

Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość.

Agata Bielik-Robson

Agata BIELIK-ROBSON

Słowo i trauma:
czas, narracja, tożsamość

...the human infant is born too soon

Christopher Lasch

I. Czas rzeczywisty, czas opowieści

Teza stwierdzająca istnienie ścisłego związku między czasem a tożsamością podmiotu stała się, przynajmniej od krytyk Kanta, filozoficznym komunałem. Od *Krytyki czystego rozumu*, przez husserlowskie *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, po Heideggera wizję temporalności *Dasein w Byciu i czasie*, za oczywiste uchodzi twierdzenie, że podmiot istnieje, konstytuuje się i potwierdza w czasie. Czas wydaje się naturalnym żywiołem subiektywności; powinna ona czuć się w nim tak samo dobrze, jak kantowski gołąb w powietrzu, który nie dostrzega oporu przyjaznego elementu:

Czas nie jest niczym innym – pisze Kant w *Estetyce transcendentalnej* – jako tylko formą zmysłu wewnętrznego, to jest oglądania nas samych i naszego wewnętrznego stanu.¹

Ten powszechnie utrwalony banał co do natury bytu podmiotowego pozostaje jedną z bardziej bezrefleksyjnych klisz filozofii nowożytnej. Im bardziej bowiem filozofia zgłębia naturę czasu, tym większych podejrzeń nabiera co do samej subiektywności. Jej rzekoma tożsamość w czasie, którą potwierdzać ma spójna autobiograficzna narracja, okazuje się coraz bardziej wątpliwa. Dobrą ilustracją tej

¹ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 111; A33/B50.

reguły jest ewolucja Heideggera: od *Dasein*, w którym wciąż jeszcze tlą się resztki klasycznego podmiotu – do radykalnie odpodmiotowionych medytacji nad Wydarzeniem, w których czasowość staje się atrybutem samego Bycia i jego immanentnej historii (*Seynsgeschichte*). Im gruntowniej Heidegger zgłębia istotę temporalności, tym mniej miejsca w jego refleksji pozostaje dla pojęcia podmiotu. Tendencję tę jedynie potwierdza następujący po Heideggerze Derrida: jego krytyka pojęcia obecności – a zwłaszcza *présence* jako obecności w sensie temporalnym, czyli chwili teraźniejszej – natychmiast pociąga za sobą dekonstrukcję bytu podmiotowego.

Reguła ta znajduje swe odzwierciedlenie w dylematach, przed którymi stanęły współczesne studia nad narracją. Narracyjna koncepcja tożsamości, uprawiana przez takich myślicieli, jak Paul Ricoeur czy Charles Taylor, mieści się w ramach nienaruszonego wzorca kantowskiego: czas jako wewnętrzny żywioł podmiotowości jest jednocześnie „czasem opowiadania”, *le temps récit*, danym jako *a priori* właśnie po to, by podmiot mógł w każdej chwili odtworzyć swą jedność, opowiedzieć siebie od początku do końca, rozpoznać się bez trudu w swej narracyjnej substancji. Nie jest to już wprawdzie natychmiastowe olśnienie kartezjańskiego *cogito*, które ujmuje siebie poza czasem i językiem w absolutnie punktowej i niepowątpiewalnej samowiedzy – zarazem jednak model ten nadal czerpie z pewności, jakiej dostarcza kartezjańskie Ja, tyle że rozpisanej w czasie i posiłkującej się opowieścią, którą pamięć przechowuje i utrwała. Czas jest tu podmiotowym *a priori*, jest formą zmysłu wewnętrznego: Ja czuje się w jego elemencie bezpiecznie, pewnie polegając na jedności bez luk, którą podsuwa mu autonarracja.

Istnieje jednak inna koncepcja, czerpiąca z odmiennej relacji podmiotowość–czas, podchodzącej do założenia jedności narracyjnej ze znacznie większą ostrożnością. Czas nie jest dlań formą zmysłu wewnętrznego, immanentnym *a priori*, dzięki któremu Ja, opowiadając swą biografię, mogłoby uchwycić swą jedność i tożsamość, nie jest *le temps récit*, czasem opowieści, lecz przeciwnie: czas jest tym, co najbardziej inne i zewnętrzne wobec psyche, czymś, z czym boryka się ona od zarania. Zgodnie z tą drugą linią filozoficzną, czas jest tym, co przeciwstawia się rozszczeniu Ja do jedności i tożsamości; jako to, co najbardziej zewnętrzne i obce, całkowicie przeciwstawione kantowskiemu *a priori*, wydaje psyche żywiołowi rozproszenia, podważając jej pragnienie ciągłości. O ile więc dobra „kantowska” opowieść ma swój początek i koniec, o tyle ta wciąż zrywająca się narracja, dla której czas bynajmniej nie jest sprzymierzeńcem, nie ma początku – ponieważ jej źródło pozostaje dla niej nieuchwytnie – i nie ma też końca, ponieważ przebiega w cyklu ciągłych nawrotów, usiłując zaledwie zbliżyć się do swego mrocznego źródła. W tej pierwszej koncepcji czas jest czynnikiem, który wspiera Ja w jego dążeniach do jasnego i wyraźnego samoustanowienia w narracyjnej całości – w tej drugiej natomiast czas to trauma; zderzenie z wymiarem temporalności to uraz, który pobudza pragnienie Ja, by traumie tej zaradzić, jednocześnie jednak odbiera ostateczną moc słowu, w którym Ja chciałoby się bezpiecznie ukonstytuować. Ta pierwsza opcja, kantowska, przyświeca tradycyjnej fenomenologii spod znaku Husserla, a także postfenomenologicznym koncepcjom narracyjnym w stylu Ri-

Bielik-Robson Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość

coeura. Ta druga natomiast wyrasta z wczesnych prób dekonstrukcji Ja fenomenologicznego, które pojawiają się na gruncie myśli heideggerowskiej z jednej strony i psychoanalizy Freuda z drugiej. Zarówno u Heideggera jak Freuda pojęcie traumy jako nagłego wtargnięcia wymiaru czasowości odgrywa kluczową rolę: jest ona momentem założycielskim a zarazem niszczącym dla podmiotowości, która usiłuje wybrnąć z tej pierwotnej ambiwalencji na zasadzie kompromisu, tworząc autonarrację od początku niepewną i naderwaną.

Dlaczego kładę tak silny nacisk na czasowy charakter traumy? Ponieważ istotą traumy jest to właśnie, że zawsze wydarza się „za wcześniej”, jej rozumienie natomiast zawsze przychodzi „za późno”: ludzkie Ja istnieje w stanie desynchronizacji, w wiecznej kondycji opóźnienia, kiedy nic nie dzieje się „w czas”. Ten drugi, antykantowski model relacji podmiotowości–czas skupia się na aspekcie zaburzającym, jaki wprowadza temporalność: zamiast projektować wizję pełnego dopasowania między dwiema obecnościami, Ja i świata, prezentującymi się w chwili „teraz”, kładzie nacisk na e f e k t o p ó ź n i e n i a, jaki wytwarza się między aktualnym stanem rzeczy a nie nadążającą za nim świadomością. Ta dynamiczna formuła wprowadza napięcie między tym, co się właśnie wydarza, a receptywną pojemnością podmiotu, pozostającego zawsze w n i e d o c z a s i e.

Od samego początku jednak filozofia, nieświadoma swej retorycznej roli defensywnej, robi wszystko, aby zatuszować ów s k a n d a l n i e r ó w n o ś c i c z a s o w e j: produkuje liczne obrazy kompensujące albo nawet odwracające niekorzystną dla podmiotu relację z czasem. Kantowskie wyobrażenie Ja jako źródła konstytucji czasu, który jest tylko podmiotowym *a priori*, wręcz o d w r a c a sto sunki dominacji. Zasadą rządzącą tymi przedstawieniami jest dążenie do wyrównania szans: uczynienia psyche bardziej „przygotowaną” na konfrontację z uczasowionym światem, bardziej zestrojoną z jego zaskakującą zmiennością. Psychoanaliza zaś powiedziałaby: dążenie to jest jak najbardziej zgodne z zasadą przyjemności, która od zarania toczy wojnę z tym, co rzeczywiste. Czas aprioryczny, dany podmiotowi, by rozwijał swą opowieść bez luk, okazuje się tu wynikiem mechanizmu obronnego, którego celem jest odeprzeć groźną obecność czasu rzeczywistego.

Niespodziewanie zatem kantowski banał o inherentnie czasowej naturze podmiotowości ujawnia swe nieoczywiste dno. Paradoksalnie, okazuje się, że Ja zaczyna czuć się u siebie w żywiole czasu tylko wtedy, kiedy wydaje się jej, że żywioł ten oswoiła, przekształcając go w czas opowieści. W każdym innym przypadku, kiedy czas odsłania swe bardziej agresywne oblicze, wtrącając psyche w otchłań desynchronizacji i niekontrolowanego chaosu wrażeń, podmiotowość zdaje się tracić grunt. Czas nie tylko przestaje się jawić jako jej własna forma doświadczenia, ale, dokładnie przeciwnie, jako czynnik destrukcyjny i w y w ł a s z c z a j ą c y: z pewnością nie pochodzący od niej samej i stawiający opór wysiłkowi uwewnętrznienia.

Jeśli przyjrzeć się jeszcze bliżej tej rewizji kantowskiego komunału, pojawi się inne ciekawe zjawisko; mianowicie coś na kształt z a s a d y n i e o z n a c z o n o ś c i w analizie ludzkiego sposobu doświadczenia. Zasady, która rozszczepia

widmo słowa-klucz dzisiejszej humanistyki, czyli *présence*, mówiąc, że w doświadczeniu mamy do czynienia albo z t e r a ż n i e j s z o ś c i ą, nagłym „teraz” traumy pojawiającej się bez uprzedniego, apriorycznego przygotowania – albo z o b e c n o ś c i ą ukonstytuowanym zawsze poniewczasie słowem, które nadaje sens, wypełnia rozumieniem. Ta osobliwa *présence sans présence* – terażniejszość bez obecności a l b o obecność bez terażniejszości – czyli naprzemiennosc traumy i przedstawienia, chwili „teraz” i opóźnionej reprezentacji, stanowi o istotnym pokrewieństwie Heideggera i Freuda, dwóch myślicieli, z których każdy na swój sposób usiłował oprzeć się dziedzictwu nowożytnej metafizyki i stworzyć alternatywny język opisu ludzkiego sposobu bycia-w-czasie. Między freudowskim doświadczeniem traumatycznym, które wyznacza czasową dynamikę rozwijającej się psyche i zostaje „uobecnione” dopiero w opóźnionym powtórzeniu *Nachträglichkeit* – a heideggerowskim doświadczeniem Wydarzenia, które „wystacza” się zawsze później, w akcie poetyckiego „dawania świadectwa”, zachodzi głęboka analogia. Życie podmiotowe opiera się tu na powtórzeniu i opóźnieniu w stosunku do pierwotnego przeżycia traumatycznego „teraz”, które przychodzi zawsze „za wcześnie” i daje się ująć wyłącznie jako margines, a zarazem jako warunek brzegowy świadomego, dającego się wystawić doświadczenia.

Oba te modele – heideggerowski i freudowski – stosują się, raz jeszcze to powtórzmy, do swoistej zasady nieoznaczoności, które rozkłada na czynniki pierwsze dwuznaczne pojęcie *présence*: przeżycie uczasowienia wiąże się z traumą czystej t e r a ż n i e j s z o ś c i, konfrontacją ze zdarzeniem, na jakie psyche nigdy nie jest przygotowana – z kolei o b e c n o ś ć trwałych przedstawień wiąże się z przysłonięciem wymiaru *Zeitigung*, uśmierzeniem urazu, jaki wynika ze zderzenia z czasowym *flux*. Czas jest wtargnięciem tego, co Husserl nazywa *das Ich-fremde*, czyli tym, co obce wobec Ja; obecność, zapoznająca upływ czasu, jest już wynikiem oswojenia tego, co dane w immanencji psyche. Tereźniejszość jest po stronie zasady rzeczywistości – obecność po stronie *Lustprinzip*. Zdarzenie psychiczne nie tylko zatem jest powtórzeniem, ale także oswojeniem wydarzenia w dwojakim sensie tego słowa: jako złagodzenia urazu i wprowadzenia go w uniwersum form symbolicznych. Repetycja służy „osłabieniu działania bodźca pierwotnego”^{2/}, a tym samym wzmacnia stały motyw obronny bytu psychicznego, któremu wszystko dane jest nie bezpośrednio, a zawsze tylko w zwierciadle opóźnionego powtórzenia. *In speculum et enigmata repetitionis*.

Życie psychiczne funkcjonuje więc dwufazowo. Pierwotna trauma separacji, o jakiej mówi motto z Christophera Lascha, nadaje ton fazie pierwszej, k r y z y s o w e j: jako macierz wszystkich przyszłych traum, obdarza je własnością z d a r z e Ń p r z y c h o d z ą c y c h z a w s z e z a w c z e ś n i e. Młoda psyche otwiera się na świat jako nieprzygotowana i, jak to ujmuje Hans Blumenberg, „adyspozycyjna”: wszystko, co wydarza się w momencie „teraz”, nosi dlań stygmat

^{2/} Z. Freud *Poza zasadą przyjemności*, w: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 64.

Bielik-Robson Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość

traumatyzującej wczesności, od której zaczęła się jej konfrontacja z *Realitätsprinzip*^{3/}.

Druga faza jest fazą r e p a r a c y j n ą: to faza zrozumienia i konstytucji sensu, faza narracji, która przychodzi zawsze z a p ó ź n o. W języku psychoanalitycznym znaczyłoby to, że psyche wchodzi w czasowy cykl kryzysu i reparacji, która pracuje i naprawia poniesione szkody, wywołane wtargnięciem czasu, inwazją zdarzeń losowych. Przy czym obie fazy biegną równolegle: nieustanna konfrontacja ze zdarzeniowym *flux* wciąż na nowo rozpoczyna proces jego u s e n s o w n i a n i a, które pojawia się zawsze *nachträglich*, a więc za późno, po fakcie. Ta trwała desynchronizacja nie jest więc w żadnym sensie patologią, jakby chciała tego filozofia wyznająca ideał prezentystyczny, charakterystyczny dla całej metafizyki obecności, ale całkowicie normalną cechą rzeczywistości psychicznej.

2. Tyché *contra* automaton: Lacan

Pojęcie traumy jako synonimu doświadczenia konfrontującego psyche z tym co rzeczywiste, zrobiło wielką karierę w psychoanalizie lacanowskiej. Nie tylko na poziomie treści, ale także – co równie ważne – na poziomie formy. Osobliwy styl Lacana, do dziś następczący kłopotów interpretatorom, doskonale obrazuje zasadę *bricolage'u*, która doskonale koresponduje z kondycją opóźnienia: Lacan formułuje swe słowa zawsze jakby *w n i e d o c z a s i e*, nie nadążając za żywym strumieniem myśli, które wymuszają na nim pospieszną grę skojarzeń. Bierze więc to, co ma pod ręką – terminy z topologii, psychoanalizy freudowskiej, filozofii, mitologii, nauk fizykalnych – i na zasadzie szybkiej kontekstowej improwizacji stypuluje ich znaczenia *ad hoc*, byle tylko nie przerwać *flux*, w rytm którego płynie jego myśl^{4/}.

W wykładach zatytułowanych *Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy* Lacan poświęca piąte seminarium jednej z kluczowych dla siebie opozycji między *tyché* a *automatonem*. *Tyché* to termin wzięty z Arystotelesa, oznaczający zdarzenie losowe, które nie jest ani złe, ani dobre: jego istotą jest fatalna ambiwalencja. *Automaton* natomiast, pojęcie pochodzące z rozważań nad pismem automatycznym, to samozapętający się łańcuch znaczącego, w którym psyche zamyka się szczelnie i bezpiecznie, niczym w granicach monady semantycznej: to właśnie *automaton*

^{3/} Por. H. Blumenberg *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Terminus 12, Warszawa 1997.

^{4/} W pierwszym rozdziale *Czterech podstawowych pojęć psychoanalizy*, w którym Lacan podejmuje wątek „myśli nieoswojonej” Lévi-Straussa, pojawia się następująca uwaga autotematyczna dotycząca stylu jego własnych wypowiedzi: „Nie radzę sobie dobrze z tą typologią – mówi Lacan – ponieważ nie mam czasu; od razu bowiem skoczyłem na głęboką wodę...” J. Lacan *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, wyd. Jacques-Alain Miller, przeł. Alan Sheridan, London 1979 (*Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, 'Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse'*, Paris 1973), s. 22.

Szkice

wytwarza pozornie spójną autonarrację, której celem jest przykryć nieusuwalny brak, *le manque*, jaki występuje na poziomie rzeczywistym, ową wyrwę w psychę spowodowaną wtargnięciem przypadku. *Tyché* jest „spotkaniem z tym, co rzeczywiste”⁵, podczas gdy automat to „nieustanne powracanie znaków, podlegające Zasadzie Przyjemności”⁶, którego zadaniem jest zamaskować pierwotną traumę – spotkanie z tym, co Lacan, za Kantem, nazywa *das Ding* – a więc jednocześnie zatrzyć w ciągu przedstawień to, co idealisci niemieccy zwykli byli nazywać „skandalem rzeczy samej w sobie”. Traumatyczna konfrontacja z tym, co realne, zawsze przerywa monadyczny krąg znaków: wyrywa psychę z automatycznego powielania przyjemnych skojarzeń, budujących jej słowne kontinuum. To, co rzeczywiste nie jest i nie może być dane psychę bezpośrednio – istotą traumy jest bowiem nadmierna „wczesność”, psychika nie jest więc przygotowana na to, by wytworzyć jego przedstawienie i ująć je w słowo – dlatego też to, co rzeczywiste ujawnia się w życiu psychicznym jedynie w formie niejasnych repetycji: powtórzenie – aluzyjny nawrót, który nigdy nie wie, co takiego pragnie powtórzyć – jest, jak mówi Lacan, zasadą określającą „stosunek podmiotu do jego uwarunkowania”⁷.

Narracja chciałaby więc przebiegać liniowo, od początku do końca, domykając się w pełnej i samowystarczalnej całości, ale to, co rzeczywiste nie pozwala jej na realizację tego dążenia: rzeczywiste powraca i przerywa bieg opowieści, zmuszając ją do potknięć i powtórzeń. Pragnienie narracji należy w całości do *Lustprinzip*, podczas gdy zasada rzeczywistości przejawia się tylko negatywnie, w zaburzających nawrotach, kiedy to słowo odsłania swoje drugie dno, zakotwiczenie w czymś mglistym i nieuchwytnym, co wzbrania się przed przedstawieniem, ponieważ jest wobec wszelkiego przedstawienia pierwotne. Słowo okazuje się wówczas kompromisem między dwiema zasadami, z których jedna, podporządkowana przyjemności, pragnęłaby domknąć psychę w gładkim mechanizmie jej wnętrza – druga zaś, podporządkowana rzeczywistości, chciałaby sparaliżować jej funkcjonowanie w obliczu tego, co radykalnie obce.

Słowo, *Wortvorstellung*, pojawiające się w sferze tego, co symboliczne, pośredniczy wówczas między przyjemnością a rzeczywistością: między porządkiem tego, co wyobrażone, gdzie pragnienie spełnia się spontanicznie i natychmiastowo w fantazji, a porządkiem tego, co rzeczywiste, gdzie pragnienie kamienieje w obliczu Innego. Przedstawienie słowne, które tworzy narrację i narracyjną tożsamość, jest więc próbą odzyskania przyjemności procesu pierwotnego na późniejszym etapie, kiedy to już wtargnęła rzeczywistość i czas; próbą zażegnania „wczesności” i przygodności *tyché*, wytwarzającą iluzję spójnego kontinuum, gdzie każdy przypadek i każda perypetia ma swe określone miejsce i określony sens ujawniające się dopiero w perspektywie tego, co wydarza się potem. „Nie ma tego złego” to idea regulatywna tej całości narracyjnej, jaką najlepiej wyraża nietzscheańska wizja duszy dostojnej,

^{5/} Tamże, s. 53.

^{6/} Tamże.

^{7/} Tamże, s. 55.

Bielik-Robson Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość

czyli takiej, której „wszystko na dobre wyjść musiało”⁸. Narracja ta usuwa przygodność, zastępując ją wewnętrzną logiką konieczności biograficznej; zastępuje ból wyższym dobrem i znaczeniem; zastępuje popłoch wywołany tym, co „zbyt wczesne”, mądrością po szkodzie, nadając jej przy tym pozytywny, rozumiejąco-akceptujący charakter. Słowo staje się więc autonarracją w sensie nieuchronnej autoterapii, *talking cure*, do jakiej samoczynnie dąży zasada przyjemności.

Jednocześnie jednak słowo, jak to wyraźnie podkreśla Lacan w seminarium VII pt. *Etyka psychoanalizy*, nie jest tylko czystym *signifiant*, lecz materialnym aktem mowy (*parole*), wypowiedzią o chropawej fakturze, w cieniu której zawsze słychać krzyk: niewysławialną, choć nie całkiem niemą, ciemną obecność rzeczywistego Ja, *je*, która szarpie więzy narzucone jej przez zwodniczą gładkość opowieści. Słowo jest więc zawsze podwójnym agentem: dostarcza terapeutycznego, oswajającego przedstawienia, jednocześnie jednak stanowi odpowiedź na pierwotne słowo Innego – słowo cielesne, chropawe, gęste, nabrzmiałe obcym pragnieniem – które to, jak sądzi Lacan, jest prawdziwym źródłem traumy. Istnieją więc słowa graniczne, umiejscowione na krańcach porządku symbolicznego: słowa okazjonalne, pozbawione treści, ożywające dopiero w mowie. Słowa te filozofia idealistyczna – a nade wszystko Hegel w znanej analizie *das Diese*, czyli „tego oto” w *Fenomenologii ducha* – uczyniła najbardziej pustymi i ogólnymi, pozbawionymi wszelkiego znaczenia. Dla Lacana to one jednak są najważniejsze: rewersem ich formalnej pustki jest bowiem zdolność do wypełniania się mroczną materią owej *das Ding*, „tego oto”, co przerywa łańcuchy znaczącego i spycha psyche z drogi przyjemności:

Ty! – pisze Lacan – ten wykrzyknik może pojawić się na naszych ustach w chwili całkowitej bezradności, niepokoju albo zdziwienia w obecności czegoś, czego nie nazwałbym wprost śmiercią⁹ – co jednak jest dla nas tym uprzywilejowanym innym – tym, wokół którego krążą nasze elementarne troski i który nieustannie wytrąca nas z równowagi.¹⁰

Przyjemność pragnie spełnienia, harmonii, całości: najchętniej wszystko by uwewnętrzniła, czyniąc je, podobnie jak uczynił to Kant z czasem, immanentnym *a priori*, czymś z góry danym podmiotowi, na co podmiot od zawsze byłby przygotowany, spokojnie oczekując jego nadejścia. Rzeczywistość tymczasem, dokładnie odwrotnie, jest nade wszystko źródłem cierpienia: jest tym, co zawsze przychodzi za wcześnie, na co nie ma żadnego *a priori*, żadnej immanentnej, z góry gotowej recepty. Spotkanie z tym, co rzeczywiste jest więc zawsze traumą, czymś „pierwotnie niechcianym”¹¹, co sprzeciwia się dążeniu psyche do przyjemności, a więc do

^{8/} Por. F. Nietzsche *Ecce homo: jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1910, s. 35.

^{9/} A więc tym, co u Freuda oznacza popęd Tanatosa, wiodący psychikę poza zasadę przyjemności.

^{10/} J. Lacan *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960. The Seminar VII*, wyd. J.-A. Miller, przeł. D. Porter (*L'ethique de la psychanalyse*), Routledge, Londyn 1999, s. 66.

^{11/} J. Lacan *Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy*, s. 69.

Szkice

zwarcia się w domkniętej, hermetycznej, bezpiecznej immanencji. Gdyby bowiem psyche mogła pozostać na etapie pierwotnej zasady przyjemności, nigdy nie dowiedziałaby się, czym jest rzeczywistość: gdyby tylko mogła, pozostałaby na zawsze zamknięta w ciszy swych wewnętrznych halucynacji, wieczystego spokoju określanego przez Freuda jako zasada nirwany. Jej wewnętrzne *a priori* predestynuje ją wyłącznie do bezbrzeżnej i monotonnej przyjemności, w której nawet nie ma prawa pojawić się intuicja tego, co rzeczywiste. W pełni tej panuje doskonały beczas: każde napięcie rozładowuje się natychmiast w iluzorycznym spełnieniu, które wydaje się spełnieniem tylko dlatego, że psyche nie wie jeszcze, czym jest fantazja. Tylko nagle wyrwa w tej cudownej pleromie może zrodzić przecucie czegoś całkiem innego, co istnieje inaczej niż fantazje pierwotnego narcyzmu, co po prostu jest, a nie tylko zjawia się, wyobraża, przedstawia. Tylko trauma może tego dokonać, uderzając całym ciężarem czasu i losu, raz na zawsze pozostawiając niewymazywalny ślad tego, co jest:

Dlaczego scena pierwotna jest tak traumatyczna? – zapytuje Lacan – Dlaczego przychodzi zawsze za wcześnie albo za późno?... Dlaczego zachodzi u d y s t y c h i a? Dlaczego dojrzewanie popędów zostaje zatrzymane w nagłym zderzeniu z t y c h e, atakiem tego, co przygodne?¹²

Te dramatyczne pytania doskonale wyrażają tragedię opóźnienia, w której ludzka psychika ulega całkowitej i nieuchronnej desynchronizacji, czyli, jak to określa Lacan, *décalage*. Za wcześnie, za późno: psyche nie zna właściwej miary. Oscyluje między urazem, czyli pierwotnym szokiem bezradności, a jego symboliczną kompensacją, w której radzi sobie ona z doświadczeniem dopiero po szkodzie. Wbrew temu zatem, co głosili filozofowie „prezentyści”, wierzący w partnerską relację Ja i świata, psyche – powtórzmy to raz jeszcze – znajduje się w wiecznym niedoczasie, rozdarta między dwie skonfliktowane zasady: rzeczywistości i przyjemności, wczesności i późności, traumy i słowa, krzyczącej luki i ciągłej narracji. *Le temps récit*, czas opowieści, która przychodzi za późno, nigdy nie jest tym samym czasem, w otchłań którego psyche upada, zderzając się z nagłością przypadku, pierwszego spotkania z tym, co rzeczywiste. Czas opowieści to przyjemna iluzja, naprawiająca szkody wyrządzone przez czas rzeczywisty; to oswojona kantowska „forma zmysłu wewnętrznego”, która wyłoniła się po to, by zapoznać istotę czasu rzeczywistego, jego nieredukowalną obcość i zewnętrżność.

Nie jest to jednak t y l k o iluzja, drobny terapeutyczny dodatek, bez którego mogłaby funkcjonować trzeźwiej i lepiej. W iluzji tej kryje się bowiem ideał szczęścia, stanowiący – znów analogicznie do Kanta, tym razem z *Krytyki rozumu praktycznego* – nieosiągalną ideą regulatywną, ku jakiej zmierzają wszystkie wysiłki psyche. Prezentyzm nie jest więc t y l k o przyjemnym złudzeniem, lecz sekretnym kluczem do najwyższego szczęścia, w którym raz na zawsze znika d y s t y c h i a, kondycja opóźnienia i niedoczasu, ustępując miejsca wiecznemu *kairos*:

^{12/} Tamże, s. 69-70.

Bielik-Robson Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość

To dziwne – pisze Lacan w *Etyce psychoanalizy* – że we wszystkich prawie językach szczęście pojmowane jest jako spotkanie, *tyche*. *Bonheur* we francuskim podsuwa nam obraz *augurum*, dobrego znaku i szczęsnego trafu. *Glück* jest niemal takie samo jako *gelück*, udane spotkanie. *Happiness* zaś także wywodzi się od *happen*, a więc także wydarzenia-spotkania, które wydarza się dobrze, na czas.¹³

Dążenie do szczęścia zawsze jednak rodzi poczucie niedokonania. Pragnienie, *le désir*, które rodzi się w chwili wtargnięcia innego, pragnie bowiem tego, co niemożliwe: pragnie spełnienia, które zna tylko z wczesnego etapu halucynacji i fantazji, ale tym razem spełnienia n a p r a w d ę, potężnego *katharsis* na poziomie tego, co rzeczywiste. To jednak z definicji odmawia psyche komfortu pojednania: na zawsze pozostaje w psychice zadrą, która, choć obrasta perlami opowieści, do końca drażni, prowokuje i pogardliwie odrzuca wszelkie fantazje o pełni i jednoczesności. Jak bowiem mówi Lacan, obecność *das Ding* „jest bardziej śladem niż tropem”¹⁴, a więc czymś na kształt plamki ślepej albo strefy nieciągłości, na której wszelki trop się urywa.

Od samego początku organizowania się świata w psychice – pisze Lacan – Rzecz, *das Ding*, chronologicznie i logicznie zarazem, przedstawia się jako całkowicie odrębna i osobliwa jakość, wokół której krąży cały ruch *Vorstellung* – przedstawienia, które Freud porządkowuje zasadzie regulatywnej zwanej zasadą przyjemności, wpisaną w funkcjonowanie aparatu psychicznego. Cały adaptacyjny rozwój psyche, polegający na udoskonalaniu porządku symbolicznego, krąży wokół *das Ding*.¹⁵

3. Trauma oswojona

Nikt przed Lacanem nie sformułował opozycji między słowem a traumą równie radykalnie: być może właśnie z b y t radykalnie. W istocie, lacanowski nakaz, wyrażony wprost w *Etyce psychoanalizy*, by ocalić doświadczenie tego, co rzeczywiste pomimo jego czysto traumatycznego charakteru; by wytrwać przy cierpieniu i bólu wbrew naturalnej inklinacji psyche do przyjemności, ma w sobie coś bezpodstawnie heroicznego – podobnie jak wiktoriańskie męstwo jego prekursora Freuda albo syzyfowe, absurdalne bohaterstwo Camusa. Nic dziwnego zatem, że następcy Lacana – zwłaszcza Jacques Derrida, ale także Roland Barthes – pójdą tropem rewizji psychoanalizy lacanowskiej, w której heroiczny imperatyw trwania przy traumie, *en souffrance*, ustąpi pod naporem rozkoszy symbolicznych wyższego rzędu: przyjemności gry tekstowej, która wchłonęła w siebie rozpoznanie nieuchronnych nieciągłości i teraz b a w i się nimi w obszarze jeszcze potężniejszej *Lustprinzip*. Ten duch ludyczny samemu Lacanowi był zdecydowanie obcy: rzeczywiste liczyło się dlań jako jakość autonomiczna, zbyt cenna i osobna, by dać się pochłoniąć bez resz-

^{13/} J. Lacan *Etyka psychoanalizy*, s. 13.

^{14/} Tamże, s. 12.

^{15/} Tamże, s. 57.

ty dążeniu do przyjemności, o którym wiedział skądinąd, że jest ono w stanie pochłonąć wszystko, ponieważ jest w psychice zasadą najsilniejszą. Trauma realnego znaczyła dlań bowiem tyle samo co s k a r b r z e c z y w i s t o ś c i: to, co „pierwotnie niechciane” było dlań także tym, co najważniejsze, co niosło ze sobą siłę rażenia porównywalną z religijnym objawieniem. I jeśli psychoanaliza jest dla Lacana nade wszystko etyką, to właśnie ze względu na nieredukowalność, a więc nie znajdujący już dalszego uzasadnienia, absolutnie pierwotny, imperatyw utrzymania owego bolesnego skarbu rzeczywistości, o którym psyche, pozostawiona swym naturalnym tendencjom, wołałaby zapomnieć.

Kwestia pamięci okazuje się tu kluczowa. Jak bowiem pamiętać coś, co wymyka się wszelkiemu przedstawieniu, co przypomina o sobie wyłącznie negatywnie, a więc w zaburzeniach porządku symbolicznego i nie pozostawia po sobie trwałego śladu? Derrida, w zasłużenie słynnym eseju z *Pisma i różnicy* pt. „Freud i scena pisma”, dokonuje wyboru ściśle logicznego, mówiąc, że skoro traumatyzujące spotkanie z rzeczywistym nie utrwała się w postaci wyraźnego znaku, a jedynie uobecnia zawsze później w powtórzeniu, które dopiero wtedy nadaje temu spotkaniu charakter znakowy, symboliczny, to nie ma żadnego powodu, by nastawać na p i e r w o t n o ś c i owej traumy: repetycja jest czymś pierwszym, ponieważ to dopiero dzięki niej spotkanie to może zaistnieć dla psyche. Logicznie rzecz biorąc, możemy więc – a wręcz powinniśmy – odciąć cały ten bagaż wątpliwej pierwotności, która więzi nas w magicznym kręgu *das Ding*, i uznać jedyność wymiaru znakowego, w jakim toczy się nasze życie, nie wychodząc nigdy poza tekst, jakim od zarania zapisana jest psychika: „nie ma wszak nic na zewnątrz tekstu”. Niezdeternowanie znaku nie wynika więc stąd, że próbuje on bezskutecznie nawiązać kontakt z utraconym wymiarem rzeczywistego, ale stąd, że w ogóle n i c z e g o nie przedstawia: potknięcia i rozproszenia naszych ciągów semantycznych wynikają z samej natury znakowości, a nie owego mitycznego doświadczenia, wokół którego miałyby on bezradnie krążyć. Lacan jednak nie jest i nie chce być tylko l o g i c z n y; podobnie jak Lévinas (i to wcale nie z tak odrębnych powodów) nastaje on na prymat perspektywy e t y c z n e j, która nie dyskutuje ważności swego naczelnego imperatywu. Nawet jeśli, jak to już wiedział Kant po napisaniu swej pierwszej krytyki, pojęcie „rzeczy samej w sobie” jest logicznie nie do utrzymania, n i e w o l n o nam się go pozbyć. Nie możemy go sobie przedstawić ani unaocznic, możemy jedynie – musimy – o nim pamiętać.

W psychoanalizie pamięć jest procesem dogłębnie paradoksalnym, w całości opartym na mechanizmie przedstawienia cząstkowego i nieudanego. Jak to ujmuje Freud w *Poza zasadą przyjemności*, pamiętamy to tylko, czego świadomość nie zdołała w pełni uobecnić tu i teraz; to tylko, czego nie udało się jej doświadczyć. „Świadomość i pamięć wykluczają się wzajemnie”, pisze Freud¹⁶, sugerując, że to, co pamiętane, to ślady doświadczeń, które okazały się zbyt traumatyczne dla swia-

^{16/} W cytowanym przez Derridę liście do Wilhelma Fliessa z 6 grudnia 1986 roku: Z. Freud *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, wyd. J. Strachey, Londyn 1965, t. I, s. 235.

Bielik-Robson Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość

domości, by ta mogła zdać z nich sprawę tu i teraz, w chwili ich realnego wydarzenia się. Ślady te, wryte w głębszej warstwie psychiki, odkładają się w niej niczym „zapas” (*der Vorrat*), nad którym psyche podejmuje pracę odcyfrowania zawsze później, *nachträglich*, kiedy już minie bezpośrednie niebezpieczeństwo. Ślad traumy, zapisujący w panice straszną i zdumiewającą obecność *das Ding*, nie jest więc pełną informacją, lecz jedynie hasłem pobudzającym psyche do wysiłku przypominienia, choć przypomnienie to jest zawsze tylko niepełne. Psyche nie może pamiętać tego, co się wydarzyło; pamięta jednak, że się wydarzyło; pamięta siłę rażenia czystej zdarzeniowości: tego, że jest inny, świat, rzeczywiste; że jest coś (ale co?) poza wewnętrznym uniwersum jej znaków i tekstów. Tym zatem, co pamięć przechowuje jest, by raz jeszcze przywołać Lacana, „bardziej ślad niż trop”.

Raz jeszcze potwierdza się tu kantowski rodowód Lacana, w którym paradoksalne doświadczenie *das Ding* wiąże się ściśle z przeżyciem wzniosłości. Wzorem dla *das Erhabene* u Kanta jest osobliwe doświadczenie transcendentальной apercepcji, w którym Ja przebija się na moment na poziom noumenalny, uzyskując intuicję jej czystego bycia, istnienia jeszcze sprzed kategorii bytu, będącej jedną z pojęć intelektu¹⁷. Doświadczenie wzniosłości, stanowiące paradoksalną mieszaninę fascynacji i lęku, równie dwuznaczne jak lacanowska *jouissance*, jest zawsze negatywne i fragmentaryczne: charakteryzuje się przewagą przytłaczającej faktyczności nad istotowym rozumieniem. Nadmiar „że” obezwładnia umysł, który nie wypełnia owego nadmiaru istnienia żadnym „co”. Stąd też ulubione tropy wzniosłości jak hiperbola i elipsa, których skądinąd pełno u Lacana.

Logicznie rzecz biorąc – podkreślam to raz jeszcze – nie ma żadnego powodu, by trwać przy traumie, nierozwiązywalnej ambiwalencji *jouissance*, nieuchwytej wzniosłości i nieprzedstawialnej *das Ding*. Trwanie to, jak poświadcza wyraźnie religijna tematyka Seminarium VII, sprzyjająca asocjacji *das Ding* ze starotestamentowym Bogiem, ma w sobie coś niewytłumaczalnego, absurdalnego, co – niczym objawienie – przychodzi zawsze z zewnątrz *automatonu* logiki. Wszelkie racje wydają się bowiem tkwić po stronie *Lustprinzip*, wyposażonej w arsenał znaków, logiki i – właśnie – racji. Derrida ma więc rację, unieważniając całą tę sferę niewypowiadalnego zewnątrzna – sęk w tym jednak, że dla Lacana, często wcielającego się w rolę hebrajskiego proroka, żadna racja nie jest argumentem dostatecznym. Widziany z jego surowej perspektywy ponowoczesny tekstualny świat narracji samodekonstruujących się i autosubwersywnych, nie różni się istotowo od dawnego świata narracji pełnych, zwartych i ciągłych, ponieważ obsługuje tę samą niespożyta *Lustprinzip*, ten sam wciąż wyglądający się językowy *automaton*. Teraz wprawdzie automat ten wmontował w siebie mechanizm samozacinającej się płyty, markującej obecność luki, wyrwy, tajemniczej niewysławialności, ale to

¹⁷ „Natomiast w transcendentальной syntezy różnorodności przedstawień w ogóle – pisze Kant w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* – a więc w syntetycznej, pierwotnej jedności apercepcji, jestem świadom samego siebie nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie tego, że jestem” (B 157; wyróżnienie moje).

Szkice

właśnie czyni go tym bardziej efektywnym w usuwaniu w cień tego, co rzeczywiste: rzeczywistej *jouissance*, którą rozkosz tekstowa imituje, w ten sposób tym skuteczniej ją uniemożliwiając.

W świecie pozornego zniesienia wszystkiego, co przyjemne po prostu: harmonii, jedności, całości, tożsamości etc., zasada przyjemności rządzi tym pewniej, tym razem nie z pozycji foucaultowskiego króla, lecz szarej nieuchwytniej eminencji. Nic bowiem tak nie sprzyja n i e d o c i e r a n i u do rzeczywistej traumy jak zasłona stworzona z traum fałszywych, urazów markowanych, cierpień *a priori* wpisanych w machinę językową; wiedział już o tym Freud, który zauważył, że część pacjentów fiksuje się na podsunętej im interpretacji ich nerwicy po to tylko, by n i e przedostać się na poziom przyczyn realnych. Paradoksalnie, im więcej mówimy o traumie – a nie jestem tu bez winy – tym większa szansa, że słowo „trauma” zadomowi się, syte i zadowolone, w naszym językowym automacie, blokując odsłonięcie rzeczywistego wymiaru cierpienia. Czas, owa destruuująca gra czasu, gra zwłoki i różnicowania, o której wciąż przypomina Derrida, sam zatem powoli staje się, w miarę krzepnięcia stylu, kolejnym czasem opowieści, coraz bardziej bezpieczną formą *a priori*, generującą swój własny, z góry rozpoznawalny typ narracji. Jej aporie budzą coraz mniej oporu, jej deklarowane subwersje i otwarcia na obcość już nie zaskakują: zostały w całości wchłonięte przez dynamikę samego znaku, który rozprasza się i podważa bez odniesienia do zewnątrz. Wydaje się więc, że derridiański manewr, polegający na wpisaniu traumy w mechanizm samego języka, to ruch powtarzający analogiczną rewizję, jakiej w stosunku do Kanta dokonał już raz Hegel, pragnąc wyeliminować „skandal rzeczy samej w sobie”. Włączywszy ją w wewnętrzną historię podmiotu transcendentального, Hegel zneutralizował tym samym jej niepokojący wpływ. Tak samo u Derridy: Lacanowskie rzeczywiste odsłoniło się tu na jedną chwilkę, by ponownie zatonać w falującym morzu dyskursu.

Lekcja Lacana głosi, że *Lustprinzip* dominuje zawsze i wszędzie i tylko wielki nadnaturalny wysiłek potrafi sprowadzić psychę z drogi satysfakcji. Wysiłek ten wkrótce jednak wtórnie staje się źródłem nowej przyjemności. I, co gorsza, każdy kolejny wysiłek, demaskujący tamten jako pozorny. Rzeczywiste bowiem, jak kantowska *Ding an sich*, jest tym, co istnieje jako ledwo pomyślana granica naszego świata i naszego języka; jest czystą traumą, samą esencją traumatyczności, o której z samej jej definicji nic nie możemy – i nie chcemy – wiedzieć. To ono jest tym tajemniczym X Wittgensteina, któremu poświęcił on słynną tezę siódmą *Traktatu*: o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Imperatywy Lacana, sformułowany – z pewnością nieprzypadkowo – także w Seminarium VII, łamie ów nakaz milczenia. O *das Ding* nie sposób zapomnieć. W myśl psychoanalizy bowiem człowiek to zwierzę, które pamięta. Nawet, a może zwłaszcza, jeśli pamięć to proces paradoksalny, który przechowuje ślady tego, co nigdy nie będąc doświadczone „jako takie”, nie pozostawia wyraźnych tropów.