because it is responsible for moderating the primary one.

## ■ Ego and Consciousness

We have arrived at the moment where Freud deals with the emergence of ego. Given the importance of AUA in Kant and its crucial connection to categories, we cannot but turn to ego as a potential successor for AUA. Here we shall examine the concept of ego in detail, and explore how it relates to both consciousness and the unconscious; and ask what it brings to our understanding of the problem of categories. Ego, as defined by Freud in *Entwurf*, is the “totality of  $\Psi$  at any given time.”<sup>42</sup> In other words, ego is the sum of memory traces left in  $\Psi$  by perceptual neurons  $\phi$ , as well as an endogenous excitation coming from the organism.<sup>43</sup> If we go back to the putative moderating function of ego in the primary process, we face a big difficulty. If memories and perceptions come from the same source, then how can one distinguish them from each other? In his second seminar, Lacan famously deals with this problem, which he calls the “paradox of the system of consciousness.”<sup>44</sup> He claims that on the one hand, consciousness is included as only a part of the energetic  $\psi$  system, so it cannot play a role in reference to reality, and on the other hand, it must be separated from reality and receive only small investments of energy from  $\phi$ . First of all, I think that Lacan only reiterates the same problem in a slightly different way; because in being only a part of energetic system,  $\Psi$  does not have an immediate access to reality, hence it is separated from it, and has access only by energy received from  $\phi$  neurons, so there’s no need to call it a paradox. Secondly, Lacan replaces “ego” or “ $\psi$ ” with “consciousness” as if it were the same thing. And they are not.

<sup>38</sup> S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. V, p. 565–566.

<sup>39</sup> S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, p. 387.

<sup>40</sup> See *ibidem*, p. 381.

<sup>41</sup> See C. Wang, *Subjectivity In-Between Times*, p. 60.

<sup>42</sup> S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, p. 384.

<sup>43</sup> This is what Freud means when he says that ego is always “a bodily ego,” see *idem*, *The Ego and the Id*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XIX, London, p. 26.

<sup>44</sup> J. Lacan, *Seminar II: The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, trans. S. Tomaselli, Cambridge 1988, p. 117.

Processes within  $\phi$  and  $\psi$  take place beyond consciousness.<sup>45</sup> They have to, because Freud claims that “consciousness emerges during the passage of a quantity (Qn), that is to say that it is not aroused by a constant cathexis.”<sup>46</sup> Given that ego is defined as a sum of  $\psi$  neurons in constant cathexis, we cannot equate consciousness with ego. Additionally, at one point Freud states: “consciousness is not restricted to the ego but can be attached to any  $\psi$  process.”<sup>47</sup> One has to be, as Lacan emphasised many times, very attentive to the words Freud uses. Consciousness is **attached** to ego or  $\psi$ .<sup>48</sup> What does this mean? To understand the issue, we have to see the response that Freud himself gave to the problem of differentiating between perception and memories. It’s the process of inhibition performed by ego, supplanted by indications of a  $\omega$  discharge that serve as a reality indicator. In this regard, we have to deal extensively with  $\omega$  neurons.

$\Omega$  neurons are the third system that Freud introduces when he asks where and how qualities emerge in a hitherto purely qualitative system. He calls them perceptual neurons. This might be perceived as very odd, because it seemed as if Freud had established  $\phi$  as perceptual ones. But no. This difficulty is reflected in the argument that Lacan and Valabrega make recourse to during Seminar II, where they argue which system is responsible for perception.<sup>49</sup> Actually they both contribute to the emergence of perception.  $\Phi$  takes up the manifold from external reality, passes some of it to  $\psi$  as a quantitative charge, which passes even less of it on to  $\omega$ . At this point  $\omega$  retroactively turns this quantitative discharge into a quality that is transferred to  $\psi$  as a memory. Given that 1) consciousness can be attached to any  $\psi$  process; 2) it has to come about through passage, Freud can only mean passage from  $\omega$  to  $\psi$ . But it’s not confined to the process of generating qualities, but also judging. Freud agrees with Kant that conscious thought processes have to rely on the making of judgements,<sup>50</sup> so we have to assume that  $\omega$  is also related to the process of judgement formation. So how are judgements formed? Well, we can’t find any explicit account on judgement formation, but what we can find are two examples of cognitive judgements, and not just any judgements. These are judgements explicitly related to categories of substance and accident. And we may find them in the Freudian account of *das Ding*.

## ■ Das Ding and the Origins of Categories

I will start with a Lacanian reading of *das Ding* from *Entwurf*, which significantly differs from my own. In many ways it is one of the most important moments of Lacanian theory. As a precursor of *petit objet a*<sup>51</sup>, *das Ding* represents for Lacan

<sup>45</sup> See M. Reher-Langberg, *Faces of the Freudian I: The Structure of the Ego in Psychoanalysis*, Oxfordshire 2017, p. 10.

<sup>46</sup> S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, p. 404.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 402.

<sup>48</sup> The importance of this phrasing can be seen by the fact that it reappeared without any change 28 years later in *Ego and the Id*, see ibidem, p. 17.

<sup>49</sup> See J. Lacan, *Seminar II*, p. 121.

<sup>50</sup> See S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, p. 440.

<sup>51</sup> There is an ongoing debate concerning the difference between *das Ding* and *object a*. However, precise nature of this problem goes beyond the scope of this article. For the discussion, see: D. Finkelde, T. McGowan, *Žižek Responds!*, London 2023, p. 317–333.

the part of human experience that completely resists symbolisation, which is the Kantian thing-in-itself. This is, of course, taken from Freud's *Project of a Scientific Psychology* and functions as a "first notion in his entire oeuvre with which he tries to give a proper status to the real in its symbolic implications."<sup>52</sup> In other words, a Lacanian *Real* is based on Freudian *das Ding*. So let's look at *das Ding* as it actually appears in Freud.

In one passage, Freud states that "What we term 'things' are residues that have evaded judgement."<sup>53</sup> At the first glance, one might say that this passage corroborates the Lacanian approach to the Real. But in fact, Freud was referring to something totally different. In the previous sentence Freud writes: "It is perhaps justifiable to suspect that judging also indicates the way in which quantities coming from  $\phi$  can be transmitted and discharged."<sup>54</sup> As we have seen, judgement is a process in which  $\omega$  retroactively applies a linguistic concept to stored perception (memory) in  $\psi$ . Without this concept, we have perception without a meaning attached to it, and **not** a completely undetermined thing-in-itself. Moreover, there are two passages in Freud that suggest that he uses *das Ding* as a way of deriving the categories of substance and accident. Let us quote them at length:

Language later applies the term "judgement" to this process of analysis, and discovers the resemblance which exists between the nucleus of the ego and the constant portion of the perceptual complex on the one hand and between the changing cathexes in the pallium and the inconstant portion of the perceptual complex on the other; language describes neurone a as a "thing" and neurone b as its activity or attribute-in short, as its "predicate."<sup>55</sup>

And:

The beginning of the thought-processes that branched off from practical thinking lies in the process of making judgements. The ego arrived at this through a discovery made in its organization-through the fact (which has already been indicated) that perceptual cathexes partly coincide with reports from the subject's own body. In this way perceptual complexes are divided into a constant, uncomprehended portion – the "thing" – and a changing, comprehensible portion – the attributes or movements of the thing.<sup>56</sup>

Freud assumes that  $\psi$ <sup>57</sup> is fundamentally divided. It divides into pallium, which is cathected from  $\phi$ , and nuclear neurons which are cathected by endogenous

<sup>52</sup> M. de Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, New York 2010, p. 70.

<sup>53</sup> S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, p. 396.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 390.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 440–441.

<sup>57</sup> Given that Freud defines ego as "totality of  $\Psi$  at any given time," divided  $\Psi$  means that ego is divided as well.

paths of conduction<sup>58</sup>, as we previously discussed. Freud argues that judgement allows us to “form” category of substance and accident by fundamental experience of bodily constancy and perceptual change; between constant tension of permeating lack, and changing flux of experience of external reality. In this way Freud performs an anti-Kantian move *par excellence*. Kant used unity of apperception to derive the category of substance and accident<sup>59</sup> as a transcendental entity that makes experience possible. Freud, on the other hand, used empirical experience of a divided bodily ego to derive the possibility of the empirical emergence of these concepts. I claim that Kant overlooked this, because in his account of *Critique of Pure Reason* the transcendental subject is disembodied. It does not have any endogenous energy formed by lack that could oppose to an ever-changing stream of perceptions. What is important about this approach is that it avoids both simple empiricism according to which cognitive processes can form *ex nihilo*, as well as transcendentalism and its loop of self-relating. It is rather based on the ontological assumption that the subject is not only opposed to the object, but is an object as well. In the first quote, Freud underlines an isomorphism between the structure of the nervous system and perceptual complex. This feature is responsible for the possibility of perception and later cognition. Why is that? The premise underlying Freud’s *Entwurf* is that the material structure of the brain is reflected in the structure of consciousness and the unconscious. If the objective reality and brain have the same structural properties (as Freud is claiming), then categories derived from a self-perception of divided ego can be a source of knowledge of objective reality outside of the subject as well. This interpretation of Freud seems to situate him as being totally opposed to contemporary dialectical materialism as represented by Žižek, particularly given its outright dismissal of bodily experience<sup>60</sup> as having any philosophical relevance.<sup>61</sup> However, it also seeks to breach the gap between the symbolic and the Real, through the analysis of the subject, who represents substance gaining full awareness of itself.<sup>62</sup>

In this sense, I believe that Freud created a complex and comprehensive theory that explains the emergence of categories and consciousness; one that resolves the problem of the unexplainable genesis of the latter ones in a Kantian system. This theory starts with the synthetic activity of neural systems embedded in objective space-time, where charges of quantity travel to  $\phi$ , establishing the subjective present moment (1<sup>st</sup> synthesis), then to  $\Psi$  to form a memory and subjective past (2<sup>nd</sup> synthesis) as well as ego, whose role is to stop the immediate gratification of the primary process and to create an anticipation of the fulfilment; it is oriented towards the future (3<sup>rd</sup> synthesis). Ego is understood as

<sup>58</sup> See *ibidem*, p. 377.

<sup>59</sup> A detailed account of this derivation can be found in Schulting, see *idem*, *Kant’s Deduction and Apperception*, p. 125–135.

<sup>60</sup> This hostility towards ego presented by materialists inspired by Hegel and Lacan stems from the latter’s critique of Ego psychology. For Lacan, Ego and imaginary order should be treated as strictly antagonistic to the symbolic order and unconscious. The French psychoanalyst could make such an argument only by strictly separating Id and the unconscious, which has its radical implications, and one of them is severing the genetic tie between Ego and unconscious (and consequently Real and Symbolic order) which Freud has emphasised, see *idem*, *The Ego and the Id*, p. 24.

<sup>61</sup> See S. Žižek, *Less Than Nothing*, London 2012, p. 384.

<sup>62</sup> See S. Žižek, *Indivisible Remainder*, London 2007, p. 57.

divided and non-conscious, but consciousness can be attached to it through the process of cathexis from  $\omega$  to  $\Psi$ , not only to create qualities but also judgements that have their source in  $\omega$  system. A fundamental judgement that considers ego as divided between pallium and endogenous paths of conduction can form the basic categories that allow the proper cognition of external reality. Here, I would like to examine Paweł Dybel's comparison between Kant and Freud, according to which there are 3 differences between Kantian's "I" role in the process of forming cognition, and that of Freud's primary process. In his reading, 1) without relating to the transcendental unity of apperception, representations do not form any unity, 2) I "connects" itself to given representations and is an active agent of their syntheses, whereas 3) I is conscious of itself during this process.<sup>63</sup> First, one might wonder what the contrasting of a Kantian account of cognition with a Freudian primary process can tell us, because a primary process is not a cognitive operation, but rather one of endeavouring to fill lack inherent to reality. In my reading, cognitive processes related to the reality principle relate to Kant in following way: 1) there is no central faculty that guarantee objective knowledge, it can be validated only by internal split within the ego, 2) Kant is referring to the **possibility** of such a connection, the I "must be able to accompany all my representations"<sup>64</sup> and besides ideas that are subjected to primary repression, all representations might eventually be connected to consciousness by system  $\omega$ ; 3) Here I agree with Dybel when he states that the three syntheses that establish the past, the present and the future are passive; but there has to be an "observing" capacity situated in  $\omega$  that can judge the ego as being internally split. Unfortunately, we can't explain its genesis at this moment, for that we would need a phylogenetic account of the emergence of language.

Earlier, while elucidating a Kantian account of AUA, we noted Kant's idea that the transcendental synthesis of apperception is responsible for that unity, and not the empirical synthesis of apprehension. Therefore, how can we situate the cognitive processes derived from Freud's *Entwurf* within this distinction? Firstly, the three temporal syntheses that are taking place within  $\phi$  and  $\psi$  are definitely empirical. On the other hand, I consider the retroactive movement from  $\omega$  to  $\psi$  that involves judgement to be very close to what Kant called transcendental. It involves category and is related to the dis-unity of bodily ego. One might immediately object and contend that Kant spoke of apperception, and not an empirical experience of oneself. It is true; he distinguished between empirical self-consciousness (inner sense) and logical self-consciousness (apperception).<sup>65</sup> If we view them as separate entities, it becomes difficult to justify this concept from an ontological perspective. If pure apperception belongs to the realm of logic

<sup>63</sup> See P. Dybel, *Freud i Kant. Dwie koncepcje podmiotu i Ja*, „Przegląd Filozoficzny–Nowa Seria” 2004, 4, p. 300.

<sup>64</sup> H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven–London 2004, p. 164.

<sup>65</sup> See D. Schulting, *Apperception and Self-Consciousness in Kant and German Idealism*, London 2020, p. 88.



and is devoid of any real content,<sup>66</sup> then how to explain its putative agency or spontaneity?<sup>67</sup> Kant secures the possibility of *a priori* synthetic judgements by returning to some mystical Platonism of causative ideas, separated from material processes. Materialism is therefore burdened with explaining the emergence of the symbolic from the material by way of the causation of the empirical.

Nevertheless, by proceeding this way, do we not slide into the simple empiricism that can't account for all the phenomena that take what is human beyond the realm of nature? Can we account for that which transforms animal *Instinkt* into properly human *Trieb*? Dealing only with primary processes, so far we have not considered the unconscious. We shall do so by turning to the notion of *Nachträglichkeit*, a deferred action as a fundamental property of the unconscious, that actually establishes a new temporality inherent in human subjectivity.

## ■ *Nachträglichkeit* as a different temporality

Kant's transcendental aesthetic, which I reject, not only grounds the possibility of *a priori* synthetic judgement, but is also crucial for his understanding of freedom. It is, for Kant, the only way of salvaging freedom from the grasp of Spinozian determinism and scientific mechanisms. The noumenal realm is a retreat allowing for autonomous human action and responsibility. One cannot but notice a similar gesture performed by Lacan, because his reading of *das Ding* (structurally isomorphic to the thing-in-itself) functions as an introduction to the ethical dimension of the unconscious. Within the realistic paradigm, the objective existence of space-time is a necessity that allows for the materialistic genesis of the subject. But it is not the only time that we can access.

The temporal aspect of Freud's *Entwurf* is reflected in the concept of "period."<sup>68</sup> Every passage of quantity in the neural system takes place in some unit of time, in a period. This aspect of the *Project of Scientific Psychology* does not distinguish Freud's theory from any other form of naturalism based on thermodynamic principals. Up until the emergence of  $\omega$ , time flows one way. In the phenomenological sense, we experience time as linear, parallelly to objective space-time. But with the introduction of repression, things change. As Freud stated one numerous, a repressed idea doesn't immediately cause any trauma, it does so only after the time when one is able to understand it.<sup>69</sup> Trauma is retroactively constituted after acquiring proper signifiers in order to describe previously experienced "raw" perception. I claim that this mechanism of *Nachträglichkeit* can successfully be understood using neural topography from *Entwurf*. Perceptions

<sup>66</sup> See *ibidem*.

<sup>67</sup> My critique of the transcendental mirrors Derek Hook's analysis of death drive in Žižek's philosophy "Death drive [as understood by Žižek] is at once agency and absence, psychical attribute and excess of negativity. How then are we to bridge these seemingly incompatible descriptions?" This similarity is not accidental, Žižek explicitly refers to death drive as "transcendental form." I provide material basis for death drive in the last chapter of this article, see: D. Hook, *Of Symbolic Mortification and «Undead Life»: Slavoj Žižek on the Death Drive*, „Psychoanalysis and History” 2016, 2, p. 222–227.

<sup>68</sup> See S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, p. 371.

<sup>69</sup> See *idem*, *From the History of an Infantile Neurosis*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XVII, London, p. 45.

are always retroactively created in the  $\omega$  system, but Freud claims that during the first event we are already dealing with perception. But there is no meaning attached to this perception. However, as has been indicated,  $\omega$  is also a locus of language signifiers. After the occurrence of fixation (primary repression), ideational representation is stored in a  $\Psi$  system, but it lacks an empirical concept that could describe it. After some time, the concept is formed, but it has to be repressed by a secondary repression. Through the work of analysis, we try to breach the ego's defences and rediscover the signifier that brings this representation into the consciousness. The unconscious is not timeless, as Freud claimed.<sup>70</sup> If this were the case, how could the unconscious prioritise earlier ideational representations (that are responsible for fixations) over later ones?<sup>71</sup> The emergence of the unconscious is coextensive with the emergence of another temporality, the one in which the future can influence the past. This resembles the Hegelian dialectic of causality, wherein cause is responsible for the appearance of an effect, but cause is a cause only because there is an effect.<sup>72</sup> Effect is determining cause as well. They constitute a dialectic of reciprocal action that leads to self-determination. And the same can be said of analytic work, which opens up the analysand to the possibility of freedom.

## ■ Repression as the originary source of consciousness and the unconscious

When we examine the way cognition is formed and compare it to the mechanism of *Nachträglichkeit*, we see retroaction at the heart of both these operations. This similarity has been noted by some scholars<sup>73</sup>, but they have heretofore failed to investigate the potential reasons behind it. In my view, it is not accidental. They are strictly isomorphic. My explanation for this fact is that repression is responsible for emergence of **both** consciousness and the unconscious, and this is the reason for their isomorphism. We can start the argument by referring to Robert Samuels, who maintains that it is the possibility of confusion between perception and memory that represents the condition for thought and consciousness.<sup>74</sup> In other words, a primary process makes the emergence of the thinking subject possible. Samuels's explanation for this is that the primary process designates the first basic symbolisation based on a metaphor, where hallucination replaces the real object. Here is where I disagree, because I believe that it is not yet a properly symbolic process. Hallucination of the satisfying breast is identical to the real breast taken at the phenomenological level. It is

<sup>70</sup> See S. Freud, *The Unconscious*, p. 187.

<sup>71</sup> See A. Johnston, *Time Driven*, p. 18.

<sup>72</sup> See G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. G.D. Giovanni, Cambridge 2010, p. 502–505.

<sup>73</sup> See K. Noel-Smith, *Freud on Time and Timelessness*, London 2022, p. 68.

<sup>74</sup> See R. Samuels, *(Mis) Understanding Freud with Lacan, Žižek, and Neuroscience*, London 2022, p. 13.

with repression that true symbolisation begins. As Freud writes, “[memories are] repressed and replaced by symbols.”<sup>75</sup> The hysteric cough in Dora’s case represented fellatio, wherein five white wolves represented a primal scene for Wolf-Man. But how can repression come before consciousness? This idea seems to be incompatible with the fundamental Freudian discovery that we repress sexual representations, because “the ego anticipates danger resulting from socially proscribed desires.”<sup>76</sup>

I claim that this is only true for the secondary (proper) repression. In *Entwurf*, the problem of the social context is almost non-existent, besides a detailed account of the case of hysteria in chapter II. How to account for this? As Boag notes, Freud actually provides two different explanations for repression<sup>77</sup>, one is related to instinctual impulses being so intense that the organism has to find a way to suppress them, the second one being the result of the threat of castration. Freud’s theory becomes more consistent when we attribute the first kind to primary repression, and second to repression proper. In this way, we can coherently treat primary repression as caused by not yet conscious ego. The reason for primary repression would amount to excessive sexual excitation that cannot be satisfied the same way as hunger or thirst can.<sup>78</sup>

Given the isomorphism between the process of cognition and *Nachträglichkeit*, how to account for the persistence of unconscious ideas and the much more fleeting nature of conscious memories? The most common answer given to the former is the existence of the death drive as the source of incessant compulsion to repeat the same. In Johnston’s account, the death drive represents the essence of every drive. It is internally split between two axes, the “axis of iteration” consisting of drive-source and drive-pressure, and the “axis of alteration,” consisting of drive-aim and drive-object. They are in constant conflict, between a demand for the eternal return of the same and the changing, frustrating reality of experienced objects. This conflict is the essence of the *Trieb*.<sup>79</sup> The split between constancy and change represents the same schema as that of the split ego that earlier gave rise to the category of substance. Here, all of our concepts intersect. The ego split between constant endogenous stimuli and fleeting external sensations gives rise to cognition through the formation of categories, which arises through judgement; simultaneously this formation represents the structure of drive responsible for the working of the unconscious and different temporality based on repetition. This intimate relationship between ego and drives was established by Freud in his later works<sup>80</sup>, leading some scholars to believe that ego is actually just a fluid collection of drives that do not submit to repression.<sup>81</sup> Here it may be maintained, that the relationship between the

<sup>75</sup> S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, p. 409.

<sup>76</sup> S. Boag, *Freudian Repression, the Common View, and Pathological Science*, „Review of General Psychology” 2006, 1, p. 78.

<sup>77</sup> See *ibidem*, p. 77.

<sup>78</sup> This seems to contradict Freud’s account of an “orgasmic” satisfaction that follows from breast sucking in his second essay on theory of sexuality. But when we look closely at his third essay, things get more complicated. There he states that sexual excitement produces tension, and that every tension involves unpleasure. He tries to diminish this aspect by introducing different levels of pleasure (fore-pleasure and end-pleasure) but he totally misses the dialectic of pleasure and unpleasure that Lacan later developed with his concept of *jouissance*.

<sup>79</sup> See A. Johnston, *Time Driven*, p. xxxi–xxxiii.

<sup>80</sup> See S. Freud, *The Ego and the Id*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XIX, London, p. 24.

<sup>81</sup> See S. Boag, *Freudian Repression, the Unconscious, and the Dynamics of Inhibition*, Oxfordshire 2011, p. 192.

split structure of the ego, drive and repression needs to be examined in order to make Freudian metapsychology a coherent project.

## ■ Conclusions

The main idea behind this article is that Freudian psychoanalysis can overcome the limitations of Kantian correlationism without falling into simple reductionism. I decided to start with an analysis of *Before Tomorrow* because Malabou focuses on the most critical question for contemporary continental philosophy. The origin of categories taken within the larger context of the phenomenon of life and neuroscience must be addressed and answered if we ever hope to create any coherent materialist project. Where we differ is that I believe that psychoanalysis alongside biology is the best tool for making this step forward, putting my work closer to Adrian Johnston's transcendental materialism. I wholeheartedly agree with his idea that the ontogenetic frame of reference is not sufficient for the creation of any materialistic system, and it must be supplanted by a phylogenetic account of the origin of language.<sup>82</sup> Moreover, I do not think that we should completely relinquish the transcendental, because Freud himself does not do so. If we were to situate *Entwurf* within Kant's distinction between transcendental deduction, empirical deduction, and physiological derivation of categories<sup>83</sup>, Freud would represent both empirical deduction and physiological derivation, given that his project offers an account of the physiological mechanism of physical apparatus inscribed into speculation about how it has to function to explain psychoneuroses. It is a transcendental project but not in a strictly Kantian sense. It is transcendental as far as it investigates conditions of possibility but does not examine conditions of possibility as unconditionally *a priori*. In *Entwurf*, language is that which is given as an *a priori* from the point of view of ontogenesis, but this capacity must have emerged from an actual material process (spontaneous mutation within the genome); and is thus both transcendental as that which makes cognition possible and empirical as a natural phenomenon that natural science can explain. It is a mistake to reify the transcendental and treat it as ontologically separate from the empirical, like Kantian transcendental and empirical subjects. Transcendentalism understood this way repeats the mistake of *generatio aequivoca*, the theoretical monstrosity we encountered in the first chapter. Within the transcendental paradigm, the split between empirical consciousness and subject as noumenal "transcendental x" is attributed to inner sense.<sup>84</sup> However, inner sense designates our

<sup>82</sup> See A. Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism: A Weak Nature Alone*, Evanston 2019.

<sup>83</sup> See I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 220–221.

<sup>84</sup> See A. Johnston, *Time Driven*, p. 88

empirical experience of temporality, which as Freud demonstrated, makes up the conscious part of our existence and is not responsible for the fundamental alienation of human subjectivity, but rather it is a condition of relating to the world. It is the split between inner sense and pure apperception that is responsible for the existence of the noumenal subject and our alienation within the transcendental loop. Furthermore, dealing with the problem of correlationism, we cannot limit ourselves to Transcendental Analytic the way Malabou does. Rather, we have to listen to Freud when states that Kantian idea about time and space as necessary forms of thought “would merit the most exhaustive treatment.”<sup>85</sup> Unfortunately, he never deals with this problem explicitly, but he provides us with an alternative for the derivation of temporality from the system of *Pcpt.-Cs.* as well as the other temporality of *Nachträglichkeit*. What contemporary materialism needs is precisely this exhaustive treatment of the fact that idealism of time and space, as understood by Kant, is untenable. And we must draw every ramification from this fact. I hope that my article will represent a small contribution to this endeavour. One more thing that seems to be left unanswered is a question that motivates Kantian critique itself: “How are synthetic judgements *a priori* possible?” (*CPR*, B19). In others words, how can ideal entities emerge out of contingent materiality. Meillassoux’s idea consists in demonstrating that Hume’s problem of induction contains its own solution: there is no necessity, there is only hyper-chaos.<sup>86</sup> But here I am once again in agreement with Johnston, who point to a discrepancy between posited lawless ontology of hyper-chaos and empirical experience of stable ontological causal orders and rejecting Meillassoux’s solution to this problem.<sup>87</sup> The Freudian answer, contrary to Meillassoux, would rather state there are no totally *a priori* judgements, each one of them is based on categories formed by the divided ego that is structurally isomorphic to external reality. Both object and subjective psyche are subjected to laws. The problem is rather how this ontological stability came about in the first place. In Zizek’s terms: how did the One emerge from less-than-nothing? But this strictly ontological question remains outside of the scope of this paper.

## Bibliography

- Allison H., *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven–London 2004.
- Boag S., *Freudian Repression, the Common View, and Pathological Science*, „Review of General Psychology” 2006, 1, p. 74–86.
- Boag S., *Freudian Repression, the Unconscious, and the Dynamics of Inhibition*, Routledge, Oxfordshire 2011.

<sup>85</sup> S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition*, vol. XVIII, London, p. 28.

<sup>86</sup> See Q. Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, New York 2011, p. 85.

<sup>87</sup> See A. Johnston, *Hume’s Revenge: À Dieu, Meillassoux?* in: L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (eds.) *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, p. 103.

- Bob P., *The Brain and Conscious Unity: Freud's Omega*, Springer, New York 2015.
- Comay R., Ruda F., *The Dash—The Other Side of Absolute Knowing*, MIT Press, Cambridge 2018.
- Dybel P., *Freud i Kant. Dwie koncepcje podmiotu i Ja*, „Przegląd Filozoficzny—Nowa Seria” 2004, 4.
- Finkelde D., McGowan T., *Žižek Responds!*, Bloomsbury Publishing, London 2023, p. 317–333.
- Frank M., *Świadomość siebie i poznanie siebie*, trans. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Freud S., *Beyond the Pleasure Principle* (1920), in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII, Hogarth Press, London, p. 7–64.
- Freud S., *The Ego and the Id* (1923), in: ibidem, vol. XIX, p. 12–66.
- Freud S., *From the history of an infantile neurosis* (1918), in: ibidem, vol. XVII, p. 7–122.
- Freud S., *The Interpretation of Dreams* (1900), in: ibidem, vol. V, p. 339–625.
- Freud S., *Project for a Scientific Psychology* (1895), in: ibidem, p. 283–397.
- Freud S., *The Unconscious* (1915), in: ibidem, vol. XIV, p. 166–204.
- Hegel G.W.F., *The Science of Logic*, trans. G.D. Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Hook D., *Of Symbolic Mortification and «Undead Life»: Slavoj Žižek on the Death Drive*, „Psychoanalysis and History” 2016, 2, p. 221–256.
- Johnston A., *Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux?* in: L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (ed.) *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne 2011.
- Johnston A., *Prolegomena to Any Future Materialism: A Weak Nature Alone*, Northwestern University Press, Evanston 2019.
- Johnston A., *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston 2005.
- Kant I., *Critique of Pure Reason* (1780), trans. P. Guyer, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Kant I., *Critique of the Power of Judgement* (1790), trans. P. Guyer, E. Matthews, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Kesel M. de, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, SUNY Press, New York 2010.
- Lacan J., *Seminar II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, trans. S. Tomaselli, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Malabou C., *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, trans. C. Shread, Polity Press, Cambridge 2016.
- Malabou C., *Transcendental Epigenesis*, in: A. Morgan (ed.), *The Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and the Limits of Philosophy*, Bigg Books, Newcastle-Upon-Tyne 2017.
- Meillassoux Q., *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, New York 2011.
- Noel-Smith K., *Freud on Time and Timelessness*, Palgrave Macmillan, London 2022.
- Pendlebury M., *Making Sense of Kant's «Critique of Pure Reason»*, Bloomsbury Publishing, London 2022.
- Reher-Langberg M., *Faces of the Freudian I: The Structure of the Ego in Psychoanalysis*, Routledge, Oxfordshire 2017.
- Samuels R., *(Mis)Understanding Freud with Lacan, Zizek, and Neuroscience*, Palgrave Macmillan, London 2022.
- Schulting D., *Apperception and Self-Consciousness in Kant and German Idealism*, Bloomsbury Publishing, London 2020.
- Schulting D., *Kant's Deduction and Apperception: Explaining the Categories*, Palgrave Macmillan, London 2012.
- Wang C., *Subjectivity In-Between Times: Exploring the Notion of Time in Lacan's Work*, Palgrave Macmillan, London 2019.
- Williams J.J., *Kant on the Original Synthesis of Understanding And Sensibility*, „British Journal for the History of Philosophy” 2018, 26.
- Žižek S., *Indivisible Remainder*, Verso Books, London 2007.
- Žižek S., *Less Than Nothing*, Verso Books, London 2012.



Varia



# W poszukiwaniu właściwego czasu w psychoanalizie i w fotografii

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 168–183

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.9>

Bartosz Puk

**Abstrakt** Praca psychoanalityka jest podobna do pracy fotografa. Musimy brać pod uwagę pewien moment w sesji psychoanalitycznej lub fotograficznej, w którym możemy ująć doświadczenie myśleniem naszego aparatu umysłowego lub matrycą naszego aparatu fotograficznego. Opisuję tu momenty w sesji psychoanalizy, w których jednak trudno coś ująć i uchwycić, ponieważ jest zbyt dużo ruchu. Aparat umysłowy nie może wtedy przyjąć czegoś i rozwinąć myślenia. Zdarzają się też momenty statyczne, nudne i wymagające zmiany scenografii. Obydwa te stany – zarówno sytuacje, w których czas „leci” bardzo szybko, jak i te, w których czas się „wlecz” – są bardzo trudne do ujęcia i do pomyślenia. Ale to, co istotne, to dynamika zmian w tych dwóch stanach. Analogicznie, w sesjach fotografii ulicznej bądź fotografii wojennej należy zatrzymać się i spróbować myśleć pod naporem impulsywności życia w tych warunkach. Natomiast w sesji fotografii portretowej trzeba wywołać

pewien rodzaj ekspresji w podmiocie, który będzie najbliższymi odpowiadał stanowi emocjonalnemu tej osoby.

**Słowa kluczowe:** psychoanaliza, fotografia, decydujący moment, właściwy czas, przekształcenia, teoria myślenia Biona

**Abstract** In psychoanalytic work, we deal with different states of mind and events, and the work of a psychoanalyst is similar to that of a photographer. We must consider a certain moment in a psychoanalytic session or a photography session, in which we can capture the experience with the thinking of our mental apparatus or the sensor of our camera.

I describe the moments in a psychoanalytic session when it is difficult to capture and grasp something because there is too much movement. The mental apparatus then cannot take in the sensory experience and develop thinking. There are also moments that are static, boring, and

**Bartosz M. Puk,**  
psychoanalityk,  
fotograf. Członek  
Polskiego Towarzystwa  
Psychoanalitycznego  
i Międzynarodowego  
Towarzystwa  
Psychoanalitycznego  
(IPA). Superwizor  
i terapeuta szkoleniowy  
Polskiego Towarzystwa  
Psychoterapii  
Psychoanalitycznej  
(EFPP). Superwizuje  
Zespół Psychoterapeutów  
z Ukrainy w Centrum  
Psychoterapii Fundacji  
Let's Help Together,  
pracujących z uchodźcami  
w Krakowie. Członek  
GroupOne – grupy  
psychoanalityków IPA  
prowadzących dyskusje  
kliniczne na osi Oslo–  
Tel Aviv–Mediolan–  
Barcelona–Berlin–Kraków.  
Pracuje klinicznie jako  
psychoanalityk w swojej  
Pracowni Psychoanalizy  
na krakowskim  
Salwatorze.  
[bpuk@icloud.com](mailto:bpuk@icloud.com)



require a change of scenery. Both states, that is, situations where time „flies” very fast, as well as those in which time „drags,” are very difficult to capture and think about. However, what is important is the dynamics of changes in these two states. Similarly, in street photography sessions as well as war photography, one should stop and try to think under the pressure of the impulsiveness of life

in these conditions. On the other hand, in a portrait photography session, one needs to evoke some kind of expression in the subject that is closest to the emotional state of that person.

**Keywords:** psychoanalysis, photography, decisive moment, appropriate time, transformations, Bion’s theory of thinking

Przybliżona, ale nie nieadekwatna analogia do tej domniemanej relacji między świadomą a nieświadomą aktywnością może być zaczerpnięta z dziedziny zwykłej fotografii. Pierwszym etapem fotografii jest „negatyw”; każdy obraz fotograficzny musi przejść przez „proces negatywowy”, a niektóre z tych negatywów, które zostały dobrze zbadane, są dopuszczane do „procesu pozytywowego” kończącego się zdjęciem<sup>1</sup>.

W powyższym cytacie Freud zajmuje się tym, w jaki sposób obraz utrwalony na negatywie jest kolejno uznawany za wart tego, aby przejść do pozytywu. Lub nie. Podobnie można myśleć o czymś, co zwraca naszą uwagę na tyle, aby to uchwycić w obrazie fotografa i podzielić się tym z innymi. W przypadku gabinetu psychoanalitycznego chodzi oczywiście o coś, co zwraca naszą uwagę na tyle, że możemy podzielić się naszymi myślami z pacjentem. Pomocne jest w tym kontekście ujęcie myślenia zaproponowane przez Wilfreda R. Biona, który uważa, że to myśli rozwijają myślenie<sup>2</sup>. Nie odwrotnie. Myślenie powoływane jest do istnienia przez istniejące już myśli – te myśli pierwotne to na przykład piketogramy, czyli surowe obrazy, które stopniowo mogą być przekształcone w słowa. Doznania zmysłowe, cielesne oraz protoemocje płynące z wnętrza, tworzą umysł, który pozwala nam być w rzeczywistości i ją kreować. Można powiedzieć, że analogicznie w fotografii, to fotografowany obraz rozwija klisze lub matrycę. Matryca ma sens tylko wtedy, gdy jest naświetlona. Umysł ma wtedy znaczenie, gdy są w nim myśli, tak jak kawiarka wtedy ma znaczenie i daje smak kawy, gdy jest w niej robiona kawa. To pacjent czyni analityka, pisze Neville Symington<sup>3</sup>. To dziecko rozwija macierzyństwo, ojcostwo czy rodzicielstwo. Doświadczenie bycia i myślenia z pacjentem w sytuacji analitycznej tworzy psychoanalizę.

<sup>1</sup> S. Freud, *A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume*, t. XII, London, s. 264; cytat w moim przekładzie – *B.P.*

<sup>2</sup> W.R. Bion, *The Psycho-Analytic Study of Thinking*, „International Journal of Psychoanalysis” 1962, 43, s. 306–310.

<sup>3</sup> N. Symington, *The Patient Makes the Analyst*, „Psychoanalytic Inquiry” 1996, 16, s. 362–375.

## ■ Murcia i jej dłonie

Murcia ma 25 lat. Jest w analizie od 3 lat. Studiuje sztukę. Ale... Czy można „studiować” sztukę? Czy raczej **jest się** artystką? Czy można studiować psychoanalizę i ją tu opisać? Czy tylko można ją praktykować? W każdym razie jest ona bardzo intensywna. Jej sztuka. Jej psychoanaliza. No i oczywiście sama Murcia. Kolory, które wnosi. Zapach, który przynosi. Ciało w ciągłym ruchu. To jej ciało jest też bardzo ponaruszane. Wszystko w niej jest bardzo intensywne i trudno zwrócić psychoanalityczny obiekt w jakiś jej konkretny aspekt. Trudno coś skadrować.

Jej ponaruszane przedramiona, które eksponuje, gdy żywo gestykułuje z koczki.

Widzę przerwane tkanki. Przerwane tkanki łączne. Przerwane objęcia ciągłości.

Widzę kolczyki. Tatuże. Blizny na przedramionach. Czy to kot ją podrapał? Czy są to samookaleczenia?



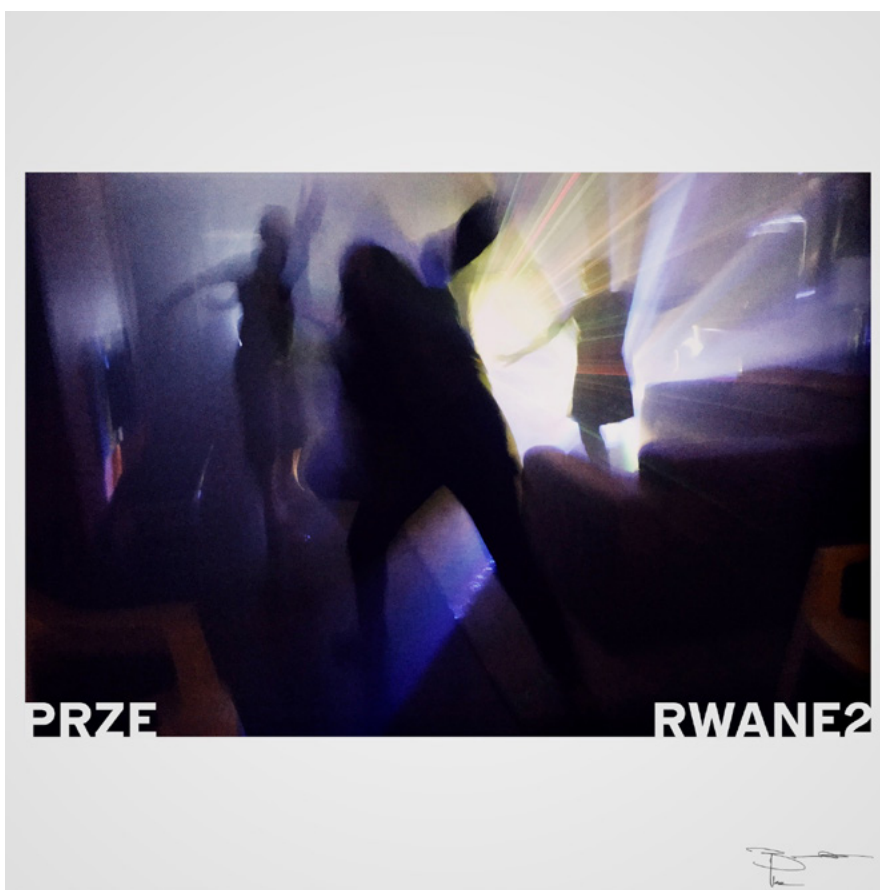
Fot. 1  
Prze rwane

Widzę ją jako młodą osobę, w której tkwi potencjał jakiejś olbrzymiej nieokietznanej aktywności. Jest niczym postać z kreskówki lub animacji manga. Jakby spadła w przepaść i wylądowała. I otrzepała się, żeby lecieć dalej. Superbohaterka. Wiem, że muszę być czujny na jej lądowania i jej starty.

Mówi o nieustannym biegu. O tym, jak pije, jak je, jak namiętnie uprawia seks, jak imprezuje w klubach. Obrazy są intensywne. Bardzo intensywne. Wiele osób. Masowe spotkania. Gęsty tłum.

Brak odrębności różnych osób. Płatanina ciał. Orgie. Trudno się rozróżnić, kto jest kim. Murcja mówi rozwlekle. Mam wrażenie, że oglądam zwiastun jakiegoś filmu akcji. Rwane dialogi. Spotkania na Tinderze. Przelotne związki. Również te terapeutyczne. Również te psychiatryczne. Liczne leki. Trudno się potępać. Ciągły ruch.

**Fot. 2**  
**Prze rwane 2**



I nagle wspomina, że jest „umówiona z Emilią na paznokcie”. Tu klimat się zmienia.

Zatrzymuje się na chwilę. Opowiada o Emilii i jej zakładzie *manicure*. Oddaje jej swoje dłonie.

Myślę, że nareszcie jest miejsce, w którym może się bezpiecznie zatrzymać. Jest ktoś, kto niby nic, tylko zajmie się martwą tkanką paznokci. I zadba o skórki. I pokoloruje te paznokcie.

Emilia. „Emalia” – myślę. Jakiś kontener z powłoką, która zabezpiecza. Myślę też o czarno-białym filmie. I konieczności dodania koloru. Ale też, że nagle z bycia w ciągłym ruchu, sesji zdjęciowej w klubie nocnym, Murcia siada do zdjęcia portretowego. Być może zdjęcia do dokumentu. Prawo jazdy? Dowód osobisty? Poważne sprawy. Na chwilę musi się zatrzymać, żeby uznać swoją tożsamość. Podobnie jak wtedy, gdy trzeba złożyć odcisk palca w areszcie czy w urzędzie przy wyrabianiu paszportu. Poczuć się bezpiecznie na tyle, żeby zyskać miejsce i tożsamość. Oczywiście czym innym jest pobranie odcisków w areszcie, a czym innym, gdy wyrabia się paszport. Czym innym jest samookaleczenie na przedramieniu, a czym innym tatuaż z wyboru.



Fot. 3  
Lem On

Jej dłonie są oddane i powierzone komuś. I jest też coś, co jej dłonie mogą utrzymać. Wytrzymać. Widzę kolor i wyobrażam sobie wnętrze salonu Emilii.

Chwilę tam jest. I zaraz znowu zaczyna się akcja.

– *Do salonu Emilii wchodzi dwóch gości. Jeden z walizeczką. Śmieszny. Jak z lat 90.*

– *„Czy panie wszystkie na hybrydy?” Pyta ten grubszy. Chudy stoi za nim. Pomieszczenie jest małe i ciasne – mówi mi Murcia.*

Odczuwam klimat tego miejsca i zastanawiam się, na ile ja tam pasuję.

To akwizytorzy. Przybywają, żeby Emilii proponować pozycjonowanie strony, lokalizację na mapie internetowej i takie tam...

Emilia trzyma dłoń Murcii pod lampą, gdzie grzeje jej paznokcie, i odmawia im. Stanowczo. Na to włącza się chudy:

– *Ale jak to? Wszyscy chcą reklamę. Jak to Pani nie chce? Piekarnia obok nawet chce. Nie rozumiem.*

Murcia nie wytrzymuje. Wdaje się w dialog z gościem.

– *Czego nie rozumiesz?!*

Przez moment obawia się, że ruszyła dłonią pod lampą. Jest przerażona. Milknie. Uznaje, że musi to zostawić Emilii.

W swoim wyobrażeniu widzę coś nieruchomo oddanego komuś – jak dłoń powierzona, oddana komuś w ujęcie, a reszta wyrywa się do walki. Widzę w wyobraźni, jak dziecko, które się szamotało, jest wreszcie przy piersi, ale pojawia się coś trzeciego. To coś odciąga uwagę i dziecko jest przerażone, że przez moment mogło stracić dostęp do piersi. Bezpowrotnie. Podobnie, jak stracić hybrydę. Myślę o badaniu MRI. Trzeba leżeć nieruchomo w trakcie badania. Tak, żeby nie było artefaktu. Jak w fotografii portretowej, kiedy trzeba patrzeć w obiekt(yw) i przez moment siedzieć nieruchomo.

Mówię jej, że w jakimś sensie jest osadzona z dłońmi, ale coś jej przeszkadza... i że nie ma dobrego połączenia pomiędzy Emilią a tymi akwizytorami.

– *Ale Emilia sobie poradziła. Żeby Pan widział, jak wychodzili. Mogłyśmy spokojnie wrócić do siebie.*

– *To chyba najważniejsze. Spokojnie wrócić do siebie.*

– *Tak...*

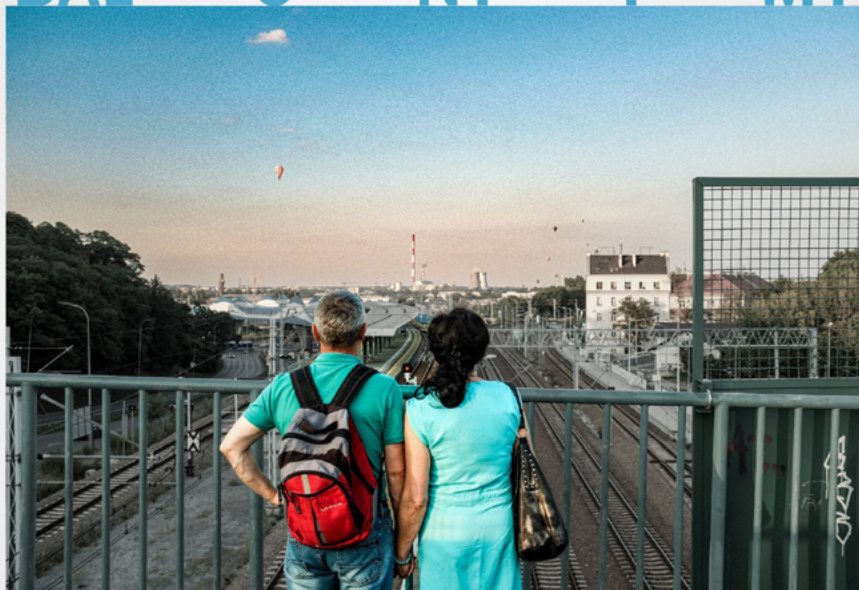
– *Często mam wrażenie, że dla Pani to ważne, żeby być przy swoim, jak u Emilii, a ja się wtrącam, jak ten akwizytor, z czymś, co mogłoby być pomocne, ale właściwie nie wiadomo po co.*

– *Nie wiem. Czasem czuję, że muszę tu zdać relacje, jakby się wyszaleć, ale też lubię, jak zapada tu wreszcie cisza. Nie oczekuję, że pan od razu będzie coś robił.*

– *Czyli możemy sobie tak pobycć po prostu.*

– *No tak. Pamiętam, jak kiedyś stałam z kolegą i patrzyliśmy z balkonu na osiedle. I nagle ni stąd, ni z owąd pojawił się balon na horyzoncie.*

## BAL O NY I MY



Fot. 4.  
Bal o ny i my

## ■ Miroslav i wyjście z cienia

Tak jak Murcia nie mogła się zatrzymać, tak Miroslav z kolei nie mógł się ruszyć. Był zatrzaśnięty i jeśli można by zobrazować jego bycie w sesji analitycznej i życiu, to była to monotonia. Właściwie monochromatyczna monotonia. Czarno-biała fotografia. Ma 52 lata i od dwóch lat jest w analizie. Sesje są bardzo nudne. Przypominają kadr z filmu *Rejs*: „W polskim filmie nic się nie dzieje. Dialogi. Bardzo niedobre”.

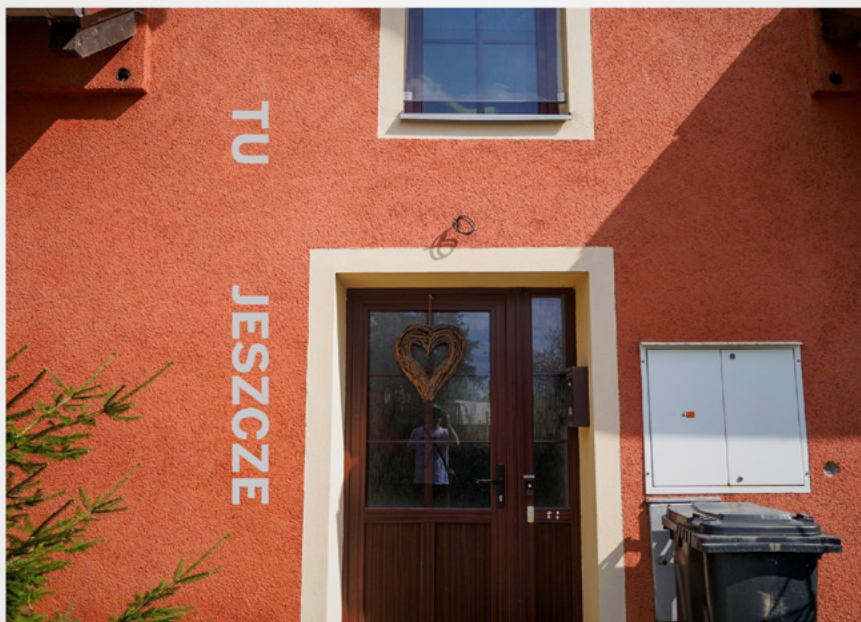
Jego życie przypominało czeskie miasteczko, w którym nic się nie dzieje. Gdzie można tylko patrzeć w niebo i obserwować ślady po samolotach. Gdzie można przechodzić uliczkami między domami. Gdzie można się spotkać z sąsiadem, żeby naprawić auto.



Fot. 5, 6  
Nic tu jeszcze jest

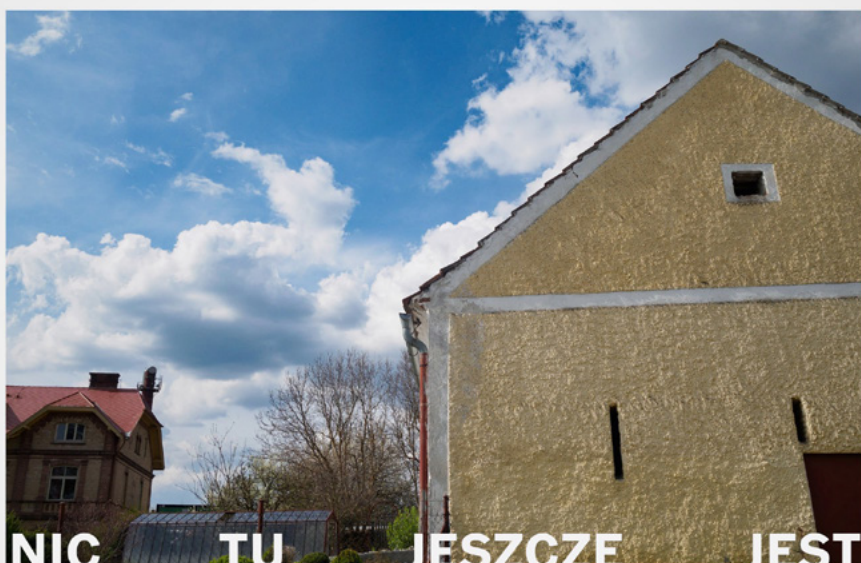


NIC  
TU  
JESZCZE  
JEST



*[Handwritten signature]*

Fot. 7, 8  
Nic tu jeszcze jest



NIC TU JESZCZE JEST

*[Handwritten signature]*



NIC TU JESZCZE JEST



Fot. 9, 10  
Nic tu jeszcze jest



Nagle, to znaczy po wielu miesiącach żmudnego tkwienia w Czechach, jesteśmy w Japonii. Przeczytał, że są tam automaty, w których młode kobiety umieszczają na sprzedaż swoją brudną bieliznę. Okazuje się, że Mirosław pasjonuje się japońskimi zapachami. Ale zanim dojdziemy do świeżych zapachów projektantów takich jak Kenzo, Issey Miyake czy Comme Des Garçons, musimy zmierzyć się z zapachem nieświeżości i niechęcią do bycia w stęchliźnie. Kiedy patrzy na zdjęcia tych automatów i widzi te zapuszkowane majtki, Mirosław stwierdza, że to wystawienie w automatach swojej bielizny na sprzedaż kojarzy mu się ze zdjęciami więźniów.

Z jakiegoś powodu tylko te zapachy, nie inne. Zatem Japonia. Moje skojarzenie prowadzi mnie do Daido Moriyamy. Jego fotografii robionych w setkach odbitek. Wyrwania fragmentów ruchu. Daido mówi, że świat to erotyczny obiekt i trzeba go cały czas konsumować. I robi to namiętnie. Chodzi i chłonie wszystko obiektywem swojego małego aparatu Ricoh GR. Jego fotografie są wyraziste. Muzyka. Zapach. Jest w tym coś bardzo specyficznego. Ale też niekoniecznie są przyjemne. Jakby wyrwane i pofragmentowane<sup>4</sup>.

Za jakiś czas fascynacja Mirosława japońskimi zapachami powraca w sesjach. Jest to w czasie zimowych miesięcy, kiedy w Krakowie bierze górę smog. Oczyszczacz powietrza działa na pełnych obrotach. Mirosław wachał pewne perfumy Comme Des Garçons i dowiedział się, że zapach ten jest inspirowany zakurzoną świetlówką w garażu. Jesteśmy u mnie w gabinecie jak w garażu. Smog. Pył. Po chwili ma skojarzenie z pyłem atomowego wybuchu. I z unieruchomieniem. Wspomina cień kogoś, kto wyparował w wyniku wybuchu atomowego w Japonii. Został tylko jego cień.

Moje skojarzenie jest z kolei z Auschwitz. Pył. Smog. Nie można tym wszystkim oddychać. Klimat w sesjach staje się coraz bardziej duszny. Wydaje się, że można stąd jedynie wyjechać. Ale dokąd? Do Japonii? Tam też historia, z którą trzeba się zmierzyć.

Wrażenie z Auschwitz sprowadza się do rzeczywistości fotografii, którą zrobiliśmy sobie ze znajomymi psychoanalitykami i fotografami z różnych stron świata. Byliśmy tam tuż przed pandemią COVID-19. Zastanawialiśmy się, czy można robić zdjęcia. Czy wypada? Kiedy wyszliśmy w ten letni i upalny dzień z muzeum obozu, zrobiliśmy sobie zdjęcie.

<sup>4</sup> Zob. T. Nakamoto, *Daido Moriyama: How I Take Photographs*, London 2019.

## TOJEDNAKMY



**Fot. 11**  
**To jednak My**

Miroslav mówi, że dłużej tego nie wytrzyma. Myśli o przerwaniu analizy. Nie dziwię się mu.

Przychodzi mi do głowy, że psychoanalicy, którzy przyjeżdżają do Krakowa, dzielą się na tych, co czują, że muszą jechać do Auschwitz, tych, co chcą jechać, no i tych, co czują, że nie muszą i nie chcą. Myślę, że psychoanaliza jest tak pojemna, że może te różne opcje pomieścić. Trudno jednak uznać zabawę w czasach zagłady. W czasach zarazy. Jednak Miroslav musi wykonać gest i przekuć jakiś materiał, który nie pozwala mu oddychać. Przebić pewne *claustrum*<sup>5</sup>.

– *Idę na ramen!* – mówi Miroslaw zdecydowanym głosem i wstaje z kozetki.

– *Ja też!* – (myślę w duchu-ruchu).

## ■ Chwila zatrzymana, czyli właściwy czas

Przedstawiłem te dwa fragmenty analiz, ponieważ wiążą się z zmianą tempa. Ze zmianą znaczenia. Z odstonięciem się. Murcia, która jest cały czas w ruchu, musi się zatrzymać. Miroslav, który jest przytrzymany cieniem, bezruchem

<sup>5</sup> D. Meltzer, *The Claustrum: An Investigation of Claustrophobic Phenomena*, London 2008.

i „bezduchem” – musi się ruszyć. Wcześniej czy później, kiedy nasyci się przeniesienie, coś trzeba zmienić w naszych życiach i naszych sesjach.

W naszych podejściach do pracy. Tak, żeby nie być cały czas w biegu i nie pstrykać fotek wszędzie... Ale też tak, aby nie tkwić w unieruchomieniu jak w sesjach dokumentacyjnych. Nie możemy być cały czas fotografem wojennym. Ani fotografem więziennym czy paszportowym.

Nasze spojrzenie, nasz aparat umysłowy musi się dostosować. Nie da się przez cały czas fotografować tym samym obiektywem i na tym samym czasie naświetlania. Trzeba zmienić obiekty(wy) i ognisko(we).

Ale trzeba też zmienić tryb, w jakim się fotografuje.

W szkole fotografii ulicznej mówi się, że niektórzy są myśliwymi, a inni rybakami. Myśliwy cały czas jest w ruchu i „strzela” zdjęcie w każdej chwili, kiedy tylko pojawi się coś godnego uwagi. To fotograf, który idzie przez miasto gotowy w każdej chwili coś upolować. Z kolei fotograf-rybak staje w jednym miejscu, które jest dobrze oświetlone, i „daje” tło. Rybak czeka na obiekt. Cierpliwie. Musimy zatem być przygotowani na różne scenariusze. Na różne nasze postawy.



**Fot. 12**  
**Duch ruchu**

Jednak niezależnie od tego, czy coś jest w ruchu, czy pojawia się jako coś oczekiwane, to nadchodzi moment, kiedy fotograf uznaje, że uchwyci tę chwilę w kadrze.

*Le moment décisif*, jak nazwał to Henri Cartier-Bresson<sup>6</sup>. Decydujący moment. Właściwy czas jest momentem, w którym coś znaczącego może być ujęte. Ale jest też właściwy, bo ma swoje właściwości. W fotografii to moment, w którym naciskamy spust migawki aparatu, a to, co zostaje uchwycone na kliszy lub matrycy, będzie żyło swoim dalszym życiem. Będzie zawierało wspomnienie. Moment. Taki, który będzie mógł zostać odtworzony.

W psychoanalizie to moment, kiedy dostrzega się znaczącej treści i na przykład wypowiedzenia znaczącej interpretacji. Lub moment jakiegoś sposobu bycia w gabinecie. Chodzi zawsze o coś, co mówimy, czy o sposób, w jaki jesteśmy – sposób, który daje coś nowego osobie, która przebywa tam z nami. Nie uważam, że celem jest zawsze interpretacja sama w sobie, z jej rekonstrukcją, konstrukcją i złożonością. Chodzi raczej o coś, co powiemy, czy o sposób, w jaki zaistniejemy, mówiąc coś lub będąc w danym momencie. W tej chwili. W tej sesji. W tym czasie. Interpretacja sytuacji analitycznej może zawierać w sobie połączenie z przeszłością podmiotu, z relacją do obiektu, obecne w niej mogą być również i inne aspekty. Pozostaje jednak naruszeniem tego, co pomiędzy dwiema osobami. I na tym polega zawsze tworzenie nowego podmiotu analizy. Trzeciego<sup>7</sup>.

Zarówno dla podmiotu, jak i dla obiektu znaczy to coś potencjalnie nowego. Przerzywa ciągłość czasu istnienia wzajemnego i w jakiś sposób zarazem łączy, jak i oddziela. Ma swoje właściwości. Może być ujęte w dalszej relacji, bo wynika z jakiejś idei, wspomnienia czy wyobrażenia pojawiającego się wewnątrz lub doznania czy doświadczenia płynącego z zewnątrz. Jest właściwe, ponieważ daje poczucie ciągłości i sensu.

Kiedy Murcia mówi przez długi czas, na przykład piętnaście, dwadzieścia minut sesji, zastanawiam się, czy jestem w tłumie osób, gdzie nie mogę wyciągnąć aparatu i zrobić zdjęcia. Czy jestem w klubie nocnym, gdzie nie ma światła, żeby doświetlić matrycę? Tyle się dzieje, a ja nie mogę zaistnieć z moim aparatem (umysłowym). Skądinąd rozumiem, że Murcia potrzebuje teraz tej przestrzeni, żeby to wszystko, co w niej jest, cały klub, cały tłum, było w ruchu i wypełniało pole naszej sesji. Nareszcie może tu być z tym wszystkim. I nareszcie ktoś obserwujący i chcący zaistnieć wobec niej może poczuć, że nie ma dla niego miejsca. Może poczuć, że szukanie interpretacji nie ma znaczenia. Trzeba tam być.

Można wyciągnąć aparat, ale czas naświetlania matrycy musi być długi, a obraz będzie abstrakcyjny. Jeśli zdecyduje się na interpretację nagłą niczym lampa błyskowa, to nagle przerwie się to całe wydarzenie i scena się zapadnie.

<sup>6</sup> H. Cartier-Bresson, *The Decisive Moment*, Göttingen 2014.

<sup>7</sup> T.H. Ogden, *The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts*, „International Journal of Psychoanalysis” 1994, 75(1), s. 3–19.

Tego też nie chcemy. Przywodzi to na myśl dziecko, które nie może odnaleźć spokoju. Nie może odnaleźć piersi. Jest bombardowane z zewnątrz światłem i krzykiem. I jest terroryzowane z wewnątrz wszystkimi protoemocjami jak dzikimi aspektami siebie sprzed milionów lat ewolucji. Kiedy wreszcie znajduje połączenie, znajduje pierś, znajduje toaletę – może odpocząć. Ale nie na długo. Zaraz pojawia się ktoś jeszcze. Coś jeszcze, jak ci akwizytorzy. Czuję, że dzieje się dużo i że jestem z moim aparatem na polowaniu. Trzeba być szybkim.

Kiedy Miroslav mówi o sobie w pełnym zanurzeniu i znużeniu, czuję, że chodzę po mieście, w którym nic nie ma. Opustoszałe i wymarłe miasto. Nie mam kontrapunktu dla mnie i mojego aparatu. W pewnym sensie jestem jak dziecko, które chce czegoś doświadczyć, ale musi najpierw doświadczyć owego „nic”.

– *Nic się nie dzieje. Nuda proszę Pana. Być może smugi samolotów na niebie... dają do myślenia. Ludzie lecą do Japonii. Albo gdzieś jeszcze.*

Ale wiem, że muszę poczekać. Jak powiedziałby Bion, z nieskończoności coś się wyłoni<sup>8</sup>. Jestem na rybach. Trzeba być cierpliwym. Bez względu na to, czy jesteśmy w ruchu, czy w zatrzymaniu – ważna jest zmiana.

<sup>8</sup> W.R. Bion, *Attention and Interpretation: A Scientific Approach to Insight in Psycho-Analysis and Groups*, London 1984, s. 88.



**Fot. 13**  
**Nigdzie się**  
**nie wybieram**

W filmie *Osiem gór* jest scena, w której dwóch przyjaciół po ciężkim i intensywnym dniu pracy siedzi przy ognisku. Jeden mówi do drugiego:

*Spójrz, piękny ogień, upieczona ryba, parę góręk tu i tam, i Ty... Zostań tak, nie ruszaj się, ani drgnij. Dziękuję. Właśnie tak. Mógłbym tak żyć już zawsze.*

*– Ja nigdzie się nie wybieram.*

## Bibliografia

- Bion W.R., *Attention and Interpretation: A Scientific Approach to Insight in Psycho-Analysis and Groups*, Karnac Books, London 1984.
- Bion W.R., *The Psycho-Analytic Study of Thinking*, „International Journal of Psychoanalysis” 1962, 43, s. 306–310.
- Cartier-Bresson H., *The Decisive Moment*, Steidl Verlag, Göttingen 2014.
- Freud S., *A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis* (1912), w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume, t. XII*, Hogarth Press, London, s. 255–266.
- Meltzer D., *The Claustrum: An Investigation of Claustrophobic Phenomena*, Karnac Books, London 2008.
- Nakamoto T., *Daido Moriyama: How I Take Photographs*, Laurence King Publishing, London 2019.
- Ogden T.H., *The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts*, „International Journal of Psychoanalysis” 1994, 75(1), s. 3–19.
- Osiem Gór (Le otto montagne)* [film], reż. Felix Van Groeningen, Charlotte Vandermeersch, Włochy–Belgia–Francja–Wielka Brytania, 2022.
- Quigley J.T., *The death and digital resurrection of Japan’s used panty vending machine*, „Tech in Asia”, 11.12.2014, <https://www.techinasia.com/japan-used-panty-vending-machines-fact-fiction> [dostęp 18.01.2024].
- Symington N., *The Patient Makes the Analyst*, „Psychoanalytic Inquiry” 1996, 16, s. 362–375.

## Zasoby fotograficzne

Wybór zdjęć Daido Moriyama: <https://www.moriyamadaido.com/en/photogallery/>.

Wprowadzenie do fotografii Henri Cartier Bresson: <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/fotografia-decydujacego-momentu-henri-cartier-bresson/>.

# Żdźbło w oku

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

## Recenzja książki:

**Rosine J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski: Podejście psychoanalityczne*, przeł. M. Szpak, W. Turopolski, Imago, Gdańsk 2022, 359 s., ISBN 978-83-955789-8-4**

wunderblock  
2023, nr 3, s. 184–188  
ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.10>

Edyta Biernacka

Bez skazy, jak światło dnia, stałam patrząc  
Na schylone karki koni, rozwiane grzywy.  
Ogony unoszone na tle zielonej  
Zasłony jaworów. Słońce zapalało  
Wieżyczki białej kapliczki, nad dachami,  
Utrzymując konie, chmury, liście

W jednym miejscu, choć odpywały w dal,  
Na lewo jak trzciny w morzu,  
Wtem drzazga wpadła mi w oko,  
Okrywając je mrokiem. Wtedy ujrzałam  
Mgliste kształty w gorącym deszczu;  
Konie falujące na zmiennej zieleni,

Obce jak wielbłąd dwugarbny lub jednoróżec,  
Pasące się na skraju monotonnej barwy,  
Zwierzęta oazy i lepszych czasów.  
Przecieram powiekę, ziarnko pali:  
Czerwony popiół, wokół którego  
Ja sama, konie, planety i wieże wirują.

Ani tży, ani łagodne przemycie  
Oka nie mogą usunąć pyłku;  
I tak tkwił przez cały dzień.  
Obnoszę swe wielkie pragnienie cielesne,  
Ślepa na przyszłość i przeszłość.  
Śnię, że jestem Edypem.

Pragnę być tym, czym byłam,  
Zanim łóżko i zanim nóż,  
Agrafta ozdobna i maść  
Ujęty mnie jak w nawias;  
Chcę koni płynących po wietrze,  
Miejsca i czasu poza umysłem.

Sylvia Plath\*

## Edyta Biernacka,

absolwentka teatrolologii  
na Uniwersytecie  
Jagiellońskim,  
psychoanalityczka,  
członkini Polskiego  
Towarzystwa  
Psychoanalitycznego,  
superwizorka  
i terapeutka szkoleniowa  
Polskiego Towarzystwa  
Psychoterapii  
Psychoanalitycznej  
oraz Instytutu Studiów  
Psychoanalitycznych  
im. Hanny Segal,  
psychoterapeutka  
i superwizorka  
na Oddziale Leczenia  
Zaburzeń Osobowości  
Szpitala Klinicznego  
im. Babińskiego  
w Krakowie,  
współprowadzi  
Krakowską Szkołę  
Psychoterapii  
Psychoanalitycznej.

ebiernacka@ksp.p.edu.pl

\* Wiersz *Żdźbło w oku*  
w przekładzie Teresy  
Truskowskiej.



Jeden z piękniejszych wierszy Sylwii Plath opisuje tragiczne załamanie wizji bezpiecznego, harmonijnego i spójnego świata. Coś mąci wzrok. Wszystko staje się obce, dziwne, pulsujące bólem i pragnieniami, których nie da się zaspokoić. Nie sposób uchylić się przed tym doświadczeniem.

Książka *Biseksualność psychiczna* pod redakcją Rosine Perelberg, której polskie wydanie ukazało się w ubiegłym roku, jest rozpisany na trzynaście głosów psychoanalitycznym ujęciem tego doświadczenia – doświadczenia ludzkiej seksualności. Tytułowa **biseksualność** nie jest jednym z jej aspektów. W ujęciu, które proponują nam wybrani przez Perelberg autorzy, jest ona jej istotą. Myślę, że to punkt widzenia niezwykle ważny, zwłaszcza w obecnych czasach, kiedy – jak we wstępie do książki pisze Juliet Mitchell – „transpłciowość, rzucając wyzwanie binarności, rości sobie prawo do zastąpienia biseksualnej podmiotowości”. Zdaniem Mitchell

w przypadku biseksualności wszyscy zawsze jesteśmy biseksualnymi **podmiotami**, które zaspokajają konfliktowe i splecione popędy życia i śmierci za pomocą jakiegoś obiektu [...]. Innymi słowy, biseksualność jest warunkiem naszej seksualności w ramach naszych popędów, więc – i tu pojawia się sedno sprawy – musi odnosić się nie tylko do seksualności i życia, ale także być warunkiem popędu ku nieorganicznej śmierci lub kierowanej na zewnątrz destrukcji. [...] To niezwykle istotne, abyśmy wraz z Freudem uznali, że biseksualność jest **wrodzona** – dziecko jest pierwotnie biseksualne. Twierdzę, że właśnie to założenie pozwala biseksualności zająć miejsce wśród postulatów popędowych metapsychologii. Niezależnie od wszelkich identyfikacji czy wyborów obiektów, nasza seksualność w swojej subiektywności jest zawsze biseksualna<sup>1</sup>.

Andre Green dodaje: „Jeśli psychoanaliza uznaje istnienie **różnicy** seksualnej, to zagadnienie biseksualności z konieczności jest związane z całością teorii psychoanalitycznej”<sup>2</sup>.

Prezentowane w książce artykuły pokazują seksualność jako zadanie i wyzwanie. Gregorio Kohon pisze:

Dla Freuda seksualność nie stanowi żadnego twardego gruntu, na którym podmiot może stanąć, stabilnie i łatwo poruszać się naprzód, wygodnie podróżując do określonego celu. Nigdy nie reprezentuje ona jakiejś „rzeczy”, którą mężczyźni i kobiety mogą zdobyć i/lub posiłkować. Pojęcie seksualności nie może być porównane z pojęciem *gender*, które oferuje kulturowo i społecznie uspokajające wyjaśnienia. Przeciwnie, freudowska seksualność, biseksualność i różnica

<sup>1</sup> J. Mitchell, *Przedmowa*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, przeł. M. Szpak, W. Turopolski, Gdańsk 2022, s. 16–17.

<sup>2</sup> A. Green, *Płeć nijaka*, przeł. M. Szpak, w: tamże, s. 286.

seksualna nie dają się dopasować do żadnego modelu, nie stanowią przewodnika ani mapy pełnej rozpoznawalnych znaków, za którymi można podążać [...]. Wręcz odwrotnie: wprowadzają zamęt, niepokój, niepewność. Seksualność jest problematyczna i konfliktowa; nieuświadomione pragnienia nigdy nie zostaną w pełni zrealizowane<sup>3</sup>.

Można powiedzieć, że seksualność jest swego rodzaju „żdźbłem w oku” psychoanalizy. Przenika tę teorię od jej początków, stanowi o jej podstawach, a jednocześnie wciąż przeszkadza, drażni, sprawia kłopoty. Czasem tracimy ją z pola widzenia po to tylko, żeby się po chwili przekonać, że oto przestania nam możliwość zrozumienia czegokolwiek i że – jeśli nie zmierzymy się z jej zrozumieniem po raz kolejny – nigdzie nie uda nam się dojść.

Perelberg, zestawiając swoją książkę z tekstów psychoanalityków brytyjskich i francuskich, stara się nadać współczesne znaczenia takim pojęciom jak lęk kastracyjny, fallus, pasywność, zawiść o penis czy scena pierwotna. Opatruje też swój wybór obszernym *Wprowadzeniem*, w którym w erudycyjny sposób omawia nie tylko szereg tekstów Freuda, lecz także definiuje główne idee niezbędne do poruszania się w obrębie tych zagadnień: **histerię, odrzucenie kobiecości, płćć** czy **gender**. Jak wyjaśnia,

[w]szystkie rozdziały tej książki przyczyniają się do pogłębienia psychoanalitycznego rozumienia seksualności. Przedmiotem psychoanalizy jest psychoseksualność, która jest zdeterminowana nie przez posiadanie męskiego czy kobiecego ciała, ale przez nieświadome fantazje, które są odkrywane w naznaczeniu wstecznym (*après coup*) poprzez śledzenie niuansów wzajemnych powiązań identyfikacji [...]. Chciałabym bardzo jasno powiedzieć, że leczenie analityczne nie oznacza możliwości wyleczenia seksualności; ma na celu zrozumienie leżących u jej podstaw nieświadomych fantazji. Postępując się słowami Rose: „Niezależnie od tego, jak bardzo jest się przekonany, że jest się mężczyzną lub kobietą, nieświadomość wie lepiej”<sup>4</sup>.

Spotkanie z tymi tekstami jest odświeżające. Otwiera oczy na seksualność sesji terapeutycznej, na pragnienia pacjenta i terapeuty, na fantazje zapisane w ciele. Wśród autorów dzielących się swoją refleksją teoretyczną i doświadczeniem klinicznym, prócz wspomnianych już Andre Greena i Gregorio Kohona, znajdziemy wybitną przedstawicielkę francuskiej szkoły psychosomatycznej – Marilię Aisenstein i znanego dobrze w Polsce Donalda Campbella. Rachel Chaplin prezentuje fascynujący opis terapii, w którym bada swój i pacjentki

<sup>3</sup> G. Kohon, *Żegnaj seksualności*, przeł. M. Szpak, w: tamże, s. 302.

<sup>4</sup> R. Perelberg, *Psychoanalityczne rozumienie biseksualności*, przeł. M. Szpak, w: tamże, s. 85.

stosunek do konfliktowych i niepokojących kobiecych i męskich identyfikacji. Rosine Perelberg w tekście *Miłość i melancholia w analizie kobiet prowadzonej przez kobiety* pokazuje, jak w pracy z głęboko strauumatyzowaną pacjentką jej ciało wyraża przeniesieniową miłość i lęk przed śmiercią.

Wrażliwość kliniczna i teoretyczna głębia wszystkich autorów stają się niezwykle cenne w obliczu coraz bardziej zideologizowanego ujmowania płci jako – z jednej strony – „danej naturalnie” lub – z drugiej strony – jako „kwestii wyboru”<sup>5</sup>. Jak pisze Kohon w cytowanym już tekście,

[o]becnie człowiek może być określany jako: niebinarny; genderqueer; trzecia płeć; bigender; trigender; agender; interpłciowy; płynny płciowo; bezpłciowy; pangender; neutrois; androgyn; o dwóch duszach; samo-określający się (*self-coined*); dziewczyna i chłopak; dziewczyna w chłopaku; chłopak jako dziewczyna; dziewczyna, która jest chłopcem przebrany za dziewczynę; dziewczyna, która musi być chłopcem, żeby być dziewczyną; panseksualny; cispłciowy; cisseksualny; queer; *Hidźra*; heteroseksualny; trzecia płeć; poliseksualny; pół-chłopiec; pół-dziewczyna; trans-mężczyzna; trans-kobieta; a także w kategoriach androfilii, synofilii itd. Wygląda na to, że skończyliśmy, produkując etykiety, a ich lista może się wydłużać i wydłużać, bo jeśli jest to tylko kwestia konstrukcji społecznej, to sposobów doświadczenia i wyrażania własnego rodzaju jest tyle, ilu jest ludzi. Jest to oczywiście forma redukcjonizmu; reprezentuje ona formę społecznego i politycznego woluntaryzmu, jak gdyby wszystko było tylko kwestią woli<sup>6</sup>.

Ludzka seksualność natomiast jest zawsze obszarem granicznym – między tym, co kobiece i męskie, cielesne i psychiczne, dziecięce i dorosłe, realne i fantastyczne, możliwe i niemożliwe. Nie da się jej opisać ani zrozumieć, mnożąc określenia.

Kiedyś na seminarium poświęconym omawianiu *Objaśniania marzeń sennych* jedna z koleżanek zapytała, dlaczego – skoro sny mają być spełnieniem pragnień – nie są one „prostsze”. Wydawałoby się logiczne i o wiele bardziej praktyczne, gdyby dawały nam możliwość spełnienia wszystkich marzeń. Moja odpowiedź – że niestety bardzo niewiele naszych pragnień jest „prostych” – wyraźnie ją rozczarowała. Piętnaście prezentacji przypadków klinicznych zawartych w książce Perelberg świadczy o tym, jak fascynującym i złożonym zadaniem jest praca w tym obszarze. Na pewno potwierdzają one myśli Griseldy Pollock na temat *Trzech esejsów z teorii seksualności* Freuda. Jak pisze Pollock,

Freud odwrócił zastane przez siebie modele. Seksualność nie jest pozostałością po naszej zwierzęcości; taka heteronormatywna teza ogranicza seksualność do

<sup>5</sup> Tamże, s. 69.

<sup>6</sup> G. Kohon, *Żegnaj seksualności*, przet. M. Szpak, w: tamże, s. 314.

roli narzędzia reprodukcji genów czy gatunku. Właśnie ze względu na swoje psychologiczne skutki seksualność wiąże się ze stworzeniem psychiki, co wyznacza różnicę między stanem niemowlęcia-zwierzęcia, którym się rodzimy, a stanem człowieka-podmiotu, którym się stajemy. Seksualność stanowi jedną z form uczłowieczania; jest energią i siłą leżącą u podstaw wielu naszych najbardziej ludzkich czynności: tworzenia, snucia planów, myślenia, ale też u źródła wielu bardzo ludzkich dolegliwości: nerwic i bólu psychicznego. [...] Uwagi Freuda na temat subiektywności, a szczególnie na temat seksualności, dotyczą uznania nieodwołalności dorosłości, której towarzyszy etyczna odpowiedzialność za działania, myśli i uczucia, nawet jeśli wiemy (czy raczej nie wiemy) o działaniu nieświadomości [przekład zmodyfikowany – E.B]<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> G. Pollock, *The Visual Poetics of Shame: A Feminist Reading of Freud's Three Essays on the Theory of Sexuality (1905)*, w: C. Pajaczkowska, I. Ward (red.), *Shame and Sexuality. Psychoanalysis and Visual Culture*, przeł. L. Kalita, London 2008, s. 109–127.

## Bibliografia

- Perelberg R.J. (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, przeł. M. Szpak, W. Turopolski, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.
- Pollock G., *The Visual Poetics of Shame: A Feminist Reading of Freud's Three Essays on the Theory of Sexuality (1905)*, w: C. Pajaczkowska, I. Ward (red.), *Shame and Sexuality. Psychoanalysis and Visual Culture*, przeł. L. Kalita, Routledge, London 2008.

# Marańskie scenariusze, czyli nauka kryptologicznej interpretacji

wunder  
block

Psychoanaliza i Filozofia

2023 [3]

wunderblock

2023, nr 3, s. 189–205

ISSN 2720-4391



DOI: <https://doi.org/10.37240/wb.2023.3.11>

## Recenzja książki:

**Agata Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy. Zdrada, wygnanie, przeżycie, niezośamość*, Wydawnictwo Austeria, Kraków, Budapeszt, Syrakuzy 2022, 424 s., ISBN 978-83-7866-545-8**

Piotr Schollenberger

All I can do is be me, whoever that is.

*Robert Allen Zimmerman*

## Pierwsza opowieść:

Synagoga Staronowa wczoraj. Kolnidre. Stłumione mamrotanie giełdziarskie. W przedsiönku puszka znapisem: „Darów błógich moc nadchodzi, każdą niechęć załagodzi”. Wnętrze na podobieństwo kościelnego. Trzech pobożnych Żydów najwyraźniej wschodnich. W pończochach. Pochyleni nad modlitewnikiem, na głowę naciągnięty szal modlitewny, skurczeni jak się tylko da. Dwóch płacze, tylko dlatego, że są wzruszeni z powodu święta? Być może jednego z nich tylko bołą oczy, na które pośpiesznie nakłada chustę, aby zaraz potem znów zbliżyć twarz do tekstu. Słowo nie tyle się wyśpiewuje lub nie przede wszystkim, ile w ślad za mijającym słowem wysnuwa arabeski ze słowa przedzonego dalej, cienkiego niczym włos. Mały chłopiec, który nie posiadając najmniejszego wyobrażenia o tym wszystkim ani też możliwości zorientowania się, mając uszy wypetnione hałasem, przeciska się wśród stłoczonych ludzi i sam jest popychany. Niby to komiwojażer, prędko kiwający się w trakcie modlitwy, co należy sobie tłumaczyć jako próbę możliwie silnego, jakkolwiek chyba też bezrozumnego akcentowania każdego słowa, przy równoczesnej oszczędności głosu, który zresztą w tym hałasie nie wydobyłby z siebie wyrazistego silnego akcentu. Rodzina właściciela burdelu. W Synagodze Pinkasa żydostwo pochwyliło mnie nieporównanie silniej<sup>1</sup>.

**Piotr Schollenberger**,  
adiunkt w Zakładzie  
Estetyki Wydziału Filozofii  
Uniwersytetu. Zajmuje  
się fenomenologią  
i tradycją estetyki  
fenomenologicznej,  
a także teorią sztuki,  
w szczególności sztuki  
współczesnej.

[piotr.schollenberger@gmail.com](mailto:piotr.schollenberger@gmail.com)  
ORCID 0000-0003-3447-1399

<sup>1</sup> Franz Kafka, *Dzienniki*, przeł. Ł. Musiał, Oficyna, Łódź 2022, s. 32–33.

## I druga opowieść:

Kiedy wielki rabbi Izrael Baal Szem Tow widział, że Żydom grozi nieszczęście, zwykł iść do pewnego miejsca w środku lasu, by się pomodlić. Rozpalał ognisko, zmawiał specjalną modlitwę i wydarzał się cud, nieszczęście się oddalało. Później, gdy jego uczeń, sławny Dow Ber z Międzyrzecza, również musiał interweniować w niebiosach, odnalazł wiadome miejsce w środku lasu i rzekł: „Słuchaj Panie Wszechświata! Nie potrafię rozpalić ogniska, ale w dalszym ciągu wiem, jak zmówić modlitwę”. I znów wydarzył się cud. Jeszcze później, gdy Mosze Jidł Lejb z Sasowa musiał ratować swój lud, wszedł do lasu i powiedział: „Nie potrafię rozpalić ogniska, nie potrafię zmówić modlitwy, ale przynajmniej znam w lesie odpowiednie miejsce i to musi wystarczyć”. I to wystarczyło, znów cud się wydarzył. W końcu to Izrael Friedman z Różyna musiał pokonać nieszczęście. Siadł w fotelu, ukrył twarz rękami i zwrócił się do Boga takimi słowami: „Nie potrafię rozpalić ogniska, nie potrafię zmówić modlitwy, nie potrafię nawet znaleźć właściwego miejsca w lesie. Jedyne co umiem, to opowiedzieć tę historię. To musi wystarczyć”. I wystarczyło.

Bóg stworzył człowieka, bowiem uwielbia historie<sup>2</sup>.

No i jest jeszcze opowieść trzecia. Ta opowiedziana przez Derridę albo raczej przez Agatę Bielik-Robson piszącą o pewnej fantazji – „fantazji marańskiej” – dzięki której można poradzić sobie z rzeczywistością (choć nie do końca wiadomo, czy jest to recepta dla wszystkich, trzeba to jeszcze sobie wyjaśnić – to stawka filozoficzna tego projektu)<sup>3</sup>. Ta trzecia historia kontaminuje dwie pierwsze. Są w niej dziwni ludzie, którzy odbywają jeszcze dziwniejsze rytuały, i nie wiadomo, czy płaczą ze wzruszenia, czy może dostali uczulenia. Trzeba na nich patrzeć, przeżywając oświeceniowy „krindż”, który sto lat temu określono mianem *Entzauberung*. Są w niej również miejsca, które nigdy nie miały miejsca, które zostały zapomniane albo same wycofały się tak bardzo, że wystarczyć za nie musi świat. Są w niej wreszcie „arabeski wysnuwane dalej z mijających słów, przedzonych dalej, cienkich niczym włos” i nie wiadomo, czy arabeska jest w tym wypadku pozbawionym znaczeń ornamentem, czy może właśnie czymś, co temu, co przemijające, nadaje znaczenie albo je z niego wysnuwa. W każdym razie zostawiamy za sobą gietdziarskie mamrotanie, rodzinę właściciela burdelu wraz z kiepskim teatralnym rytuałem, który gdzie indziej grają lepiej, ale nie osiągamy poziomu „cudu”. Na to żadna historia nie wystarczy. Wystarczyć musi to, co zazwyczaj wystarcza, czyli życie. To jedyny argument. Osią argumentacji Bielik-Robson na rzecz płodności odczytania tekstów Derridy w kluczu

<sup>2</sup> Zob. E. Wiesel, *The Gates of the Forest*, New York 1966; jeśli nie podano inaczej, wszystkie przekłady są mojego autorstwa – P.S.

<sup>3</sup> Podczas lektury książki Agaty Bielik-Robson złapałem się na tym, że parokrotnie przekreśliłem pojawiające się co i rusz słowo: „mesjański”. „Marański” i „mesjański” pozamieniały mi się w różnych kontekstach miejscami. Citowany przez Autorkę Derrida mówi o „scenariuszach mesjańskich”, które go „przerażają”, choć również niepomrotnie pociągają swą ideą objawienia, kresu enigmy, wyzwolenia się z mocy niepoznawalnego seretu. Stanowią one odpowiedź na marańskie zaplątanie świadomości w niepoznawalną Rzecz, także czas, przestrzeń, język. „Scenariusz marański”, który nieświadomie wyczytałem z paru ustępów książki, stanowiłby dokładną odwrotność: przerażenie nierozwiązywalną zagadką i tym, co się kryje w cieniu. Ta reakcja stanowi w swojej symetrii doskonały dowód, że zgłębiany przez Bielik-Robson problem ma prawdziwie uniwersalny charakter.

marańskim jest nawiązanie do dictum z dziennika młodego Gershoma Scholema: „Nie umiemy użyć naszej egzystencji jako argumentu, tymczasem milczenie, a dokładniej cisza (*die Stille*) to właśnie krok, w którym życie staje się argumentem”<sup>4</sup>. Owo „milczące życie” wraz z myślą Scholema, że prawdziwa tradycja jest czymś do tego stopnia ukrytym, że ostatecznie powinna siebie zanegować, by dochować wierności własnej istocie, to właśnie ten klucz marański<sup>5</sup>.

Książka Agaty Bielik-Robson o filozofii Jacques’a Derridy jest książką o rozmaitych wyobrażeniach, poukrywanych tu i ówdzie w każdym tekście filozoficznym (choć pewnie w tekstach Derridy bardziej aniżeli w innych). Bielik-Robson za Hélène Cixous wskazuje na obecnego w Derridzie – w napisanych przez niego tekstach oczywiście, ale co to właściwie może znaczyć? – „marana wyobrażonego, który próbuje wyobrazić sobie siebie samego”. Derrida wyznaje, że „zakochał się w słowie «maran»” (s. 32), co w gruncie rzeczy uznać można za rodzaj mezaliansu. Filozofowie, jak wiadomo, nie zakochują się w słowach, jak poeci, ale w pojęciach. No i przede wszystkim głośno się do tego nie przyznają, by nie stracić na powadze. Derrida pisze o tym wprost, uznając wyobrażenia ciągnące się za słowem niczym ogon komety albo wysnuwane z niego arabeski za sposób na „kontrapunktowe przejście tradycji filozoficznej” (s. 29). To bardzo określona tradycja filozoficzna, skupiona wokół kwestii tożsamości (Boga, świata, człowieka), którą określa się mianem onto-teologii: teorii istnienia (ontologii), która tak ściśle związana jest z pojęciem Absolutu, że wspiera się na i spekulatywnie łączy się z językiem teologii. Maran – jako figura wyobraźni, która w wyobraźniowy sposób ma pomóc uchwycić strukturę własnej tożsamości – jest potrzebny, by tradycję przejąć i w znaczący sposób ją przemeblować. Tym, co w maranie wyobraża sobie Bielik-Robson, jest przede wszystkim „kontrapunkt przeżycia” (s. 29). To taki punkt, którego myśl Zachodu nie uwzględnia, ponieważ cała zbudowana jest na dość prostych dwójkowych podziałach: materii i ducha, winy i wstydu, ofiary i odkupienia, kłamstwa i prawdy, nomosu i anonii, życia i śmierci. Przeżycie – a dokładniej „przeżywiec” (ktoś, kto przeżył) – te podziały kontrapunktuje, bowiem w nim spotykają się tereny graniczne należące do obydwu stron. Książka o Derridzie służy przede wszystkim wypracowaniu czegoś w rodzaju „meta-traumatycznego” modelu przeżycia. To znaczy takiego sposobu myślenia o traumie jako przerwaniu ciągłości życia i rozbiciu jaźni, który by, uwzględniając szereg posttraumatycznych zaburzeń, jednocześnie wskazywał na to, co jest „po traumie” i co znajduje się niejako „ponad traumą”. Właśnie kimś takim jest maran – jakiś bądź jakaś „krypto-X” (s. 37). „Krypto”, bowiem coś, jakieś „X” się w nim skryło do tego stopnia, że już nie wiadomo, w jakim to było celu. Z jednej strony mamy zatem historię – bardzo konkretną,

<sup>4</sup> G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 2. Halbband: 1917–1923, Frankfurt a. M. 2000, s. 165, cyt. za: A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy. Zdrada, wygnanie, przeżycie, nietożsamość*, Kraków, Budapeszt, Syrakuzy 2022, s. 49.

<sup>5</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy*, s. 47–49; dalej numery stron będą podawane w nawiasie.

pod postacią opowieści o Żydach odciętych od tradycji i Prawa i przemieszczonych w obszar innej tradycji. Z drugiej zaś próbę wypracowania „figury strukturalnej”, zatem czegoś w rodzaju apriorycznych, ponadhistorycznych warunków możliwości, które składać się będą na nowy sposób myślenia o nowoczesnej podmiotowości czy nowej antropologii i nowej polityce (s. 302).

Zgodnie z określeniem Carla Gebhardta „maran to katolik bez wiary i żyd bez wiedzy, który jednak chce być żydem”<sup>6</sup>. To zatem ktoś funkcjonujący w rozstępie między wiarą a wiedzą. Wiara i wiedza. Czy wiary już nie ma a wiedza jeszcze się nie pojawiła? Może brakuje obydwu? Przynajmniej ich utrwalonych postaci: dogmatycznej religii oraz wiedzy absolutnej. Maran to ktoś zachwiany<sup>7</sup>, jak i przesunięty – względem tradycji, religii, kolektywu. To ktoś, czyjej istoty nie można namalować. Jedynie jej przejście<sup>8</sup>. Marańskie odczytanie Derridy, jakie proponuje Bielik-Robson, polega na przesunięciu marginesu, którym jest „marański scenariusz”, do samego centrum (s. 400), zatem na przyjrzeniu się różnym tematami, pojawiającym się w dziele Derridy, przez pryzmat koncepcji tożsamości pękniętej i krzywo zrosniętej<sup>9</sup>.

*Marrano* – piętnastowieczny hiszpański Żyd, który, by ocalić życie, dokonał aktu konwersji na chrześcijaństwo, lecz skrycie podtrzymywał więzi ze swym etnosem, z czasem coraz luźniejsze – jest figurą nowoczesnej podmiotowości: świadomie dokonującej wyborów spomiędzy rozmaitych horyzontów moralnych, zdolnej do przeżywania własnej pojedynczości bez uciekania pod opiekuńcze skrzydła tradycji, jednocześnie znającej gorzką prawdę o skończoności ludzkiego losu i nieukontentowaniu jakimkolwiek eschatologicznym scenariuszem. Maran to ktoś, kto się wymknął. Przede wszystkim śmierci (to w tym kontekście Bielik-Robson używa określenia „przeżywiec”, s. 29), ale również wszelkim zbiorowym identyfikacjom. Obronił się przed przymusowym pogrążeniem zarówno w ziemi, jak i w zbiorowości. Nigdzie nie jest u siebie, został bowiem wygnany, a raczej wystrzelony z ciepłego *oikosu* w świat. Porusza się w przestrzeni i czasie niczym pocisk. Gdy na trajektorii swego lotu napotyka spójne formacje – społeczne, religijne, polityczne – przebija je w nieprzewidywalnym miejscu. Z takiej penetracji powstaje deformacja, która – jak to było w przypadku rozmaitych historycznych maranów – skutkuje reformą, a w każdym razie przekształceniem panujących w danej formacji reguł. Jak pisze cytowany przez Bielik-Robson Michel de Certeau, który badał dzieje maranów hiszpańskich: „W tonie przyjętego przez siebie chrześcijaństwa marani artykułują osobliwe doświadczenie bycia gdzie indziej. Jako neofici, oddaleni od wielowiekowej tradycji hiszpańskiego katolicyzmu, chcą jednocześnie uwolnić się od formalizmu Synagogi i nie popaść w koleiny Kościoła”<sup>10</sup>. Z tego wezmą się choćby Jan od

<sup>6</sup> Zob. C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam 1922, p. XIX, cyt. za artykułem Gil Anidjar, »Je te suis vrai« (ce qui du marrane arrive), w: *L'Herne. Derrida*, Paris, 2004, s. 247.

<sup>7</sup> Zob. J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski i in., Warszawa 1998, s. 185.

<sup>8</sup> Jeden z tropów pojawiających się w książce w ramach śledzenia rozmaitych marańskich scenariuszy zahacza również o Michela de Montaigne'a.

<sup>9</sup> *Derridex*, internetowa baza danych indeksująca słowa i hasła występujące w dziełach Derridy, podaje, że słowa *marranes*, *marranisme* pojawiają się w dziesięciu publikacjach i użyte zostały łącznie osiemnaście razy, przy czym ani razu maranizm nie stanowił osobnego przedmiotu bezpośredniego namystu, pojawiając się aluzyjnie bądź meandrycznie. Nie będę nawet podawał, ile razy wedle algorytmów ze strony stworzonej przez Pierre'a Delaina pojawiają się inne słowa-klucze ani też, ile publikacji zostawił po sobie Derrida. W przypadku, o którym mowa, nie będzie przesadą powiedzieć, że obecność tego słowa jest marginalna. Zob. <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0711140950.html> [dostęp 15.12.2023].

<sup>10</sup> M. de Certeau, *The Mystic Fable*, t. I: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, przeł. M.B. Smith, Chicago 1992, s. 22–23, cyt. za: A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy*, s. 33.



Krzyża czy Teresa z Ávili, Uriel Acosta, Benedictus d’Espinoza czy – z mniejszym oparciem w dającej się odtworzyć faktografii, z większym natomiast potencjałem imaginacyjnym – Miguel de Cervantes i Michel de Montaigne. Marani to „świniojady” – część przeklęta w zarówno tradycji żydowskiej, jak i katolickiej, dla obydwu pozostaną bowiem „przechrztami” – ale też „błądzący”<sup>11</sup> czy nawet jeśli by nieco skontaminować słowniki, „brukający”<sup>12</sup>. Derrida i Bielik-Robson kładą akcent na konotację odszczepieńczą, autsajderską, nie traktując odmiennej kondycji marana jako przekleństwa i permanentnej traumy, ale jako szansę na urzeczywistnienie większej swobody (w polskim i czeskim tego słowa znaczeniu). Zarazem Derridański maran to nie ktoś, kto po prostu wyznaje w tajemnicy coś, do czego jawnie się nie przyznaje. Nie jest to figura zamaskowania przed innymi, ale figura zamaskowania przed samym sobą. Podmiot marański ma poczucie nieprzynależności, nie z racji dokonanych przez siebie wyborów, lecz z racji poczucia dziwności, a może nawet „niesamowitości”, własnego istnienia. W pewnym momencie orientuje się bowiem, że przyczyną społecznej dystrofii, której podlega, nie jest on sam, ale coś „w nim”, jakiś „sekret” – wybór, który już zawsze wcześniej się dokonał. Czy można wziąć zań odpowiedzialność? Czy można jakoś mu odpowiedzieć? Wybór ten zostawił ślad, zbił z tropu biografii i sprawił, że od tej pory nie przystaje ona do zbiorowych historii, narodowych duchów, kolektywnych wierzeń, wspólnotowych rytuałów i tym podobnych. Maran to dla większości kundel i odmieniec, który te inwektywy przechwytyje i wykorzystuje, by, nieco rozpychając się i przesuwając tam i siam słowa, rzeczy, reguły, zyskać dla siebie miejsce – i w języku, i w społeczeństwie. Derrida mówi o byciu „maranem uniwersalnym” (s. 21), a zatem o kimś, kto niczym ów pocisk wyleciał poza historyczną orbitę pokoleń Żydów sefardyjskich i odnajduje samego siebie jako wyposażonego w jakąś dziwną własność – „sekret”, który tymczasem przestał być „sekretem pochodzenia”. Postanawia być jej wierny. Wszyscy w tym sensie jesteśmy odmiencami, gdyż odmieniamy się w nieskończonych deklinacjach naszych pojedynczości, ale nie wszyscy i nie wszystkie – z historycznych i w gruncie rzeczy rozmaitych względów – potrafimy się do tego przed sobą przyznać a nawet mamy tego świadomość. Maranizowanie tożsamości oznaczałoby zatem uznanie własnej inności; faktu, że choć dla siebie samego jestem na co dzień „swój” i toż-samy, to w relacjach z Innymi, czy chcę, czy nie, ujawniam jakąś skrytość, do której sam nie posiadam bezpośredniego dostępu. Jedyne, co pozostaje, to – jak pisze Derrida – „otwarcie na asymetrię, anachronię, niewzajemność”<sup>13</sup>. Może iść za tym coś jeszcze: próba przechwycenia własnej marańskiej kondycji, uznanie separacji sekretu względem świadomości i zabawa zarówno „mesjańskim”, jak „marańskim” scenariuszem,

<sup>11</sup> M. Kaźmierczak, *Marańska auto-bio-thanato-heterografia jako figura dekonstrukcji w pismach Jacques’a Derridy*, w: A. Bielik-Robson, P. Sadzik (red.), *Widma Derridy*, Warszawa 2019, s. 261.

<sup>12</sup> Zob. P. Sadzik, *Regiony pojedynczych herezji. Marańskie wyjścia w prozie polskiej XX wieku*, Kraków, Syrakuzy, Budapeszt 2022, s. 80.

<sup>13</sup> J. Derrida, *Avowing – The Impossible: „Returns,” Repentance, and Reconciliation: A Lesson*, przeł. G. Anidjar, w: E. Weber (red.), *Living Together: Jacques Derrida’s Communities of Violence and Peace*, New York 2013, s. 28.

by skonfrontować się z wynikającym z tego lękiem<sup>14</sup>. Dla jednych oznacza to katastrofę alienacji, inni dostrzegają w tym „paradoksalną szansę” wyrwania się spod jarzma przynależności, identyfikacji, zbiorowości. Na powinowactwo takiego działania z performatywnymi strategiami *queer* zwracają uwagę badacze zajmujący się w polskiej filozofii i literaturoznawstwie interpretacjami marańskich strategii.

W interpretacji Bielik-Robson strategia marańskiego konika szachowego (niby do przodu, ale w bok, niby w bok, ale do przodu) jest czymś co przeciwstawia się idei jawności, ilościowo traktowanej egalitarności, wspólnotowej przezroczystości. Na tej opozycji zbudowany jest wstęp oraz najbardziej gęsty filozoficznie rozdział trzeci. Jeśli maran jest kimś, kto skrywa sekret nawet przed sobą samym, jeśli świadomość własnej nieprzezroczystości stanowi jednocześnie krytyczne narzędzie emancypacji – wyzwiania się spod władzy rozmaitych *mancipiów* – to idea całkowitej jawności, zniesienie barier oddzielających pojedynczości, obietnica podniesienia zastony separacji i ostatecznie oddanie się we władzę niewidzialnego *mancipium* stoi z tym w całkowitej sprzeczności. Autorka ową opozycję ukazuje jako przeciwstawienie skrytości i jawności, oświecenia i Objawienia, Paschy i Pasji – słowem, uwolnionego od Prawa i rytuału judaizmu i chrześcijaństwa. Tam, gdzie Paweł, Hegel, Marks padają ofiarami w gruncie rzeczy platońskich złudzeń głoszących, że świat widziany „twarzą w twarz”, samowiedny, pozbawiony widm i naleciałości z innych porządków i czasów byłby lepszy, Derrida oraz inni marani świadomie wybierają skąpane w cieniu i niesamowiedne życie. Polityka cienia – „umbrapolityka”, wspaniały koncept Bielik-Robson – to nie tylko projekt nadchodzącej wspólnoty, ale również strategia interpretacyjna, w ramach której dziedzictwo żydowskie przeciwstawia się tradycji chrześcijańskiej (choć tak naprawdę trzeba by w tym wypadku mówić o tradycji rzymskiego katolicyzmu). Politykom i teologom jawności maran odpowiada: *larvatus prodeo* – kroczę zamaskowany. Apokaliptyka obiecująca podniesienie zastony zostaje przeciwstawiona „eukaliptyce”, sztuce „dobrego ukrycia”. Pozycja marańska sytuowałaby się gdzieś między kondycją pariasa, przymusowo relegowanego przez społeczną większość i jej władze centralne na obrzeża i stamtąd przypuszczającego atak, a kondycją szlemiela – kogoś, kto wykluczenie przeżywa w duchu niewinnego zjednoczenia z „bezgraniczną hojnością ziemi” i zamieszkującego ją ludu<sup>15</sup>. Z pariasem łączy go świadomość własnej wolności, którą pragnie urzeczywistnić, ze szlemielem – zdolność czerpania z życia.

Zgoda, ale czy maran to Żyd, który nagle odkrywa tajemnicę swego pochodzenia, wyzwolonego dodatkowo od przymusu prawa talmudycznego,

<sup>14</sup> „Oczywiście, przesadzam, jak zawsze zresztą, z tymi mesjańskimi scenariuszami, ale one mnie naprawdę przerażają...”, powiada Derrida, cyt. za: A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy*, s. 45.

<sup>15</sup> Zob. H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, przeł. P. Kotyszko, „Literatura na Świecie” 1982, 12, s. 8.

i następnie wykorzystuje ją, by się uniezależnić od katechizmu i ograniczających wykładni ewangelii? W takim wypadku w marańskiej kondycji i w sekrecie pochodzenia kryłaby się iście Nietzscheańska moc! Agata Bielik-Robson świadoma jest takiej heroicznej ekskluzywistycznej pokusy. W paru miejscach książki przypomina sobie i nam, że nie o triumf wiecznie powracającego, nieujarzmionego życia tu chodzi ani tym bardziej o jakieś jaśniepańskie wybraństwo, lecz raczej o akceptację i afirmację życia poharatanego w jego nieskończenie mnogich odstonach (s. 263). Jednak w tym wygrywaniu widm judaizmu przeciw chrześcijańskim egzorcyzmom, w tym odłanianiu Scholemowskiej tradycji, istotowo skazanej na zdradę i dopiero w ten sposób dającej się przekazać, maran przestaje być figurą judeo-chrześcijaństwa i zaczyna funkcjonować jako tajny agent judaizmu w łonie chrześcijaństwa<sup>16</sup>. Jeśli cytowany na pierwszej stronie książki Derrida wyznaje, że jest „czymś w rodzaju marana francuskiej kultury katolickiej”, że „posiada swoje chrześcijańskie ciało, odziedziczone w mniej lub bardziej pokrętny sposób po SA (Świętym Augustynie)”, to – jak się zdaje – równie ważny jak ślad sefardyjski jest dla niego trop francusko-katolicki czy augustyńsko-algierski<sup>17</sup>. W tym namnożeniu tradycji, z których każdą należałoby zdradzić, aby, żyjąc, niejawnie ją przekazać (*tradere*, jak zwraca uwagę przywoływany w książce Harold Bloom, oznacza właśnie „zdradzać”), szczególnie istotne są pytania o to, co w marańskiej podmiotowości należy do treści historycznej, a co składa się na „figurę strukturalną” (s. 37), jak też o to, co pozostaje prawdziwie uniwersalne w „«marańskim» judeochrześcijaństwie, wspólnym dziedzictwie jednego Ducha, nie rozproszonym na wrogie obozy” (s. 92). Przecież już ojciec-założyciel nowożytnej absolutnej świetlistości i precyzji spod znaku *clara et distincta*, Kartezjusz, notował: „Podobnie jak aktorzy wezwani na scenę zakładają maskę, ażeby nie było widać okrywającego ich czoła wstydu, tak samo ja, występując w tym teatrze świata, w którym dotąd tylko widzem byłem, naprzód posuwam się zamaskowany”<sup>18</sup>. Jak widać, *larvatus prode* może powiedzieć również skąpany w przyrodzonym świetle rozumu racjonalista. Maran potrzebowałby zatem chrześcijaństwa, dokładniej rzymskiego katolicyzmu, niczym pustyni, na którą wygnany mógłby dodatkowo utracić wiedzę o Prawie i w ten sposób ustanowić się w swoim sekrecie, we wnętrzu „krypty”? W takim wypadku taka figura napotykałaby ograniczenia. Traciłaby na subwersywności oraz uniwersalności, stając się wersją – szczególną, to prawda – żydowskiej albo postżydowskiej mocy sekretu. Zachowywałaby wybraństwo pod postacią zaprzaństwa jako doświadczenia wierności (s. 74) tej szczególnej garstki, która z naznaczenia historią czy polityką kulturową potrafiłaby uczynić samowiedzę o własnej niewczesności. Pamiętajmy jednak, że: „Nie ma takiego Konia

<sup>16</sup> Zauważa to również Piotr Bogalecki w swojej recenzji o godnym pozazdrosczenia, wspaniałym tytule, zob. tenże, *Któż nie ma ran?*, „Literatura na Świecie” 2023, 5–6, s. 361–372.

<sup>17</sup> Prawdziwym mistrzem ucieczek okazał się jednak najstarszy syn Derridy Pierre Alferi, zmarły w sierpniu tego roku. Wybierając dla siebie nowe nazwisko, ukrył własną, niezapisaną już na ciele żydowsko-algiersko-czeskość (Derrida w *Obrzezaniach* wyjaśnia, że nie zdecydował się na poddanie swych synów rytuałowi obrzezania), i wszelkie koligacje rodzinne. Nie wiadomo, co ta zdrada dla niego znaczyła, ponieważ, jak się zdaje, na temat własnej rodziny konsekwentnie milczał.

<sup>18</sup> R. Descartes, *Cogitationes privatae*, przetł. S. Cichowicz, w: F. Alquié, *Kartezjusz*, przetł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 172.

Trojańskiego, który nie miałby uzasadnienia w Rozumie (powszechnym)”<sup>19</sup>. Wyśłowić, ukazać wyjątkowość i specyfikę „ukrycia” i „sekretu” to już puścić światła reflektorów, czyniąc z nich pojęcia należące do tego samego porządku, któremu miały zostać przeciwstawione. Czy zatem „możliwe jest prawdziwe «marańskie» judeochrześcijaństwo”? Żeby było możliwe, potrzeba serii przemilczeń. Trzeba faktycznie milczeć o rzeczach, o których nie można mówić, jednocześnie je tym prze-milczeniem demonstrując. Oznaczałoby to, że „sekretu” ani nie znam, ani sam go nie nazywam. Powierzam go Innym, chcąc nie chcąc pokazując we własnym życiu, w „sposobie bycia” – we własnej manierze<sup>20</sup>. Sekret jest czymś, co spoczywa w krypcie. Podmiot marański jest kryptoforyczny – jest nosicielem krypty. Sama zaś krypta powstaje w wyniku przemocy i traumy jako ta część żyjącego „ja”, która zaczyna w sobie mieścić ślad zmarłego, utracony obiekt, którego straty nie sposób żałobnie przepracować. Odtąd w podmiocie zagnieżdża się miejsce niejawne i niedostępne, oddziałujące jednak jakoś na świadomość i dające o sobie znać w formie zaburzeń i zniekształceń w wyrażaniu. Coś, co jest cudze, okazuje się równocześnie „moje”. „Ja” zaczyna żyć jako dybuk. Ten koncept wzięty z analiz Nicolasa Abrahama i Márii Török został przez Derridę skomentowany oraz znaturalizowany. Derrida postulować będzie hermetykę (nie: hermeneutykę!) jako naukę kryptologicznej interpretacji, której metodą będzie analiza efektów krypty: zaburzeń tego, co wystawiane, bijących z niewidzialnego źródła<sup>21</sup>. Agata Bielik-Robson też proponuje „analizę widma” opierającą się na badaniu „na odległość”, bez kontaktu z samym obiektem efektów jego wpływu. Tak jak w przypadku psychoanalitycznej krypty lokatorem jest nie-do-końca-umarty zmarły, w przypadku krypty Derridiańskiej skrywa się w niej prawie-że-ale-nie-do-końca-(samo)usunięty Bóg. Maranizm w interpretacji Bielik-Robson uwalnia się z żydowsko-katolickiego klinczu, w którym być maranem oznacza funkcjonować jako katolicki odmieńczy wyjątek, przez wejście w alians z doktryną Izaaka Lurii<sup>22</sup>. W proponowanej przez nią wersji myśl Derridy jest kolejnym krokiem w modyfikacji Luriańskiego mitu, w którym Bóg co prawda opuszcza świat, jednak jego nieobecność pozostaje znacząca. Pierwszym krokiem jest myśl Spinozy: Bóg skrywa się za światem pod postacią progresu. Krok drugi stawia Scholem, opisując *cimcum* jako wyzwolenie stworzenia albo „rezygnację z zaborczego uścisku całości” (jak pisze Levinas). Trzeci krok stawia Hans Jonas, głosząc ideę bezwarunkowej immanencji, stawiającej nas w obliczu „kruchej i niepewnej «być może»” (s. 107). Czwarty krok należy do Derridy: widmowa postać, nawiedzająca rozmaite koncepty zbudowane na sprzeciwie względem tego, co zastane, okazuje się kolejną odstoną negacji (wycofania) ukrytej w tonie pra-afirmacji. Boskie cofnięcie – powracające

<sup>19</sup> J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 65.

<sup>20</sup> Zob. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 33–35.

<sup>21</sup> Zob. J. Derrida, *Fora. «Kanciaste» słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*, przeł. B. Brzezicka, „Teksty Drugie” 2016, 2, s. 122–168.

<sup>22</sup> Autorka tego nie podkreśla, ale przecież kabata Lurii, jego opowieść o *cimcum* – Boskim ścieśnieniu, polegającym na tym, że Bóg stwarza świat, po prostu ustępując mu miejsca, wycofując się – rodzi się z tej samej neoplatonickiej kontaminacji, z której początek swój biorą liczne opowieści chrześcijaństwa.

do świata niczym widmo albo wręcz bezustannie w nim obecne niczym w krypcie – dokonuje się wbrew schematowi ofiarnciemu. Bóg się nie ofiarowuje, lecz mechanicznie oddziela, „robi to abstrakcyjnie i obojętnie” (s. 149). Nie jest to żadna jego zasługa ani tym bardziej gest miłości, który od tej pory miałby nas wodzić na „smyczy zadłużenia” (s. 160). Dzieje się to niejako „z automatu”, który może przecież przypominać w niebezpieczny dla Derridy sposób Deleuzjańskie „stawanie-się”, realizujące się poprzez system wewnętrznych różnicowań doskonale immanentystycznego systemu, pączkującego wspinałką, choć kompletnie bezznaczeniową, niewyosobnioną różnorodnością<sup>23</sup>. Faktem jest, że autorka wielki nacisk kładzie na wagę opozycji Pasji oraz Paschy, kenozy oraz *cimcum*, rozgrywając w obydwu parach drugie przeciw pierwszemu. Derrida przeciwstawia się logice ofiarnczej ukrytej za procesem upojęciowienia: by myśl mogła ująć rzeczywistość, pojedyncze istnienie musi się „poświęcić”, jednostkowość wydarzenia składana jest na ołtarzu pojęciowej ogólności. Tak to jest u Hegla a, zdaniem Agaty Bielik-Robson, ta w istocie toksyczna, tłamsząca w zależności i poczuciach winy więź ukryta jest również w chrześcijaństwie. Widmo Krzyża jest niczym olbrzymia postać matki Sheldona z *Nowojorskich opowieści* Woody’ego Allena, wypominająca własne cierpienia, zgryzoty i poświęcenia – i to publicznie, na Manhattanie! Autorce zależy przede wszystkim na wyznaczeniu szlaku między Scyllą Nietzscheańskiej hura-wita-afirmacji „życia nieposzkodowanego” a Charybdą niekończącego się „traumo-tułactwa”. Pytanie tylko, czy nie pomija w tym nastawionym na afirmację geście tego, że jednak wszelkie ukrywanie się, zwłaszcza ukrywanie się w krypcie, które ma ostatecznie ocalić przed staniem się ofiarą (s. 157), zawsze w ten czy inny sposób „opiera się na przemocy”, związane jest z „przedwerbalną traumą”<sup>24</sup>. Czy oponując przeciw ideologii ofiarnczej, można zrezygnować również ze świadomości utraty? Przeżywcem jest ten, kto przeciwstawia się idei życia nieposzkodowanego, życia wiecznego, metamorficznego, realizującego się pod postacią nieskończonych stanów skupienia, jak to jest u Nietzschego czy Deleuze’a. Przeżywiec (a maran jest tym, kto przeżył, bo się zaparł) głosi pochwałę życia poszkodowanego, kruchego, ale i tak ciągnącego dalej, zgodnie z Beckettowską dyrektywą: *You must go on. I can't go on. I'll go on.* Ale jeśli tak, musi mieć również świadomość straty i winy (s. 247). Krypta, którą w sobie nosi, jest śladem oraz świadectwem minięcia się ze śmiercią. Jeśli ten kontakt nie zostawiłby śladu, nie można by mówić o prze-życiu. Podobnie też maran może eksplorować rozmaite nieczyste, marginalne obszary zmieszanych tożsamości i nieidentyfikacji, ponieważ sam nie jest czysty i zamknięty w doskonałym pancerzu kolektywnych utożsamień. Ale przecież jego odmienność stanowi wynik gwałtu. To ślad

<sup>23</sup> Deleuze pisze w tym wypadku o „kontemplacji bez poznania” – w tym rozumieniu wrażenie staje się „czystą kontemplacją”, gdyż zachowuje i wiąże ze sobą wibracje materii, które bez tego powiązania rozproszyłyby się. W ten sposób doskonałym modelem życia staje się życie roślin: „Roślina kontempluje, wiążąc elementy, z których powstaje – światło, węgiel i sole, i sama wypełnia się barwami i zapachami każdorazowo określającymi jej odmianę, jej kompozycję; jest wrażeniem w sobie”, zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 237.

<sup>24</sup> J. Derrida, *Fora. «Kanciaste» słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*, s. 126.

przemocy, której kiedyś doświadczył. To echo niegdyś zadanego pytania: „Co ze mną będzie?”. Maran dokonał wyboru, „wybierając życie” (Pwt 30, 19), afirmując je w poharatanej odstonie. Jego wyczuleniu na „podnoszenie iskier” (Luria) pojedynczości, które wprowadza w świat sprawiedliwość jako to-co-jeszcze-nie-jest (s. 110), towarzyszy w równym stopniu naznaczona sekretem tożsamość, jak lęk przed zgaśnięciem jego własnej „iskry” pojedynczości. Marańskie przeżycie wyłącza podmiot „ze sztywno-dogmatycznych kręgów kulturowej identyfikacji” (s. 235), sprawiając, że człowiek musi się od tej pory usamodzielić, upodmiotowić na własną rękę.

Agata Bielik-Robson przywołuje w tym kontekście koncepcję Cathy Caruth z jej książki o „nieprzyswojonym doświadczeniu”<sup>25</sup>. Trauma rozbija jaźń i w tym też jest katastrofą dla podmiotowości i porządku symbolicznego. Jednak prowokuje jednocześnie reakcję samoobronną: człowiek przeżył, przeżycie to budzi wstyd, że się żyje mimo wszystko, a życiowym zadaniem staje się od-tąd przyswojenie sobie przeżycia w sposób symboliczny. Życie przeżywca to reparacja znaczeń, ale chyba mimo wszystko podszyta lękiem. Pytanie, czy w ramach takich marańskich scenariuszy moglibyśmy go jakoś opisać, pamiętając też, że najciekawsze z punktu widzenia uniwersalizacji takiego projektu podmiotowości jest jednak „marańskie judeochrześcijaństwo”. Wręcz „judeo-chrześcijaństwo”, w którym dywiz dzieli, łączy, „daje do myślenia” jako „myślnik”, ale przede wszystkim wprowadza „pauzę”, przerywa myśl, przypominając, że każda wspólnota wspiera się na rozdzieleniu. Czy oznacza to, że marańska kryptoforia – nosicielstwo „krypty”, będące skutkiem opisywanego przez Abrahama i Török zaburzenia procesu introjeksi – niejako przywołuje albo też strukturalnie zakłada wspólnotę „dobrej ogólności”?

Marani to powinowaci *voyous* – „wyrzutków”, „typków spod ciemnej gwiazdy” – ich wspólnota mieści się w horyzoncie dobrej ogólności (s. 350), ale nie została przecież wybrana dobrowolnie. „Wyrzutek (*voyou*) to zawsze ktoś inny, to ktoś wytknięty przez szacowne, prawomyślne mieszczaństwo, reprezentujące porządek moralny czy prawny. Wyrzutek to zawsze ktoś, do kogo się zwraca w drugiej bądź trzeciej osobie. [...] nikt nie powie: »Jestem (*je suis*), *ego sum*, wyrzutkiem«”, pisze Derrida<sup>26</sup>. Z drugiej strony przecież *demos* demokracji – lud, motłoch – bliższy jest wspólnocie łotrzyków albo po prostu tych nieco oddalonych od wertykalnej osi moralności i prawa. Powinowactwo maranów i wyrzutków leży w tym, że jedni i drudzy posiadają jakiś sekret – coś, co nie mieści się w odgórnym strukturach komunikacji i regulacji. Same te struktury, jak choćby jawnie stanowione, przejrzyste zasady demokracji, są jednak również konieczne – niczym tło, na którym odcinać się będą przemykające tu i ówdzie cienie

<sup>25</sup> Zob. C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, London 1996.

<sup>26</sup> J. Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, przeł. P.-A. Brault, M. Ness, Stanford 2005, s. 64.

rozmaitych „łazików”. Natura więzi łączącej *voyourcacy*, tę „umbrapolitykę” zachowującą dystans i sekretność ze sferą jawności i rozpoznania pozostaje jednak w dalszym ciągu do przemyślenia.

Parokrotnie Agata Bielik-Robson przywołuje w tym kontekście frazę Winnicotta: „to wielka radość ukryć się, jednak nieszczęściem nie zostać znalezionym”<sup>27</sup>. Brytyjski psychoanalityk opisuje nieprostą grę w chowanego: osoba, która się chowa, oczekuje (co oczywiste), że będzie odnaleziona, podobnie jak noszący swój sekret maran dąży, jawnie bądź skrycie, do bycia rozpoznany. Jako kto jednak ma zostać odnaleziony? Czy idzie o to, by zostać uznanym we własnej nietożsamości, we własnym nieprzynależeniu? Co to znaczy być rozpoznany jako nietożsamy? Czy moje bądź twoje bycie rozpoznany jako nietożsamy nie prowadzi ostatecznie do rozpoznania i uznania mojej bądź twojej tożsamości? Nawet jeśli by miała to być „rozproszona wspólnota zamaskowanych” (s. 30)? Jeśli tak, to ostatecznie Hegłowska *SA – savoir absolu* – wiedza absolutna, w której wszystkie różnice zostają ostatecznie przewyciężone – wygrywa, strefa cienia znika w reflektorach pojęć. Winnicott opowiada historię dziewczynki, która prowadziła swój tajemny dziennik: gromadziła w nim wiersze i powiedzonka, na okładce zaś zamieściła napis „Mój prywatny dziennik”. Matka zapytała ją raz, skąd zna pewne kunsztowne poetyckie powiedzenie. Dowodziło to, że otworzyła sztambuch i potajemnie go przeczytała. „Wszystko byłoby w porządku – pisze Winnicott, – gdyby matka przeczytała zeszyt, ale nic nie powiedziała. Oto obraz dziecka ustanawiającego własne *self*, które nie komunikuje się i jednocześnie pragnie coś komunikować i zostać znalezione”<sup>28</sup>. Gdyby pociągnąć tę analogię dalej, należałoby uznać, że maran, nietożsamy, poróżniony, ale w tym wszystkim jakoś skupiony wokół niewystawialnego „czegoś” (sekretu), pragnąc uniknąć nieszczęścia, czyli zostać odnalezionym, jakoś już zawsze zakłada „wystarczająco dobrą wspólnotę”. „Przyjaźń”, „gościnność”, „przeżywcy” i „wyrzutki” wszystko to są imiona matek, które widzą, czuwają i uczestniczą, ale nie mówią na głos, nie przyszpilają tożsamości w sztywnych identyfikacjach i ze swej strony komunikują bez komunikowania. Tak kształtują przestrzeń, że staje się w niej możliwe rozstanie. Nie wypominają własnego poświęcenia, pętając poczuciem wionącej śmiercią utraty, ale również nie usuwają się „mechanicznie” z widoku, umożliwiając po prostu pozbawioną konsekwencji zdradę czy spopielanie archiwów (s. 57). Aby z popiołów zbiorowej pamięci wykrzesać można było ożywcze iskry tego, co dopiero ma nadejść, trzeba mimo wszystko pamiętać, skąd pochodzą popioły, jaka jest ich historia, czyje to szczątki. Odstępstwo wtedy stać się może niewinne, a separacja nie będzie nieprzewyciężalną traumą, gdy „po drugiej stronie” będzie jednak coś,

<sup>27</sup> D.W. Winnicott, *The Maturation Processes and Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, London–New York 2007, s. 186.

<sup>28</sup> Tamże.

czemu można zaufać. Czy będzie to matka Winnicottowskiej „przestrzeni potencjalnej” (s. 280–281), czy poczucie wspólnotowej troski, wyrażającej się w tym, że ktoś, gdzieś, kiedyś dla mnie, dla nas w ogóle coś zachował. Że po prostu mamy czym palić.

W tym kontekście opis rytuału Kol Nidre, przywoływanego przez Derridę i przytaczanego w paru miejscach książki Agaty Bielik-Robson, który odprawiany jest w przededniu święta Jom Kipur, uznać można za takie znaczące spopielenie. Za sposób na poradzenie sobie z byciem uzależnionym od garbu tradycji i duchoty archiwum pamięci zbiorowej reprodukującej traumy. Kol Nidre to modlitwa o unieważnienie przysięg, zobowiązań podjętych w mijającym roku: takich, które zostały podjęte nieświadomie, zostały zapomniane bądź wymuszone: „dla *conversos* było [Jom Kipur – P.S.] najważniejszym żydowskim świętem, ponieważ zawiera ono modlitwę o unieważnienie wszystkich przysięg; rytuał, który pozwalał «Żydom zbłąkanym» na chwilowe pojednanie ze zdradzonym przez nich Bogiem” (s. 254). Bielik-Robson słyszy w opisie święta zawartym w *Obrzezaniach*, „auto-thanato-biograficznym” tekście Derridy o algierskim dzieciństwie, śmiech zrywający z opresyjnym pokoleniowym archiwum gestów i rytuałów, skryty pod pozorami bolesciwego wyznania win i prośby o przebaczenie. Jakby ktoś, kto już dawno ma za sobą etap bezrefleksyjnej grupowej przynależności, ten jeden raz w roku odwiedzał dawną okolicę, by poczuć jeszcze raz na własnej skórze, od czego się już wyzwolił: „Wy, którzy macie nieczyste sumienia – myśli sobie taki ktoś – błagacie o przebaczenie, żyjąc we wstydzie przeżycia i poczuciu winy. Ja również nie jestem od tego wolny, przyznaję. Jednak nauczyłem się wyobrażać sobie przestrzeń zawieszonych praw, nauczyłem się wreszcie żyć”. Tak by to chyba mogło wyglądać. Theodor Reik, który zaproponował wnikliwą analizę Kol Nidre<sup>29</sup>, zauważa jednak jeszcze coś innego. Kol Nidre nie jest historycznie „marańska”, gdyż to modlitwa o wiele starsza (obecna w epoce gaonów, datowanej między 589 a 1038 rokiem). Zawarta w niej prośba o odpuszczenie złożonych przysięg nie ma charakteru pokutnego, nie jest wyrażona w nadziei na tymczasowy powrót na łono utraczonej wspólnoty. To raczej głośno wyrażane życzenie, by nie być pętany przez zobowiązania i poczucie winy związane z pamięcią o założycielskim mordzie (Reik powtarza tutaj hipotezę Freuda o początkach religii). Zbiorowo wyrażane życzenie z towarzyszeniem przejmującej melodii, by nie być pętany przez żadne archiwum pamięci, tyleż archiwum owo pozwala symbolicznie spopielić, co umożliwia jego zachowanie. Zgromadzeni, luzując zobowiązania, dając ujść destrukcyjnym pragnieniom, na innym symbolicznym poziomie przysięgę i wierność zobowiązaniu „urealnijają” – czynią je bardziej żywymi. Maran ze

<sup>29</sup> Zob. T. Reik, *Kol Nidre*, w: tegoż, *Ritual. Psychoanalytic Studies*, przeł. D. Bryan, London 1931, s. 167–220.

<sup>30</sup> D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Gdańsk 2011, s. 150.



swej pozycji antropologa prowadzącego obserwację uczestniczącą może poczuć ulgę i uśmiechnąć się na wspomnienie zerwanej zależności. Czy jednak nie ulega narcystycznemu złudzeniu własnej samowystarczalności? A co, jeśli już w obrębie samego rytuału odnaleźć można przestrzeń umożliwiającą (jakąś) separację? Opresja nie skrywałaby się zatem w samej tradycji, lecz w sposobie myślenia o tradycji, w tym, jakie znaczenia jej nadajemy. „Maran wyobrażony” to jakieś wyobrażone „krypto-X”, mające w sobie to „coś”, co nie tyle pozwala zerwać raz na zawsze, ile wprawia do nieskończonej separacji: „Tam, gdzie jest zaufanie i niezawodność, jest przestrzeń potencjalna – przestrzeń, która może się stać nieskończonym obszarem dokonywania separacji”<sup>30</sup>. Pod koniec swojego eseju o Kol Nidre Reik sugeruje, że to, co mają Żydzi, można odnaleźć również u katolików w części nabożeństwa, w której wyznaje się winy. W tym przypadku również można myśleć o rytuale jako ukrytym pod płaszczykiem skruchy karnawałowym wyzwoleniu tłamszonych pragnień. Można głosić apologię krzywoprzysięstwa, odszczepieństwa i zdrady, ale właśnie w tej przestrzeni, na którą za Victorem Turnerem wskazuje Bielik-Robson (s. 274) – w przestrzeni limonoidalnej, pozwalającej na wypracowanie „prawa do życia”, ale również takiej, w którą się dobrowolnie wpisujemy. To próg (*limen*) między życiem a prawem, ale taki, na którym stajemy samodzielnie. Tak chyba można rozumieć proponowaną strategię „ante-nomii” – wstrzymywania wyroku poprzez rozciąganie etapu procesu (bycia w procesie) w nieskończoność. Tak długo nie zostaniemy skazani, jak długo będziemy prowadzić całkiem poważną zabawę z napotkanymi obiektami prawa. Przedmiot – *l’objet* – powinien zacząć funkcjonować jako *l’objeu*, jak to w genialnie nieprzekładalny sposób ujął za Francisem Ponge’em francuski psychoanalityk Pierre Fédida<sup>31</sup>. Maran to zatem podmiot, który gra z prawem, gdyż nauczył się tego jako strategii przeżycia. Mam wrażenie, że w opisie przeżyć przeżywca wątki afirmacji „mimo wszystko”, ważne i szczególnie istotne z punktu widzenia potrzeby wypracowania „metatraumatycznego” modelu przeżycia, przystaniają jakoś wszystkie te aspekty, które konfrontują przeżywca ze śmiercią, nieobecnością, pustką i z lękiem. Większość tych przeżyć Agata Bielik-Robson wpisuje w siatkę pojęciową, od której maran, chciał nie chciał, się odcina: w pojęciowość kenozy, czyli ogołocenia, wyrzeczenia, ofiary. To chrześcijański Bóg może wypominać brak wdzięczności za złożoną z samego siebie ofiarę. W tym sensie jego dar zakłada rodzaj wzajemności. Nie jest więc darem doskonałym: „nie daje ani miejsca, ani czasu skończonej inności” (s. 171). Bóg marański to prawie-że-nie-Bóg, ścieśniony (*cimcum*) i zamknięty w krypcie niczym królewna karzełków z bajki Goethego *Nowa Meluzyna*<sup>32</sup>. „Bóg umiera i pozwala żyć, ustanawiając paradygmatyczny przykład życia skończonego jako

<sup>31</sup> Zob. Pierre Fédida, *L’Absence*, Paris 1978. Przedmiot (*l’objet*) traktowany na sposób językowej gry (*jeu*) przeobraża się w ten sposób w „gramiot” (*l’objeu*), zob. F. Ponge, *Le nous quant au soleil. Initiation à l’objeu*, w: tegoż, *Pièces*, Paris 1962, s. 137.

<sup>32</sup> J.W. Goethe, *Nowa Meluzyna*, przeł. A. Sowiński, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. IV: *Utwory prozą*, J.Z. Jakubowski, A. Miłska (red.), Warszawa 1954.

ostatecznego *modi* bycia”, pisze Bielik-Robson (s. 184). Ale czy wszystko to dzieje się tak naprawdę zupełnie naturalną, w pełni akceptowalną kolejną rzeczą? Ot, zwykłe następstwo pokoleń. W takim wypadku przeżywiec – ktoś, kim wszyscy tak naprawdę jakoś jesteśmy – traciłby swoją strukturalną specyfikę, przestając się w żyjącego ze świadomością skończoności życia. Czym to się różni od epikureizmu?

Myślę, że Derrida i Bielik-Robson wskazują jednak na pewne szczególne doświadczenie, z którego udałoby się być może wydobyć pewną dającą się zuniwersalizować strukturę lęku oraz doświadczenie nieobecności, a w każdym razie jakiegoś wybrakowania, które taki marański podmiot kryptoforyczny nawiedza. W szczególnie istotnym dla marańskiego odczytania wykładzie za tytułowanym *Wiara i wiedza* Derrida wskazuje dwa pojęcia, które określić można jako źródłowe dla myślenia o wszelkiej religijnej wspólnoty: pojęcia więzi i zobowiązania względem innego<sup>33</sup>. Pierwsze z nich to „mesjanizm bez mesjanizmu” – otwarcie na przyszłość jako „nieprzewyciężone pragnienie sprawiedliwości”<sup>34</sup>. Drugie to przestrzeń, dokładniej miejsce takie, jakim opisuje je w *Timajosie* Platon, czyli *chora* – abstrakcyjne rozmieszczenie, absolutne zewnętrznie stanowiące warunek wszelkiej relacji. W nomenklaturze judeochrześcijaństwa to miejsce określane jest mianem pustyni. Można o niej myśleć w terminach *via negativa* jako o tym, co jest „ponad wszelkim bytem”, co pozostaje w nieskończonym odróżnieniu od świata. Tak myśli się o tym miejscu historycznie, w tradycji grecko-abrahamicznej, powiada Derrida, i myślenia tego nie da się upowszechnić jako warunku wszelkiej więzi. Można również, to drugi trop, myśleć o tym miejscu jako „pustyni na pustyni”, miejscu „nieskończonego oporu, nieskończenie niewzruszonego pozostawiania: całkiem innym bez twarzy”<sup>35</sup>. Pustynia ta nie wejdzie w obręb żadnej partykularnej religii, stanowi też ona warunek umożliwiający wszelkie nasze apofatyczne wyobrażenia. Ta pustka będąca warunkiem wszelkich partykularnych pustek, przybierających postaci konkretnych nieobecności, zostaje przez Agatę Bielik-Robson „podczepiona” pod Luriańskie *cimcum* i jest matrycą wszelkich relacji. Czy jednak jest wolna od jakiegóż formy lęku?

Nim stracimy coś konkretnego, za czym będzie można zatęsknić i przeboleć tę utratę, doświadczenie pustki ustanawia nieokreśloną przestrzeń, która daje miejsce nieobecności. Nie możemy jej niczym zapełnić. Możemy ją natomiast przeżyć. Dlatego przeżywiec jako struktura podmiotowości daje się pomyśleć. Opis podobnej struktury aparatu psychicznego pojawia się w ostatnim tekście Winnicotta, opublikowanym pośmiertnie w 1974 roku. Zastanawiając się nad źródłami lęku przed załamaniem, Winnicott zauważa, że pojawiający się lęk

<sup>33</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, Warszawa 1999, s. 27.

<sup>34</sup> Tamże, s. 28.

<sup>35</sup> Tamże, s. 32.

przed ostatecznym kolapsem struktur psychicznych, przed tym, że zarówno „ja”, jak i jego świat rozpadną się na kawałki, jest powtórzeniem wcześniejszego, raz już przeżytego, ale nieosadzonego w psychice załamania. „Twierdzę – pisze Winnicott – że kliniczny lęk przed załamaniem jest lękiem przed załamaniem, które już się dokonało. Jest to lęk przed pierwotną agonią, będący przyczyną organizacji obronnej, którą pacjent wykazuje jako syndrom chorobowy”<sup>36</sup>. W okresie absolutnej zależności dziecka od matki, gdy nie zostało jeszcze ukształtowane rozróżnienie „ja” i „nie-ja”, dziecko narażone jest na to, że w każdym momencie jego świat może dosłownie rozpaść się na kawałki, a ono rozpadnie się wraz z nim. Wytwarza zatem system prymitywnych obron, których zadaniem jest rozpaczliwa ucieczka przed tym doświadczeniem: dezintegracja ma bronić przed lękiem powrotu do niezintegrowanego stanu, przed upadkiem broni trzymanie samego siebie (*self-holding*), przed utratą psychosomatycznej spistości broni depersonalizacja, przed utratą poczucia rzeczywistości – pierwotny narcyzm, przed destrukcją relacji z obiektami – autyzm. Słowem, niemowlę broni się przed koszmarem rozpadu bądź wymazując własne „ja”, bądź wymazując świat, w którym żyje. Bojąc się załamania, boimy się właśnie tego, co już kiedyś stało się naszym udziałem, mimo że nie mogliśmy tego właściwie przeżyć w obrębie ukształtowanej psychiki. Doświadczenie to, choć poprzedza „ja”, zarazem je funduje. Komentując tezę Winnicotta, Jean Pontalis pisze:

Coś miało miejsce, choć nie wydarzyło się w żadnym miejscu. To, co określa cały aparat psychiczny, samo pozostaje poza jego zasięgiem. Coś, co nie zostało przeżyte, doświadczone, co wymyka się możliwości zapamiętania, tkwi w głębi bycia. [...] Tak więc luka, pustka [*the gap*] są bardziej realne aniżeli słowa, wspomnienia, fantazmaty, które zazwyczaj je przykrywają<sup>37</sup>.

U samych podstaw, w prehistorii podmiotu leży zatem pustynna przestrzeń.

To puste miejsce – ciągnie Pontalis – nie jest zatem, powtórzmy, pustym miejscem dyskursu, tym, co zostało usunięte, wymazane przez cenzurę, tym, co utajone w tym, co jawne. W swej obecności-nieobecności stanowi ono świadectwo tego, co nieprzeżyte. Jest również wezwaniem, by je po raz pierwszy rozpoznać, by wejść z nim w relację, żeby wreszcie to, co nie mogło być nasycone sensem, mogło nabrać życia<sup>38</sup>.

Istotę relacji między pacjentem a terapeutą Winnicott widzi nie w wypełnieniu owej pustki znaczeniami, lecz w jej przeżyciu. Chodzi o to, żeby wreszcie

<sup>36</sup> D.W. Winnicott, *Fear of Breakdown*, „International Review of Psycho-Analysis” 1974, 1(1-2), s. 104.

<sup>37</sup> J.-B. Pontalis, *Touver, accueillir, reconnaitre l'absent*, w: D.W. Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris 2002, s. 13.

<sup>38</sup> Tamże, s. 14.

doświadczyć tego, czego nigdy nie mogliśmy doświadczyć, by móc w ten sposób uznać ową pustynię za część naszej prywatnej historii. Więcej nawet: za sam jej początek. Żeby sprostać temu zadaniu trzeba pamiętać, że „prawie nic”, „mniej niż nic” stanowiące ukryty warunek możliwości naszego „ja” łatwo może zostać odrzucone bądź przykryte przez doświadczenie bardziej ewidentne, należące już do porządku znaczeń, nawet jeśli stanowi w nim wyrwę. „Pacjentowi łatwiej jest pamiętać traumę, aniżeli pamiętać, że nic się nie wydarzyło w momencie, gdy mogło się wydarzyć. W tamtym czasie pacjent nie wiedział, co mogłoby się wydarzyć, a zatem nie mógł doświadczyć niczego z wyjątkiem dostrzeżenia, że coś mogło mieć miejsce”<sup>39</sup>.

Przeżywiec Agaty Bielik-Robson to właśnie ktoś, kto musi nauczyć się żyć bez pamięci traumy we wskazanym sensie. Poza tym, że to książka i wywrotowa, i odkrywczą na rozmaite sposoby i pod rozmaitymi względami, uczy ona, że wyobrażone pojęcie stać się może krytycznym narzędziem analizy, że myśl operować może na granicy fantazji i rzeczywistości, że nic na tym nie traci, a wiele zyskuje. Słowem, można przegnać sen, nie zdradzając go.

<sup>39</sup> D.W. Winnicott, *Fear of Breakdown*, s. 106.

## Bibliografia

- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Anidjar G., *«Je te suis vrai» (ce qui du marrane arrive)*, L'Herne. Derrida, Éditions de L'Herne, Paris 2004.
- Arendt H., *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, przeł. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie” 1982, 12, s. 4–25.
- Bogalecki P., *Któż nie ma ran?*, „Literatura na Świecie” 2023, s. 5–6.
- Caruth C., *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, The Johns Hopkins University Press, London 1996.
- Certeau M. de, *The Mystic Fable*, t. I: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, przeł. M.B. Smith, The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Derrida J., *Avowing – The Impossible: „Returns,” Repentance, and Reconciliation: A Lesson*, przeł. G. Anidjar, w: E. Weber (red.), *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, Fordham University Press, New York 2013.
- Derrida J., *Fora. «Kanciaste» słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*, przeł. B. Brzezicka, „Teksty Drugie” 2016, 2, s. 122–168.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., *Rogues. Two Essays on Reason*, przeł. P.-A. Brault, M. Ness, Stanford University Press, Stanford 2005.
- Derrida J., *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Descartes R., *Cogitationes privatae*, przeł. S. Cichowicz, w: F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1989.
- Fédida P., *L'Absence*, Gallimard, Paris 1978.
- Gebhardt C., *Die Schriften des Uriel da Costa*, M. Hertzberger, Amsterdam 1922.
- Goethe J.W., *Nowa Meluzyna*, przeł. A. Sowiński, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. IV: *Utwory prozok*, J.Z. Jakubowski, A. Milska (red.), PIW, Warszawa 1954.
- Kafka F., *Dzienniki*, przeł. Ł. Musiał, Oficyna, Łódź 2022.
- Każmierczak M., *Marrańska auto-bio-thanato-heterografia jako figura dekonstrukcji w pismach Jacques'a Derridy*, w: A. Bielik-Robson, P. Sadzik (red.), *Widma Derridy*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2019.

- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zycho-  
wicz, Aletheia, Warszawa 1998.
- Ponge F., *Le nous quant au soleil. Initiation à l'objeu*, w: tegoż, *Pièces*, Gallimard, Paris 1962.
- Pontalis J.-B., *Touver, accueillir, reconnaitre l'absent* w: D.W. Winnicott, *Jeu et réalite*, Gallimard, Paris  
2002.
- Reik T., *Kol Nidre*, w: tegoż, *Ritual. Psychoanalytic Studies*, przeł. D. Bryan, Hogarth Press, London 1931.
- Sadzik P., *Regiony pojedynczych herezji. Marańskie wyjścia w prozie polskiej XX wieku*, Wydawnictwo  
Austeria, Kraków, Syrakuzy, Budapeszt 2022.
- Wiesel E., *The Gates of the Forest*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1966.
- Winnicott D.W., *Fear of Breakdown*, „International Review of Psycho-Analysis” 1974, 1(1-2), s. 103-107.
- Winnicott D.W., *The Maturation Processes and Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emo-  
tional Development*, Karnac, London-New York 2007.
- Winnicott D.W., *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011.