

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje



Agata Bielik-Robson

---

*Homo anxius.*

Nowoczesność, czyli eksodus z lęku

Energy is Eternal Delight.

William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

Być szczęśliwym znaczy umieć  
postrzegać siebie samego bez lęku.

Walter Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*

Antropologia filozoficzna, a więc dyscyplina, która powstała, by zrozumieć „ludzką różnicę” na tle innych bytów naturalnych, jako charakterystyczną cechę człowieka często wymienia lękowy nadmiar. *Homo anxius* to zatem jedna z możliwych definicji istoty ludzkiej, wskazująca na lęk jako na jej tylko właściwą *differentia specifica*.

W eseju tym zacznę od krótkiej historii pojęcia lęku, by następnie skupić się na Freudzie, u którego lęk wylania się jako afekt „towarzyszący wszystkim świadomym przedstawieniom”. We freudowskiej spekulacji lęk (*Angst*) występuje jako objaw „libidinalnego nadmiaru”, czyli pewnego energetycznego ekscesu, jaki charakteryzuje ludzkie popędy. W odróżnieniu od zwierzęcych instynktów, *a priori* zorientowanych na naturalne spełnienie, ludzkie popędy pozostają „nieokreślone”, czyli pozbawione swoich naturalnych „odpowiedników” w otaczającym świecie; dlatego też nigdy nie mogą zostać w pełni i adekwatnie zaspokojone, w związku z czym wytwarzają one niespokojne halo nieukojenia, czyli właśnie lękowy rewers towarzyszący każdej, z góry skazanej na fiasko, próbie popędowej gratyfikacji.

Opierając się na tej freudowskiej spekulacji, chciałabym zadać pytanie o status lęku w ludzkiej psychice. Czy lęk jest antropologiczną stałą, która w żaden sposób nie może zostać zniesiona – czy też może istnieje szczęśliwsze rozwiązanie dla „libidinalnego nadmiaru”, zdolne ukoić jego lękowe manifestacje? Rozważając pewne nowe odkrycia w teorii psychoanalizy, postaram się wykazać, że ta druga opcja nie jest całkiem niemożliwa. Być może, istnieje wyjście: coś, co na użytek tego eseju nazwę mesjańskim eksodusem z ludzkiej kondycji, określonej przez lękowy nadmiar.

## Nadmiar czy brak? Od Herdera, przez Marksa, do Freuda

Zanim jednak dotrzemy do samego Freuda i analizy sposobu, w jaki łączy on wrodzony eksces libidinalny z pojęciem lęku, zatrzymajmy się przez chwilę na antropologii filozoficznej, która wyłoniła się z myśli Johanna Gottfrieda Herdera, myśliciela epoki wczesnego niemieckiego romantyzmu. To bowiem Herder jako pierwszy sformułował ze wzorcową precyzją ideę, zgodnie z którą człowiek jest stworzeniem z istoty swojej źle przystosowanym do porządku natury. W odróżnieniu od wszystkich innych bytów, zajmujących swoje miejsce w naturalnej organizacji świata, istota ludzka jest *Mangelwesen*: bytem wybra-kowanym i nie przystającym do całości.

Pomysł ten był obecny w zachodniej nowoczesności od samego początku; zanim jednak pojawił się Herder, obecny był w niej jedynie latentnie i implicytnie, manifestując się właśnie – pod postacią lęku. W swoim *opus magnum* pt. *Uprawomocnienie nowoczesności (Die Legitimität der Neuzeit)* Hans Blumenberg czyni „lęk nieprzystosowania” momentem inauguracyjnym epoki nowożytnej, z początku tylko negatywnym<sup>1</sup>.

W wyniku potężnej przemiany paradygmatów, którą później nazwano *kryzysem nominalistycznym*, tradycyjny przednowożytny kosmos, zbudowany na ścisłej hierarchii i systemie pośredników, przekazujących formę i znaczenie z najwyższych w najniższe regiony egzystencji, legł w gruzach. Z ruiny tej wyłonił się nowy świat, zanarchizowany i pozbawiony odwiecznego porządku, w którym ocalały tylko dwa skrajne bieguny: z jednej strony Bóg, czysta potęga woluntaryzmu – z drugiej zaś stworzenie, zredukowane do stanu biernego poddaństwa wobec niezbadanych boskich wyroków. Przedtem natura postrzegana była jako bezpieczny ład spojony wewnętrznie *lex divina*, boskim prawem rozumu i miłosierdzia, za sprawą którego każde zło i chaos okazują się tylko lokalnym błędem perspektywy, wytłumaczalnym z wyższego teologicznego punktu widzenia. Teraz jednak, u progu epoki nowoczesnej, natura ulega radykalnemu odczarowaniu. Nie będąc już emanacją boskiej racjonalności, zaczyna ujawniać niepokojące cechy: jawi się jako arbitralna, chaotyczna, absurdalnie marnotrawcza (Blumenberg przekonująco pokazuje, że już w pismach Kartezjusza i Spinozy znaleźć można fragmenty, które antycypują „ponurą naukę o naturze”, jaka wypływa z dziewiętnastowiecznej, czyli dojrzałej nowoczesnej, myśli Artura Schopenhauera). Ze wszystkich zaś stworzeń dużych i małych, istotą najbardziej narażoną na kaprysy Stwórcy, ponieważ jest ona jego równie kapryśnym „obrazem i podobieństwem”, okazuje się człowiek: najmniej stabilny ze wszystkich

---

1. Por. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, przeł. Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge Mass. 1985.

bytów naturalnych, najbardziej „wypadły z kolein”, *out of joint* – by zacytować kolejnego schopenhauerystę *avant la lettre*, Williama Shakespeara. Jako taki właśnie, człowiek całym sobą świadczy o chaosie tego „zmarnowanego świata”, wiodąc życie w stanie permanentnego lęku. Zanim zatem człowiek okaże się zdolny do wyrażenia swej gnostyckiej wątpliwości w naturalne dobro stworzenia, odczuwa ją całym swoim jestestwem, aż do kości: u progu nowoczesności człowieka ogarnia „stworzonościowy lęk”.

Pojęcie to, w którym jeszcze nie dyskursywnie, a zaledwie tylko egzystencjalnie zawiera się prawda o świecie jako kosmicznej katastrofie, stanowi główny wątek rozważań Waltera Benjamina na temat nowoczesnej melancholii. W eseju, *O źródłach niemieckiego barokowego dramatu żałobnego*, Benjamin eksploruje lękową kondycję wczesno-nowożytnych jednostek, którym dane jest Hiobowe doświadczenie niezrozumiałego cierpienia i które wzywają, zwykle nadaremno, nieobecnego i odległego Boga, by uzasadnił swe wyroki w ludzkich oczach<sup>2</sup>. Dla jednostek tych ani natura ani historia nie mają sensu: żyją raczej w czymś, co Benjamin nazywa „historią naturalną” (kolejny bardzo schopenhauerowski termin, tym razem wybrany całkiem intencjonalnie), czyli w absurdalnym cyklicznym żywiole powstawania i giniecia, marnotrawstwa i ruin. Nie znajdując wyjścia i ujścia, ani nawet w pełni uświadomionej ekspresji, ten permanentny „stworzonościowy lęk” (*kreatürliches Angst*) zastyga w formę melancholii, z lekka tylko stłumiony stan niepokoju, który odtąd towarzyszy wszystkim świadomym przedstawieniom nowoczesnego człowieka.

Człowiek więc po raz kolejny zostaje wybrany – jako istota najbardziej wystawiona, najbardziej podatna na stworzonościowy kryzys. Tym razem więc jest to wybraństwo negatywne: człowiek staje się, słowami Benjamina, *ein Fürsprecher der Kreatur*, hiobowym rzecznikiem całości stworzenia, które upadło w „noc świata”<sup>3</sup>. Staje się stworzeniem paradygmatycznym, którego „nagie życie” – obnażone, wystawione, podatne na zranienie – umieszcza się poniżej poziomu życia zwierzęcego, które wciąż toczy się w pozornie bezpiecznych naturalnych niszach. Istota ludzka jako wcielony lęk staje się prawdą rzeczywistości stworzonej. Eric Santner, który swoją przedostatnią książkę, *On Creaturely Life*, poświęcił właśnie „lękowi stworzonościowemu”, wyklada intuicję Benjamina w kategoriach heglowskich, pisząc, że „człowiek jest prawdą zwierzęcia”. Człowiek jest bowiem chodzącą dekonstrukcją wszelkiej quasi-naturalnej ontologicznej pewności, która u podstaw rzeczy odsłania ziejącą otchłań:

---

2. Por. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.

3. Walter Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, s. 463.

Tym, co podporządkowuje człowieka niszczącym siłom historii naturalnej jest jego nieokreślone miejsce w „wielkim łańcuchu bytów”. Podporządkowanie to wynika z pewnego duchowego naddatku [*spiritual supplement*], który oddziela człowieka od zwierząt, jednocześnie czyniąc go bardziej zwierzęcym niż samo zwierzę, gdzie to „bardziej” okazuje się piętnem jego „stworzoności”. To zatem, co nazywam „życiem stworzonościowym” istotnie wskazuje na nasze podobieństwo do zwierząt, ale tylko do tych zwierząt, które same zostały wytrącone ze swojej naturalnej niszy [*animals who have themselves been thrown off the rails of their nature*]<sup>4</sup>.

*Off the rails, out of joint*: wytrącenie, utrata stabilności, spiralne, pozbawione wektora upadanie w głąb nagiego życia (*blosses Leben*) – oto istota tego zawrotnego doświadczenia, które Benjamin określa jako stworzonościowy lęk. To „bardziej” odnoszące się do „duchowego naddatku”, który tradycyjnie czynił istotę ludzką wybraną koroną stworzenia, naraz odsłania się jako „mniej”: jako samo życie, nagie i obnażone, którego nie sposób żyć bez obezwładniającego lęku.

Tę właśnie kondycję pod koniec wieku osiemnastego opisuje Herder: pierwszy filozof, który otwarcie nazywa człowieka *Mangelwesen*, wybrakowanym bytem bez właściwości, zredukowanym do nagiego życia. W *Rozprawie o pochodzeniu języka* Herder definiuje człowieka jako „wyrzutka natury”, która, wobec innych stworzeń będąc „czułą opiekunką”, w przypadku istoty ludzkiej zachowuje się jak „najokrutniejsza macocha”<sup>5</sup>. Człowiek rodzi się bez żadnych „darów”, które mogłyby osłabić przerażający wpływ zasady rzeczywistości. Jego popędy są nieokreślone i – inaczej niż dobrze definiowane zwierzęce instynkty – nie znajdują one swoich dopełnień w świecie obiektów naturalnych; jako istota popędowa człowiek skazany jest więc na wieczne niespełnienie, nieprzystosowanie, tęsknotę. Jego jedynym sposobem na przeżycie jest kompensacja tego braku przez wytworzenie kultury, która dostarcza mu „protez” pozwalających mu przynajmniej częściowo ukoić jego pierwotny lęk. Herder mówi zatem, świadomie wbrew Jean-Jacque’owi Rousseau, że człowiek musi żyć w kulturze, ponieważ natura jest dlań jedynie wrogim żywiołem, w którym nie jest w stanie przeżyć.

Ideologicznie rzecz biorąc, diagnoza ta sama w sobie jest jeszcze neutralna; ani progresywna, ani konserwatywna. Wkrótce jednak niemiecka szkoła antropologii filozoficznej, która znalazła swoją kulminację w pracach Arnolda Gehlena, wybierze interpretację skrajnie zachowawczą, wymierzoną przeciw wszelkim rousseauskim zapędom renaturalizacji człowieka i odrzuci wszelkie prawo jednostki do kwestionowania potężnych instytucji kultury. Ten „moment hobbesowski”,

4. Eric L. Santner, *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*, The University of Chicago Press, Chicago 2006, s. 105–6, 144; moje wyróżnienie.

5. Johann Gottfried Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. Barbara Płaczkowska, w: *Wybór pism*, Ossolineum, Wrocław 1988, s. 72.

w myśl którego człowiek zamienia swoją naturalną wolność i związany z nią nieuchronnie lęk na społeczne zniewolenie oferujące poczucie bezpieczeństwa, wylania się we wszystkich ujęciach post-Herderowskich, aż do samego Zygmunta Freuda: w *Kulturze jako źródle cierpień* Freud poprzez kompromis stanowiący o Hobbesowskiej umowie społecznej jako jedyne możliwe rozwiązanie problemu pierwotnego lęku, który określa ludzką kondycję<sup>6</sup>. Wydawałoby się więc, że ten werdykt – sformułowany najpierw przez Herdera i przypieczętowany przez Freuda – jest ostateczny: niezdeterninowanie ludzkich popędów stanowi niebezpieczny brak w naturalnym uposażeniu człowieka, który zrekompensować może tylko i wyłącznie poddanie go instytucjom kultury. Tylko w ten sposób *homo anxius* może żyć i przeżyć, płacąc za swoje przeżycie rezygnacją z niemożliwego ideału „pełni życia”; jego witalność musi ulec nieodwracalnemu osłabieniu.

Ale wyrok ten tylko z pozoru jest finalny. W nowoczesności bowiem natrafiamy też na inne rozwiązanie, które w alternatywny sposób interpretuje ambiwalencję ludzkiej popędowości: nie jako brak, który redukuje człowieka do nagiego życia, lecz jako nadmiar, energetyczny eksces, który wykracza poza wszelkie spełnienie naturalne. Ta dialektyczna zasada – „mniej to więcej” (*less is more*) – wytwarza zupełnie nową wizję antropologiczną, która wylania się najpierw u Spinozy, a następnie u Karola Marksa w jego – doprawdy bardzo spinozjańskim – *Manifestie komunistycznym*. Inaczej niż Herder i cała post-romantyczna antropologia filozoficzna, zadłużona nade wszystko w myśli greckiej i jej tragiczno-pesymistycznej koncepcji życia ludzkiego jako błędu w porządku bytu (*hamartia*), Spinoza i Marks opierają się, mniej lub bardziej świadomie, na alternatywnym, żydowskim modelu antropologicznym, który postrzega „ludzki błąd” nie jako pomyłkę do skorygowania czy skompensowania, lecz, całkiem przeciwnie, jako ożywczy czynnik poróżnienia, obiecujący możliwość zmiany w ontologicznym łańdźcu. Wypadanie z kolein, wytrącanie się z naturalnej niszy, doświadczenie *vertigo* nagiego życia bez naturalnych podpórek nie stanowi tu kondycji patologicznej, która dawałaby asumpt do niepokoju i lęku; stanowi raczej ekscytujące otwarcie nowych możliwości, które ujawnić mogą się tylko wtedy, kiedy przestaniemy odczuwać lęk.

Dlatego też, powie Marks, niczego nam nie brak w zestawieniu z porządkiem naturalnym; jako ludzie, obdarzeni energetycznym ekscesem popędowym, nieskończenie przerastamy wszelki naturalny porządek. I tylko dzięki tej ikonoklastycznej energii bez właściwości, której nie może oddać żaden naturalny, już zaistniały wizerunek, człowiek jest w stanie projektować przyszłość jako taką: przyszłość jako mesjański wymiar nadziei na coś, co z definicji jeszcze nie istnieje

---

6. Por. Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk, KR, Warszawa 1992.

(dlatego to właśnie zasada *noch-nicht* stanie się dla Ernsta Blocha samą zasadą nadziei, *Das Prinzip Hoffnung*). Wedle Marksa nowość, jaką otworzyła epoka nowoczesna, polega właśnie na uwolnieniu tego energetycznego nadmiaru, który natychmiast zdynamizował wszystkie zastałe relacje społeczne. Ta sama wizja zatem, która wedle Blumenberga i Benjamina ogarnęła wczesno-nowożytnego człowieka śmiertelnym metafizycznym lękiem – wizja stworzonościowego chaosu, w którym rzeczy tracą swoje miejsce w opatrnościowym wielkim łańcuchu bytów – dla Marksa staje się powodem do radosnego świętowania. Nowożytne odczarowanie nie jest dlań procesem budzącym lęk: to raczej wyzwalająca dobra nowina. *Free at last!* – Marks wydaje się wznosić okrzyk Miltonowskiego Szatana, który także woli być wolny w piekle odczarowanych skał i ognia, niż służyć w niebie pełnym boskiego sensu i harmonii.

Ten ożywczy – mesjański – efekt nowoczesności, tak wspaniale i poetycko opiewany przez Marksa na pierwszych brawurowych stronach *Manifestu*, odpowiada ściśle pewnej operacji, którą Eric Santner określa jako „wzmocnienie przez redukcję” (*amplification by reduction*)<sup>7</sup>. Kiedy rozpadają się „stałe i zakrzepłe” społeczne identyfikacje, jednostka nie tylko od tego nie umiera (jak w ultrakonserwatywnej wizji Mircea Eliadego, który z niekłamanym zachwytem opisuje śmierć członków plemienia Achilpów po utracie totemu<sup>8</sup>), ale – z pozoru paradoksalnie – jej witalna energia wzrasta. Marks postrzega negatywność wczesno-nowożytnego nagiego życia – kiedy to każda jednostka, wytrącona z kolein historii, podziela los Agambenowskiego *homo sacer* – jako czynnik witalizujący i mobilizujący, który na zawsze rozchwiewa wszystkie struktury społeczne. W jego własnej wersji ekonomii libidinalnej, energia potencjalna, zastygła i skondensowana w hieratycznym feudalnym superego, *verdampft*, „wyparowuje”, a dzięki temu, stając się znów energią kinetyczną, na powrót zasila społeczne id nowoczesności. „Wszystko, co stałe, wyparowuje, a wszystko, co święte, ulega profanacji” – ta najsłynniejsza profetyczna sentencja *Manifestu* może więc być odczytana jako bezpośrednia pochwała zredukowanego nagiego życia, które w ten sposób staje się jedynym bohaterem *modernitas*<sup>9</sup>. Bohater ten – w tradycji żydowskiego mesjanizmu opisany jako waleczny Mesjasz z domu Józefa, który obróci w pył wszystkie naturalne i społeczne porządki, by oczyścić pole prawdziwemu zbawcy, Mesjaszowi z domu Dawida, który zarządzi mesjański pokój (na tym wszak

7. Por. Eric L. Santner, *On Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Rosenzweig and Freud*, Chicago University Press, Chicago 2001, s. 95.

8. Por. Mircea Eliade, *Czas święty i mity*, w: *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatariewicz, PIW, Warszawa 1970.

9. Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest komunistyczny*, w: *Dziela*, tom 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 643.



polega rewolucyjna rola kapitalizmu przed nastaniem epoki komunistycznej) – ma, zdaniem Marksa, przyczynić się do rozpętania globalnej apokalipsy. Sam stanowiąc wyjątek, ma za zadanie podważyć każde prawo i upłynnić rzeczywistość tak, by stała się ona dynamiczną sceną ciągłej zmiany.

Marks skupia swoją analizę na unikatowym momencie dziejowym, kiedy to nagie życie „wyzwolonej siły roboczej”, która wyłoniła się po upadku feudalnej struktury, nie zostało jeszcze wychwycone przez dopiero co rodzącą się sieć symboliczną państwa narodowego – i próbuje moment ten zachować, a nawet uwiecznić, jako chwilę, w której nowoczesność złożyła swoją obietnicę. Radośnie wita odczarowanie jako strategię walki z niewolącymi siłami mitu, których podstawową bronią jest zawsze „święty dreszcz” – albo, by odwołać się do Santnera, sieć „tajemniczych znaczących” (*enigmatic signifiers*), opłatająca podmiot „lękiem przed Panem”, bez względu na to, czy Panem tym będzie Bóg, feudalny Lord, czy Państwo. Tym, co Marks wychwala jako moment nowoczesnej obietnicy jest więc samo nagie życie, tyle że widziane z żydowskiej perspektywy: nie jako błąd, którego istotowe wybrakowanie domaga się korekty i kompensaty, lecz jako „mesjańska resztką”, anarchiczny i nadmiarowy nośnik obietnicy i zmiany. U Marksa zatem stan, który pierwotnie mógłby uchodzić za tragiczny upadek feudalnego ładu, widziany *inaczej* odsłania się jako ożywcza historyczna nowość-nowina: to dzięki niej nowoczesne jednostki – „resztki” ocalały z katastrofy tradycji – zrewolucjonizują swój sposób życia, nie oglądając się na przeszłe ruiny, i zaczną wszystko „od nowa”.

Ale choć Marksowska pochwała nowoczesności jest bardzo gorąca, to jednak nie jest zupełnie bezwarunkowa. W *Manifestie* Marks od razu wyczuwa niebezpieczeństwo, które Michel Foucault później nazwie dyscyplinującym aspektem *modernitas*: wolą kontroli tym bardziej przemożną, im bardziej anarchiczna okazuje się witalna energia uwolniona przez nowożytną katastrofę. To samo ryzyko leży także u podstaw analizowanej przez Agambena dialektyki między nagim życiem *homo sacer* a nowożytną biopolityką, która przejmując każdy aspekt egzystencji, zaraża liberalną ideologię niejawną tendencją totalitarną. O ile jednak Foucault, a zwłaszcza Agamben, postrzegają nowoczesną biopolitykę jako modyfikację, ale i kontynuację tradycyjnej władzy suwerennej, Marks nastaje na dziejową cezurę, jaką przyniosła *modernitas*: neuroza kontroli, właściwa nowożytnej burżuazji, jest tylko wtórną reakcją lękową na energetyczny potencjał nagiego życia, który ujawnił się na początku nowoczesności jako anarchiczny odpad, nieoczekiwany rezultat rozpadu średniowiecznego systemu władzy. Profanacyjny efekt odczarowania, który ulatniając *alles Stehende und Ständische*, wytworzył ludzki atom, zredukowany do nagiego życia, jest tu nadal pozytywnym punktem wyjścia i autentyczną obietnicą *modernitas*; tylko za sprawą mieszczańskiej „formacji przez reakcję” (jakby to określił Freud), dążącej do lękowego zaprze-

czenia tego potencjału, obietnica ta nie została urzeczywistniona. Zapomnijcie o lęku, porzućcie niepokój, mówi więc Marks – a nowoczesność zrealizuje swój ukryty potencjał.

Ten marksowski slogan został nie tak dawno podjęty przez Gillesa Deleuze'a, który w *Anty-Edypie* opowiedział się za „bezgranicznym rozpętaniem sił nowożytnego kapitału” – nie jest to jednak dokładnie to rozwiązanie, które przyświecało samemu Marksowi. Uwolnienie ludzkości od lęku jest bowiem daleko bardziej złożoną i dialektyczną procedurą, zakładającą *zwrot* – czyli pewną charakterystyczną operację mesjańską, którą Benjamin (za Rosenzweigiem) nazywa *die Umkehr*. Zwrot ten polega na czymś więcej niż tylko na zapomnieniu wszelkiego lęku i staniu się, na sposób Nietzscheański, pozbawionym lęku (*angstlos*) nadczłowiekiem. Polega on raczej na szczególnej konwersji – lęku w witalność – dzięki której możemy odzyskać dostęp do nadmiarowej energii popędowej, z braku naturalnego ujścia zastygłej w lękowych formacjach reaktywnych. Energia ta musi dać się odzyskać na nowo, w całej swej libidinalnej chwale. Oto właśnie chwila, w której wkracza inny – niekonserwatywny, mesjański – Freud, formułując swą potencjalnie rewolucyjną „teorię libido”, wyłożoną w *Trzech esejach o teorii seksualnej*.

#### Od octu do wina: Freud i mesjańska konwersja

Umieszczenie Freuda na mapie myśli żydowskiej to problem jeszcze bardziej złożony niż w przypadku Karola Marksa. Od samego początku wielu żydowskich myślicieli próbowało „ugryźć” psychoanalizę, w końcu dochodząc do bardzo podobnych wniosków: że ostatecznie rzecz biorąc, psychoanaliza nie jest „żydowską nauką”, ponieważ pozostaje zbyt głęboko zanurzona w paradygmacie tragicznym, który zamyka jednostkę w fatalistycznym, nakierowanym na przeszłość wiecznym powrocie tego samego, a tym samym nie oferuje dwóch najbardziej żydowskich kategorii: ani przyszłości, ani nadziei. Wszyscy ci żydowscy krytycy Freuda dostrzegają wprawdzie *mesjański potencjał* psychoanalizy, są jednak rozczarowani fatalistyczno-konserwatywną interpretacją, jaką Freud narzucił swoim odkryciom. Używając idiomu Marksa, można by powiedzieć, że lokują oni Freuda po stronie burżuazyjnych „uczniów czarnoksiężnika”, którzy odsłoniли nowoczesne otchłanie *unterirdische Gewalte* (podziemnych mocy), ale, przejęci lękiem, teraz robią wszystko, by podtrzymać zagrożony przez nie porządek<sup>10</sup>. Z krytyki tej

---

10. Z całej plejady żydowskich głosów na temat psychoanalizy najważniejsza wydaje się w tym kontekście krytyka Adorno, wyłożona zwłaszcza w *Minima moralia*: por. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

wyłania się więc także możliwość odmiennej wykładni freudowskich odkryć: nie tragiczna, lecz właśnie mesjańska, która przesuwa psychoanalizę ze sfery „zwykłego ludzkiego nieszczęścia” (jak Freud ujął to sam w liście do Breuera) w stronę mesjańskiego modelu zbawienia, obiecującego nie mniej i nie więcej, jak właśnie – szczęście.

Sam Freud używa w swojej teorii popędów świetnej metafory wina i octu: nadmiaru libido, który, jak wino, radośnie upaja – i nadmiaru lęku, który, jak ocet powstały z wina, boleśnie zakwasza –

Odkrycie tego, że lęk neurotyczny powstaje z libido, stanowiąc produkt jego przemiany, a zatem że *ma się tak do libido jak ocet do wina*, stanowi jeden z najdonioślejszych rezultatów badania psychoanalitycznego<sup>11</sup>.

I dalej, pisząc o lękach nocnych małych dzieci: „Dziecko zachowuje się przy tym jak dorosły, *jeśli bowiem nie może doprowadzić do zaspokojenia libido, przemienia je w lęk*, człowiek dorosły zaś, *jeśli za sprawą niezaspokojonego libido stał się neurotyczny*, będzie się zachowywał w swoim lęku niczym dziecko”<sup>12</sup>. Freud podtrzymywał pogląd, że lęk (*Angst*) stanowi bezpośredni produkt transformacji libido przez bardzo długi czas i porzucił go dopiero w roku 1926 wraz z publikacją *Zahamowań, symptomów i lęku*, gdzie to ego staje się uprzywilejowaną „siedzibą lęku”, lęk zaś postrzegany jest przez Freuda już przede wszystkim jako reakcja na traumę albo niebezpieczeństwo. Ale nawet wówczas Freud używa wciąż terminu lęku popędowego” (albo „lęku związanego z id”), sygnalizującego nadmiar libido, w opozycji do „lęku związanego z ego”, które „używa energii zdeseksualizowanej” i dlatego też „osłabia bliski związek między lękiem a libido”<sup>13</sup>. Nie wdając się teraz w złożone szczegóły wiecznie zmieniającej się Freudowskiej metapsychologii, musimy teraz pamiętać tylko jedno, że jednak istnieje korelacja między nadmiarową nieużyta energią popędową (w istocie nieważne, seksualną czy zdeseksualizowaną, jako że Freud nigdy nie zdołał właściwie zdefiniować specyfiki ludzkiej formy libido) a zjawiskiem lęku. Jak pisze sam Freud: „tym, co znajduje ujście w tworzeniu się lęku, jest nic innego, jak tylko nadmiar nie zużytego libido”<sup>14</sup>.

Pytanie, jakie się tu natychmiast nasuwa, jest następujące: czy to, co z pozoru nieodwracalne – przemiana wina w ocet – może mimo wszystko ulec odwró-

---

11. Sigmund Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w *Życie seksualne*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: KR, 1999, s. 112f.

12. Sigmund Freud, *Trzy rozprawy...* s. 112. Wyróżnienie moje.

13. Sigmund Freud, *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety*, przeł. Alix Strachey, red. James Strachey, WW. Norton & Co., New York & London 1959, s. 87.

14. Sigmund Freud, *Inhibitions...*, s. 141.

ceniu, a więc czy, używając idiomu Santnera, „może wydarzyć się cud”<sup>15</sup> i ocet, jak w psychoanalitycznej Kanie Galilejskiej, raz jeszcze może wydać z siebie wino? Czy ten energetyczny eksces może zostać odzyskany i użyty przez psychikę w inny, bardziej pozytywny sposób, nie stając się tylko przyczyną permanentnej *Angst und Sorge*?

Choć sam o tym nie wie, Jonathan Lear odsłania się jako myśliciel dogłębnie mesjański, prawdziwy „mesjasz psychoanalizy”. To właśnie w niewielkiej książce Leara zatytułowanej *Szczęście, śmierć i reszta życia* dokonuje się metamorfoza, która pozwala psychoanalizie wydostać się poza paradygmat tragiczny i otworzyć na ów osobliwy, niezidentyfikowany dotąd wymiar ludzkiego popędu, jaki Freud nazywa po kantowsku: transcendentálním X. Kluczem do identyfikacji tego popędu jest nowa nauka o szczęściu. Tę właśnie alternatywną wizję uszczęśliwiająca mając na myśli, Lear powiada: „Psychoanaliza nie promuje cnoty, a jedynie szczęście”<sup>16</sup>.

W swojej redefinicji szczęścia, Lear nieświadomie dla siebie wykorzystuje kapitalny trop tradycji mesjańskiej, zwany „drobną poprawką”; Walter Benjamin, który formułę tę przejął od Scholema (a ten z kolei, całkowicie zmieniając jej sens, od Majmonidesa), wyobraża sobie działanie mesjańskie jako subtelny *Gestaltswitch*, który przebuduje rzeczywistość bez potrzeby radykalnej ingerencji, dokonując tylko jednego zwrotu perspektywy (*Umkehr*).

W eseju o Kafce Benjamin definiuje swoje mistrzowskie posunięcie mesjańskie (to samo, które zawsze zapewnia zwycięstwo „karłowi teologii” ukrytemu pod szachowym stołem) w następujący sposób. Najpierw wprowadza pojęcie zniekształcenia (*Entstellung*): zdeformowanej formy życia, jakie życie „przybiera w zapomnieniu”<sup>17</sup>. Dziwne stworzenia Kafki – Odradek, albo pół-kot, pół-jagnię – to oczywiście przykłady tej deformacji, dla której prototypem jest „garbusek” (*bucklichtes Männlein*), paradygmatyczna figura życia zapomnianego, niespełnionego, zredukowanego:

Domostwem garbuska jest życie zniekształcone; zniknie on, kiedy nadejdzie Mesjasz, o jakim pewien wielki rabin powiedział kiedyś, że nie odmieni on świata siłą, a jedynie dokona w nim drobnej poprawki<sup>18</sup>.

15. Eric L. Santner, *Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor*, w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 90.

16. Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000, s. 126. Odtąd w tekście jako HDRL.

17. Walter Benjamin, *Franz Kafka*, w: *Angelus novus. Ausgewählte Schriften*, Band II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, s. 262.

18. Niem. *ein geringes Zurechtstellen*; Benjamin, *Franz Kafka*, s. 263.

Tym wielkim rabinem jest nie kto inny, jak Gershom Scholem, który w korespondencji z Benjaminem porównuje Mesjasza do „złotej rączki”: majstra, który nie użyje rozwiązania siłowego, a jedynie czujnym okiem obejrzy cały mechanizm stworzenia i zrobi w nim mały „myk”, tak by życie, dotąd wykorzystujące swój energetyczny zasób zaledwie na ćwierć gwizdka, mogło się w nim rozwinąć w całej swojej obiecanej chwale. Ernst Bloch, już dostarczając midrasza do sentencji „wielkiego kabalistycznego rabina”, tak oto objaśnia tę drobną poprawkę: *Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders*. „Wszystko będzie tak samo, jak tu – tylko troszkę inaczej”<sup>19</sup>. Mesjańska operacja nie zniszczy bowiem rzeczywistości stworzonej hurtowo, a jedynie namierzy jeden specyficzny błąd w całym mechanizmie: błąd życia stworzonego, które zmuszone jest żyć w formie zredukowanej, stłumionej i zniekształconej.

Lear chciałby dokonać analogicznego zwrotu w obrazie ludzkiej popędowości, opierając się na wiedzy o *libido*, jakie przekazuje nam Freud w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, napisanych w roku 1905 (później zmodyfikowanej i zarzuconej na rzecz dualizmu Erosa i Tanatosa w *Poza zasadą przyjemności*). Przyjmuje on zatem „środkową” definicję ludzkiego *libido* jako energii nieokreślonej i nadmiarowej, nie posiadającej swojego naturalnego celu i spełnienia, ale mimo to pragnącej rozkoszy, rozkoszy potencjalnie nieskończonej. Bezpośrednią manifestacją tej niezwiązanej energii w ludzkiej psychice jest jednak rewers rozkoszy:

---

19. Zdanie to pojawia się także u Benjaminia we fragmencie *In der Sonne z Denkbilder*; Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Przy współdziałaniu Theodora W. Adorno, Gershoma Scholema et al, red. Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., 1972ff., Band 4, s. 419. W jednym z fragmentów w *Spuren (Ślady)* pt. *Szczęśliwa ręka* Ernst Bloch opowiada legendę o cudownej, choć jednocześnie zupełnie zwyczajnej świeczce – podarku od rabina, który uratował życie pewnemu kupcowi z Moguncji: „Jest w tej budzącej grozę opowieści pewien osobliwy chwyt, który przynosi jej rozwiązanie – czy raczej pewien moment, który i dziś pozostaje czymś żywym, ba, zna go wręcz każdy człowiek interesu: a mianowicie *szczęśliwa ręka*. To praktyczna intuicja, która nie dokonuje wśród rzeczy jakichś wielkich przemieszczeń, a jedynie chwytka je delikatnie w należyty sposób i ustawia na miejscu z właściwym sobie, cichym wyczuciem. Żadna rzecz nie jest sama w sobie zła, żadna nie jest jeszcze dobra; wszystko zależy od chwytu, który nadaje kierunek, a czasem wręcz może popychać ku temu, co mroczne i zniekształcone, ku niepewności tła. A inny rabbi, prawdziwy kabalista [czyli Scholem – ABR], powiedział kiedyś: aby ustanowić Królestwo Pokoju, nie trzeba niszczyć wszystkich rzeczy i rozpoczynać całkiem nowego świata; tę filizankę, ten krzew, ten kamień i tak wszystkie rzeczy trzeba jedynie trochę poprzestawiać. Ponieważ jednak tak trudno wykonać tę drobną pracę i tak trudno odkryć jej właściwą miarę, gdy idzie o świat, ludzie nie potrafią tego uczynić i po to przychodzi Mesjasz. Tym samym ów mądry rabin opowiedział się nie za pełzającym rozwojem, lecz – z całą mocą – za skokiem szczęśliwego spojrzenia i szczęśliwej ręki”. Ernst Bloch, *Szczęśliwa reka*, przeł. Adam Lipszyc, „Krytyka polityczna”, nr 13/2007, s. 198–200.

*Angst*, niepokój – mroczne halo „bezradności” otaczające ów energetyczny eksces, z którym psychika nie wie, co począć.

Z psychoanalitycznego punktu widzenia – pisze Lear – to właśnie jest najgłębsza forma bezradności: bezradność w obliczu nadmiaru energii. Jak zauważa Freud [w eseju *Analiza skończona i nieskończona* – przyp. ABR], jesteśmy narażeni na powrót tego stanu bezradności od początku do końca naszej egzystencji. Jest to jednak szczególne powtórzenie – powtórzenie czegoś, co nie zawiera żadnej treści. To raczej przebiecie się czystej energii ilościowej bez jakości. Nie jest to więc repetycja „bezradności” w takim sensie, że bezradność jest tu treścią doświadczenia – jak wtedy, gdy czujemy się bezradni wobec czegoś, co nas przerasta; raczej, jest to sama bezradność jako taka, przebijająca się po raz kolejny przez warstwy znaczeń. Od tego, co wydarzy się w następnej kolejności, zależy, czy repetycja ta zamieni się w przymus powtarzania. W kolejnych nawrotach ludzki umysł bowiem zwykle próbuje poradzić sobie z tymi nagłymi „wyłomami” energii (*break-through*), nadając im znaczenie... *Życia jest za dużo* (*Life is too much*) (HDRL, 109).

„Drobna poprawka”, jaką proponuje Lear, polega na odmianie podejścia do tego „ekscesu energii”. Podczas gdy psychoanaliza tradycyjnie wspiera umysł w jego wysiłkach nadania mu znaczenia, tym samym jedynie wzmacniając przymus powtarzania – tym razem powinna zadziałać na odwrót i pozwolić objawić się nadmiarowości życia popędowego w całym jego bezsensie. Powinna wykorzystać jego czystą energię „zerwania” i „przełomu” (*break, break-through*), która wyzwoli psyche od kompulsji wiązania, scalania i usensowniania, otwierając ją na nowy rodzaj przeżywania popędowego ekscesu. Na tym właśnie polegać ma nowe szczęście: nagły zwrot, który całe to mroczne halo niepokoju otaczające libidinalny eksces „przestawi” w taki sposób, że *Angst* stanie się *Freude*, lęk stanie się radością.

William Blake stworzył jeden z najmocniejszych aforyzmów świata, pisząc w *Zaślubinach Nieba i Ziemi*: „Energia jest Wieczną Rozkoszą”, *Energy is Eternal Delight*. Jonathan Lear idzie wprost za tą maksymą, która najlepiej chyba podsumowuje mesjańską wizję szczęścia. Jeśli bowiem Eros w swojej wersji sublimowanej odpowiedzialny jest za szczęście w formie symbolicznej, czyli za poczucie pojednania z całością – to za ten rodzaj innego szczęścia odpowiedzialny jest energetyczny eksces, który rozbija symboliczne naczynia i zrywa nić „spajającą wszystko”. Jednocześnie jednak nie jest to, jakby chciał Žižek za Lacanem, manifestacja „czystej różnicy”, czyli luki wprowadzanej w system przez obecność popędu śmierci. Przełom umożliwia bowiem życiodajne wyłonienie się „samej możliwości nowych możliwości; zaś psychoanaliza to sztuka czerpania korzyści z owych szczęśnych zerwań [*lucky breaks*]” (HDRL, 130):

Osoba usposobiona analitycznie – ciągnie Lear – przez kontrast do osoby „rozważnej” (*phronimos*) potrafi czerpać korzyść z zerwań w całości struktury. Nie próbuje zinterpretować tego zerwania przez odniesienie go z powrotem do struktury powtórzenia, lecz traktuje je jako okazję do otwarcia nowych możliwości, możliwości nieobecnych w strukturze już ustanowionej. Prawdziwa analiza rozpoczyna się w chwili, w której analizant porzuca rolę „rozważnego” (*phronimos*) i pozwala się nieść w obszary, których nie wyznacza żadna stabilna koncepcja cnoty... Zerwanie umożliwia egzystencjalny sabat od życia etycznego (HDRL, 127–8).

Po raz kolejny Lear uderza w tony mesjańskie, kreśląc wizję nowego szczęścia jako „sabat od życia etycznego” – przeciwstawionego greckiej wizji szczęścia „rozważnego”, mieszczącego się w ramach symbolicznej całości. Dokładnie w ten sam sposób szczęśliwy sabat wyobraża sobie Walter Benjamin, mówiąc o „boskiej przemocy” jako sile rozrywającej mityczną strukturę życia, której znaczenia są pochodną poczucia winy. W tle tego sformułowania pojawia się również Kierkegaard z jego „nieteleologicznym zawieszeniem porządku etycznego”, który dokonuje się pod wpływem objawienia: zerwaniem z semantyczną całością, które nie zostaje natychmiast wchłonięte przez nową, wyższą syntezę symboliczną.

Jeśli jednak psychoanaliza leży poza tym, co etyczne, to w jaki sposób promuje ona szczęście? – pyta Lear. – Tu potrzeba nam starego angielskiego rozumienia *happiness* jako przede wszystkim *happstance*: doświadczenia przypadkowości, które ma raczej dobre niż złe skutki. W tej wykładni szczęście nie jest ostatecznym celem naszych teleologicznie określonych dążeń, lecz dokładnie odwrotnie, czymś *ateleologicznym*: przypadkowym zdarzeniem, które nam sprzyja – całkiem dosłownie, jako *lucky break* (w tym sensie: szczęśna odmiana – ABR). Analiza pozwala nam na korzystanie z pewnych przypadkowych zdarzeń: tych zwłaszcza zerwań w łonie psychicznej struktury, które wynikają z samej nadmiarowości nadmiaru (*too much of too much*)... To właśnie w tych najbardziej ulotnych momentach odnajdujemy najprawdziwsze szczęście (HDRL, 129).

Eris Santner, kolega Leara z University of Chicago, a zarazem wybitny znawca Benjamina, powie, że szczęście to moment, w którym „złamana zostaje pieczęć stworzonosci” (*breaking the seal of creatureliness*), czyli mitycznego ciężaru, wiążącego jednostkę w „systemie winy” (Benjaminowski *Schuldzusammenhang*). Wciąż poruszamy się tu w obszarze mesjańskiej metafory „drobnej poprawki”. Pieczęć stworzonosci – ten stygmat życia uwięzionego przez naturalną całość życia, pojedynczości złapanej w sieć systemu – jest w istocie tym samym, co nadmiar radości dający szczęście; tyle że w tej formie „upadłej” energia ta nie daje życia, lecz przeciwnie, zawisa nad życiem – czy też raczej tym, co nazywamy życiem – w postaci gnębiącego nadmiaru, dręczącego niepokoju, czegoś, co Santner nazywa *undeadness*, wampirycznym ani życiem, ani śmiercią. *Life is too much*,

co oznacza, że w „upadłych” warunkach życia naturalnego, które wiemy jako „istoty stworzone” (*Kreatiuren*), całe to życie nie może zrealizować się jako życie – zawsze pozostanie „reszta” (*remainder*), która zwróci się przeciw życiu.

Nietzsche ma więc rację w *Genealogii moralności*, kiedy mówi o życiu, które zwraca się przeciw życiu, ponieważ odmówiono mu możliwości życia: to właśnie eksces witalności, nie mogący znaleźć dla siebie ujścia, okazuje się źródłem ascezy, która tak odpycha – a zarazem fascynuje – Nietzschego u żydowskich kapłanów<sup>20</sup>. Ten moment ascetyczny nie jest jednak nieodwracalny, albo też: asceza jest tu tylko środkiem, nie celem samym w sobie. Chodzi bowiem o to, by jakoś przechować tę nie dającą się wyżyć energię witalną, nie dać się jej rozproszyć w życiu pozornym – a kiedy wyłonią się właściwe warunki (*happstance, kairos*), pozwolić jej wybuchnąć *in the midst of life*: sprawić, by życie, które dotąd „nie żyło”, wreszcie stało się życiem; by lęk znów stał się radością, a ocet obrócił się w wino. Ascetyczne superego, które zdaniem Santnera przepełnia „sztywna, niemartwa energia” (*rigid undead energy*), staje się wówczas czymś w rodzaju kondensatora: urządzenia, który kosztem życia naturalnego, podtrzymuje potencjalne napięcie życia możliwego, nie mogącego „wyżyć” swego ekscesu w ramach norm witalnych oferowanych przez zasadę rzeczywistości.

Co wówczas dzieje się z owym „ekscesem” zastygłym w ascetycznej, zwróconej przeciw życiu „pieczęci”? Tak jak w wizji Benjamina, jaką przywołuje Eric Santner w *Creaturely Life*, „garb” (*creaturely cringe*), który dotąd ciążył istocie stworzonej, wiodącej „normalne” czyli zewsząd ograniczone życie, po tej „drobnej poprawce” okazuje się narządem, z którego rozwijają się skrzydła: „garbusek” (*bucklicht*) przedzierzga się w „aniola”. Stworzenie przytłoczone niezrozumiałym niepokojem staje się istotą przeżywającą radość i szczęście – tak samo bez powodu, bez przedmiotu, bez sensu, tyle że już po drugiej stronie sfery symbolicznej: w rejonach, gdzie brak znaczenia nie budzi rozpacz, ponieważ zanikła jego potrzeba. *Energy is eternal delight*: energia jest wszak rozkoszą autoteliczną, nie potrzebującą hermeneutycznych uzasadnień. Właściwą reakcją psychiki, doznającej „przełomu”, jest więc radosny i wyzwolicielski okrzyk – *this is crap!* (HDRL, 117), czyli dosłownie: „wszystko to gównem warte!”

Lear i Santner wierzą więc, że mimo wszystko możliwa jest przemiana octu w wino – pod warunkiem jednak, że właściwie pojmimy istotę owego *signifying stress*, który wypełnia nas, całkiem niepotrzebnie, lękiem przed brakiem sensu. Być zdolnym znosić życie w całej jego energetycznej nagości znaczy, jak chciał tego Benjamin, „umieć postrzegać siebie bez lęku”: obrócić ten cienisty rewers

---

20. Por. rozdział na temat wewnętrznych aporii nietzscheańskiego witalizmu, zwłaszcza w odniesieniu do jego krytyki „żydowskiej ascezy” w moim *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, pt. „Cała pełnia subtelnych Tak”.



„życia stworzonościowego”, boleśnie odczuwającego swoje nieugruntowanie, w energetyczny eksces, który – tak jak zalecał Marks – ulatnia wszystko, co stałe i profanuje wszystko, co święte, porzucając je jako nic nie znaczący *crap*. Zwrot ten – od lęku do radości, od niepokoju do szczęścia – jest więc jak *Gestaltswitch* pomiędzy dwoma aspektami ludzkiego niezdecydowania, którego odkrycie legło u źródeł nowoczesności. To, co z perspektywy tragiczno-konserwatywnej, reprezentowanej przez Herdera i jego niemieckich następców, jawiło się jako *brak* – hermeneutyczny brak znaczenia i umiejscowienia w wielkim łańcuchu bytów – z perspektywy mesjańskiej, reprezentowanej przez Marksa (i częściowo Freuda), jawi się jako *nadmiar*: energetyczny naddatek życia, które transcenduje wszelkie systematyczne domknięcie.

