

Marek Pąckiński

Nowoczesność : opowieść o rodzinie bezimiennej

Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej 19, 201-227

2013

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK PĄKCIŃSKI
Instytut Badań Literackich PAN

Nowoczesność: opowieść o rodzinie bezimiennej

I. (NIE)OBECNOŚĆ RODZINY

Przedmiotem rozważań w tym tekście będzie „trudna obecność” rodziny (jako struktury społecznej, ale także jako czynnika warunkującego nasze indywidualne cechy psychologiczne) w kulturze nowoczesnej. Rozważanie takie powinno potraktować samą rodzinę jako swego rodzaju tekst: „opowieść rodzinną”, czyli pewien rodzaj narracji, która nie tylko włącza rodzinne postaci w swój krąg, ale i opisuje rzeczywistość zewnętrzną wobec rodziny z jej punktu widzenia, nie poddając się pojęciowym uogólnieniom ideologii nowoczesnej. Można bowiem zadać sobie pytanie, czy z perspektywy zapisanego w tekstach kultury doświadczenia człowieka doby nowoczesności (po oświeceniowym „przełomie”, polegającym na zdeprecjonowaniu mitu, a następnie aktywnym zwalczaniu jego „sił”¹) rodzina pozostaje nadal aktywnym źródłem sensu? Czy w nowoczesności stworzona została pewnego typu „czarna legenda” rodziny, która – na wzór oświeceniowych tendencji do mityzacji racjonalnej jednostki, na które wskazywali Theodore Adorno i Max Horkheimer – projektowałaby na rodzinę i właściwe jej relacje pewnego typu odium warunkowania, wplatania jednostki w konieczność, poddawania jej władzy Ananke?² Czy

1 Tak definiują Oświecenie i jego wpływ na imaginariusz nowoczesności m.in.: Walter Benjamin, Theodore W. Adorno i Max Horkheimer czy Jürgen Habermas.

2 To nastawienie różnych form dyskursu interpretacyjnego wobec rodziny widoczne jest u wielu współczesnych humanistów. Jak pisze np. Paweł Dybel, charakteryzując ogólnie i trafnie psychoanalityczny sposób podejścia do relacji rodzinnych: „istotnym czynnikiem wpływającym na kształtowanie tożsamości seksualnej dziecka jest kontekst kulturowo-społeczny, w jakim ów proces się odbywa. [...] w procesie tym niezwykle istotną rolę odgrywają od samego początku inni, przede wszystkim ci, z którymi dziecko jest silnie emocjonalnie związane i z którymi najczęściej wiążą się jego traumatyczne wspomnienia dotyczące wczesnego okresu. Również w tym wypadku wszystko, co napawa je w tych kontaktach lękiem i przerażeniem, jest źródłem kreowania przez nie różnego rodzaju fantazji: rodzicielskie groźby kastracji, kary za brak panowania nad procesami wydalniczy-

ta „czarna legenda” – jeśli istnieje – może być projekcją tendencji mityzujących samej nowoczesności (emancypacji w wersji „mitycznej”, przedstawiającej upodmiotowienie zgodnie z religijnym paradygmatem „zbawienia ludzkiej duszy”)? Czy – wreszcie – indywidualizująca tendencja nowoczesności, wytwarzająca w efekcie „pusty” podmiot („konstytutywny brak w łańcuchu znaczących”, by posłużyć się określeniem Lacana), sama w pewnej mierze pasożytuje na fantazmatycznej treści relacji rodzinnych, podstawiając w ich miejsce struktury instytucjonalne?³

Ujęcie tak szerokiego tematu musi być z konieczności skrótowe i bardzo wybiórcze. Musi ono również korzystać w pewnej mierze z ustaleń i diagnoz antropologii, filozofii czy psychologii. Potraktowanie rodziny jako rozpadającego się „spłotu znaczeń”, wokół którego krąży nowoczesność w dwuznacznym wysiłku zarazem podtrzymania, jak i destrukcji rodziny wymaga postrzegania „władzy poszukiwania i rozpoznawania pokrewieństw” jako elementu spektrum możliwości człowieka, którymi dysponował od zarania dziejów kultury, choć w zmiennym historycznie kształcie.

Taką możliwość stwarza między innymi rozwój antropologii kognitywistycznej, zwłaszcza w tym zakresie, w którym zajmuje się ona tak zwanymi metareprezentacjami, czyli reprezentacjami innych reprezentacji, stanowiących nadrzędny element (nie tylko ludzkiej, ale i zwierzęcej) kompetencji porządkowania świata. Według kognitywistów zdolność tworzenia „metareprezentacji” jest właściwością (przede wszystkim, jeśli nie jedynie) człowieka. Jest ona ponadto „przed-językowa”, a zatem nie dotyczy jej założenia i dogmaty wyraźnie lingwistycznie (lub strukturalistycznie) nastawionego dyskursu psychoanalitycznego.

Zdaniem Dana Sperbera (i innych kognitywistów, na przykład Alvina I. Goldmana) ludzka zdolność tworzenia metareprezentacji dotyczy w znaczniej mierze właśnie wyobrażeń na temat przekonań i pragnień innych ludzi, na czym wspiera się struktura ludzkich związków. Można zatem, ich zdaniem, mówić o pewnego typu „popularnej psychologii”, rozwijającej się spontanicznie w procesie socjalizacji (pojęcie to odpowiadałoby w pewnej mierze filozoficznej kategorii „zdrowego rozsądku”):



Ludzie uprawiają swego rodzaju spontaniczną psychologię. Przypisują oni innym wiele rodzajów intencjonalnych nastawień: wierzeń,

mi, podpatrzone sceny z rodzicielskiej alkowy, narodziny młodszego rodzeństwa czy wreszcie sceny seksualnego molestowania i gwałtu” (zob. P. Dybel, *Freud i seksualność*, w: *Freud i nowoczesność*, red. Z. Rosińska, J. Michalik, P. Bursztyka, Kraków 2008). Widać wyraźnie, że brak tu miejsca na taki obraz rodziny, który nie byłby obarczony traumą, a zatem – na „opowieść rodzinną”, którą od stuleci snuła np. literatura polska.

3 Taką interpretację świata wyobraźni Franza Kafki przedstawił Walter Benjamin: „Stosunki panujące w urzędzie i w rodzinie mają u Kafki wiele punktów stycznych.” (zob. W. Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc i A. Wołkowicz, wstęp A. Lipszyc, Kraków 2012, s. 229).

przeczuć, opinii, pragnień, lęków, zamiarów i tak dalej. Filozofowie opisali podstawowe założenia tej „popularnej psychologii”, a także rozważali jej wartość. [...] Uważam za coraz bardziej inspirujące rozważanie tych wszystkich fenomenów [...] jako zjawisk opartych na zdolności do tworzenia metareprezentacji nie mniej fundamentalnej, niż kompetencja językowa. Zrozumienie charakteru i roli tej zdolności [...] może zmienić nasz pogląd na temat tego, co znaczy być człowiekiem⁴.

Rodzina ujęta jako fenomen „metareprezentacji” stanowiłaby zatem przedmiot elementarnych rozpoznaw „popularnej psychologii” lub „zdrowego rozsądku”. Poszukiwanie w literackich świadectwach na jej temat śladów takiej właśnie codziennej psychologii zapewniłoby pozytywnie rozumianą de-mitologizację rodziny, oczyszczenie jej z elementów retorycznej apologii (jak w przypadku skrytykowanej przez Marksa mieszczańskiej „świętej rodziny” lub jej roli „zsekularyzowanego sacrum” w politycznej ideologii nacjonalizmu), bądź też z otoczki radykalnie indywidualistycznej retoryki emancypacyjnej (jak w przypadku popularnych wersji psychoanalizy, w których rodzina traktowana jest jako obiegowe „miejsce wspólne” genezy indywidualnej traumy).

Dość obiecujące w tym względzie wydają się także te współczesne kontynuacje lub interpretacje pojęć humanistycznych (w tym fundamentalnego dla psychoanalizy, a obecnie powszechnie już przyjętego w naukach humanistycznych pojęcia „nieświadomości”), które przekraczają „ideologię” nowoczesną, wykraczając dalece poza Freudowską ortodoksję. Wraz z przywołanym wcześniej podejściem kognitywistycznym pozwalają one na dostrzeżenie ograniczeń nowoczesnej optyki postrzegania ludzkiego umysłu, a zatem i rodziny. Jak pisze Dorota Karwowska w swoim szkicu *Pojęcie nieświadomości we współczesnej psychologii empirycznej*:



Spór dotyczący istnienia nieświadomej sfery psychiki wywołany publikacjami Freuda przez wiele lat nie miał rozwiązania. Wpłynęły na to różnorodne czynniki, między innymi trudności z ujęciem nieświadomości za pomocą tradycyjnych metod badawczych [...]. Trudności te sprawiły, że nieświadomość stała się przedmiotem badań wyłącznie w obrębie psychoanalizy. Niestety, paradoksalnie, wiedza zdobyta przez psychoanalityków miała niewielki wpływ

4 *Meterepresentations. A Multidisciplinary Perspective*, red. D. Sperber, Oxford 2000, s. 4-7 (wstęp redaktora tomu, Dana Sperbera). Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekład wszystkich cytatów w niniejszym tekście pochodzi od autora artykułu.

na zrozumienie zagadki nieświadomości, a utrzymywane przez nich poglądy wręcz opóźniły niektóre odkrycia dotyczące tej sfery⁵.

Jak stwierdza dalej badaczka, reinterpretacja nieświadomości w psychologii empirycznej polegałaby przede wszystkim na przyznaniu jej statusu aparatu poznawczego alternatywnego wobec procesów świadomych. Cytując neurobiologa Andrzeja Wróbla, Karwowska określa dysproporcję pomiędzy ilością informacji przetwarzanych przez nieświadome procesy podkorowe oraz przez świadomy aparat percepcji⁶, po czym konkluduje:



Takie spojrzenie na procesy nieświadome zgodne jest z metatezą Freuda, jednak wspomniane [...] zjawiska odbiegają od powszechnie podzielanego przez psychoanalityków poglądu jakoby sfera ta była „mroczną” częścią psychiki, w której ukryte są nieakceptowane popędy, wyparte impulsy i w której dominuje lęk⁷.

Z punktu widzenia zainspirowanych przez ten nurt myślenia badań fenomenu „opowieści rodzinnej” interesujące wydaje się także to, że badacze reprezentujący zarówno kognitywistykę, jak i neurobiologię bądź psychologię eksperymentalną wskazują na różne formy ludzkiej inklinacji do rozpoznawania pokrewieństw (podobieństwa, homologii, symetrii itd.) jako na kluczowy aspekt aktywności nieświadomego aparatu poznania. Karwowska powołuje się w tym zakresie na „pionierskie badania” amerykańskiego psychologa eksperymentalnego, Roberta Zajonca, związane z nieświadomymi komponentami percepcji ideogramów. Jak pisze autorka, wyniki tych eksperymentów:



pokazały, że wielokrotnie eksponowane znaki były oceniane jako bardziej atrakcyjne niż te, które pojawiły się jedynie raz, przy czym badani nie byli świadomi tego, że niektóre ideogramy pojawiały się więcej niż raz. Komentując uzyskany rezultat, Zajonc twierdzi, że za uzyskany efekt odpowiada tzw. zjawisko familiarności, czyli preferowanie

5 D. Karwowska, *Pojęcie nieświadomości we współczesnej psychologii empirycznej*, w: *Freud i nowoczesność*, op. cit., s. 281.

6 Autorka pisze: „To, jaką część psychiki człowieka zajmuje nieświadomość, wskazuje neurobiolog Andrzej Wróbel. Mówi on, że «ilość informacji docierających w ciągu sekundy na powierzchnie recepcyjne naszych zmysłów szacuje się na 100 miliardów bitów, podczas gdy w tej samej sekundzie jesteśmy w stanie uświadomić sobie nie więcej niż 100 bitów»” (*ibidem*, s. 283).

7 *Ibidem*.

obiektów znanych. Przy czym podkreśla on, że pojawienie się tego rodzaju preferencji miało charakter nieświadomy [...]»⁸.

Inny rodzaj sprzeciwu wobec konstruowanej przez nowoczesność „czarnej legendy” rodziny (której najistotniejsze składniki są we współczesnej humanistyce podtrzymywane przez psychoanalityczną „dogmatykę”) wynika ze wskazania na kulturowo-ideowe uwarunkowania osobowości twórczej Freuda, a przede wszystkim na jego ateizm jako akt zerwania z judaistyczną ortodoksją. W tym kontekście często przywoływane są krytyczne uwagi Emmanuela Lévinasa na temat psychoanalizy⁹. Agata Bielik-Robson w swoim studium *Niesamowite, fetysz, alegoria. O kondycji urzeczowienia u Freuda, Lacana i Benjamina* zwraca uwagę na to, w jaki sposób myśl tego ostatniego (Waltera Benjamina) przekracza „tanatyczny” (związany z dominacją popędu śmierci nad Erosem) wymiar psychoanalizy, wyrażający się w identyfikacji najgłębszej warstwy ludzkiego Nieświadomego z „rzeczą”, martwym obiektem. Stwierdza ona:



Podobnie [...] jak u Lacana, idącego tropem Freuda-pesymisty z okresu odkrycia Tanatosa, urzeczowienie dotyczące *psyche* pojawia się u Benjamina w bliskiej asocjacji ze śmiercią i martwością. Inaczej jednak niż Lacan, u którego pobrzmiewa ton Heideggerowskiej *Gelassenheit*, pełnej rezygnacji zgody na tanatyczny wymiar ludzkiej egzystencji, Benjamin wydaje temu stanowi rzeczy walkę, której przyświeca regulatywny ideał *reines Leben*, czystego życia, w którym, jak mówi, „marzenie i czyn staną się rodzeństwem”. Życie to okazuje się więc parafrazą freudowskiego nieświadomego żywota fantazji, z tą jednak niebagatelną różnicą, że w przeciwieństwie do psychoanalitycznej wizji owego życia, gdzie musi się ono bronić przed śmiertelnymi ciosami Realnego, nie jest to już wizja defensywna, lecz triumfalna, przejmująca władzę nad całą rzeczywistością¹⁰.

W optyce tej pojawia się miejsce na inny obraz rodziny niż ten, do którego przyzwyczaił nas powielany w ponowoczesnej humanistyce dogmat rodzinnej

8 *Ibidem*, s. 285-286.

9 Zob. na przykład: J. Migasiński, *Lévinas a psychoanaliza*, w: *Nieświadomość i transcendencja. Teksty dedykowane Profesor Zofii Rosińskiej*, red. nauk. J. Michalik, Warszawa 2011, s. 417-427. Bez wątplenia do najostrzejszych oskarżeń myśli Freuda ze strony Lévinasa należy powiązanie „pogańskiego” pierwiastka psychoanalizy (wyrażającego się m.in. w jej powrocie do figur mitologii greckiej) z antysemityzmem (*ibidem*, s. 420).

10 A. Bielik-Robson, *Niesamowite, fetysz, alegoria. O kondycji urzeczowienia u Freuda, Lacana i Benjamina*, w: *Freud i nowoczesność, op. cit.*, s. 112-113.

traumy, a także schemat „urzeczwienia” jako mroczny rewers projektu wolnej od uwarunkowań podmiotowości. Być może jednak taka właśnie rodzina – w postaci sfabularyzowanej „opowieści rodzinnej” – stanowiła także w nowoczesności obiekt literackiego opisu. Daleka od utopijnej wizji, a zarazem niebędąca „piekłem” w czterech ścianach domu, tworzy ona najistotniejszy składnik dziecięcych doświadczeń człowieka. Nie musi być ona przecież „nośnikiem wartości” ani też ostatnim szafcem mitologii (jak w słynnym psychoanalitycznym „trójkącie”: „mama – tata – ja”) w zsekularyzowanym i odczarowanym świecie akumulacji wolności. Jest po prostu grupą osób, konstelacją najbliższych nam „innych”, z którymi łączy nas wyczuwalna sieć pokrewieństwa. Jej egzystencja znajduje przedłużenie w relacjach społecznych, które nawiązujemy na zewnątrz rodzinnego kręgu, staje się modelem koegzystencji z bliźnim na różnych poziomach społecznej i instytucjonalnej zależności.

Mimo tego, że taka właśnie rodzina została bez wątplenia przedstawiona w licznych tekstach literackich epoki nowoczesności, to równie niewątpliwie stanowiła ona w tej epoce obszar tekstowej (i dyskursywnej) „kolonizacji”¹¹. Oczywiście najłatwiej uchwytnym symptomem takiego stosunku społecznej utopii nowoczesności do rodziny jest traktowanie jej w ustrojach totalitarnych: celowe rozbijanie jej struktury, zrywanie więzi w celu przejęcia elementarnego odruchu przywiązania do „najbliższych innych” na korzyść zbiorowej struktury ludzkich związków. Jednak także w nurcie nowoczesności najbliższym centrum tendencji emancypacyjnych, za który współczesna teoria polityczna uznaje wolnorynkową demokrację (lub sceptyczno-agnostyczny liberalizm) stosunek do rodziny wydaje się co najmniej ambiwalentny. O ile autorytaryzm lub totalitaryzm reprezentuje tu tendencję wyraźnie „agresywną” (wykorzystywanie energii destrukcji rodziny dla własnych, społecznie uzasadnionych celów), to ten ostatni nurt społeczno-polityczny charakteryzowałaby figura „przejęcia i przemieszczenia” relacji rodzinnych, między innymi po to, by postawić je w deformującej, „re-mitologizującej” perspektywie.

Pewne światło na hipotetyczny związek pomiędzy ideałem jednostkowej wolności a „podziemną pracą Tanatosa” rzucić mogą współczesne modyfikacje psychoanalitycznych koncepcji. Dotyczą one nie tylko samych podstawowych dla psychoanalizy pojęć (np. nieświadomości), lecz także implikowanych w jej systemie pojęciowym, wartościujących hierarchii. Andrzej Leder w swoim artykule o „ambiwalentnym

11 O „kolonizatorskich” praktykach narracji nowoczesnej następująco pisze Michał Paweł Markowski, relacjonując poglądy Barthes’a: „Nowoczesność ma [...] dwa oblicza. Pierwsze, nazwijmy je kolonizatorskim, opiera się na odróżnieniu znaków od surowej materii rzeczywistości. Znaki wymyślone przez człowieka ułatwiają podbój rzeczywistości w tej mierze, w jakiej ją zastępują, podmieniają nieznaną na znane. Rzeczywistość jako taka jest nieprzedstawialna, co dla nowoczesnego podmiotu musi oczywiście być skandalem. By tę skandaliczność osłabić, podmiot musi sobie rzeczywistość przysposobić, podporządkować, co najłatwiej zrobić wymieniając ją na podmiotowe przedstawienia” (zob. M.P. Markowski, *Między nerwicą i psychozą: rzeczywistości Rolanda Barthes’a*, „Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 135).

charakterze kultury” w psychoanalizie zwraca uwagę na uwarunkowanie poglądów jej twórców przez kryzys systemów symbolicznych kultury Zachodu jako istotne podłoże modernizmu. Wyeksponowany przez Ledera paradoks polega na tym, że w sytuacji tego kryzysu wpływ *superego* (sumienia) na jednostkę nie tylko nie zanika, ale staje się coraz silniejszy, wywołując impuls ucieczki w urzeczowiający „przymus rozkoszy”:



Trzeba zwrócić uwagę na to, jak bardzo to „wyobrażeniowe” sumienie zbliża się do siły czysto popędowej. To w tym miejscu [...] przyznać można rację Žižkowi, kiedy mówi o przymusie rozkoszy. Jednak przymus ten ma ambiwalentny charakter. Żywi się nie tylko, a nawet nie przede wszystkim energią libidinalną. Przymus rozkoszy jest ucieczką z mroku, z cienia, który rzucany jest przez bezwzględny nakaz. Nakaz uogólniony i rozproszony, pozbawiony bowiem instancji, [...] zapośredniczenia przez imię i prawo, a w konsekwencji staczający się w winę bez prawa. Sumienie traci swój symboliczny charakter, staje się wyobrażeniem kary. [...] Brak tej instancji oznacza obsadzenie śmiercią samej zdolności do sublimacji i iluzoryczne doświadczenie jej – śmierci – wszechobecności¹².

Autor cytowanego artykułu proponuje – jako „lekarstwo” na taki stan rzeczy – zreformowanie przyjętej przez Lacana hierarchii kategorii „Realne – Wyobrażone – Symboliczne” (w której to hierarchii wartość etyczna i ludzka rośnie „od lewej do prawej”) przez możliwość dowartościowania Wyobrażonego jako elementu nie tylko destrukcyjnego (wobec Symbolicznego), ale i zdolnego odnowić ten porządek:



Można by więc podejrzewać, że choć istnieje owo pozbawione imienia i prawa źródło poczucia winy, okrutnego sumienia niszczącego pozornie spokojne kultury, istnieje też popędowe źródło skruchy i uczuć wiążących to, co ludzkie. Źródło uczuć „reintegrujących”, działające w najgłębszym mroku porządku wyobrażeniowego. Auerbach, z czułością piszący o nieporadnym języku Grzegorza z Tours, lepiej to czuje niż Lacan, zafascynowany schyłkowymi procesami XX-wiecznej Europy. Eros popycha ludzi do wspólnoty¹³.

12 A. Leder, *Dyskusja o ambiwalentnym charakterze kultury, rozpisana na głosy Freuda, Lacana, a także Marcellinusa Ammianusa, Grzegorza z Tours oraz last but not least Ericha Auerbacha*, w: *Nieświadomość i transcendencja, op. cit.*, s. 375.

13 *Ibidem*, s. 377.

Zdaniem autora, istnieje w historiach kultur moment, w którym – poszukując sensu – człowiek może, a nawet musi zdać się na nieświadomość i jej poznawcze możliwości. Wbrew dogmatom, do których przyzwyczała nas, humanistów, obiegowa wersja psychoanalizy, jest ona władzą ludzkiej duszy nie tylko zakorzenioną w przeszłości i odsyłającą nas do schematów mitu, lecz także sięgającą profetycznie w przyszłość. Jeśli rzeczywiście nastanie wyczekiwanej w kulturze Zachodu „epoki mesjańskiej” wymagać będzie – jak za Gershomem Sholemem twierdzą zarówno Walter Benjamin, jak i Giorgio Agamben – jedynie „niewielkiej korekty” obrazu świata rzeczywistego, to wiele wskazuje na to, że ów nowy obraz będzie się charakteryzował pewnego rodzaju „oswojeniem” świata, przyjęciem perspektywy rodzinnej¹⁴.

2. CIEMNE ŚWIATŁO TRAUMY: NARRACJE O HOLOKAUŚCIE

Najskrajniejszą i w jakimś sensie „graniczną” formą opisu doświadczenia rozpadu rodziny (a także szerzej pojmowanego poczucia „pokrewieństwa” z drugim człowiekiem) w nowoczesności są narracje dotyczące bezpośrednio najbardziej dotkliwego doświadczenia traumy w tej epoce – aktów ludobójstwa, a w szczególności Holokaustu. Jest to doświadczenie do tego stopnia traumatyczne, że samo włączanie jego zapisu (narracji o Holokauście) w logikę jakiegokolwiek dyskursu o tematyce odmiennej od samej Zagłady wydaje się złamaniem moralnego i dyskursywnego *decorum*. Każdy, kto stara się pisać odpowiedzialnie, musi zawahać się przed zabiegiem włączenia opowieści o tym wydarzeniu w jakąkolwiek logikę refleksji, której tematem nie byłby przerażający wymiar samego Zdarzenia, jego absolutna graniczność i wyjątkowość.

Czy narracje dotyczące Holokaustu mogą stanowić *exemplum* jakiegoś szerszego (od samego Wydarzenia, czy też nazizmu, który je spowodował) procesu, a mianowicie: „kolonizatorskiego” lub destrukcyjnego stosunku nowoczesności wobec rodziny? Do przyjęcia takiej perspektywy ośmielają najnowsze tendencje w badaniu Zagłady i jej świadectw, które wydają się zezwalać na włączanie takiej refleksji w rozważania o samej nowoczesności – o jej obliczu oraz konsekwencjach. Jak piszą na przykład Alan Milchman i Alan Rosenberg w książce *Eksperymenty w myśleniu o Holokauście*:



twierdzimy, że Holocaust jest zakorzeniony w samej nowoczesności, jest jedną z możliwych konsekwencji podstawowych skłonności, które ukształtowały cywilizację zachodnią. [...] Ideologemy wspólne

14 Pojęcie mesjańskiej „niewielkiej korekty” wprowadza – za Sholemem, Blochem i Benjaminem – Giorgio Agamben w książce *Wspólnota, która nadchodzi* (tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 59-60).

dla nazizmu, faszyzmu i faszyzujących ideologii odnowy duchowej i rewolucji narodowej są związane z określoną wizją historii jako objawienia sensu, jako całości zamkniętej i totalizującej, a także z filozofią podmiotu, metafizyką obecności, przez którą „Zachód wyrażał swą wolę bycia podmiotem procesu własnego rozwoju”. [...] Jesteśmy przekonani, że najtrudniejszą „lekcją” Holocaustu jest uświadomienie nierozzerwalnej więzi między światem śmierci a nowoczesnością¹⁵.

Reprezentant tej samej tendencji w myśleniu o Holokauście, Omer Bartov, nie waha się zestawiać pewnych właściwości „świata śmierci”, stworzonego w obozach zagłady, z cechami nowoczesnych społeczeństw:



nasza podstawowa trudność w mierzeniu się z Holokaustem związana jest nie tylko z kolosalną skalą zbrodni, ani nawet ze sposobem, w jaki jej dokonano, lecz także ze szczególnym połączeniem w niej najprymitywniejszej ludzkiej brutalności, nienawiści, uprzedzeń z najnowocześniejszymi osiągnięciami w zakresie nauki, technologii, organizacji, a także sposobów administrowania. Nie było to jedynie „naukowe” mordowanie wraz z jego biurokratycznym administracyjnym zapleczem, nie był to tylko akt skrajnego sadyzmu, lecz niewiarygodna mikstura obojętności i brutalności, dystansu i okrucieństwa, ekscytywnej przyjemności i emocjonalnego chłodu. [...] [Wypracowane przez nowoczesność – dop. M. P.] techniki organizacyjne [...] otworzyły drogę do mobilizacji indywidualów, których naturalne inklinacje, talenty i możliwości mogłyby przejawiać się w całkiem nieszkodliwy sposób w epoce przednowoczesnej, lecz w kontekście barbarzyńskiej nowoczesności zostali oni obsadzeni w roli wszechwładnych katów innych ludzi. [...] Tym, co wydaje się najbardziej zatrważające, jest niezdolność do nauczenia się czegokolwiek z lekcji Holocaustu [...], spożytkowania w jakikolwiek sposób wynikającej stąd wiedzy¹⁶.

Trudno nie wziąć sobie do serca przestrogi, wynikającej z tych słów. Nie sposób też zaprzeczyć wiarygodności czy też znaczącemu charakterowi analogii pomiędzy „światem śmierci” obozów zagłady a strukturalnymi lub antropologicznymi formami

15 A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holokauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003, s. 48, 65, 159.

16 O. Bartov, *Murder in Our Midst. The Holocaust, Industrial Killing, and Representation*, Nowy Jork-Oksford 1996, s. 67, 89.

i cechami trybu życia nowoczesnych społeczeństw¹⁷. W narracjach o Holokauście (a także sowieckim Gułagu) możemy zaobserwować, w jak dużej mierze pozbawienie więźniów woli oporu czy wręcz instynktu życia, wiązało się przede wszystkim z rozerwaniem ich więzi rodzinnych. Towarzyszyło temu utożsamienie administracyjnych decyzji katów z naśladującą entropię przygodnością, nierespektującą żadnych międzyludzkich relacji i reguł. Jak pisał Primo Levi:



Dziś [...] wiemy, że [...] szybki i pobieżny przegląd zadecydował o każdym z nas, czy może użytecznie pracować dla Reichu, czy też nie: wiemy, że do obozów w Monowicach, Burcie i Brzezince z naszego transportu weszło tylko dziewięćdziesięciu sześciu mężczyzn i dwadzieścia dziewięć kobiet, i że z całej reszty, to znaczy przeszło pięćuset osób, nikt nie żył dłużej jak dwa dni. Wiemy też, że nawet ta mało istotna podstawa rozdziału na zdatnych i niezdatnych nie zawsze była stosowana, i że potem często przyjmowano znacznie prostszy system: otwierano obie strony wagonów, nie uprzedzając i nie informując nikogo. Ci, którzy przypadkiem wysiedli jedną stroną wagonu, wchodzili do obozu, inni szli do gazu¹⁸.

Zatem nawet na drodze do komór gazowych rodziny nie mogły pozostawać razem, zaś wiedza o perspektywach przeżycia lub śmierci musiała pozostać ukryta nawet dla ich najbliższych członków. Równocześnie Levi często wspomina o „głęboko przemyślanym” charakterze działań nazistów¹⁹. Można rzec, że w odniesieniu do rodzin ów przemyślany charakter wiązałyby się z uczynieniem przygodności – naśladującej „naturalną”, występującą w przyrodzie entropię – elementem protokołów działania, niszczącego poczucie jakiegokolwiek sensu zdarzeń. Taka utrata poczucia sensu, którą można utożsamić z uwewnętrznieniem śmierci (martwoty), stała się udziałem często wymienianej w rozważaniach o obozach postaci muzułmana. Postać ta – reprezentująca, jak wiadomo, więźnia, który został całkowicie zniszczony fizycznie i duchowo, „wyszedł” z własnego ciała i pozbawiony jest nie tylko elementarnych emocji, ale i pozostaje niezdolny nawet do odczuwania fizycznego bólu – zbliża się niepokojąco do określonego przez psychoanalizę toposu „jądra”

17 Omer Bartov nie waha się na przykład zestawiać wymówek „cywilnych” obywateli Niemiec lub anektowanej Austrii, którzy mieszkali z poblizu obozów (np. w Buchenwaldzie), a potem zastaniali się „całkowitą niewiedzą” o zagładzie z nastawieniem współczesnych, „zwykłych” ludzi z klasy średniej, mieszkających w poblizu dzielnic slumsów (jako współczesnej formy getta – zob. O. Bartov, *op. cit.*, s. 90).

18 P. Levi, *Czy to jest człowiek*, tłum. H. Wiśniowska, Kraków 1978, s. 16-17.

19 Zob. np.: „Kto może, czyni odpowiednie kroki, ale takich jest niewiele, gdyż uniknąć selekcji jest niezwykle trudno; Niemcy załatwiają te sprawy z wielką powagą i starannością” (*ibidem*, s. 124).

nieświadomości, jakim jest doświadczenie „siebie – jako – rzeczy”. Jak pisze Eric Santner:



„Muzułman” jest, jak się zdaje, postacią, której istnienie zostało całkowicie zredukowane do zjawiska „zgarbienia” [*cringe*], którego egzystencja uległa cofnięciu do czystej, przed-kosmicznej istności, która jest t a m, ale już nie „w świecie”. Tym, co pozostaje w owym „punkcie zero” bytu społecznego, w tej sferze pośredniej pomiędzy śmiercią symboliczną a rzeczywistą, nie jest jednak czysto biologiczne (zwierzęce lub roślinne) życie, lecz raczej coś w rodzaju bezpośredniego wcielenia znaczącego napięcia – ucieleśnienie „stanu wyjątkowego” społeczno-symbolicznych znaczeń. [...] Muzułman jest c z ł o w i e - k i e m w p o b l i ż u z e r a. Jednak to właśnie czyni go ostatecznym – a zarazem niemożliwym – w c i e l e n i e m b l i ż n i e g o²⁰.

W nawiązaniu do rozwijanych w poprzednim podrozdziale rozważań o kognitywnym wymiarze nieświadomości i właściwej mu władzy rozpoznawania pokrewieństw rzecz można, iż muzułman jest istotą całkowicie tej władzy pozbawioną, do tego stopnia, że utracił on poczucie rzeczywistości w sensie związku ze „światem”, który go otacza, a nawet z własnym ciałem. Z tego punktu widzenia jest on rewersem postaci kata jako tego, który w poddanym jego władzy więźniu obozu nie jest w stanie rozpoznać bliźniego.

Na drodze do stanu „nie-człowieczeństwa” kata i ofiary napotkać można krótszy lub dłuższy okres przymusowego i brutalnego zrywania emocjonalnych więzi. Pod tym względem bardzo symptomatyczne i pouczające są narracje Imre Kertésza, a zwłaszcza *Los utracony*, którego narrator znalazł się w Auschwitz w wieku piętnastu lat, a zatem w czasie, gdy więzi łączące człowieka z bliskimi są jeszcze bardzo żywe (niezapśredniczone przez przygodność, która łączy się z samodzielnością i opuszczeniem rodzinnego domu), a zdolność ich nawiązywania – niezwykle aktywna. Dlatego właśnie czytelnik odnosi wrażenie, że bohater powieści Kertésza przechodzi pełną i bardzo charakterystyczną dla nowoczesności drogę od chwili opuszczenia domu rodzinnego i przymusowego zerwania z kręgiem bliskich aż po

20 *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology: Slavoj Žižek, Eric Santner, Kenneth Reihard*, Chicago-London 2005, s. 100. W podobny sposób Agata Bielik-Robson przedstawia Realne jako „jądro” życia psychicznego w ujęciu Lacana: „[...] dla owej rzeczy psychicznej, która upodobniła się do strasznej *das Ding* Realnego, nie ma zbawienia w ramach terapeutycznego przepracowania; żaden sens, dodany do niej *nachträglich*, nie zdoła dotknąć jej istoty; nigdy nie stanie się ona „żywym znaczeniem”; na zawsze pozostanie tylko martwą rzeczą. Dlatego jedynym rozwiązaniem okazuje się ostateczny, dosłowny powrót w miejsce, gdzie zaszło owo nieudane Spotkanie i doprowadzenie go do końca, czyli [...] śmierci” (A. Bielik-Robson, *Niesamowite, fetysz, alegoria...*, w: *Freud i nowoczesność, op. cit.*, s. 109).

powrót w to samo miejsce – już jako człowiek odmieniony, naznaczony doświadczeniem, którego nigdy nie da się zapomnieć, a zatem „obcy”. I nie przypadkiem, jak się zdaje, jeden z zapamiętanych przez narratora-bohatera, wyrazistych obrazów, dotyczy właśnie rodziny:



czas niekiedy zwodzi nasz wzrok, jak się wydaje. Tak samo musiał umknąć mojej uwagi ten proces – choć w rezultacie bardzo wymierny – dotyczący całych rodzin, na przykład rodziny Kollmanów. W obozie wszyscy ich znali. Pochodzili z miejscowości o nazwie Kisvarda, skąd jest tu wielu ludzi, i z tego, jak się do nich lub o nich odzywali, wywnioskowałem, że coś musieli u siebie znaczyć. Było ich trzech: niski, łysy ojciec i dwóch chłopaków, większy i mniejszy, niepodobni do ojca, ale do siebie – i dlatego myślę, że zapewne do matki – jak dwie krople wody, jednakowe jasne szczeciny, jednakowe niebieskie oczy. Oni trzej zawsze chodzili razem, jeśli tylko było to możliwe, ręka w rękę. Otóż po pewnym czasie zauważyłem, że ojciec zostaje w tyle i synowie muszą mu pomagać, ciągnąć go za sobą, trzymając za ręce. Znowu upłynął jakiś czas – i nie było już z nimi ojca. Wkrótce większy musiał tak samo ciągnąć mniejszego. Później ten mniejszy także zniknął i w końcu włókł się już tylko większy, a ostatnio jego też nigdzie nie widzę²¹.

Odnutowany w ten sposób obraz destrukcji rodzinnej więzi (i samej rodziny), zobrazowany jakby w przyspieszonym tempie odgrywa tu rolę swoistego emblematu, zarazem odzwierciedlając i prefigurując przyszłe losy wszystkich związków emocjonalnych, w jakie bohater-narrator włączy się w przyszłości. Na uwagę zasługuje tu również zapis okresów wzmożonej wrażliwości percepcyjnej, gdy – zwłaszcza bezpośrednio po aresztowaniu, początkowo pozornie niegroźnym i przypominającym „zatrzymanie” Józefa K. w *Procesie* – elementy nieświadomej percepcji wydają się przenikać do obrazu rzeczywistości, widzianej oczyma bohatera. Tę aktywność, wyrażającą się choćby w próbach interpretacji nawet najdrobniejszych gestów uczestników zdarzeń obserwujemy na przykład podczas obserwacji przez bohatera nieudanej próby wręczenia policjantowi łapówki przez jednego z zatrzymanych:



Nie bardzo rozumiałem to wszystko: z początku odniosłem wrażenie, że chce po coś sięgnąć do wewnętrznej kieszeni. I ten gest wydał mi się tak doniosły, jakby ów człowiek chciał pokazać policjantowi jakieś

21 I. Kertész, *Los utracony*, tłum. K. Pisarska, Warszawa 2002, s. 71.

ważne pismo, jakiś nadzwyczajny dokument. Tylko że na próżno czekałem, co wyciągnie z kieszeni, bo tego ruchu nie doprowadził jednak do końca. Ale też i nie całkiem zrezygnował, raczej jakby z nim utknął, zapomniał o nim, powiedziałbym, już niemal pod sam koniec zawiesił go w jakiś sposób. Później ręka poruszała się już tylko po zewnętrznej stronie kieszeni, macała, biegała, skrobała, była jak wielki pająk o rzadkim owłosieniu albo raczej potwór morski, który wciąż szuka szpary, żeby się dostać pod marynarkę. On sam natomiast przez cały czas mówił, a na jego twarzy malował się wciąż ten sam uśmiezek. Wszystko to trwało kilka sekund, mniej więcej²².

Fragment ten wydaje się zapisem jakby „katastrofy” świadomej percepcji, opartej na wyuczonych schematach. Wówczas to właśnie intuicyjne skojarzenie, powstałe w interakcji pomiędzy „dolną” a „górną” drogą przetwarzania bodźców (by posłużyć się terminologią Josepha LeDoux z jego książki *Mózg emocjonalny*²³), generuje metaforę, w której język zjawia się niejako *in statu nascendi*, nie będąc jeszcze gotowy, by sprostać zadaniu interpretacji. Skojarzenia okazują się ważniejsze od jakiegokolwiek zyskanej wcześniej wiedzy. Jak poświadczają psycholodzy, dzieje się tak w sytuacji zagrożenia podmiotu przez śmierć, gdy w naszym mentalnym nastawieniu wobec świata budzi się zapomniany, „intuicyjny” rozum. Znaczący wydaje się fakt, że w takich właśnie momentach proza Kertésza pod względem stylistycznym i metaforycznym wyraźnie zbliża się do twórczości Franza Kafki.

Podobnie jak bohater *Procesu*, narrator *Losu utraconego* po przybyciu do Auschwitz (a potem Buchenwaldu i Zeitz) skazany jest na poszukiwanie własnego środowiska, sprzymierzeńców, osób, na których pomoc mógłby liczyć w jakimkolwiek stopniu. Tak jak w „zwykłym” życiu społeczeństw nowoczesnych – tyle że w innych, znacznie bardziej drastycznych warunkach – więzi te tworzą się nieraz przypadkowo, w ramach społecznej „gry”, na którą skazani są więźniowie, a która jest efektem społecznej inżynierii ich strażników i oprawców. Ostatecznie jednak te właśnie więzi okażą się najtrwalsze, tworząc w mentalności bohatera jakby nową strukturę pokrewieństw, nową zdolność poznawczą, wypierającą pamięć rodzinnych relacji:

22 *Ibidem*, s. 24.

23 J. LeDoux, *Mózg emocjonalny: tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, tłum. A. Jankowski, Poznań 2000. W terminologii tego autora „dolna” droga przetwarzania bodźców łączy się z procesami podkorowymi (wspólnymi człowiekowi i wielu zwierzętom), natomiast „górna” – to przetwarzanie bodźców zapośredniczone przez korę mózgową. Specyfika człowieka polegałaby w świetle tej koncepcji nie tyle na samym istnieniu i aktywnym wykorzystaniu „górnego” drogi, lecz przede wszystkim na aktywnej interakcji pomiędzy dwoma „drogami”.



To była ta szczególna godzina – nawet teraz, nawet tu – najmiłsza godzina w obozie, i ogarnęło mnie jakieś ostre, bolesne uczucie daremności: tęsknota za nią. Nagle wszystko się ożywiło, wszystko tu było i spiętrzyło się we mnie, zaskakiwały mnie osobliwe nastroje, przesywały dreszczem krótkie wspomnienia. Tak, w pewnym sensie bardziej czyste i prostsze było tam życie. Wszystko przyszło mi na myśl i myślałem o wszystkich, także o tych, którzy mnie nie obchodzili, i o tych, dzięki którym mogłem tu teraz być: o Bandim Citromie, Piętce, Bohuszu, lekarzu i tylu innych. I po raz pierwszy pomyślałem o nich z odrobiną wyrzutu, z jakimś serdecznym gniewem²⁴.

Fragment ten, będący wyrazem przemiany wewnętrznej bohatera, pojawia się bezpośrednio po scenie, w której protagonista, powróciwszy do rodzinnego domu, nie jest w stanie odnowić emocjonalnego kontaktu z tymi znajomymi z dawnych czasów, którym udało się przeżyć. Ważniejsza od różnicy życiowych doświadczeń okazuje się będąca ich konsekwencją bariera emocjonalna, która powoduje, że bohater i jego rozmówcy posługują się już odmiennymi językami, nie rozumieją się nawzajem.

Eksplikacją dokonanego w ten sposób, radykalnego zerwania z dawnym światem i jego przebrzmiałym już sensem jest *Kadysz za nienarodzone dziecko*. Śladem przemiany, która dokonała się w narratorsze-bohaterze, jest tam motyw „antyinstynktu”, sygnalizujący zerwanie z tym, co kiedyś było bliskie i znajome. Jego zjawienie się zapowiada fraza „rozpoznaję to, czego nienawidzę”, będąca znamieniem emocjonalnego odwrócenia biegunów, które dokonało się w mentalności protagonisty²⁵. Nie jest on już biologiczny, ale nie ma też nic wspólnego z instynktem społecznym („już od dawna nie czynię najmniejszych starań, by [...] żyć w harmonii z ludźmi, z naturą, czy nawet samym sobą, co więcej, dostrzegam w tym jakąś moralną nędzę, jakąś obrzydliwą perwersję, niczym w kompleksie Edypa czy ohydny kazirodczym związku pomiędzy rodzeństwem” – pisze Kertész²⁶). Jednym ze źródeł takiego nastawienia wobec rzeczywistości wydaje się dostrzegana przez bohatera powieści strukturalna i dynamiczna ciągłość pomiędzy organizacją i funkcjonowaniem zwykłego, nowoczesnego społeczeństwa a obozem koncentracyjnym – doświadczenie, o którym pisali Milchman, Rosenberg i Bartov, nadając mu wymiar przestrogi.

Nie oznacza to jednak, że narrator tej konfesyjnej prozy prezentuje się jako ofiara uwarunkowań lub doświadczeń, które zniekształciły jego sposób percepcji

24 I. Kertész, *Los utracony*, op. cit., s. 122.

25 Zob. *idem*, *Kadysz za nienarodzone dziecko*, tłum. E. Sobolewska, Warszawa 2003, s. 6.

26 *Ibidem*, s. 17.

rzeczywistości. Budząca szacunek uczciwość prozy Kertésza polega, jak się zdaje, właśnie na tym, że protagonista odnajduje także w sobie samym pierwiastki tego odkształcenia, które powodują, iż postrzegany przezeń świat „wyszedł z formy”:



ojciec wychowywał mnie w tym samym duchu, w duchu tej samej kultury, co internat, i tak samo nie zastanawiał się nad celem, jakiemu ma służyć takie wychowanie, jak ja nie zastanawiałem się ani nad celem mojego buntu i nieposłuszeństwa, ani nad własnymi porażkami: wprawdzie się nie rozumieliśmy, ale doskonale ze sobą współżyliśmy, powiedziałem mojej żonie. I choć nie wiem, czy go kochałem, z całą pewnością niejednokrotnie, w głębi serca, szczerze było mi go żal: ale przez to, że czasami go ośmieszałem, a potem żałowałem, przez to – potajemnie, zawsze w najgłębszej tajemnicy – obalałem jego ojcowską władzę, autorytet, boga, i wtedy on – mój ojciec – tracił nade mną władzę, a ja stawałem się straszliwie samotny, powiedziałem mojej żonie. Żeby odzyskać równowagę, potrzebowałem tyrana, [...] ojciec zaś nigdy nie próbował na miejsce, jakie zajmował w moim świecie, znaleźć innego uzurpatora, boga naszej zależności od losu czy boga prawdy, powiedziałem mojej żonie²⁷.

Ostatecznie zatem, narrator konfesyjnej prozy Kertésza przechodzi w przyspieszonym tempie drogę nowoczesnego „upodmiotowienia”, która – wedle Philipa Weinsteina – polega na podporządkowaniu „dramatu rodzinnego ekonomii tożsamości”²⁸. Osobliwość tej prozy, a zarazem źródło jej oddziaływania, opiera się natomiast na nieustannie tu obecnym przeświadczeniu o bezpośredniej i apolitycznej relacji, łączącej społeczny porządek nowoczesności i Auschwitz. Z tego właśnie punktu widzenia do prozy Kertésza można zastosować te konstatacje, które Michael Wood sformułował odnośnie kognitywnego wymiaru twórczości Kafki:



Tym, co proponuje nam Kafka jest, jak sędzę, nie tylko obraz zwykłego świata, który uległ inwazji ze strony tego, co niesamowite, lecz także świata niesamowitego, który w ogóle nie jest postrzegany jako niezwykły. Obraz ten sprowadza się zatem do desperackiej próby rekonstrukcji zwykłości, do normalności postrzeganej jako ostateczność. U Kafki jest tak, jakby pojęcie „tego co zwykłe” nie mogło zostać porzucone, niezależnie od tego, jaki kształt przybierze. [...] [Kafka

27 *Ibidem*, s. 61.

28 Zob. P. Weinstein, *Unknowing. The Work of Modernist Fiction*, Ithaca-London, 2005, s. 59-60.

pokazuje nam – dop. M. P.] zrozumiałą, a nawet poruszającą próbę przetrwania w obliczu sił zupełnie niekontrolowanych, której efektem jest jednak postępująca wciąż utrata kontroli nad otaczającą nas rzeczywistością²⁹.

Zarówno u Kafki, jak i u Kertésza taką „desperacką próbą powrotu do normalności” jest zwrot do zwykłych, rozpoznanych już w dzieciństwie relacji rodzinnych lub próba odtworzenia ich w nowym środowisku. Jednak jakiś mechanizm deformacji powoduje, że same te relacje stają się elementem świata, który „wyszedł z formy” – nie dają się już postrzegać w dawnej, „oswojonej” perspektywie.

Przejmującym przykładem zapisu rozpaczliwej i heroicznej próby dochowania wierności relacjom rodzinnym, a także konkretnego, lecz nieudanego wysiłku uchronienia własnej córki i żony przed śmiercią w komorze gazowej jest *Sповідь* Calka Perechodnika³⁰. Książka ta stanowi nie tylko dokument doświadczeń autora w okresie niemieckiej okupacji, jego życia w otwockim getcie i dramatycznych prób uchronienia swojej rodziny i siebie przed śmiercią oraz przeżywania żałoby po żonie, Ance i córce, Athalie, lecz jest także świadectwem dylematu moralnego wynikającego z podjętej przez Perechodnika decyzji wstąpienia w szeregi policji w otwockim getcie. Autor ma pełną świadomość faktu, że czyn ten można określić mianem kolaboracji.

Z tego punktu widzenia tekst *Sповідzi* jest próbą ocalenia prawdy własnej postawy przez zaświadczenie tego, że autor w zaistniałych warunkach, będąc tym, kim był i postępując zgodnie ze swoją najlepszą wiedzą oraz kierując się zwykłymi, ludzkimi, zrozumiałymi intencjami – nie mógł postąpić inaczej. Pamiętnik Perechodnika odwołuje się do empatii odbiorcy, ale bodaj w większym jeszcze stopniu wpisuje się w starotestamentową figurę rzucanych przez Hioba oskarżeń o niesprawiedliwość, która go dotyka. Oskarżaną w ten sposób, niszczyielską siłą nie jest tu jednak Bóg lub arbitralność Jego decyzji, lecz człowiek, a ściślej rzecz biorąc – to, co stało się z człowiekiem i stworzonym przezeń światem. Autor zadaje pytanie: jak to możliwe, że ktoś, kto kieruje się czystymi i prostymi intencjami, próbując jedynie ocalić własną, najbliższą rodzinę, może nie tylko przegrać, ale i narazić się na utratę czegoś, co jest może ważniejsze od samego życia: własnego dobrego imienia? Jeśli jednak nie można powołać się na prawdę, na argumentację w obronie swojej postawy – w sytuacji Lyotardowskiego „poróżnienia”, gdy ofiarom odebrany został język, oddany do dyspozycji oprawców – można jedynie, wzorem Hioba, niestrudzenie wypowiadać skargę.

29 M. Wood, *Literature and the Taste of Knowledge*, Cambridge-Nowy Jork 2005, s. 74.

30 C. Perechodnik, *Sповідь*, Warszawa 2011 (wcześniejsze wydania tej książki, różniące się także wersją tekstu, ukazały się pod tytułem: *Czy ja jestem mordercą?*, Warszawa 1993, 1995).

Maria Janion, pisząc o *Spowiedzi*, zwróciła uwagę na często pojawiający się w tym tekście ironiczny ton, a także na groteskowy wymiar stworzonych w tekście obrazów doświadczeń granicznych. Coś dla autora niepojmowalnego, jakiś mechanizm alienujący ludzi i rzeczy z ich zwykłego sensu, który zwykliśmy uważać za oczywisty, rozrywa elementarne więzi i zamienia aktorów społecznej sceny w demonicznych oprawców lub bezwolne, bezbronne marionetki. Jak pisze Janion:



Konsekwencja w używaniu tego obrazu każe przypuszczać, że Pe-rechodnik może objaśnić masowy mord [...] sprowadzeniem ludzi do statusu marionetek, pozbawieniem ich własnej woli i myśli, podporządkowaniem swoim celom, wyzuciem z poczucia własnego interesu i postawieniem na to miejsce interesu kata, prześladowcy i mordercy. [...] Mechanizm niemieckiego planu działa niezawodnie³¹.

Pozostaje pytanie: czy proza związana z traumatycznymi doświadczeniami XX wieku lub je zapowiadająca (twórczość Kafki) może rzucać światło na ów mechanizm? Czy może ukazywać go w sposób niezależny od „mityzujących” schematów psychoanalizy? A także (co może jeszcze ważniejsze): czy specyficzne, ciemne światło traumy, którą zapisy doświadczenia Holokaustu rzucają w przeszłość, pozwala ujawnić proces, w wyniku którego – zanim jeszcze na scenie obozu koncentracyjnego lub getta pojawił się oprawca i jego ofiara – to dwoiste wykroczenie poza człowieczeństwo, poza krąg wyobrażeń, z jakim zwykliśmy je kojarzyć, dokonało się w samym emancypującym się podmiocie, zaprojektowanym w historii zachodniej kultury?

3. SPOJRZENIE W PRZESZŁOŚĆ: DWUZNACZNOŚĆ NOWOCZESNEGO PODMIOTU

Ruch emancypacji, pojętej jako „uwewnętrznienie” rodzinnego spłotu emocji i wykorzystanie jego energii dla podtrzymania społecznej dynamiki władzy, a także wytworzony w tym ruchu nowoczesny podmiot, wydają się posiadać co najmniej dwa oblicza. Z jednej strony bowiem, jak twierdzi Kenneth Reinhard, dla Freuda „określenie psychoanalitycznego podmiotu odbywa się raczej na płaszczyźnie etycznej, niż psychologicznej, gdyż konstytuuje się ono dzięki odczuciu wagi rzeczywistości, napotkanej po raz pierwszy w bliźnim”³², zaś dla Lacana „imię Ojca” – fundament Logosu – jest „tym wyróżnionym punktem (*point de capiton*), gdzie

31 M. Janion, *Bohater, spiszek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 244.

32 *The Neighbor. Three Inquiries...*, *op. cit.*, s. 29; chodzi tu właśnie o „zagadkę pragnienia Innego”, czyli słynne Lacanowskie pytanie: „czego chcesz ode mnie?”, które kształtuje pragnienie (pożądanie) podmiotu w odpowiedzi na „zagadkę” pragnienia rodzica lub „bliźniego”.

[kształtujący się – dop. M. P.] podmiot zostaje wezwany do podjęcia decyzji, czy to pierwotne wyparcie, czy też przejęcie [*foreclosure*] będzie definiować polityczną ekonomię jego lub jej psychiki³³. Z drugiej zaś strony, w warunkach nowoczesnego „osłabienia” Logosu – które, wedle badaczy psychoanalizy, będących współautorami tomu *Three Inquiries in Political Theology*, wiąże się z Nietzscheańską frazą o „śmierci Boga” – geneza podmiotu może zostać opisana także w bardziej pesymistyczny, krytyczny sposób. Jest on mianowicie podmiotem, który zyskując suwerenność, przejmuje napotkaną „rodzinną” zagadkę na własność, wykorzystując ją już jako element szerszego, instytucjonalnego systemu mediacji.

Taki właśnie podmiot – jeśli zgodzić się z genezą sceptyczno-liberalnej formacji kulturowej, zarysowaną w książce (zasadniczo ją aprobusz) filozofa polityki, Aryeha Botwinicka – już w starożytnej filozofii Platona traktowany był jako ktoś „obcy” własnej rodzinie, tyle że wszystkie cechy, jakie dzisiejsza refleksja humanistyczna przypisuje nowoczesnemu uwolnionemu indywidualizmowi, charakteryzowały u Platona jedynie dwie postaci: tyrana i „króla-filozofa”. Jak pisze Botwinick:



Jednym z najbardziej uderzających aspektów wzorca edukacyjnego, który Platon zarysowuje w *Państwie*, jest fakt, iż proces ten ma miejsce całkowicie poza ramami rodziny. Biorąc pod uwagę Platona opis psychogenetyczny rozwoju poszczególnych charakterów, określających różne typy porządku państwowego, a w szczególności charakteru tyra-
rana, możemy uświadomić sobie, dlaczego proces wychowania dzieci – zwłaszcza filozofów-królów – przebiegać ma na zewnątrz rodziny. Platon poszukuje mianowicie funkcjonalnego ekwiwalentu pewnych kluczowych warunków, które pozwalają tyranowi na dostęp do podświadomych źródeł energii³⁴.

Jest tak – zdaniem Botwinicka – dlatego, że:



Dla wszystkich pozostałych przedstawicieli Platona państwa, oprócz królów-filozofów i tyranów, granice osobistego samodoskonalenia i kreatywności zostały ustanowione w związku z czymś w rodzaju transakcji, jaka zostaje zawarta pomiędzy daną osobą a jej ojcem. [...] Jedyni obywatele Platona państwa, którzy są w stanie uniknąć tego dialektycznego związania – to filozofowie-królowie i tyrani, dysponujący dostępem do źródeł [społecznej – dop. M. P.] energii tak

33 *Ibidem*, s. 40.

34 A. Botwinick, *Skepticism, Belief and the Modern. Maimonides to Nietzsche*, Ithaca-London 2005, s. 63.

bezpośrednim i tak oczywistym, że zdolni są do uzmysłowienia sobie perspektyw zupełnie niezależnych od warunkowania przez dziedzictwo ojców. [...] Tyrania, jak zauważa przenikliwie Platon, „jest tym samym, co ojcostwo”. Filozof opisuje stan psychiczny właściwy dla tyrana w sformułowaniach, które wyrastają z jego wcześniejszego przedstawienia rzeczywistości chaotycznych pożądań: „Jest on w oczywisty sposób człowiekiem, który wyraża w realności jawy ten charakter, jaki człowiek może objawiać jedynie w snach.” [...] Platon jako teoretyk stara się odtworzyć sztucznie na użytek swojego filozofa-króla te same warunki dostępu do wewnętrznych źródeł mocy, które tyran osiąga bez wysiłku poprzez czystą siłę i perwersyjność rządzącego nim demona³⁵.

W cytacie tym odnajdujemy cały kompleks wątków, który związać można z eksplorowanym tu aspektem „kolonizatorskim” narracji nowoczesnych, zmierzających nie tyle do penetracji obszaru znaczeń rodzinnych, co do podporządkowania ich, „wpisania” w opowieść o emancypacji podmiotu: intuicyjne rozpoznanie „bliźnich” w rodzinie zostaje zastąpione przez abstrakcyjny „kontekst myśli”, zaś związana w tych relacjach energia popędowa inwestowana jest w indywidualny sen o wielkości, o nieskrępowanej realizacji własnych pożądań w rzeczywistości społecznej. Można powiedzieć, że indywidualna, „demoniczna” perwersyjność – wyraźnie faworyzowana przez współczesnych spadkobierców psychoanalizy – wplata się w ten sposób w Logos i zastępuje wcześniejszą „metareprezentację” własnego miejsca w społeczności³⁶. U Platona mamy zatem do czynienia z tym stadium rozwoju perspektywy na nowoczesność, a także koncepcji socjalizacji „uwolnionej” z rodzinnych więzów jednostki, które jest jeszcze wspólne liberalnej demokracji i ustrojom totalitarnym.

Książka Botwinicka zarysowuje sposób, w jaki ta linia rozwoju, którą określić można mianem zmediatyzowanej społecznie tyranii indywidualnego snu³⁷, rozwija się od Platona, przez Mojżesza Majmonidesa (przede wszystkim jako autora

35 *Ibidem*, s. 62-63.

36 Mam tu na myśli na przykład podzielaną przez wszystkich badaj spadkobierców Freuda-Lacana opinię, że „ponowoczesne *superego*” – jako efekt docelowy procesu indywidualizacji i „osierocenia” podmiotu – rządzi się zasadą nie tyle *z a k a z u*, co *n a k a z u* przyjemności, realizującego się jako „zakaz nie o d c z u w a n i a przyjemności” w życiu. Slavoj Žižek często obdarza ten nakaz epitetem „obszerny”, co – jak się zdaje – ma sygnalizować jego związek z „perwersją”, indywidualnym odchyleniem popędu.

37 Określenie to dotyczyłoby oczywiście nie pozycji indywidualnego świadomego podmiotu w społecznym środowisku upodmiotowionych innych, ale sposobu konstytucji nieświadomości wobec reprezentacji tego, co „rzeczywiste”.

Przewodnika błędzących, w którym teologia negatywna radykalnego monoteizmu przekształca się w praktyczny sceptycyzm i agnostycyzm), po Nietzschego i jego tezę o „śmierci Boga”. Elementem pośredniczącym w tej ewolucji – zdaniem Botwinicka, kluczowym dla genezy nowoczesności – jest *Lewiatan* Hobbesa, gdzie opisane przez Platona własności „wyjątkowego” indywiduum zostają rozpowszechnione, ulegają demokratyzacji:



Uważam, że Hobbesowski psychologiczny portret zwykłego człowieka [...] zasadza się na rozwinięciu określonych możliwości uzyskiwania tożsamości, które Platon ograniczył do najwyżej postawionych oraz najbardziej znienawidzonych członków społeczności Republiki – „królów-filozofów” oraz tyranów. [...] U Platona [...] hierarchiczna zasada [konstrukcji *ego* – dop. M. P.] zostaje w człowieku ufundowana zgodnie z wizją społeczeństwa przedstawioną przez króla-filozofa, będącego depozytariuszem idealnych wyobrażeń tego, co dobre i sprawiedliwe. [...] Hobbes zgadza się z Platonem co do stwierdzenia, że polityczna zasada podporządkowania określonych aspektów osobowości konieczna jest po to, by człowiek mógł rozwinąć swój pełny społeczny potencjał. U Hobbesa ta racjonalna zasada organizująca może zostać określona [...] jako instrumentalna racjonalność lub zasada użyteczności. Wprowadzenie tej zasady w życie zwykłych ludzi gwarantuje, że emocje zostaną prowizorycznie podporządkowane dyktatowi kalkulującego rozumu³⁸.

Tak zarysowana demokratyzacja kompetencji oraz możliwości działania, przypisywanych w Platońskim ustroju arystokratycznym tylko „najlepszym” (tyranom, królom-filozofom, a także – wedle Botwinicka – starotestamentowym prorokom w charakterystyce Majmonidesa) nie byłaby jednak możliwa bez dokonanej w nowoczesności sekularyzacji pierwiastka mesjańskiego kultury historycznej. W demokratyzacji tego pierwiastka zjawia się charakteryzujący nowoczesność splot praktycznego rozumu (starającego się przewidzieć doczesną przyszłość społecznych relacji, w jakie włączony jest podmiot), religijnego autorytetu oraz sztuki interpretacji snów, marzeń i wizji, w których wyraża się kognitywny aspekt relacji umysłu z rzeczywistością. Równocześnie jednak ta sama sekularyzacja – związana z zastąpieniem metareprezentacyjnych kompetencji ludzkiego umysłu przez rozum praktyczny – skutkuje zaistnieniem procesu, który Agata Bielik-Robson

38 *Ibidem*, s. 55-56.

określa mianem „hiperbolizacji śmierci”³⁹. Jest to mentalna figura, w której ramach „uwikłanie życia w śmierć, zdolność s ł y s z e n i a zmarłych, współczucie dla ich niezakończonych, widmowych spraw”⁴⁰ zostają zastąpione przez „twarde «prawo bez sprawiedliwości»”, tożsame z Lacanowskim „podniesieniem rzeczywistości do godności Realnego”⁴¹.

Jak stwierdza Botwinick:



Hobbes był [...] pierwszym filozofem, który zyskał świadomość wyzwalającej mocy wglądu w perspektywę własnej śmierci [...]. Śmierć, opisana tu jako zdarzenie czyste ludzkie, staje się substytutem pozaświatowej perspektywy jako zasady organizującej ludzkie życie w myśli greckiej i chrześcijańskiej⁴².

Przejęcie energii „Logosu pozaświatowej perspektywy” przez rozum praktyczny i manipulacyjny (jako „bezpodmiotowy” ośrodek władzy nad wyzwolonymi podmiotami) stało się możliwe dlatego, że:



To, co Platon uznaje za źródło twórczego niepokoju, który wpływa na zachowanie elity królów-filozofów – a jest to, mówiąc konkretnie, perspektywa osobniczej śmierci – Hobbes generalizuje jako uniwersalny lęk, rządzący sposobem życia wielkich mas ludzi. W miejsce Platońskiego, arystokratycznego pojęcia śmierci, które prowadzi ograniczoną grupę ludzi do uprawiania filozofii, pojmowanej jako przygotowanie do zakończenia życia, u Hobbesa zjawia się rozszerzenie na całe tłumy

39 A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm a filozofia*, Kraków 2012, s. 322.

40 To właśnie „współczucie dla zmarłych” jest wedle Agaty Bielik-Robson „podstawą wszelkiej moralności” u Waltera Benjamina i Jacquesa Derridy (zob. A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 470-471). Odważyłbym się przy tej okazji postawić tezę, że stanowi ono być może nawet istotny fundament przedjęzykowego „rozpoznania rodziny” jako fenomenu „meta-reprezentacji”. Może to właśnie przeświadczenie wyznacza sens na pozór szokującego stwierdzenia Kierkegaarda, iż „naprawdę możemy kochać jedynie martwego bliźniego”. Jak pisze Kenneth Reinhard: „właśnie poprzez swoją eliminację realnego bliźniego Kierkegaard diagnozuje społeczne uwarunkowania, które uniemożliwiają formalną relację bliskości [w społeczeństwie nowoczesnym – dop. M. P.]” (*The Neighbor. Three Inquiries...*, *op. cit.*, s. 23). Czy nie taki właśnie jest sarkastyczny (czy – jak napisałby Žižek – „obsceniczny”), podsunięty przez nieświadomość sens znanego porzekadła: „z rodziną wychodzi się najlepiej na fotografii”, będącej, chciałoby się rzec, zawsze fotografią z m a r ł y c h członków rodziny?

41 Jest tak oczywiście dlatego, że właśnie podwojenie jest uniwersalną zasadą ustanowienia ważności zdarzenia lub konstelacji zdarzeń zarówno w nieświadomości, jak i w pochodnej wobec niej dziedzinie świadomej. (Zdaniem Alenki Zupančič, finalne wyeksponowanie formalnej zasady podwojenia jako zarazem koniecznego, jak i wystarczającego warunku „rejestracji w Logosie” jest osiągnięciem Nietzschego; zob. A. Zupančič, *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge-London 2003).

42 A. Botwinick, *op. cit.*, s. 58.

tęgo niepokoju, który prowadzi je do ustanowienia politycznego autorytetu i takiego ukształtowania swojego życia, by odsunąć możliwość śmierci (oraz to, co ją przypomina) tak daleko, jak to tylko możliwe⁴³.

Hobbesowska wizja „stanu natury”, przed którym ratuje nas scedowanie indywidualnej mocy kognitywnej i zdolności tworzenia społecznych więzi na anonimowe ośrodki władzy, a której odpowiada obraz „wojny emocji” toczącej się poza zakresem dopuszczalnych relacji wyznaczonym jednostkom jest zatem konstrukcją ideologiczną i politycznym, arbitralnym aktem suwerennej władzy, ustanawiającej porządek na archaicznym terytorium, określonym odtąd jako zdominowana przez „gwałtowną” śmierć „sfera chaosu”⁴⁴. Od czasów Hobbesa (aż po Nietzschego, Freuda i dalej) można więc mówić o pewnego typu „instalowaniu Nieświadomości” zarówno w sensie indywidualnym, jak i zbiorowym, przy czym ów akt ideologiczny nie jest przy tym w żadnej mierze fikcyjnym naddatkiem wobec jakiegoś „doświadczenia bezpośredniego”, które miałyby przeinaczać. Przeciwnie, jest to działanie w sferze Kantowskiej „estetyki transcendentalnej”, kształtujące sam podmiot, czy też sposób upodmiotowienia jednostki w kulturze Zachodu⁴⁵. Równocześnie jednak – jako akt meta-estetyczny – dokonuje ona znaczących przemieszczeń w sferze emocjonalnej „ramy” percepcji, w sferze „metareprezentacji” Innego. Antycypując możliwe literackie implikacje, odzwierciedlające ten stopniowy akt „przemianowania nie-kompetencji poznawczej” na paradoksalne źródło społecznej siły (na przykład twórczość Franza Kafki) rzecz można, że takie ujęcie emocjonalnych kontekstów społecznej komunikacji z bliźnim zakłada pewnego typu „metafizykę lęku” lub „strachu”, stanowiącą jej – mniej lub bardziej ukryte – zaplecze. Również w odniesieniu do rodziny logika ta funduje pewną postać traumy („spotkania” podmiotu z zagrażającym spójności „zewnątrznym Innym”) jako źródłowe doświadczenie, a zatem i formę doświadczeń późniejszych.

43 *Ibidem*, s. 57.

44 Trzeba stwierdzić, że takiej rekonstrukcji „sceptyczno-liberalnego Prawa” u Botwinicka towarzyszy pełna aprobata dokonanych w jej ramach przemieszczeń. Arbitralność podjętych przez Platona – Majmonidesa – Hobbesa – Locke’a – Nietzschego decyzji w kwestii definiowania oraz określania zakresu kompetencji poznawczych i prawodawczych człowieka jest przez autora *Skepticism, Belief and The Modern* potraktowana jako „szczęśliwy błąd” lub „pomyślne zerwanie” z tradycją społeczeństw archaicznych.

45 Ten akt założycielski zostaje wzmocniony (i niejako „zapieczętowany”) przez umieszczenie *explanans* na poziomie *explanandum*. Jak pisze Botwinick: „Jeśli [...] rozum jest rodzajem emocji, tym samym sformułowanie samej tej doktryny [w *Lewiatanie* Hobbesa – dop. M. P.] okazuje się czymś, ku czemu jesteśmy bezalternatywnie i emocjonalnie sterowani. Bez interwencji krytycznej samoświadomości doktryna uzasadnia się sama, stwarzając warunki własnego wyłonienia się i świadcząc sama o swoim psychologicznym uprawomocnieniu” (zob. A. Botwinick, *op. cit.*, s. 113).

Konstatacja arbitralności takiego obrazu (a tym samym – aktu „podwojenia” jego sensu u źródeł jego autorytetu) może, jak sądzę, stanowić użyteczny klucz do interpretacji nowoczesnych literackich obrazów rodziny. Jak ujmuje to Botwinick:



tym, co czyni zasada podporządkowania rozumu emocjom jest ukrywanie ludzkiego praktykowania mocy i przemocy poprzez wykreowanie wizji świata, charakteryzującego się dążeniem do „życia poszerzonego” [*commodious living*]. Moralna psychologia Hobbesa chroni ponadto jego czytelników przed przyjęciem odpowiedzialności za stworzenie takiego świata. [...] Wykreowanie całkowicie sekularnego, udocześnionego sposobu egzystencji w *Lewiatanie* nie jest skutkiem żadnego konkretnego aktu przemocy tekstowej. Reprezentuje ono przemyślenie wniosków z implikacji naszej kondycji zakładników i marionetek na łasce namiętności, które kierują naszymi wysiłkami w tworzeniu nakreślonego przez Hobbesa modelu rzeczywistości, czyniąc nas zarazem jego bezsilnymi współtwórcami⁴⁶.

Akceptacja tego obrazu przez samego autora książki dowodzi jednak, że w tym, co przedstawia się tu jako neutralny lub krytyczny opis, kryje się pozytywny model kształtowania relacji: to figura „zakładnika na łasce namiętności”, samo-odtworzający się wzorzec osobowy. Problem polega jednak na tym, że namiętności nie wchodzą w dialog między sobą (są „poza-logiczne”), a jedyny sposób ich reprezentowania – to ich „mimiczne” odegranie na zdefiniowanym przez statyczny Logos „polu walki”. Być może właśnie nałożenie się tego obrazu „pola walki sił” na archaiczne rozpoznanie relacji rodzinnych (jako obejmującej całą dostępną podmiotowi rzeczywistość „siatki pokrewieństw”) skutkuje obrazem rodziny, postrzeganej przez pryzmat lęku i traumy⁴⁷.

46 *Ibidem*, s. 114.

47 Należy przy tym powtórzyć, że owa „archaiczność” hipotetycznego, nie nacechowanego „traumą” obrazu rodziny nie oznacza jego „pierwotności” w sensie genetycznym lub historycznym, lecz raczej pewien typ wyparcia lub przejęcia (zależnie od przyjętego przez emancypujący się podmiot „neurotycznego” lub „psychotycznego” sposobu konstytuowania się); „archaiczność” ta nawiązywałaby zatem do Benjaminowskiej koncepcji „obrazu dialektycznego” jako reminiscencji nie zrealizowanych możliwości, jakie niesie ze sobą przeszłość, lub też możliwości przez terażniejszość represjonowanych. Jest to zatem przeszłość, która współlistnieje z terażniejszością jako konstelacja jej elementów i zdolna jest w każdej chwili przejść ze stanu wirtualnego do stadium aktualizacji. Natomiast w odniesieniu do wspomnianej wcześniej kognitywistycznej „teorii metareprezentacji” można byłoby mówić o tym, w jaki sposób „doświadczenie przedjęzykowe”, które z konieczności wyraża się prawie wyłącznie w języku, może się od niego „odchyłać”, stopniowo spychając Logos ze ścieżki prostej reprodukcji, modyfikując go.

Z kolei koncepcja wojny namiętności jako „inscenizacji” nawiązuje do Lacana, dla którego – zdaniem Zupančič – prawda jest „inscenizacją Realnego w Wyobrażonym za pośrednictwem Symbolicznego” (zob. A. Zupančič, *op. cit.*, s. 121).

Istnieje jeszcze co najmniej jedna przesłanka na rzecz tezy o pasożytowaniu energetyki społecznej nowoczesności na zatartym obrazie rodzinnych pokrewieństw. Jak stwierdza Slavoj Žižek w nawiązaniu do eseju *Trudna wolność* Emmanuela Lévinasa:



jedność państwa została historycznie ustanowiona przez dokonane przemocą zatarcie lokalnych związków krwi. W tym sensie można stwierdzić, że nowoczesne państwo jest wynikiem „wewnętrznej migracji”, niejako transsubstancjacji tożsamości: jeśli nawet obywatel nowoczesnego państwa nie zmienia swojego miejsca pobytu w konkretnym, fizycznym sensie, zostaje on pozbawiony konkretnej tożsamości wraz z jej lokalnym kolorytem; posługując się terminologią Deleuze’a można stwierdzić, że terytorium takiego państwa jest z definicji obszarem „zreterytorializowanej deterytorializacji”. Wiąże się z tym konstatacja, że najprawdopodobniej – jak dowodzi przypadek faszyzmu – najbardziej brutalna przemoc ujawnia się wtedy, gdy próbuje się zaprzeczyć istnieniu tej przerwy [„wewnętrznej migracji” – dop. M. P.] i zjednoczyć ze sobą wymiary krwi i ziemi w harmonijnej jedności⁴⁸.

Wspólnota pokrewieństw, na którą powołują się ideologiczni rzecznicy powrotu do zagubionej tożsamości – o tyle, o ile nawiązuje do istniejących pojęć lub ustabilizowanych perspektyw oglądu rzeczywistości – jest wyłącznie arbitralnie usankcjonowaną anomią lub „zreorganizowaną dezorganizacją”. Kategorie „państwa”, „narodu”, a nawet „społeczeństwa” czy „wspólnoty kulturowej” – tak ważne dla dziewiętnastowiecznego historyzmu – okazują się w niebezpieczny sposób zwodnicze, gdy mają zdawać sprawę z elementarnych doświadczeń bliskości, ze spotkania podmiotu z bliźnim. Także kompetencja (a zatem i wspólnota) językowa w znacznej mierze zawodzi w odniesieniu do tej sfery, ponieważ, według Agaty Bielik-Robson:

48 Zob. *The Neighbor. Three Inquiries...*, *op. cit.*, s. 153; Žižek nawiązuje tu do polemicznej wobec psychoanalizy teorii „maszynizmu”, przedstawionej w *Anty-Edypie* Deleuze’a i Guattariego, którzy postulowali przede wszystkim wyłączenie nowoczesnego podmiotu z psychoanalitycznego „romansu rodzinnego”. Zdaniem piszącego te słowa, sama ta teoria, proklamująca (przez uzupełnienie „luki” u Freuda, polegającej na braku adekwatnej koncepcji psychozy) „de-edypalizację” nowoczesnego podmiotu i włączenie wszystkich wymiarów jego psyche w rozwijający się historycznie, „post-metafizyczny” („materialno-mechaniczny”) porządek państw lub społeczeństw, świadczy o „pasożytniczych” wobec lokalnych pokrewieństw aspiracjach nowoczesności (i ponowoczesności). Może być bowiem tak, że ani edypalizacja w ramach powielającego się „romansu rodzinnego” (Freud), ani też „mechanizacja” w społecznym meta-systemie „materialnej dystrybucji pożądania” (Deleuze, Guattari) nie odpowiada w pełni perspektywom genezy i aspiracji ludzkiej podmiotowości „spokrewnionej z innymi” (zob. G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Oedipe*, Paris 1972).



Generujący znaczenia język, który w całości należy do Innego, jest obszarem alienacji, zaś właściwe życie podmiotu umieszcza się w sferze Realnego, które objawia się tylko pośrednio, jako luka w systemie symbolicznym: życie, które zostało zabite i które „przeżywa” wyłącznie jako cień i w i d m o, nawiedza porządek znaczeń w taki sam sposób, w jaki duchy zmarłych nachodzą i zaburzają spokój żywych⁴⁹.

Mamy tu zatem do czynienia z jakimś istotnym odwróceniem relacji, które mogłyby stanowić treść hipotetycznej „metareprezentacji” pokrewnych nam bliźnich nie tyle w ramach dynamicznej ekonomiki popędów, co w siatce intuicyjnych aktów rozpoznania. Ta „epistemologiczna bezradność” zostaje przekształcona w pewien rodzaj wiedzy właśnie przez usystematyzowanie całości ludzkich doświadczeń w ramach spektrum „rozkosz – ból”, a zatem – przez odniesienie ich do figury traumy jako „pamięciowego śladu”:



Pojęcie „namiętności” oznacza u Hobbesa „nie-rozum”, a tym samym nie posiada jako takiej autonomicznej treści. Pragnienie przyjemności i unikanie bólu, z którymi Hobbes zidentyfikował „namiętność” są w równym stopniu pustymi, tautologicznymi kategoriami, którym konkretna treść może zostać nadana jedynie retrospektywnie, na bazie inwestycji ludzkich energii, które skutkują powstaniem idei, zdarzeń, struktur itd., zidentyfikowanych jako oznaki przyjemności lub źródła bólu. [...] [W ten sposób dokonuje się – dop. M. P.] [...] przekształcenie braku zasad działania w zasadę działania jako taką. Etyka usprawiedliwia bowiem epistemologię; zasady działania czynią elastycznymi i użytecznymi społecznie niepodważalne zasady myślenia⁵⁰.

Ważne w powyższym cytacie wydaje się to, że łączy on percepcję i archiwizację doświadczeń przyjemności lub bólu z pamięcią o charakterze cielesnym i fizjologicznym, w którym ciało występuje jako pozaracjonalna „resztką”, poświadczająca

49 A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 291. Autorka odnosi się tu do podzielanego przez intelektualnych spadkobierców Lacana przekonania, że w procesie socjalizacji jednostki porządek Symboliczny, „przemieszczając” archaiczną mitologię samoodtworządzających się sił natury, najpierw niejako pozbawia nowoczesny podmiot immanentnych impulsów popędowych (ulokowanych od tej pory w Realnym), a następnie – dysponując uzyskanym w ten sposób „naddatkiem” życia („życiem nieposzkodowanym” czy „nieśmiertelnym”) ponownie go „animuje”, już jako element systemu ekonomiki popędów, podtrzymującej „obiektywny” obraz świata, nieograniczone trwanie zasady rzeczywistości. Życie nowoczesnego podmiotu nie jest zatem życiem właściwym, lecz pozostawaniem w stanie „nie-martwym” (*un-dead*), który wymaga wtórnej „animacji” ze strony Symbolicznego przez medium Wyobrażonego.

50 A. Botwinick, *op. cit.*, s. 122-123.

prawdę przeżycia podmiotu, a zarazem jako bierny „obiekt”, rzecz w świecie rzeczy, reaktywny receptor doświadczeń, zdolny jedynie do wytworzenia odpowiedzi na impuls⁵¹. Tu właśnie – w różnicy, którą Walter Benjamin określał jako przestrzeń pomiędzy zwykłą pamięcią a „pomnieniem”, aktywną reminiscencją, przywołującą także to, co „niepamiętne” (ponieważ z punktu widzenia zasady rzeczywistości – po prostu niemożliwe) – dokonuje się ubezwłasnowolnienie pozornie „wolnego” nowoczesnego podmiotu, jego „edypalizacja”⁵². Stanowi ona podłoże zarówno „czarnej legendy” rodziny, jak i stwarza możliwość wchłonięcia przez porządek społeczno-polityczny jej emocjonalnego potencjału.

51 Eric Santner w cytowanej książce *The Neighbor. Three Inquiries...* określa model rzeczy mianem równoważnika „przeznaczenia popędu”, co oznacza, że tak pojęte uprzedmiotowienie można połączyć z obrazem Nieświadomości jako „wojny popędów”, *agonu* sił. Nawiązując do konstatacji Franza Rosenzweiga (z jego *Gwiazdy zbawienia*) oraz Alaina Badiou, mówi on o konieczności interwencji „pierwiastka a-kosmicznego”, nadchodzącej właśnie z „pola Innego (Bliźniego)”, który może przewrócić ów stan samo-urzeczowienia podmiotu (pożądania samego siebie jako obiektu, co jest przejawem władzy Tanatosa nad rzeczywistością popędową; zob. E. Santner, *Miracles happen*, w: *The Neighbor...*, *op. cit.*, s. 124-125). Z kolei Alenka Zupančič pisze: „Zasada rzeczywistości jako taka jest ideologicznie zmediatyzowana; można wysnuć nawet twierdzenie, że tworzy ona najwyższą formę ideologii, ideologii prezentującej się jako fakt empiryczny lub (biologiczna, ekonomiczna itd.) konieczność (zaś my nieustannie skłonni jesteśmy do uznawania jej za «bezideową»). Właśnie w tej sferze powinniśmy być szczególnie czujni za zabiegi ideologizacji [...]” (zob. A. Zupančič, *op. cit.*, s. 77).

52 W sprawie pojęcia „pomnienia” zob. W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: *Konstelacje*, *op. cit.*, s. 322-323.

MAREK PAŃCZIŃSKI

MODERNITY: THE STORY OF AN UNNAMED FAMILY

In this article, a specific phenomenon of “family story” is being considered on the background of the achievements of modern cognitive anthropology (Dan Sperber, Alvin Ira Goldman), as well as political theory (or political theology) by Aryeh Botwinick, Kenneth Reinhard, and Slavoj Žižek. Referred theoretical considerations serve here as arguments in favour of the thesis that modernity victimizes family and its proper discourse, based on a widely understood concept of kinship, not so much because of the supposedly objective, sociological processes, but within the ideology of the period (authoritarian, totalitarian, or liberal-individualist).

The thesis placed in the text about an oppressive relation of modernity and postmodernity toward “family story” was initially explicated on the basis of Franz Kafka's works in the interpretation of Michael Wood and, preeminently, in the context of Holocaust testimonies (Imre Kertész, Primo Levi, Calek Perechodnik), serving as a source of “dark light”, shining on the totalitarian elements of modernity.