
Demokracja rodzeństwa. Psychoanaliza a konstytucja ludzkiej pluralności

Adam Lipszyc

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 5, S. 87–105

DOI: 10.18318/td.2022.5.6 | ORCID: 0000-0002-6425-7812

1. Wieloświaty, masy, sprzysiężenie braci

Jak pomyśleć pluralność świata ludzkiego, by nie zadusić pojedynczego podmiotu we wspólnocie, a wręcz przeciwnie – pokazać, że owa pluralność stanowi owej pojedynczości konstytutywny warunek? Wiadomo, że gdy szuka się odpowiedzi na to pytanie, niegłupim pomysłem jest zajrzeć do pism Hannah Arendt, przede wszystkim zaś do *Kondycji ludzkiej*. Jeśli bowiem tylko nie zagubimy tych aspektów jej dzieła, które nie pozwalają sprowadzić go po prostu do XX-wiecznej repetycji Arystotelesowskiej apologii *polis*, bez większego trudu dostrzeżemy w Arendt nie tyle konserwatywną komunitariankę, ile czujną teoretyczkę pluralności i relacyjności świata ludzkiego. To znana lekcja: uniwersum ludzkiego działania, przeszyte zawsze nićmi komunikacji językowej, jest dla Arendt siecią równych i różnych, pluralnych i niepowtarzalnych istot, które odstawiają się przed sobą nawzajem w mówieniu i w żywiole „pomiędzy” współtworzą to, co polityczne¹.

Adam Lipszyc – dr hab., prof. IFiS PAN, kierownik Ośrodka Myśli Psychoanalitycznej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, zajmuje się filozoficznymi konsekwencjami psychoanalizy i filozofią literatury, ostatnio opublikował książkę *Melville: ostatki tożsamości* (2022). Kontakt: adamlipszyc@gmail.com

1 H. Arendt *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 193-268.

Gdy już powtórzymy tę lekcję i ponownie uświadomimy sobie jej doniosłość, zaczniemy dostrzegać także jej niedostatki. Czy bowiem mamy pewność, że Arendt wypracowała koncepcję podmiotu, dla którego pluralność stanowi warunek możliwości konstytucji? Czy nie jest raczej tak, że gdy idzie o samą naturę podmiotowości, w *Kondycji ludzkiej* migrujemy między biegunami arystotelejskiego komunitarianizmu i nowożytnego indywidualizmu, w istocie rzadko dosięgając stanowiska, które przekraczałyby tę opozycję? Bez względu na to, czy ta obawa jest w pełni uzasadniona, czy nie, z pewnością dobrze jest poszukać wsparcia u innych autorów. I znów: wiadomo również całkiem dobrze, że w tej sprawie pomoc nam może Jean-Luc Nancy. W takich pracach, jak *Rozdzielona wspólnota*, *Le Sens du monde* czy *Être singulier pluriel*, Nancy wypracował pluralną ontologię świata ludzkiego, która pod wieloma względami pozwala uwolnić się od niedostatków koncepcji Arendt². Na gruncie tej ontologii ludzka pojedynczość konstytuuje się rzeczywiście w obrębie podzielanej, a zarazem rozdzielonej przestrzeni tego, co międzypodmiotowe, przestrzeni sensu wyłaniającego się mocą językowo-cielesnego kontaktu, który jednak zawsze zawiera w sobie konstytutywny moment separacji, niewspółmierności i różnicy: dotykać mogą się tylko ciała zasadniczo rozdzielone, ale też tylko dotyk konstytuuje je jako pojedyncze. Dla Nancy'ego społeczność pojedynczych podmiotów nie jest więc ani *polis*, ani tym bardziej jednolitą masą, lecz uprzestrzennioną, niewspólną wspólnotą spajaną, a zarazem rozspajaną – spajaną przez rozspojenie – mocą gry sensu toczącej się między ucieleśnionymi pojedynczościami.

Ów sens ujawnia się w ludzkim głosie. Otwarcie nawiązując do Arendt i Nancy'ego, ten właśnie wątek podejmuje Adriana Cavarero, która także wydaje się nie najgorszą sojuszniczką każdego, kto próbuje znaleźć odpowiedź na nasze wyjściowe pytanie, pytanie o konstytucję pojedynczego podmiotu w ramach społecznej pluralności. W książce *A più voci* wypracowuje ona „wokalną ontologię niepewtarzalności”, w ramach której głos staje się rękojmią i nieesenecjalną esencją podmiotowej pojedynczości, możliwej wszelako jedynie pośród innych głosów³. Głos nie jest tu pojmowany jako pozbawiona

2 J.-L. Nancy *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010, s. 9-57; tegoż *The Sense of The World*, trans. J.S. Librett, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, s. 103-117; tegoż *Being Singular Plural*, trans. R.D. Richardson, A.E. Byrne, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 1-99. Zob. też T. Załuski *Od dzieła do rozdzielania. Filozofia i to, co polityczne*, w: J.-L. Nancy *Rozdzielona wspólnota*, s. VII-XXXVI.

3 A. Cavarero *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, trans. P.A. Kottman, Stanford University Press, Stanford 2005, s. 165-212. Zob. też A. Zabrzewska *Przyjemność*

sensu semiotyczna warstwa języka, lecz jako właściwy żywioł sensowności kształtującej się w ramach polifonii. Co ważne, korzystając z tradycji myśli feministycznej, w której idea relacyjności podmiotu – odróżnionej od komunariańskiej wizji osadzenia „ja” we wspólnocie – stała się tymczasem dobrem wspólnym, Cavarero potrafi też uwypuklić nie dość mocno obecny u Arendt czy Nancy’ego moment wzajemnej zależności i troski niesuwerennych podmiotów, relacji, której źródłową formą jest relacja matki i dziecka.

Skoro o matce i dziecku mowa: nie jest szczególnie tajemnicą, że status bycia istotą narodzoną – kondycja, by tak nieładnie rzec, „narodzeństwa” – stanowi zasadniczy moment w koncepcji Arendt. Jak wiadomo, w tym zasadniczym aspekcie podmiotowej ontologii autorka *Kondycji ludzkiej* upatruje warunku możliwości wciąż nowych początków, niesuwerennych-lecz-wolnych działań podejmowanych w ramach świata ludzkiego⁴. Motyw narodzin powraca także u Nancy’ego w odmiennym, ale komplementarnym kontekście⁵. Jeśli dla Arendt podmiot ludzki może zaczynać coś nowego, ponieważ jest podmiotem narodzonym, dla Nancy’ego kondycja narodzeństwa jest, owszem, warunkiem naszej wolności, dlatego jednak, że odpowiada za nasze konstytutywne nieugruntowanie: istniejemy jako sieć nieugruntowanych istot, które nie musiałyby i nie mogłyby wchodzić w relacje, gdyby nie były istotami narodzonymi, czyli radykalnie odciętymi od źródła, nieosadzonymi w bycie. Wreszcie o narodzinach mówi też nader czujnie Cavarero, uwypuklając jeszcze inny moment tego wymiaru ludzkiej ontologii. Gdy w książce *Inclinazioni* autorka poddaje krytyce ideał postawy wyprostowanej skorelowany z wizją podmiotu suwerennego i rozwija wizję pluralności nachylonych, skłaniających się ku sobie podmiotów – wolnych, lecz wielorako od siebie zależnych – odnajduje też dobre powody, by zgłosić zasadnicze zastrzeżenia wobec Arendtowskiego natywizmu, który skądinąd jest dla niej ważnym punktem odniesienia⁶. Zdaniem Cavarero, całkowicie ignorując postać matki, od której zależy narodzone dziecko, ba, ignorując w ogóle nieautonomiczny, zależny charakter dziecięcego podmiotu, Arendt trwoni zdobycze własnej koncepcji. Oto bowiem kondycja narodzeństwa – ujęta nader abstrakcyjnie

gardła i śliny. *Wokalna ontologia niepowtarzalności* Adriany Cavarero, „Teksty Drugie” 2019 nr 5, s. 279-296.

4 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 13.

5 J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, s. 39-40.

6 A. Cavarero *Inclinations*, trans. A. Minervi, A. Sitze, Stanford University Press, Stanford 2016, s. 107-132.

– zamiast nieść w sobie rację wolności tego, co niesuwerenne, okazuje się niefortunnie bliska wizji absolutnego początku suwerennego podmiotu. Jeśli więc dla Arendt narodzeństwo oznaczało przede wszystkim możliwość zaczynania na nowo w obrębie pluralnego świata ludzkiego, a dla Nancy'ego – przyprawiające o zawrót głowy, lecz pożądane nieugruntowanie podmiotu, który jako nieugruntowany właśnie może i musi działać i wchodzić w relacje, dla Cavarero oznacza ono w pierwszym rzędzie konstytucyjną zależność owego podmiotu w ramach wieloczołwieczej, inklinacyjnej rzeczywistości. Wszystkie te trzy lekcje wydają mi się nad wyraz atrakcyjne.

Matka? Dziecko? Narodziny? Zależność? Czy w XX wieku nie rozwinęła się aby tradycja intelektualna, która ma o tych kwestiach parę rzeczy do powiedzenia? Choć – inaczej niż Jean-Luc Nancy – Arendt ignoruje psychoanalizę, a Cavarero aktywnie od niej stroni, nie od rzeczy byłoby chyba jednak odpytać mistrzynię i mistrzów tej tradycji o problematykę, o której była tu mowa. Ponieważ jednak sprawa statusu podmiotu narodzonego interesuje mnie tutaj nie sama dla siebie, lecz wyłącznie w kontekście wyjściowego pytania o konstytucyjną pluralność świata ludzkiego, psychoanalizie także zadałbym od razu to właśnie pytanie, spodziewając się, że i w tym wypadku kondycja narodzeństwa musi okazać się istotnym elementem odpowiedzi. A zatem czy psychonaliza ma coś ciekawego do powiedzenia na temat pluralności tego, co ludzkie?

Zdawałoby się, że dzieło Freuda otwiera pod tym względem wspaniałe możliwości. Wbrew jawnym deklaracjom twórcy psychoanalizy, który z aprobatą wypowiadał się o filozofii Hobbesa, wiadomo, że jego myśl dotycząca relacji między podmiotem a tym, co społeczne, jest o wiele bardziej skomplikowana. Freud unika w istocie zarówno Hobbesowskiej wizji, zgodnie z którą człowiek jest już ukształtowanym podmiotem, zanim – rad nierad – wejdzie w świat umowy społecznej, jak i wizji Arystotelesowskiej, zgodnie z którą podmiotowość można uzyskać w pełni dopiero w ramach wspólnoty. Z dzieła twórcy psychoanalizy wyłania się raczej dialektyczna koncepcja podmiotu ukształtowanego (= zniekształconego) mocą relacji z innymi, lecz zarazem nigdy do tych relacji nie dopasowanego. Innymi słowy arcyzajmująca i daleka od idylli wizja konstytutywnej pluralności ludzkiego świata.

Trudno też jednak zaprzeczyć, że w pismach Freuda koncepcja ta ma w dużej mierze charakter potencjalny i pozostaje nierozwinięta. Dwie znacznie bardziej rozwinięte perspektywy zmierzają w innych kierunkach. Tak więc Freud dostarcza z pewnością znakomitych pojęciowych narzędzi do opisu i analizy sytuacji, w których konstytutywna pluralność świata ludzkiego – kondycja

skazująca nas na nieustanne interakcje i negocjacje z innością – zostaje zlikwidowana na rzecz egzystencji wprawdzie społecznej, lecz nie pluralnej i nie relacyjnej: na rzecz egzystencji grupowej, wspólnotowej czy masowej. Jeśli idzie o opis tego rodzaju rozwiązań, kluczowym tekstem pozostaje esej o psychologii zbiorowości, w którym Freud, operując pojęciowością wypracowaną w eseju o narcyzmie, proponuje słynny schemat struktury grupy⁷. Zgodnie z tym schematem członkowie grupy identyfikują się ze sobą nawzajem, a każdy w miejsce swojego ideału ego – wzorca obsadzanego libido narcystycznym – podstawia przywódcę. Nietrudno dostrzec, że tak pojęta grupa nie ma charakteru relacyjnego i pluralnego, lecz właśnie jest sposobem na uniknięcie niepewności, jaka wiąże się z pluralną egzystencją. Tę tradycję myślenia z powodzeniem rozwijali późniejsi teoretycy psychoanalizy. I tak na przykład Wilfred Bion wyróżnił modele tak zwanych *basic assumptions*, według których może działać grupa: modele są trzy (*dependency*, *fight/flight* i *pairing*), ale niezależnie od zasadniczych różnic między nimi mamy tu do czynienia z formami społecznymi znoszącymi pluralność na rzecz jedności i zależności od obiektu przywódczego⁸. Z kolei Hanna Segal wskazywała, że występując nie tyle przeciw sobie, ile ramię w ramię, jako członkowie na przykład wspólnot narodowych, ludzie chętnie porzucają niełatwą pozycję depresyjną, osuwając się na pozycję schizoparanoidalną, przez co naród traktowany jako całość może zachowywać się jak patentowany psychopata⁹.

Drużga linia Freudowskiego myślenia o tym, co społeczne, linia wiodąca od *Totem i tabu* po *Kulturę jako źródło cierpienia*, tylko z pozoru wydaje się bardziej obiecująca, gdy idzie o to, co pluralne i relacyjne. Owszem, nie analizuje się tutaj konfiguracji grupowego narcyzmu, lecz opowiada o bolesnej – acz zdaniem Freuda przecież pożądaney – konstytucji podmiotu w obrębie świata społecznego. Ta konstytucja, tożsamy z przejściem przez edypalizacyjną wyżymaczkę, to jednak proces wytwarzania mieszczańskieg0 indywidualium, które oczywiście wie, że istnieją inni, lecz o pluralność i relacyjność raczej nie dba. To przede wszystkim męski podmiot patriarchalnego ładu, członek

7 S. Freud *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 191-256.

8 W. Bion *Experiences in Groups*, Brunner-Routledge, New York 2004, s. 141-192.

9 H. Segal *Milczenie jest prawdziwą zbrodnią*, przeł. D. Golec, w: tejsze *Psychoanaliza, literatura i wojna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 207-225; tejsze *Od Hiroszimy po Zatokę Perską i później: społeczno-polityczne wyrazy ambiwalencji*, przeł. M. Piskorska, w: tejsze *Psychoanaliza, literatura i wojna*, s. 226-242.

sprzysiężenia braci, którzy zamordowali ojca, jeden z obywateli liberalno-demokratycznego państwa. To podmiot symbolicznie wykastrowany, ale – jeśli tylko, z żalem i za cenę wyparcia, godzi się na tę symboliczną kastrację i unika pozycji psychopaty – uprawniony do reprezentowania fallocentrycznej władzy wobec kobiet i dzieci. Jeśli nie będziesz rościł sobie pretensji do statusu wszechojca, pozwolimy ci przyjąć postawę wyprostowaną, o której wszak marzysz. Tę linię myślenia kontynuują tak skądinąd niechętnie wobec siebie postaci, jak wczesny Jacques Lacan, łączący ideę edypalnego cięcia ze strukturalistyczną koncepcją przejścia od natury do kultury, czy Janine Chasseguet-Smirgel ze swoim potępieniem perwersji i pochwałą edypalnej neurozy¹⁰. Można mieć wątpliwości co do pozytywnych rozwiązań, jakie proponowali Gilles Deleuze i Félix Guattari, nie można jednak odmówić przynajmniej pewnej dozy słuszności ich filipikom wymierzonym w owe edypalizacyjne, ujarzmiające maszynie¹¹.

Wygląda więc na to, że psychoanaliza potrafiłaby sprawnie diagnozować patologie form masowych podporządkowanych liderowi, potrafiłaby też – w charakterze remedium – zalecać edypalizacyjne szkolenie, dzięki któremu wyłaniałby się patriarchalny podmiot mniej więcej dostosowany do życia w warunkach liberalno-kapitalistyczno-demokratycznych. Na tym jednak przecież nie kończą się dzieje tradycji zainicjowanej przez Freuda i psychoanalitycznego myślenia o społecznym wymiarze naszej egzystencji. Mogłoby się choćby zdawać, że na temat pluralności i relacyjności możemy dowiedzieć się rzeczy nowych i ciekawych od Jessiki Benjamin, głównej przedstawicielki tak zwanego zwrotu relacyjnego w psychoanalizie. Coś oczywiście jest na rzeczy. Począwszy od książki *Bonds of Love*, a na tomie *Beyond Doer and Done To* skończywszy (jak dotąd), Benjamin pracuje nad „intersubiektywną” koncepcją psychoanalizy, kładąc nacisk na proces wzajemnego uznania¹². Rozwijając Winnicottowską koncepcję sfery społecznych znaczeń jako poszerzenia przestrzeni potencjalnej, obszaru zabawy, Benjamin proponuje wizję Tego-Co-Trzecie pojmowanego jako quasi-Hegłowska *Sittlichkeit*, jako

10 J. Lacan *Psychozy*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014; J. Chasseguet-Smirgel *Creativity and Perversion*, Free Associations Books, London 1985.

11 G. Deleuze, F. Guattari *Anty-Edyp*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 59-163.

12 J. Benjamin *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon Books, New York 1988; teźże *Beyond Doer and Done To: Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*, Routledge, London and New York 2018.

bezbiektowy żywioł rytmicznego współoddziaływania i różnicowania się współoddziałujących, wystawionych na siebie nawzajem, roztwierających swój narcyzm podmiotów. To intrygująca i pociągająca, lecz chyba nieco nazbyt łagodna perspektywa, wolna od momentów traumatycznych, które we Freudowskim myśleniu o podmiocie mają charakter konstytutywny. Łagodność łagodnością, przede wszystkim jednak nie jest jasne, w jaki sposób od wyjściowej, intersubiektywnej gry między matką a dzieckiem – bo tę parę Benjamin, posłuszna psychoanalitycznym automatyzmom, bierze za punkt wyjścia – mamy tutaj przejść do horyzontalnych sieci interakcji w obrębie świata społecznego. Od tego niedostatku wolna jest natomiast koncepcja innej teoretyczki, która nie uchyla się też od myślenia o konstytutywnym charakterze tego, co traumatyczne. To w dziele Juliet Mitchell, któremu chciałbym tutaj przyjrzeć się nieco uważniej, odnajdujemy, jak sądzę, szczególnie ciekawe psychoanalityczne wskazówki dotyczące właściwego sposobu myślenia o pluralności świata ludzkiego.

2. Równość, różność, rodzeństwo

Książka *Siblings: Sex and Violence*, na której chciałbym się tutaj skupić, proponuje istotną zmianę perspektywy¹³. Mitchell stawia tezę, że psychoanaliza w znacznej mierze ignorowała dotąd całą wiązkę zagadnień, które wiążą się z relacjami pomiędzy podmiotem a jego rodzeństwem i owego rodzeństwa naturalnymi następami: rówieśnikami i współobywatelami. Oczywiście o relacji z braćmi i siostrami mówi się bardzo dużo w opisach konkretnych przypadków, na poziomie interpretacji rodzeństwo poczyna jednak znikać, niemal całkowicie zaś ulatnia się, gdy przechodzimy na poziom teorii. Pomijając więc oś poziomą – łączącą podmiot z rodzeństwem i rówieśnikami – psychoanaliza skupiała się niemal wyłącznie na osi pionowej. Początkowo, za sprawą Freuda, szło tutaj przede wszystkim o relacje między dzieckiem a ojcem. W późniejszym okresie, za sprawą Klein i Winnicotta, w centrum zainteresowania znalazła się relacja między dzieckiem a matką. To przejście od ojca do matki okazało się w dużej mierze trwałe, pomimo potężnej interwencji Lacana, którego powrót do Freuda przynajmniej początkowo oznaczał także powrót do ojca.

Tymczasem zdaniem Mitchell psychoanaliza powinna poważnie rozważyć znaczenie osi poziomej dla konstytucji podmiotu i jego relacji społecznych,

13 J. Mitchell *Siblings*, Polity Press, Cambridge 2003. Zob. także A. Bielińska *Poza zasadą narcyzmu. O miłości jako traumie horyzontalnej*, „wunderBlock: Psychoanaliza i Filozofia” 2022 nr 2.

inaczej bowiem prześlepia cały arcyistotny wymiar ludzkiej egzystencji. Nie idzie tu bowiem wyłącznie o skądinąd niezaniebnywalny fakt, że dorastamy zarówno wśród ludzi od nas starszych, jak i wśród naszych rówieśników lub prawie rówieśników. Jak pokazuje Mitchell, kwestie dotyczące naszych relacji z rodzeństwem łączą się za pośrednictwem nie zawsze łatwo dostrzegalnych nici z takimi zagadnieniami, jak hegemonia patriarchy, właściwe pojmowanie związków między seksualnością a kategorią gender, wreszcie należyte rozumienie naszej skończoności. Zobaczmy, jak przedstawiają się poszczególne elementy tej koncepcji.

Jak wskazuje Mitchell, psychoanaliza tradycyjnie wyróżnia sekwencję traumatycznych aktów decydujących o konstytucji podmiotowej; wszystkie one mają charakter separacyjny i wszystkie rozgrywają się na osi wertykalnej. Chodziłoby tu przede wszystkim o traumę narodzin, traumę oddzielenia od piersi, wreszcie kryzys kastracyjny. Tymczasem zdaniem Mitchell należy wydobyć i opisać jeszcze inny akt traumatyczny, który także rozstrzyga o konstytucji pomiotu, ale jest usytuowany na osi horyzontalnej. Badaczka ma na myśli traumę związaną z samym pojawieniem się rodzeństwa czy rówieśnika. Oto zjawia się ktoś taki sam lub prawie taki sam jak ja, kto jednak najwyraźniej mną nie jest. Z jednej strony ten ktoś jest absolutnie fascynujący: małe dzieci potrafią zanosić się śmiechem i wprost wić się z ekscytacji na widok drugiego dziecka. Rewidując zarówno Lacanowską, jak i Winnicottowską wizję fazy lustra, Mitchell wskazuje, że pierwszym lustrem jest drugie dziecko, a zwierciadlana relacja z innym jest jej zdaniem nieodzownym etapem przejścia od libido narcystycznego do libido obiektowego. Z drugiej strony wszakże spotkanie z tym fascynującym lustrem ma charakter traumatyzujący. Konfrontuje nas bowiem z możliwością, że ktoś inny zajmuje nasze miejsce w bycie.

Powszedniość tej sytuacji nie powinna przesłaniać jej doniosłości. Podmiot doznający traumy rodzeństwa musi zmierzyć się z zupełnie innym rodzajem lęków niż separacyjne czy kastracyjne. Nie chodzi bowiem o lęk przed utratą istotnej części nas samych, lecz o lęk, którego natury jako pierwszy dotknął bodaj Donald Winnicott, a który André Green określił mianem lęku białego (w odróżnieniu od kastracyjnego lęku czerwonego): o lęk przed całkowitą anihilacją podmiotu¹⁴. Skonfrontowany z kimś takim samym, lecz nie tym samym, ze swoim odbiciem w lustrze, które wszelako robi, co chce,

14 A. Green *Life Narcissism, Death Narcissism*, trans. A. Weller, Free Associations Books, London – New York 2001, s. 173-174.

podmiot zaczyna powątpiewać we własne istnienie. W miejscu, w którym sam się znajduje, odkrywa czarną czy raczej białą dziurę, zaczyna podejrzewać, że sam jest tylko niesubstancjalnym odbiciem tamtego dziecka, że go po prostu nie ma. Jeśli więc Freud uporczywie utrzymywał, że w naszej nieświadomości nie ma miejsca na reprezentację śmierci, Mitchell kwestionuje ten dogmat. Trauma rodzeństwa wprowadza do rdzenia naszej psychiki samą możliwość naszego nieistnienia. Zmierzenie się z nią będzie wymagało oplakania nie tyle nieobecności fallusa, ile nieobecności naszej jaźni pojmowanej jako byt substancjalny, suwerenny i w swoim bycie absolutny. Względne uporanie się z tą traumą – przejście przez przerażającą białą noc anihilacji – oznacza pogodzenie się z faktem, że odtąd nasze poczucie własnego istnienia może być tylko relatywne.

Choć Mitchell tego nie mówi, trauma rodzeństwa jest zarazem traumą narodzeństwa: nie narodzin, lecz narodzeństwa właśnie. Dopiero bowiem jako podmiot skonfrontowany z traumą rodzeństwa mogą naprawdę pochwycić swoje przyprawiające o zawrót głowy nieugruntowanie, o którym pisał Nancy. Trwając w narcystycznej fantazji o byciu jedynym dzieckiem na świecie, mogą myśleć o sobie jako o bycie substancjalnym, nienarodzonym i nieśmiertelnym. Jasne, istnieją rodzice i dorośli, ale ci są istotami z innego porządku. Wynikam z nich, lecz kiedyś zajmę ich miejsce; na razie centrum świata jest w nich, ale jutro należy do mnie! Trauma rodzeństwa jest zarazem traumą narodzeństwa, ponieważ dopiero ona naprawdę niszczy te narcystyczne fantazje. Teraz – już nie jako kolejne ogniwo w łańcuchu pokoleń, lecz jako jeden z wielu – konstytuuję się naprawdę jako byt narodzony, czyli nieugruntowany, nigdy centralny, zdany na relacje z innymi. W tym sensie dopiero konstytutywna trauma usytuowana na osi poziomej zgodnie z logiką naznaczenia wstecznego wydobywa właściwą, konstytutywno-traumatyczną moc wydarzeń na osi pionowej.

Mechanizmem, który otwiera drogę do uporządkowania tej traumatyzującej sytuacji i uczynienia jej konstytutywną, a nie wyłącznie niszczącą, jest coś, co Mitchell określa mianem „prawa matki”. Podobnie jak wiele myślicielek feministycznych przed nią i po niej autorka *Siblings* odrzuca wizję, zgodnie z którą akty regulatywne, formujące i symbolizujące leżą wyłącznie w gestii instancji ojcowskiej, podczas gdy instancja matczyna odpowiedzialna jest jedynie za to, co semiotyczne, nieujednostkowane i nieuporządkowane. Istnieje prawo matki, które jest prawem serii. Prawo to obejmuje dwa paragrafy, z których jeden ustala ład na osi wertykalnej, drugi zaś na osi horyzontalnej. Po pierwsze zatem, prawo matki orzeka, że na razie dzieci nie rodzą dzieci.

Po drugie, prawo matki zakazuje przemocy i kazirodczych relacji między rodzeństwem, od każdego dziecka domaga się więc, by uznało swoją niejedyność, by dopuściło do siebie seryjność i wielość. Choć może nie widać tego na pierwszy rzut oka, pierwszy paragraf jest z drugim ściśle powiązany; można wręcz powiedzieć, że bez tego pierwszego drugi okazuje się martwym przepisem. Jeśli bowiem dziecko, które nie przemierzyło jeszcze traumy rodzeństwa – nie przeszło przez owo straszne poczucie wymazania – fantazjuje, że może samo wydawać na świat potomstwo, nie dopuszcza do siebie własnej kondycji narodzeństwa, własnego nieugruntowania i niecentralności.

Odrzucenie matczynego prawa i niezgoda na przejście przez traumę rodzeństwa mogą przybierać różne formy, z których najistotniejsze to przemoc i incest. Rola przemocy jest oczywista: pragnąc odzyskać swoje poczucie absolutnego istnienia i nienarodzeństwa, siostra dusi poduszką brata, który owo poczucie jej odebrał. Sprawa kazirodztwa jest trochę bardziej skomplikowana, a zarazem ciekawsza. Kazirodztwo prowadzi do częściowego lub całkowitego anulowania podmiotowych granic czy wręcz nie dopuszcza do tego, by owe granice się ustanowiły. Zawiera w sobie zarówno moment identyfikacyjnej fascynacji lustrzanym odbiciem, jak i moment straszliwej, budzącej agresję konfrontacji z możliwością własnego nieistnienia. Kazirodztwo stara się zapobiec traumie rodzeństwa, a zatem i skrywającej się w jej łonie traumie narodzeństwa – traumie, która wiąże się z naszym poczuciem niesubstancjalności i nieugruntowania – poprzez likwidację nieznosnej sytuacji, w której obok mnie istnieje ktoś taki jak ja, a jednak mną niebędący. Utworzenie kazirodczej pary ma anulować zarówno seryjność na osi poziomej, jak i oś pionową jako taką: jeśli mamy siebie, rodzice są nieistotni. Kazirodcza para to próba ustanowienia rozkoszującego się sobą podmiotu narcystycznego zawierającego w sobie własne centrum, podmiotu wchłaniającego swoje odbicie, a zatem wolnego od obaw o własne istnienie. Próba ta jednak musi zakończyć się fiaskiem i zamiast zablokować działanie traumy rodzeństwa, w istocie pogłębia jej działanie, uniemożliwiając pozytywne przez nią przejście: jeden podmiot lokuje tutaj w drugim poczucie własnego nieistnienia, stąd też zamiast stabilnej pełni suwerennego podmiotu tworzy się raczej rozpacziwa struktura złożona z dwóch pustych, stojących naprzeciw siebie luster. W kolejnej części przyjrzymy się temu mechanizmowi nieco dokładniej.

W miarę pomyślnie przejście przez traumę rodzeństwa umożliwia ustanowienie podmiotu mniej więcej pogodzonego ze swoją niesubstancjalnością i niejedynością. Jak pisze Mitchell: „Doświadczenie związane z rodzeństwem organizuje narcyzm w szacunek do samego siebie za sprawą

akceptacji utraty – dzięki procesowi żałoby po jaźni przewspaniałej, żałoby po śmierci Jego Wysokości Dziecka”¹⁵. Odwołując się do klasycznej bajki o trzech niedźwiadkach i Złotowłosej, Mitchell wskazuje, że jeśli owa trójka to w istocie rodzice i dziecko – jednak, wtargnięcie Złotowłosej konfrontuje małego niedźwiadka z traumą rodzeństwa, z traumą seryjności i wielości („kto siedział na moim krzeselku?!”). Konfrontacja może zakończyć się ucieczką czy wygnaniem intruzki, może też jednak spowodować pomyślną reorganizację niedźwiadkowego narcyzmu.

Czy jednak nie mamy tu do czynienia z nieco tylko zmodyfikowaną wersją Freudowskiej opowieści o społecznie pożądanym ucieraniu nosa młodemu podmiotowi, tak by ów – ujarzmiony, umyty i uczesany – nadawał się do życia w mieszczańskim społeczeństwie? Czy kategoria „szacunku do samego siebie” nie pachnie za bardzo poradnikami dla personelu roboczego późnego kapitalizmu? Czy nie mówi się tutaj znowu: nie zadzieraj nosa, ale trzymaj się prosto; nie jesteś sam jeden na świecie, ale przecież cię potrzebujemy (rychło wymienimy cię oczywiście na inny element serii, na razie jednak musimy podtrzymywać twój szacunek do siebie tak na 37%)? Wbrew pozorom: nie.

Przywołując bajkę o trzech niedźwiadkach i Złotowłosej, Mitchell mierzy w coś ważniejszego i ostatecznie zupełnie innego niż akceptacja serii: chodzi jej o ustanowienie pluralności i niebinarnej różnicy. Jak wskazuje, psychoanalityczny kult liczby trzy i edypalnego utrójkątowienia – zasada, zgodnie z którą diada matka–dziecko musi zostać rozerwana przez interwencję ojca, inaczej bowiem podmiot nie zdoła się ukonstytuować – nie oznacza bynajmniej, że tradycja freudowska nie wspiera logocentrycznej i fallocentrycznej binarności, która leży u podstaw kultury Zachodu. Edypalizujące utrójkątowienie to trójka w służbie dwójki: pozwala ustanowić binarną różnicę płciową, ustabilizować tożsamości i rozdać społecznej rolę. Wtargnięcie Złotowłosej – interwencja rodzeństwa – podważa narcyzm Jego Wysokości Dziecka w inny sposób niż topór symbolicznej kastracji. Oto bowiem konfrontacja z kimś, kto jest taki jak ja, ale nie jest mną, spotkanie z lustrem, otwiera drogę do rozpoznania gry między tako-samością a różnicą. Nie chodzi tu jednak o maksymalną (tj. diametralną) różnicę binarną zasadzającą się na posiadaniu/nieposiadaniu jakiegoś organu, lecz o minimalną różnicę, którą Mitchell łączy z pojęciem genderu.

Krytykując z jednej strony zdeksualizowane ujęcia tej kategorii, z drugiej zaś odejście najnowszej psychoanalizy od zainteresowania seksualnością,

15 J. Mitchell *Siblings*, s. 205.

Mitchell proponuje, by zaradzić obu niedostatkom, powracając do źródłowego, niereprodukcyjnego i skrajnie subwersywnego rozumienia seksualności, które Freud wypracował w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, a które następnie w dużej mierze zaprzepaścił, redefiniując Erosa jako popęd życia. Jak wiadomo, w *Trzech rozprawach* Freud po raz pierwszy pisał z całą mocą o seksualności dziecięcej i jej oszałamiającej różnorodności, określając dziecko mianem „polimorficznie perwersyjnego”¹⁶. Odwołując się do tych analiz, Mitchell proponuje taką oto błyskotliwą definicję: „Gender to polimorficznie perwersyjne dziecko, które dorosło”¹⁷. Dorosło, dodajmy, w jakimś przynajmniej stopniu unikając działania dyscyplinujących i binaryzujących maszyn prawa ojca, nie omijając jednak prawa matki porządkującego traumę rodzeństwa i wymuszającego akceptację nie-jedyności i niesubstancjalności podmiotu. „Moralność gender” zasadza się nie tyle na podporządkowaniu się binarnej różnicy, ile na akceptacji nieuczesanej różności. Owa akceptacja to jednak przecież wciąż nie wszystko. Gdy bowiem Mitchell wskazuje przebiegankowe komedie Williama Shakespeare’a jako przestrzeń literacką, „gdzie możemy poszukiwać przyjemności, jaka płynie z charakterystycznej dla relacji w obrębie rodzeństwa gry tako-samości i różnicy”¹⁸ – *Wieczór Trzech Króli* jest tutaj najświetniejszym przykładem – sugeruje chyba, że nie idzie tu tylko o zgodę na różność, ale także o zdolność nieustannego przegłądania się w sobie takich-samych-a-różnych, o grę luster z różnicą, dzięki której każda ze stron nie tylko odkrywa i szanuje „podobieństwo w niepodobieństwie, niepodobieństwo w podobieństwie”¹⁹, lecz także eksploruje niestabilność własnej tożsamości i własnych polimorficznych pragnień.

Przestrzegając przed patologiami masowości i struktur opartych na zasadzie wodzowskiej, Freud głosił cierpką ewangelię demokracji należycie zedypalizowanych braci. Z książki Mitchell wyłania się odważniejsza, bardziej radykalna wizja demokracji opartej na idei nie tyle braterstwa, ile rodzeństwa, społecznego świata równości i różności, w obrębie którego – jako że nie ma dwóch takich samych podmiotów, a nikt nie jest tak całkiem tym, czym się wydaje – dopiero rzeczywistość jest o czym rozmawiać! Czy wizja ta wystarczy,

16 S. Freud *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: tegoż *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 82-83.

17 J. Mitchell *Siblings*, s. 125.

18 Tamże, s. 129.

19 Tamże, s. 125.

by należycie pomyśleć pluralność ludzkiego świata? Raczej nie. Juliet Mitchell wprowadza do tej dyskusji kategorię rodzeństwa i wskazuje na nieoczywiste związki, jakie łączą ją z poczuciem naszej śmiertelności i niesubstancjalności, z kategorią genderu i niebinarnej różnicy. O tych rozwiązaniach i powiązaniach trzeba jednak, jak sądzę, myśleć mając zarazem na względzie wszystko to, co Hannah Arendt mówi o niepowtarzalności niesuwerennego-lecz-wolnego podmiotu działającego zawsze pośród innych, Jean-Luc Nancy – o nieuchronnym współ-byciu istot nieugruntowanych, a Adriana Cavarero – o relacyjności i wzajemnej zależności nachylonych ku sobie lub odchylających się od siebie podmiotów. Dopiero ta konstelacja pozwala w jakimś stopniu pomyśleć o ludzkiej wielości jak należy.

3. Zagłada domu Ascherów

Analizując dynamikę relacji między rodzeństwem, w szczególności zaś dynamikę związków kazirodczych, Mitchell chętnie odwołuje się do przykładów zaczerpniętych z literatury: nie po raz pierwszy wychodzi na jaw, że literatura pomyślała o czymś, zanim zabrała się za to psychoanaliza. Autorka *Siblings* formułuje też rozumną receptę metodologiczną, która sugeruje, by badać mechanizmy psychospołeczne, analizując przypadki ich załamania. Chciałbym teraz pójść za tymi wskazówkami i zarówno ukonkretnić, jak i dopełnić oraz skomplikować powyższe rozważania, zanurzając się w uniwersum jednego tylko dzieła literackiego, które o kazirodczym związku między bratem a siostrą i konsekwencjach tego związku mówi w sposób niezwykle błyskotliwy. Idzie mi mianowicie o powieść *Partygirl* pióra austriackiej pisarki Marlene Streeruwitz²⁰.

Motyw bratersko-siostrzanego incestu z uporczywą regularnością powraca w literaturze austriackiej. Można dyskutować, czy za początek tej tradycji należy uznać już *Przemianę* Franza Kafki, gdzie Gregor Samsa snuje fantazje o tym, jak zamknie się na głucho ze swoją siostrą w pokoju i będzie całował ją w odsłoniętą szyję, czy dopiero trzecią część *Człowieka bez właściwości*, gdzie Ulrich spotyka po latach swoją siostrę Agatę, by podjąć próbę stworzenia wraz z nią Tysiącletniego Królestwa²¹. Bez względu na decyzję nie ulega raczej

20 M. Streeruwitz *Partygirl*, przeł. E. Bielicka, Czytelnik, Warszawa 2004.

21 F. Kafka *Przemiana*, przeł. J. Kydryński, w: tegoż, *Opowieści i przypowieści*, tłumacze różni, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2016, s. 175-176; R. Musil *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, t. 3.

wątpliwości, że dalsze ogniwa tej tradycji obejmują przynajmniej *Przypadek F. Ingeborg Bachmann*, *Korektę* Thomasa Bernharda i *Wykluczonych* Elfriede Jelinek, trzy powieści, w których powraca urzeczywistniony bądź będący przedmiotem fantazji związek między siostrą a bratem²². Schematycznie i pomijając wszystkie zasadnicze różnice między poszczególnymi przypadkami, można powiedzieć, że w tych powieściach związek ów stanowi próbę wymknięcia się dysfunkcyjnemu, podszytemu zakłamaniam, opresyjnemu prawu społeczno-seksualnemu dominującemu w powojennej Republice Austriackiej, prawu ojca skrajnie poturbowanego, lecz wciąż pozostającego u władzy i reagującego agresją na swoją klęskę. W tym patriarchalnym uniwersum prawo matki jest całkowicie podporządkowane prawu ojca, stąd też kazirodczy protest, czasem oferujący miłosną idyllę, lecz zwykle zakończony katastrofą, wydaje się szczególnie rozpaczliwy: wymierzony jest w prawo matki, choć tym, co naprawdę domagałoby się subwersji, jest prawo ojca i owych dwóch porządków zrośnięcie.

Powieść Streeruwitz wpisuje się w tę tradycję, otwarcie jednak odwołuje się do innego źródła. *Partygirl* nawiązuje do *Zagłady domu Usherów* Edgara Allana Poe, gotyckiej opowieści o dziwacznej relacji brata i siostry – niezwykle podobnych do siebie bliźniąt – o pogrzebaniu żywcem i równoczesnej śmierci rodzeństwa²³. Streeruwitz zapożycza od Poego imiona bohaterów (Roderick i Madeline), wyposażając ich w zgermanizowaną wersję źródłowego nazwiska (Ascher), kunsztownie wyzyskuje też motyw zwierciadła, który w opowiadaniu sygnalizuje zarówno idea podobieństwa brata i siostry, jak i początkowy obraz odbicia w przydomowym stawie: to w ten właśnie staw i w to odbicie zapadnie się na koniec dom Usherów. Jak zaraz zobaczymy, lustra powracają u Streeruwitz wielokrotnie, lecz wielkie zwierciadło operuje już na poziomie formalnym. Nawiązując być może do ważnej dla powojennej literatury austriackiej *Lustrzanej historii* Ilse Aichinger²⁴, Streeruwitz wpatruje się we wsteczne lustro i opowiada swoją historię od końca, rozdział po rozdziale idąc pod prąd czasu. Efekt tego zabiegu jest dojmujący: ponieważ

22 T. Bernhard *Korekta*, przeł. M. Kędziński, Czytelnik, Warszawa 2013; I. Bachmann *Przypadek F.*, przeł. K. Jachimczak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997; E. Jelinek *Wykluczeni*, przeł. A. Majkiewicz, J. Ziemska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.

23 E.A. Poe *Zagłada Domu Usherów*, w: tegoż *Opowiadania prawie wszystkie*, przeł. S. Studniarz, Marginesy, Warszawa 2021, s. 60-82.

24 I. Aichinger *Lustrzana historia*, przeł. S. Błaut, w: tejsze *Mój zielony osioł*, tłumacze różni, Biuro Literackie, Wrocław 2013, s. 79-86.

w pierwszym rozdziale jesteśmy świadkami finałowej katastrofy, gdy czytamy kolejne rozdziały, ową katastrofę mamy tyleż przed sobą, co za sobą – jako coś nieodwołalnego jak przeszłość. Możemy tylko krok po kroku zbliżyć się do katastrofy wyjściowej, która – miniona dla bohaterów, a przyszła w porządku czytania – także nadchodzi w sposób nieuchronny. Z katastrofalnym finałem na początku i katastrofalnym początkiem u kresu nikt tutaj nie ma przyszłości i wszyscy zostają pogrzebani za życia.

Ze strzępków biograficznych informacji, które Streeruwitz rzuca w kolejnych rozdziałach, można odtworzyć spójny i stosunkowo pełny obraz ponurego życia rodzeństwa Ascherów, przede wszystkim zaś Madeline, na której skupia się ta opowieść. Madeline rodzi się w roku 1940, Roderick – dwa lata wcześniej, a więc w roku przyłączenia Austrii do nazistowskich Niemiec. Ich ojciec jest wierzącym nazistą, walczy na froncie. W roku 1947 – dowiedziawszy się od matki, że jego ojciec był w połowie Żydem – wpada w szal, rani swoją matkę i popełnia samobójstwo. Madeline jest przy tym obecna, babka zasłania ją swoim ciałem. Mając lat siedemnaście, Madeline zostaje uwiedziona przez dziesięcioletniego Rodericka (zwanego przez rodzinę i przyjaciół Rickiem). Jakiś czas później babka odkrywa romans i wymusza jego zakończenie. Inaczej niż Rick, Madeline do końca życia nie potrafi uwolnić się od tej namiętności. Babka rodzeństwa umiera, Rick wyjeżdża na studia, Madeline musi zostać w rodzinnym domu w podwiedeńskim Baden, żeby opiekować się umierającą na stwardnienie rozsiane matką. Po śmierci matki Madeline mieszka z Rickiem w Wiedniu, nie są jednak parą. Rodzeństwo wiecie żywot wielkomięjskich birbantów. Rick jest archeologiem, Madeline nie robi nic, wdaje się tylko w kolejne romanse. Rodzeństwo poczyna krążyć po świecie, Rick robi interesy, padają ofiarą oszustwa, a ich emigrancka błąkanina kończy się w roku 2000 w Chicago – Madeline pracuje w pralni chemicznej, Rick próbuje odzyskać pieniądze, oboje przymierają głodem. W ostatniej scenie rozdziału pierwszego Rick, nie mogąc złapać tchu, umiera w ramiona Madeline.

Tę biografię czytelnik musi rekonstruować na własną rękę nie tylko dlatego, że historia Ascherów opowiedziana jest od końca. Jeśli bowiem nie liczyć sceny śmierci Ricka, o żadnym z przełomowych wydarzeń nie opowiada się tu w sposób bezpośredni, zawsze są one jedynie przedmiotem napomknień, aluzji czy ułamkowych wspomnień. Trzynaście rozdziałów książki wypełniają najczęściej epizody poboczne i fragmentaryczne, pozbawione konsekwencji i niemal całkowicie ze sobą niepowiązane. Rozdziały te upstrzone są imionami i nazwiskami zaludniających je postaci, które jednak rzadko odgrywają

donioślejszą rolę w życiu Madeline. Z reguły któreś z imion migocze – w charakterze łącznika – w dwóch czy trzech sąsiadujących ze sobą rozdziałach, by zaraz potem zniknąć, podkreślając jedynie nieciągłość nawiązywanych przez bohaterkę relacji. Pustota tych imion okazuje się jeszcze bardziej uderzająca dzięki odwróconemu porządkowi opowieści: czytając kolejny rozdział wiemy już, że lwia część występujących w nim postaci wkrótce zniknie z życia bohaterki, a jeśli z początku mamy jeszcze nadzieję, że napotkamy je w kolejnych rozdziałach opowiadających o czasach dawniejszych, wkrótce orientujemy się, że i te oczekiwania nie będą spełnione.

Co więcej, o tych pobocznych, fragmentarycznych i niepowiązanych epizodach zaludnianych przez tłum nieistotnych postaci opowiada się językiem pociętym na fragmenty: bieg narracji bezustannie przerywa interwencja kropek, które wpadają zdaniom w słowo. Ta charakterystyczna dla Streeruwitz fraza pojawia się już w jej debiutanckich *Uwiedzeniach*, pełni tam jednak zupełnie inną funkcję²⁵. O ile w pierwszej powieści posiekany język oddawał życiową gonitwę bohaterki, która pędząc niemal bez tchu, stara się znaleźć czas na (samotne) macierzyństwo, pracę i życie uczuciowo-erotyczne, o tyle w *Partygirl* wręcz przeciwnie, mamy do czynienia z wielkim spowolnieniem i wyjałowieniem czasu, a sfargmentaryzowany język opowieści rejestruje tutaj żadność postaci, nie-wydarzeń i mikrodetali nadszczegółowo odnotowywanych przez dryfującą przez życie bohaterkę. Nic tu nie potrafi złożyć się w większe struktury czy sieci znaczeń.

Narracja w tak wielkim stopniu wyprana jest z poważniejszego znaczenia, ponieważ niemal nigdy nie pojawia się w niej człowiek dla bohaterki najważniejszy, czyli Rick Ascher. Poza rozdziałem pierwszym, w którego finale wraz z Madeline jesteśmy świadkami jego śmierci, i rozdziałem dwunastym, gdzie również zjawia się on dopiero na sam koniec jako obiekt uwielbienia zakochanej Madeline (i poza rozdziałem czwartym, o którym za chwilę), Ricka po prostu w tej książce nie ma. Włóczy się gdzieś – z kobietami, a częściej chyba z mężczyznami – raz po raz wyjeżdża na wykopaliska. Tymczasem znudzona lub rozdrażniona innymi ludźmi i szczegółami Madeline bez ustanku czeka na brata: Rick ma przyjechać, Rick ma zadzwonić, Rick był tu niedawno. To, co najważniejsze – Rick – jest zawsze gdzie indziej, a Madeline pozostaje tylko wyczekiwanie. Sam Rick najwyraźniej jednak nie spieszy się do swojej Mädi, ba, po prostu jej na różne sposoby unika: o ile Freud widział w archeologii

25 M. Streeruwitz *Uwiedzenia*, przeł. A. Kowaluk, Czytelnik, Warszawa 2004.

metaforę psychoanalitycznej roboty, o tyle Rick grzebie w cudzych przeszłościach, byle nie dłużyć we własnej.

Partygirl to historia duszy jałowej – postaci, która przez całe lata nie robi absolutnie nic, istoty niezdolnej do jakichkolwiek relacji z innymi, zanurzonej nie tyle w znaczącej wielości osób, ile w zgiełku pustych imion. To historia kobiety, której nie było, bo u samych swoich początków padła ofiarą anihilacji. Jak tłumaczy jedna z postaci – przyjaciółka babki głównej bohaterki – matka rodzeństwa zainteresowana była wyłącznie Rickiem. Jeśli to prawda, to Madeline – która w dzieciństwie musiała donaszać podkolanówki po bracie – w ogóle nie przyznano osobnej egzystencji mocą prawa matki. W każdym razie sama Madeline ma poczucie, że nie powinno jej w ogóle być albo że ojciec powinien był ją zabić. No i rzeczywiście jej nie ma, nawet jeśli może sprawiać wrażenie kogoś rzeczywistego: cały jej i tak niepewny byt zabrał ze sobą jej brat, który w ten sposób podjął może próbę ugruntowania własnego istnienia, a zapewne także uwolnienia się zarówno od matki, jak i od widma ojca. Pusta i zatrzaśnięta dusza Madeline sama jest tą kryptą, w której pochowano za życia jej ciało, a której domknięcie zostanie ostatecznie pieczętowane przez śmierć Ricka.

Jako się rzekło, w tej historii jest bardzo dużo luster. Część z nich – na przykład napis „Crystal Cleaner” ukazujący się w zwierciadlanej inwersji na początku książki czy planowana powieść Ricka pod tytułem *Mirrored Exiles* – odsyła do odwróconego porządku narracji. Inne wszakże dotyczą erotycznej relacji między rodzeństwem – zwłaszcza to, przed którym masturbuje się Madeline tuż obok uchylonych drzwi do pokoju Ricka (brata nie ma środkiem). W tych lustrach Madeline szuka Ricka, a zarazem samej siebie, niewyzutej z substancji, niepozabawionej bytu przez brata. W jednym z epizodów ktoś nieustannie wypija kawę, którą Madeline szykowała dla siebie, a jeden z tych gamoniów – jakby czytał książkę Mitchell – drocząc się, proponuje nową wersję starej bajki: „Kto wypił kawę z mojego kubeczka”, a także: „Kto wywąchał kokainę z mojego lustreczka”²⁶. Z lustreczka Mädi wywączano nie tylko kokainę, ale też odbicie bohaterki.

W tym kontekście jasny staje się także sens nawracających przypadków częściowej lub całkowitej ślepoty, których doświadcza bohaterka. Po części chodzi tu zapewne o identyfikację z matką, która na pewnym etapie za sprawą stwardnienia rozsianego zaczyna widzieć zdwojone obrazy: widzi

26 M. Streeruwitz *Partygirl*, s. 126.

może podwójnie, ale tym bardziej nie odróżnia Madeline od Ricka²⁷. Raz bohaterka „widzi jak przez mgłę”²⁸; innym razem wygląda to jeszcze poważniej: „za prawym okiem rozpoczęło się migotanie. Jakby gdzieś poza okiem. Tam gdzie Rick podczas zabawy w Indian potrafił dojrzeć bladą twarz. Rozległa biała plama przesłoniła prawie całe pole widzenia. Musiała zażyć avigran”²⁹. Wreszcie w rozdziale czwartym Madeline, najwyraźniej nie mogąc znieść widoku Ricka w towarzystwie pewnej kobiety, wpatruje się uporczywie w słońce i na pewien czas traci wzrok: to właśnie w tym rozdziale Rick niemal cały czas obecny jest obok Madeline, ta jednak nie może go zobaczyć, także i teraz pole widzenia przesłania jej bowiem „rozpływająca się biała plama”³⁰. Ta biała plama, miejsce białego lęku, to miejsce po Ricku, nie tyle jednak jako utraconym obiekcie miłości, ile jako depozytariuszu bytu samej bohaterki. W ostatecznym rozrachunku zatem to biała plama po wymazanej Mädi, która – zawsze za chuda i rzeczywiście bardzo blada, jak biała dama z opowiadania Poe’go – może i odbija się w lustrze, ale nawet kiedy jej wzrok nie szwankuje, potrafi tam dostrzec jedynie brak samej siebie.

Świat Madeline Ascher to poniekąd dokładny rewers pozytywnego modelu pluralności, który odwołując się do Arendt, Nancy’ego, Cavarero i Mitchell, kreśliłem powyżej. Naznaczona podwójną traumą – niemal-morderczym i samobójczym aktem ojca, wyznawcy narcystycznej ideologii homogeniczności opartej na wykluczeniu, którego zniszczyło odkrycie heterogenicznego charakteru własnej tożsamości, oraz uwiedzeniem ze strony brata, który kazirodczym aktem starał się obalić zarówno prawo matki, jak i prawo ojca – Madeline, pusta i bez czucia, pogrążona w jałowym czasie dryfuje przez globalne uniwersum ludzkich drobin i bezsensownych detali opisywane posiekanyim językiem. Nic bardziej odmiennego od tego uniwersum niż społeczność nieugruntowanych istot narodzonych, równych i różnych, o bycie kruchym, ale podtrzymujących się nawzajem w istnieniu. Ale chwileczkę. Równość? Różność? Rodzeństwo? Czy ktoś kiedyś widział, żeby urzeczywistniono te ideały? Czy ktoś kiedyś widział – demokrację? Czy, nawet jeśli nie wszyscy żyjemy martwym życiem *partygirl*, naszemu rzeczywistemu światu nie jest bliżej do rozproszonego antyuniwersum Madeline Ascher? Oczywiście. Naiwnością

27 Tamże, s. 309.

28 Tamże, s. 31.

29 Tamże, s. 73.

30 Tamże, s. 82.

byłoby sądzić, że ignorując przemożne, niszczycielskie siły historii narodów i rodzin, a także przemożne, niszczycielskie siły mechanizmów gospodarczych i kulturowych naznaczeń, przeskoczmy do pluralno-relacyjnego świata pan-demokracji rodzeństwa. Ale czy to jest kiepski ideał? Czy ktoś zabroni nam zmierzać w tym kierunku? No i czy – w czasie, który nam jeszcze pozostał – naprawdę mamy coś lepszego do roboty?

Abstract

Adam Lipszyc

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

Democracy of Siblings: Psychoanalysis and the Constitution of Human Plurality

The article considers the right way to conceive of the human world's plurality. In the first part, Lipszyc briefly recalls the categories developed by Hannah Arendt, Jean-Luc Nancy, and Adriana Cavarero to later focus on the psychoanalytic tradition, in which he seeks additional conceptual support. While the works of Freud and his many successors do not offer such support, Lipszyc tries to show that an extremely engaging vision of the plurality of what is human emerges from Juliet Mitchell's book on siblings. Lipszyc proves that based on Mitchell's concept, we may contrast Freudian brotherhood with the idea of sibling democracy. Finally, the article meticulously studies the deformation of this ideal, which thusly – *ex negativo* – further reveals its anatomy. The author focuses here on the analysis of Marlene Streeruwitz's *Partygirl* and shows the protagonist's universe as the opposite of the world of sibling democracy.

Keywords

plurality, psychoanalysis, Austrian literature, Hannah Arendt, Jean-Luc Nancy, Adriana Cavarero, Juliet Mitchell, Marlene Streeruwitz