

Agata Bielik-Robson

Przyszłość pewnej fantazji, czyli dlaczego romantyzm *nie* jest transcendentalizmem

A więc koniec z owym rzekomym wpływaniem na mnie i oddziaływaniem rzeczy zewnętrznych, które w ten sposób miałyby udzielać mi wiedzy o sobie – wiedzy, której w nich samych nie ma i która też od nich nie może pochodzić.

Fichte, *Powołanie człowieka*¹

Psycho-analiza nie jest idealizmem.

Jacques Lacan, *Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy*²

Potoczna wiedza historyczno-filozoficzna nie dostrzega różnicy między romantyzmem a transcendentalizmem. Romantyzm wydaje się jej literacką wariacją na temat samostanowiącego się Ja; filozofia transcendentalna – filozofia Kanta, zwłaszcza z trzeciej krytyki, Fichtego oraz Schellinga – jawi się jako teoretyczna podpora romantycznego poetyzowania.

Tymczasem, jak spróbujemy tu wykazać, są to dwie zupełnie różne filozofie. Romantyzm łączy z transcendentalizmem zaledwie punkt wyjścia – okreśmy go, z początku enigmatycznie, jako *ból związany ze świadomością wpływu* – odtąd jednak już niemal wszystko go od transcendentalizmu oddziela: romantyzm nie godzi się bowiem na rozwiązanie tej trudności przez zniesienie realności świata zewnętrznego, nawet tak subtelne, jak to, na jakim opiera się idealizm transcendentalny.

¹ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk, Warszawa: PWN 1956, s. 25 [40].

² Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, ed. Jacques-Alain Miller, przeł. Alan Sheridan, London: Penguin Books 1979, s. 53. (tłumaczenie *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, 'Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse'*, Paris: Editions du Seuil 1973).

Podobnie rysuje się różnica w podejściu do podmiotowości, co zarazem naprowadza nas na trop psychoanalityczny, zasugerowany już w tytule: pytanie o romantyczną subiektywność przybiera bowiem postać pytania o przyszłość pewnej fantazji, a więc o *Zukunft einer Phantasie* (za chwilę też wyjaśni się, dlaczego mówimy tu o fantazji, a nie, jak pierwotnie sam Freud, o iluzji). Podczas gdy dla transcendentalizmu podmiotowość stanowi realność absolutną i niepodważalną, dla romantyzmu jest ona przede wszystkim *fantazją*. Bynajmniej nie oznacza to żadnej słabości romantyzmu, który jedynie „fantazjuje” tam, gdzie filozofia transcendentalna wykrywa twarde fakty. Przeciwnie, przypomnimy tylko, że fantazja, tak jak ją definiuje Freud, określa sam rdzeń „rzeczywistości psychicznej”, a jako taka stanowi klucz do psychoanalitycznej interpretacji bytu podmiotowego.

Fantazja, klucz do realności

Termin *psychische Realität* pojawia się u Freuda już na etapie *Traumdeutung* i oznacza sumę tych czynników, które sprawiają, że podmiotowość, dotąd po kartezjańsku kojarzona z przejrzywą samowiedzą i plastyczną zdolnością do samokształtowania, *stawia opór* wszelkiej woli zmiany na sposób analogiczny do oporu stawianego przez materię fizyczną. Laplanche i Pontalis piszą w swym słowniku, że jest to:

termin często przez Freuda używany na oznaczenie wszystkiego, co w *psyche* posiada gęstość i stawia opór porównywalny do tego, jaki charakteryzuje rzeczywistość materialną; w istocie chodzi tu o nieświadome pragnienie i skojarzone z nim fantazje³.

Nie chodzi tu więc o rozumienie rzeczywistości psychicznej jako pokrywającej się z domeną postulowanej przez Freuda psychologii naukowej, lecz o wyróżnienie tych szczególnych elementów życia psychicznego, które, jak słusznie piszą Laplanche i Pontalis, „nabierają dla podmiotu siły rzeczywistości”⁴. Tym, co nabiera siły rzeczywistości dla podmiotu, są jego najpierwotniejsze fantazje: imaginarium wyobrażające spełnienie najpierwotnych popędowych życzeń. To one stawiają największy opór świadomej woli, to one wypełniają

³ J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, przeł. z francuskiego D. Nicholson-Smith, London: Karnac Books 1988, s. 363.

⁴ Ibidem.

najgłębszy rdzeń bytu psychicznego. W *Interpretacji marzeń sennych* (1900) Freud waha się przed przyznaniem im statusu realności po prostu; nie chce umieścić ich w tym samym porządku ontologicznym, co fakty świata zewnętrznego. To wahanie okazuje się jednak niezwykle fortunate: dzięki niemu bowiem pojawia się postulat istnienia alternatywnej formy rzeczywistości, zwanej odąd przezeń *psychische Realität*:

Trudno powiedzieć, czy można przypisać rzeczywistość pragnieniom nieświadomym – pisze Freud w odniesieniu do fantazji pierwotnych. – Z pewnością trzeba jej odmówić chwilowym bądź bezpośrednim myślom. Jeśli jednak spojrzymy na nieświadome pragnienia sprowadzone do ich najbardziej podstawowego i prawdziwego kształtu, będziemy musieli dojść do wniosku, że rzeczywistość psychiczna jest szczególną formą istnienia, którą należy odróżnić od rzeczywistości materialnej.⁵

W *Historii ruchu psychoanalitycznego* (1914) Freud postawi wręcz znak równości między fantazją a rzeczywistością psychiczną i uzna, że są to terminy wymienne: rzeczywistość psychiczna konstytuuje się więc tylko i wyłącznie wokół fantazji pierwotnych, które, jak to ujmuje sam ojciec psychoanalizy w „Sformułowaniach dotyczących dwóch zasad funkcjonowania psychiki”, „mnożą się w ciemności”⁶.

Nie jest to więc *tylko* fantazja, formuła świadoma swej słabości wobec tego, co istnieje naprawdę, ale fantazja, która w swej pierwotnej słabości wobec *Realitätsprinzip*, zawiera odrębne źródło siły: to na niej zasadza się i z niej kielkuje „rzeczywistość psychiczna”, inna od rzeczywistości świata. Gdyby nie konflikt z „zasadą rzeczywistości”, w jaki wchodzi fantazja, „rzeczywistość psychiczna” nie mogłaby ukonstytuować się w swej inności. To, co pierwotnie słabe i obronne – bezsilne fantazjowanie wobec przemożnej potęgi świata rzeczywistego – staje się tu paradoksalnym źródłem ontologicznej prowokacji, jaką stanowi byt podmiotowy: gdyby nie „zaczepność” fantazji wobec tego, co istnieje realnie, byt psychiczny nie miałby szans na autonomię, która jest podstawowym i naczelnym atrybu-

⁵ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, w: *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, Vol. 5, London 1955, s. 620.

⁶ Por. Sigmund Freud, „On the History of the Psycho-Analytic Movement”, w: *Standard Edition*, vol. 14, London 1970, s. 222; oraz „Formulations on the Two Principles of Mental Functioning”, w: *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, przeł. J. Strachey, The Penguin Freud Library, vol. 11, London: Penguin Books 1984, s. 35.

tem podmiotowości. W fantazji tkwi zatem osobliwa siła, dzięki której bytem – pierwotnie słabym, potencjalnie jednak silnym – staje się to, wobec czego świat przedmiotowy pozostaje odwiecznie obojętny: *rzeczywistość psychiczna suwerenna w swej pojedynczości*.

Fantazja i iluzja

W psychoanalizie, podobnie jak w użyciu potocznym, słowo „iluzja” ma zdecydowanie negatywną konotację. Oznacza stan zaćmienia zmysłów, które przekazują fałszywy obraz rzeczywistości: pozostać w stanie złudzenia jest jednoznaczne z niezdolnością do właściwego postrzegania świata. Gorzej jeszcze, jak wynika z demaskatorskich odkryć Freuda, słowo „iluzja” może także skrywać nieświadome, albo tylko powierzchownie stłumione, życzenie, by nie widzieć świata takim, jakim on naprawdę jest, a tym samym, by niemal dobrowolnie poddać się złudzeniu. Sartre, który, jak wiadomo, nie wierzył w istnienie ani represji głębokiej ani nieświadomości, nazwał ten typ iluzji „złą wiarą”, *mauvaise foi*⁷. Bez względu na to, czy sartr’owska krytyka pojęcia nieświadomości jest słuszna (raczej nie), termin ten dobrze mimo wszystko oddaje interesującą nas różnicę między fantazją a iluzją: iluzje, także w sensie freudowskim, rzadko kiedy angażują głębokie mechanizmy obronne psychiki, jak choćby wyparcie (*Verdrängung*), i pozostają na poziomie płytkich stłumień (*Unterdrängung*), oddziałując w sferze podświadomej „złej wiary”.

Definicja fantazji jest trudniejsza: relacja fantazji ze sferą rzeczywistości jest znacznie bardziej złożona i opiera się na najpotężniejszej z represji, prowadzącej w same głębie nieświadomego. Ponadto sam status fantazji w ramach aparatu psychicznego jest skomplikowany. Freud nie radził sobie z tą komplikacją: z jednej strony bowiem uznawał fantazję za sam rdzeń rzeczywistości psychicznej, z drugiej jednak uczynił ją zaledwie elementem procesu wtórnego, czyli operacji psychicznych pojawiających się na stosunkowo późnym stopniu rozwoju, kiedy Zasada Rzeczywistości jest już w pełni ukształtowana i domaga się od psyche daleko idących kompromisów. Istnieje jednak szereg uwag Freuda, które wskazywałyby na to, iż fantazja, ze wzglę-

⁷ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, przeł. z francuskiego H. E. Barnes, London: Routledge 1988, ss. 47-55.

du na swe centralne miejsce w wyłanianiu się rzeczywistości psychicznej, jest zjawiskiem wcześniejszym, należącym do tak zwanego procesu pierwotnego, który w całości pozostaje pod panowaniem Zasady Przyjemności; w tę właśnie stronę idzie interpretacja Melanii Klein, która owym prymarnym fantazjom nadała naczelną rangę w formowaniu się całej sfery pragnieniowej.⁸

⁸ W cytowanym już fragmencie z „Formulations on The Two Principles of Mental Functioning” Freud wywodzi genezę fantazji z okresu, w którym dzieci, już wdrożone w istnienie Zasady Rzeczywistości, uczą się wykorzystywać zabawę do jej częściowego ominięcia: „Wraz z wprowadzeniem zasady rzeczywistości – pisze – jedna z aktywności myślowych uległa oderwaniu; została wyłączona z zasady testowania przez rzeczywistość i pozostała podporządkowana samej tylko zasadzie przyjemności. Aktywnością tą jest fantazjowanie, które uwidacznia się w zabawach dziecięcych, a później przejawia się jako marzenie na jawie, które traci kontakt z realnymi przedmiotami” (op. cit., s. 35). W tym ujęciu fantazja byłaby rzeczywiście zjawiskiem stosunkowo późnym, charakterystycznym dla procesu wtórnego, z całą jego skomplikowaną maszyną negocjacji, kompromisów i uników w relacji z Zasadą Rzeczywistości. Z drugiej strony jednak Freud przekonany jest, iż fantazja ma status daleko bardziej pierwotny i wiąże się z obrazowaniem prymarnych życzeń popędowych: „Każde pragnienie – pisze we *Wstępie do psychoanalizy* – od początku przyjmuje formę, w której zostaje zobrazowane jego spełnienie”. Sam zatem nie ma do końca jasności co do tego, gdzie przyporządkować fantazję. Znacznie bardziej zdecydowane stanowisko zajmuje w tej sprawie Melanie Klein i inspirowana jej wersją psychoanalizy Susan Isaacs, która w słynnym artykule z roku 1948 „The Nature and Function of Phantasy” umieszcza fantazję u samego źródła procesu pierwotnego jako bezpośrednią ekspresję popędową: relacja z obiektem, który obrazuje spełnienie pragnienia, pojawia się tu na najpierwszym etapie życia psychicznego, jeszcze pogrążonego w narcyzmie pierwotnym. Jak pisze Hanna Segal, psychoanalytyczka z linii kleinowskiej, w *Dream, Phantasy and Art*: „Nawet jeżeli z pozoru fantazja wydaje się całkowicie narcystyczna, w procesie analizy zawsze ujawnia swoją nieświadomą relację z obiektem” (Hanna Segal, *Dream, Phantasy and Art*, New Library of Psychoanalysis, London and New York: Tavistock/Routledge 1994, s. 26). Niewykluczone więc, że to właśnie pojęcie relacji z obiektem, wprowadzone przez Melanię Klein, stanowi brakujące ogniwo w rozważaniach Freuda, który miał kłopot z wpisaniem fantazji obrazującej spełnienie pragnienia w obiekcie w fazę narcyzmu pierwotnego, ponieważ faza ta ujmowana była przezeń całkowicie solipsystycznie; dopiero ograniczenie władzy Zasady Przyjemności przez Zasadę Rzeczywistości, charakterystyczne dla procesu wtórnego, umożliwiało pierwszą relację ze światem, a tym samym z obiektami. Rozszerzenie roli fantazji i uspojnienie jej statusu jako pierwotnej ekspresji pragnień popędowych dzięki kategorii relacji z obiektem wydaje się więc nie tyle odejściem od myśli samego Freuda, co raczej rozwiązaniem jej wewnętrznej aporii. Dopiero na gruncie kleinowskiej promocji fantazji intuicja Freuda co do centralnej roli fantazji w kształtowaniu się rzeczywistości psychicznej nabiera znaczenia.

Niewykluczone jednak, że status fantazji obejmuje obie interpretacje: tak klasycznie freudowską, jak nieortodoksyjną kleinowską. Wydaje się bowiem, że fantazja tworzy się w procesie pierwotnym na mocy spontanicznej, psychicznej reprezentacji popędów (jak chciałaby Melanie Klein), jednakże swój właściwy status w dojrzałej psychce osiąga dopiero w wyniku frustrującej konfrontacji z Zasadą Rzeczywistości i jej reprezentacją w postaci logicznie uporządkowanej percepcji świata (jak chciałby Freud). Obecność fantazji na etapie procesu pierwotnego usprawiedliwiałaby jej wagę w tworzeniu rzeczywistości psychicznej, z kolei jej fiasko w zderzeniu z *Realitätsprinzip* tłumaczyłoby, dlaczego zostaje ona wypchnięta ze sfery percepcji, osadzając się w najgłębszych pokładach nieświadomego. Fantazja nieświadoma byłaby w tym ujęciu fantazją procesu pierwotnego zmodyfikowaną pod wpływem konfrontacji z wymogami rzeczywistości i wynikającego zeń wyparcia.

Co jednak jest tu niezwykle istotne, to właśnie owa kleinowska geneza z procesu pierwotnego, która odróżnia fantazję od zwykłego złudzenia. Antagonizm w relacji między fantazją i rzeczywistością jest silniejszy niż w przypadku iluzji. Obie pozostają w służbie Zasady Przyjemności, ale w przypadku fantazji służba ta jest głębsza i wierniejsza. Iluzja bowiem zawiera wyraźny kompromis z rzeczywistością: w zasadzie zgadza się na jej panowanie, dokonując tylko lekkiej zmiany kosmetycznej; nie tyle przemienia obraz świata realnie istniejącego, co raczej ukrywa jego nieprzyjemne aspekty, tuszuje wady. Fantazja tymczasem jest daleko bardziej nieprzejednana: nie idzie na kompromis z Zasadą Rzeczywistości, lecz otwarcie przeciwstawia się warunkom, które uniemożliwiły realizację pragnienia. Celowo używam tu terminów, które przywodzą na myśl Blake'owską opozycję negacji (*negation*) i przeciwieństwa (*contrariness*), ponieważ różnica między fantazją a iluzją doskonale wpisuje się w instrumentarium romantyczne. Iluzja *neguje*, podczas gdy fantazja *przeciwstawia się*, czyli *zaprzecza*, ale w sensie przeciwieństwa; po angielsku powiedzielibyśmy, że iluzja *negates*, fantazja natomiast *denies*. Iluzja jest pewną tezą poznawczą na temat rzeczywistości i nawet kiedy chce zadowolić nasze wyparte pragnienia (jak choćby to, które Freud czyni podstawą iluzji religijnej, by pozostać pod opieką wszechpotężnej istoty-rodzica), to musi to robić w negocjacji z *Realitätsprinzip*. Iluzja i prawda rywalizują ze sobą w tej samej dziedzinie: w dziedzinie jed-

nej, jedynej i tej samej rzeczywistości. Fantazja tymczasem chce czegoś więcej. Jej próba oszukania i wyminięcia rzeczywistości bez wchodzenia z nią w negocjacje może z początku dyskwalifikować ją jako strategię słabszą od iluzji. W istocie jednak stawka, o jaką gra fantazja, jest większa i poważniejsza: odmawiając kompromisu z *Realitätsprinzip*, która narzuca wyobrażenie jednej jedynej rzeczywistości, fantazja ustanawia dziedzinę przeciwstawną, która wkrótce stanie się rdzeniem całkiem nowej osobliwej formy rzeczywistości, freudowskiej *psychische Realität*. Dlatego też iluzja zwykle nie wymaga więcej, jak tylko pewnej dozy „złej wiary”, by osiągnąć kompromis w konflikcie dwóch zasad – fantazja natomiast musi zostać wyparta bardziej stanowczo, co sprawia, iż ucieka się ona do bardziej autonomicznych i wyrazistych form ekspresji. Iluzja zatem występuje zwykle w sferze dobrze ugruntowanego procesu wtórnego, czyli percepcji i konceptualizacji – podczas gdy fantazja odwołuje się do *rzeczywistości alternatywnej*, która objawia się w symbolice marzeń sennych, a także nagłych, niekontrolowanych, zdarzających się na jawie przepływów żywego obrazowania.

Fantazje są nieporównanie bardziej istotne dla życia psychicznego niż iluzje. Paradoks odrębnej rzeczywistości psychicznej, ukonstytuowanej przez fantazje otwarcie przeciwstawiające się temu, co realne, należy do największych odkryć Freuda. Odsłania on bowiem antytetyczną naturę ludzkiej *psyche*, która – by sparafrazować Maxa Stirnera – opiera się na jeszcze mniej niż niczym. Obrazy, jakich używa, by ustanowić siebie i swój byt w opozycji do świata, nie są po prostu tylko *nierealne*: są *anty-realne*, wyzywająco przeciwstawione temu, co istnieje. Jak to ujmuje Freud w *Dwóch zasadach*, to obrazy, które uzyskują niezależny status bytowy, ponieważ „porzucają zależność od przedmiotów realnych”. Tylko w ten sposób jednak wyłonić się może owa, jak to z kolei nazywał Emerson, *golden impossibility*: byt, którego egzystencja nie tylko nie została przygotowana przez świat, ale wydaje się w nim całkowicie nieprawdopodobna. Intuicja Freuda, którego również można nazwać dziedzicem tradycji romantyczno-transcendentalnej, jest w istocie niezwykle bliska Emersonowi: dla niego również istnienie *psychische Realität* jest osobliwym faktem, który zaprzecza prawom Zasady Rzeczywistości: nie powinien mieć miejsca, nie posiada naturalnej *ratio essendi*. Ażeby ustanowić się pośród anihilujących wpływów świata,

podmiotowość ucieka się do fantazji jako szczególnej formuły zaczepno-obronnej: tworzy rdzeń swej antytetycznej „rzeczywistości psychicznej” na otwartym wyzwaniu wobec tego, co realne. Silne fantazje narcystyczne, gdzie krucha i zależna psyché przedstawia siebie jako wszechpotężną i preegzystującą, stanowią akt założycielski tej nowej, ekstrawaganckiej formy rzeczywistości, która broni się przed światem rzucając mu wyzwanie.

Motyw łączący fantazje z mechanizmami obronnymi jest dobrze ugruntowany w tradycji psychoanalitycznej, zwłaszcza w jej wersji kleinowskiej. U Freuda zasada Rzeczywistości pojawia się dość późno, podczas gdy u Melanii Klein i jej następców, jest ona obecna od samego początku jako zasada frustracji w relacji z obiektami. Fantazje mają więc od razu dualistyczną naturę, wyrażającą jednocześnie spełnienie pragnienia i obronę przed tymi aspektami rzeczywistości, które to spełnienie uniemożliwiają:

od samego początku – pisze Hanna Segal – fantazje posiadają jednocześnie aspekt spełniający życzenie oraz aspekt obronny; rozszczepienie i projekcja, te dwa typowe mechanizmy obronne, wyrażane są także na poziomie fantazji, będących zarazem ekspresją impulsów bezpośrednich. Fantazje w oczywisty sposób łączą się z obroną. Sam akt fantazjowania stanowi bowiem obronę wobec bolesnej rzeczywistości.⁹

Więcej jeszcze: fantazja okazuje się najpierwszym odruchem obronnym, który stanowi podstawę wszelkich przyszłych *Abwehrmechanismen*. Różnica między Freudem a Klein polega na tym, że Freud nadaje fantazji charakter kompromisowy; podobnie jak marzenie senne, fantazja jest wynikiem negocjacji z wymogami narzucanymi przez Zasadę Rzeczywistości – Klein tymczasem czyni fantazję innym rodzajem obrony, jeszcze *sprzed fazy kompromisu*: „Klein – wyjaśnia Segal – postrzega nieświadomą fantazję nie tyle jako kompromis, ale jako ekspresję jednocześnie impulsywną i obronną”¹⁰.

Kompromis jest strategią obronną po prostu: fantazja natomiast, będąca jednoczesnym wyrazem popędowego pragnienia i obrony przed frustracją, ma charakter bardziej śmiały, właśnie zaczepno-obronny. Wola spełnienia nie zostaje tu *umniejszona* przez frustrację, jak to ma miejsce w przypadku kompromisu; projekcja i rozszczepienie, separujące złe i dobre aspekty obiektu, mają na celu

⁹ Hanna Segal, *Dream, Phantasy, and Art*, op. cit., s. 21.

¹⁰ *Ibid.*, s. 24.

ochronić siłę samego pragnienia, które nadal może realizować się bez przeszkód w „obiekcie dobrym”. Wyzwanie i obrona, siła i słabość, pojawiają się tu obok siebie, nie interferując ze sobą w rozwiązaniu kompromisowym, które charakteryzuje mechanizmy obronne wyższego rzędu, mocniej związane z procesem wtórnym.

Dlatego właśnie fantazje są tak istotne dla wyłaniania się rzeczywistości psychicznej, że *przechowują w sobie całą siłę pragnienia*, które pojawia się w formie jednocześnie i obronnej i bezkompromisowej. Bez tej siły zachowanej w fantazji nie mógłby się ukonstytuować żaden odrębny byt psychiczny. Gdyby bowiem od samego początku obrona polegała wyłącznie na kompromisie, psyche koniec końców uległaby przeważającej sile *Realitätsprinzip*, nie utworzywszy własnej rzeczywistości.

Dwie strategie: transcendentalna i romantyczna

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że transcendentalizm, z całą swoją aparaturą pojęciową, pracującą na utrzymanie uprzywilejowanego statusu podmiotowości, jest niczym innym, jak tylko iluzją: zestawem fałszywych poglądów na naturę bytu subiektywnego, przypisujących mu większą wagę ontologiczną niż ją w istocie posiada, podobnym w swej życzeniowej omyłności do naczelnej iluzji sklasyfikowanej przez Freuda jako religia monoteistyczna.¹¹ Krytyka filozofii transcendentalnej byłaby wówczas równie mało porywająca,

¹¹ Podkreślam, iż pomijam tu tę skomplikowaną formę transcendentalizmu, jaką wypracowała psychoanaliza lacanowska, gdzie podmiot transcendentalny odgrywa niezwykle istotną rolę właśnie dlatego, że *nie istnieje*, a jako taki stanowi ideę regulatywną dla poszczególnej podmiotowości, przechodzącej od porządku realnego do porządku symbolicznego. Choć bez wątplenia jest to pogląd inspirowany filozofią transcendentalną, nie wchodzi on – przynajmniej na razie – w zakres naszych rozważań krytycznych nad tą tradycją. Pokrewieństwo między kantowskim Ja transcendentalnym a lacanowskim podmiotem nieistniejącym, owym *objet* pisanym z przekreśleniem jako *Œ*, zostało wyraźnie wydobyte i rozpropagowane przez Slavoję Žižka w jego licznych pracach, gdzie dostarcza on swej własnej, błyskotliwej interpretacji freudowskiej maksymy *Wo es war, soll ich werden*. Dla Žižka maksyma ta wykreśla dynamiczny proces wydobywania się Ja z niemych otchłani realnego w stronę *Œ*, będącego strukturą idealną, wyzuta z rzeczywistości. Poszczególne podmioty pozostaje na zawsze zawieszony między dwoma biegunami: wychodzi ze sfery tego, co realne, ale nigdy nie osiąga czystości podmiotu (nie)istniejącego tylko w porządku symbolicznym.

co *Przyszłość pewnego złudzenia*, najbardziej archaiczny w swej oświeceniowej (nie)wrażliwości ze wszystkich esejów Freuda. Miałyby do powiedzenia tylko tyle, że filozofia, czując się zagrożona w swym statusie podmiotowym, uciekła się do przytulnej iluzji, wytworząc obraz świata równie życzeniowy, co religijny obraz opieki sprawowanej nad ludzkimi dziećmi przez dobrego Boga – rodzica.

Wydaje się tymczasem, że transcendentalizm należy nie tyle do dziedziny iluzji, co do dziedziny fantazji. Jego pojęciowo złożona, filozoficzna aparatura, formująca sądy natury poznawczej, stwarza złudne wrażenie, w istocie bowiem stanowi przykrywkę dla żywego imaginarium myśli romantycznej. Kiedy używam słowa „przykrywka”, to mam na myśli nieuchronnie dwuznaczną zależność: zarazem reprezentacji i deformacji. Filozoficzny dyskurs Kanta i Fichtego dostarcza formy konceptualnej romantycznym obrazom jaźni autonomicznej, jednocześnie jednak traci w tłumaczeniu coś istotnego. Traci paradoksalne napięcie obecne we wszystkich fantazjach, a zwłaszcza tych fantazjach narcystycznych, które stanowią rdzeń rzeczywistości psychicznej. Bierze bowiem za pewnik – a więc za absolutnie realne – to, co stanowi kość niezgody między dwiema przeciwstawionymi sobie porządkami rzeczywistości: między solidną, pewną realnością świata i kruchą, ekstrawagancką realnością dopiero co wyłaniającej się *psyche*. *Fantazja autonomii* – wyobrażenie siebie jako istoty pojedynczej, pozbawionej antecedencji, spontanicznej i samowystarczalnej – tak niezwykle żywa w imaginarium romantycznym, tu staje się tezą pojęciową, której bezpośrednie roszczenie do prawdziwości skazuje ją na los zwykłej fikcji. Skostnienie fantazji w konceptualny system przesuwają ją w stronę iluzji; w rezultacie transcendentalizm, jako system właśnie, wydaje nam się najzwyczajniej w świecie fałszywy.

Powinniśmy jednak oprzeć się tej prostej pokusie i odszukać u spodu martwych fikcji pojęciowych żywe źródło fantazji. Samo zatem transcendentalne pojęcie podmiotu jako *causa sui*, czyli samoustanawiającej się w bycie zasady wszelkiej rzeczywistości, może być jako takie fałszywe i iluzyjne – nadal jednak może posiadać wartość jako fantazja. A więc jako obraz, którego funkcja jest nie tyle *poznawcza*, co raczej *konstytutywna* dla stawania się bytu psychicznego, czyli dla *procesu subiektywizacji*.

Transcendentalizm będzie więc dla nas istotny o tyle tylko, o ile przechowuje – jednocześnie zniekształcając – tę najważniejszą z fanta-

zji romantycznych, która rzuca najbardziej przeciwstawne wyzwanie światu, projektuje bowiem obraz jaźni autonomicznej, nie przyjmując do wiadomości doświadczenia wpływu. By zilustrować to szczególne i wybiórcze zainteresowanie filozofią transcendentalną, odwołamy się do dwóch fragmentów: pierwszy pochodzi od Fryderyka Schillera, pisarza paradygmatycznie romantycznego, drugi został napisany przez Fichtego, wzorcowego przedstawiciela myśli transcendentalnej.

Pierwszy fragment należy do eseju pt. *Über das Patetische*, który Schiller poświęca estetyce rozmaitych reprezentacji cierpienia. Schiller wygłasza tu apologię tragedii jako formy dostarczającej najdoskonalszej retoryki patosu, ponieważ przedstawia ona bohaterów jako zmagających się ze swym bolesnym losem, nawet jeśli walka ta toczona jest na próżno. Piękno – czy raczej, wzniosła potęga – ich patosu wynika właśnie z tego skazanego na klęskę oporu wobec cierpienia, w którym bohater odsłania „niezależną naturę swego umysłu”. Jest więc przeznaczony cierpieniu – musi, jakby powiedział Hamlet, *bear slings and arrows of the outrageous fortune* – zarazem jednak jego równie silnym przeznaczeniem jest opierać się tej wszechobecnej i nieznośnej kondycji wpływu i bólu. Wszystko, co stanowi oparcie w tym oporze – czy będzie to fantazja jednostkowej autonomii, czy w niczym nieugruntowana wiara w pozaświatowe pochodzenie własnej duszy – posiada swoją wartość. Człowiekowi wolno zatem żywić te narcystyczne fantazje, pod warunkiem jednak, że wykorzysta je w konfrontacji z przeważającymi siłami rzeczywistości po to, by ukonstytuować własną *anty-rzeczywistość*, dla której staną się źródłem:

Jeśli więc inteligencja człowieka ma się objawić jako siła niezależna od natury – pisze Schiller – to natura musi wpierrw przed naszymi oczami dowieść całej swej potęgi. Istota zmysłowa musi cierpieć głęboko i mocno; jedynie patos może sprawić, że istota rozumna będzie w stanie ujawnić swą niezależność i ukazać się jako istota działająca. Nigdy się nie dowiemy, czy równowaga umysłu jest skutkiem jego siły moralnej, jeśli nie przekonamy się, że nie jest ona skutkiem jego niewrażliwości. Nie jest sztuką panować nad uczuciami, które tylko lekko i przelotnie dotykają powierzchni duszy, ale do tego, żeby zachować swobodę umysłu w burzy uczuć, która porusza całą zmysłową naturę człowieka, trzeba mieć zdolność stawiania jej oporu, zdolność, która nieskończenie przerasta wszelką potęgę natury.¹²

¹² Friedrich Schiller, „O patetyczności”, w: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972, s. 197.

I dalej:

Czysto zwierzęca część człowieka posłuszna jest prawu natury i dlatego może wydawać się, że ulega przemocy afektu. W tej więc części objawia się cała siła cierpienia i niejako służy za miarę, wedle której można ocenić opór przeciwko cierpieniu, albowiem siłę tego oporu, czyli moralną potęgę człowieka, można ocenić tylko po sile ataku, z jakim się on spotyka.¹³

W tej chwili nie jest dla nas istotne to, czy ta przeciw-siła, o jakiej mówi Schiller, już istnieje i jedynie domaga się wzmocnienia, czy też dopiero musi zostać ukonstytuowana, by oprzeć się wrogim wpływom świata – kwestia ta wyłoni się później. Tym, co tutaj ważne, jest konstatacja zachodzenia szczególnej, antagonistycznej relacji między dwiema rzeczywistościami: obiektywnym bytem natury i subiektywnym, *implicite* ponadnaturalnym bytem psychicznym – jak również wtórny charakter tego drugiego. Schiller czyni także przejrzystą aluzję do użytku z fantazji narcystycznych, w które jego esej obfituje; pojawiają się one w *modus exhortativus*, a więc w formie retoryki zachęcającej do wydajnego stawiania oporu atakującym siłom natury, czy w ogóle wszelkim wpływom, wrażeniom i afektom, które stanowią amunicję – *slings and arrows* – losu. Schiller definiuje więc wzniosłość w odniesieniu do funkcji zachęcającej, jaką wzniosła retoryka pełni w umacnianiu antytetycznej strategii oporowej człowieka. Inaczej więc niż u Kanta, dla którego wzniosłość ma swój dobrze określony przedmiot, jakim jest Ja transcendentalne, triumfalnie wyprostowane wobec natury demonstrującej swą siłę – u Schillera wyrażenia w rodzaju „ponadnaturalna zasada obecna w ludzkim umyśle” albo „zdolność, która nieskończenie przerasta potęgę przyrody” mają charakter narzędzi retorycznych. Ich rola nie polega na anamnezie, to jest na przypomnieniu jednostce o transcendentalnym pochodzeniu jej jaźni, o jakim zapomniała, pogrążona w upadłej kondycji podmiotu empirycznego. Ich rola jest *kreacyjna*: pod ich przewodnictwem odbywa się antytetyczny proces *Bildung*, którego cel finalny rysuje się mgliście i niepewnie. W ujęciu Schillera wzniosły, transcendentalny obraz autonomicznej podmiotowości wydaje się jedną z tych niezbędnych fantazji konstytutywnych, bez których nie byłaby możliwa formacja „rzeczywistości psychicznej”.

¹³ Ibid., s. 208.

Teraz, dla kontrastu, drugi fragment, którego źródłem jest *Pierwsze wprowadzenie do Wissenschaftslehre* Fichtego. W ustępie tym Fichte definiuje różnicę między idealizmem i materializmem, określając ten pierwszy jako „filozofię wolności”, ten drugi natomiast jako „filozofię dogmatyczną”. Już ta wstępna opozycja mówi nam wiele: dla Fichtego każda myśl, która poddaje się „tyraniu afektu” (*Empfindung*) jest skazana na dogmatyzm, a tym samym odebrana jej zostaje szansa zrozumienia, czym może być prawdziwa wolność. W zamian schillerowskiej antytezy, budującej silną więź między „tyraniem afektów” a „moralną siłą człowieka”, pojawia się tu drastyczna opozycja, która raczej dzieli niż łączy, wzmocniona retorycznie złośliwością wobec dogmatycznej predyspozycji „niektórych osób”, organicznie niezdolnych do tego, by podążyć za jego transcendentnym tokiem myślowym. Dla Fichtego zatem od początku istnieje tylko ściśle rozłączna alternatywa: albo jest się idealistą i wierzy się w istnienie suwerennej świadomości – albo jest się dogmatykiem i „neguje się całkowicie samoistność jaźni, na której opiera się idealista, i z jaźni czyni tylko wytwór rzeczy, akcydens świata”¹⁴:

Spór między idealizmem a dogmatyzmem toczy się w istocie o to – ciągnie Fichte – czy należy zrezygnować z samoistności rzeczy na rzecz samoistności jaźni, czy też na odwrót, zrezygnować z samoistności jaźni na rzecz samoistności rzeczy... Można wprawdzie wyobrazić sobie samoistność jaźni oraz samoistność rzeczy, ale niemożliwe jest wyobrażenie sobie samoistności obu jednocześnie.¹⁵

Nie sposób ująć tego wyraziściej: romantyczna fantazja Schillera, który wyobraża sobie, że autonomiczna jaźń może wyłonić się z kondycji cierpienia i wpływu, to, filozoficznie rzecz biorąc, czysta bzdura. Transcendentna filozofia zaprowadza porządek tam, gdzie dotąd panował chaos romantycznej *Schwärmerei*. Jedyne liczący się dla filozofa wybór zachodzi między *dwoma faktami*: z jednej strony realnością świata, z drugiej zaś realnością świadomości. Trzecia możliwość nie jest dana, a przynajmniej nie występuje ona w dziedzinie faktualnej. Oschły styl Fichtego pozostaje w całości na usługach Zasady Rzeczywistości: skoro wyłonienie się autonomicznego Ja z chaosu *Empfindungen* nie jest możliwe, to albo istnieje świat,

¹⁴ J.G. Fichte, „Idealizm jako filozofia wolności”, w: *Fichte*, wyd. Z. Kudero-wicz, Warszawa: Wiedza Powszechna, Myśli i Ludzie 1963, s. 109.

¹⁵ *Ibid.*, s. 110n.

albo świadomość. To jest dokładnie ten moment, w którym płodna fantazja romantyków przedzierga się w jałową iluzję filozofów. Wykładnia transcendentalna ignoruje bowiem jej własność istotową – pragnienie tego, co niemożliwe – i zastępuje ją formułą, gotową na kulawy kompromis z rzeczywistością. Z pozoru wydawać się to może paradoksalne, ale transcendentalna refutacja istnienia świata przedmiotowego w imię autonomii podmiotowości jest w istocie aktem o wiele mniej śmiałym – a w tym sensie, także bardziej kompromisowym i słabym – od romantycznej fantazji, z jakiej się wywodzi: obrazu odważnie projektującego stawanie się sobą, pojedynczym i suwerennym, pomimo traumatycznej obecności rzeczy i ich ślepych wpływów. Fichte ucina całe to „marzycielstwo”, formułując zakaz, *implicite* skierowany ku swym śmielszym i nieodpowiedzialnym prekursorom:

Nie uzyskacie inteligencji, jeśli nie dodacie jej w myśli jako czegoś, co jest pierwotne, absolutne i czego związek z tamtym, niezależnym od niej bytem trudno by wam było wyjaśnić.¹⁶

I tu urywa się romantyczna *réverie*.

Transcendentalizm jako retoryka

Jednakże nie cały transcendentalizm przyjmuje tego rodzaju otwarcie anty-romantyczne stanowisko. W pismach Ralpha Waldo Emersona motywy transcendentalne występują zawsze w otoczeniu obrazów romantycznych; zamiast się zwalczać i wzajemnie wypierać, koegzystują, składając się wspólnie na spójną formułę retoryczną. Harold Bloom, którego wgląd w *łęk przed wpływem* jako podstawowy motyw świadomości romantycznej jest tu dla nas myślą przewodnią, darzy Emersona niezwykłą estymą: wyższą nawet od samego Nietzschego (i to nie tylko z powodów patriotycznych, na co wskazywałaby promocja Emersona w *American Religion*), a już z pewnością większą niż Fichtego, który jest dlań podejrzany już choćby dlatego, iż uważa się za filozofa *tout court*. W sympatyzującym ujęciu Blooma Emerson jawi się jako jednocześnie: dziedzic tradycji romantycznej i sprawny użytkownik retoryki transcendentalnej. Bez względu więc na to, jakiego języka używa, naczelnym w jego

¹⁶ Ibid., s. 115.

pracach pozostaje pytanie o proveniencji czysto romantycznej: jak jest możliwe powstanie suwerennej, skupionej na sobie jednostki, której kondycją pierwotną jest podleganie chaotycznym wpływom świata? Bloom sugeruje wręcz, że Emerson jest w historii transcedentalizmu myślicielem najwybitniejszym, ponieważ podjął on jego idee nie jako filozof, lecz jako retor: przyswoił je więc sobie nie jako spójny zespół poglądów na naturę rzeczywistości, ale jako zestaw użytecznych narzędzi retorycznych, niezbędnych dla podtrzymania fantazji, która inaczej musiałaby wydawać się jawnie absurdalna. Po Schillerze, Emerson jest więc kolejnym wielkim romantykiem odkrywającym sprawczą moc retoryki, która czyni możliwym z pozoru nieosiągalny ideał autonomii podmiotowej.

Wskazanie na sprawczą moc retoryki wymaga pewnej dygresji. W niechętej retoryce perspektywie *stricte* filozoficznej, aluzja ta wiedzie prostą drogą do sofizmu, przechwalającego się, że jest w stanie wmówić dowolnemu słuchaczowi dowolny nonsens. Jedną rzeczą jest ogólna apologia retoryki jako dyscypliny równorzędnej filozofii, w którą zresztą Bloom angażuje się całym sercem – inną natomiast szczegółowa obrona retorycznej wartości fantazji narcystycznych, które stanowią nasz obecny temat. Oczywiście, obie te kwestie zahaczają o siebie: nie sposób bowiem bronić konkretnego przypadku, w którym retoryka objawia swoją moc sprawczą, nie wdając się choćby w szczątkową polemikę z linią filozoficzną, ufundowaną na sporze Platona z sofistami. Stanowisko Harolda Blooma jest tu w istocie niezwykle bliskie Hansowi Blumenbergowi, który niezależnie od tego pierwszego wskazał na defensywną funkcję zabiegów retorycznych w eseju „O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym”. Wychodząc od koncepcji człowieka jako istoty ubogo uposażonej i wybrakowanej (*Mängelwesen*), wypracował on sceptyczną formułę praktyki retorycznej jako tego rodzaju działania, które opiera się na „racji niedostatecznej”, a więc na częściowej niewiedzy co aktualnego stanu świata, a tym samym także co do szans powodzenia podjętych zamiarów. Filozofia to projekt całościowy, który pragnie ufundować się na pełnej wiedzy o rzeczywistości i podjąć działania, których rezultatów może być absolutnie pewna: przyświeca jej ideał racji dostatecznej. Retoryka natomiast to projekt cząstkowy, charakteryzujący działanie *ad hoc*, które porusza się w niedostatecznie znanym świecie, zmierzając ku niepewnym результатам.

Tam, gdzie filozofia zaleca oczekiwanie i kontemplację, której celem byłoby zgromadzenie wiedzy pełnej, retoryka czekać nie może: reprezentuje bowiem interesy istoty wrzuconej w sam środek rzeczy, zmuszonej do reakcji, do jakiej jednak nie jest w pełni przygotowana. Nietożliwość, konieczność improwizacji, bezpośredni przymus praktyczny wyznaczają warunki brzegowe owej kondycji, w której retoryka odsłania swój niezbędny potencjał obronny:

Człowiek jako istota uboga – pisze Blumenberg – potrzebuje retoryki jako sztuki iluzji, która pozwoli mu uporać się z brakiem prawdy. Sytuacja teoriopoznawcza, którą Platon przypisywał sofistycie, radykalizuje się jako sytuacja antropologiczna 'istoty nacechowanej brakiem' (*Mängelwesen*).¹⁷

Szczególne role, jaką odgrywa retoryka fantazji romantycznej, dość dobrze wpisuje się w ogólny kontekst blumenbergowskiej apologii retoryki jako dyscypliny racji niedostatecznej – do kontekstu tego wrócimy jeszcze nie raz. Piszę „dość dobrze”, ponieważ mechanizm obronny wpisany w fantazję jest, jak już powiedziano, szczególnej natury, która nie wyczerpuje się wyłącznie w kategorii defensywności. O ile bowiem dla Blumenberga retoryka jest przede wszystkim „sztuką iluzji”, o tyle w naszym ujęciu retoryka romantyczna opiera się na *sztuce fantazji*. Fantazja jest jednocześnie śmiała i niepewna, zaczepna i obronna; jest więc, podobnie jak filozofia,

¹⁷ Hans Blumenberg, „O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym”, w: *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa: Oficyna Naukowa 1997, s. 99. Warto zwrócić uwagę na specyfikę blumenbergowskiej obrony retoryki jako formacji obronnej na tle innych prób powrotu do refleksji nad retoryką, w jakie obfituje myśl dekonstrukcjonistyczna, od Derridy po de Mana. Wskazał na nią przekonująco Adam Lipszyc w doktoracie poświęconym żydowskim korzeniom myśli Harolda Blooma. To nie przypadek, że to właśnie retoryka w antropologicznym ujęciu Blumenberga, a nie retoryka w ujęciu poststrukturalistyczno-dekonstrukcyjnym, jakiej najlepszym przykładem pozostaje do dziś dnia *Mythologie blanche* Derridy, wydaje się najbliższa intuicjom samego Blooma, który – prawdopodobnie – Blumenberga nawet nie czytał. Tym bowiem, co wyróżnia tych dwóch ostatnich spośród szkoły dekonstrukcyjnej jest nacisk, jaki obaj kładą na funkcję retoryki w procesie witalnym, a tym samym na swoisty *podmiot retoryczny*, nie będący czystym *cogito*, lecz podmiotem cielesnym, cierpiącym, obdarzonym wolą, a nade wszystko wolą przeżycia. Ruch tropów nie jest więc swobodnym *flux* wewnątrztekstualnym, wywołanym niestabilnością piśmiennego *signifiant*, lecz strategią obliczoną na maksymalizację pewności w świecie zasadniczo niepewnym i zagrażającym egzystencji człowieka. Por. Adam Lipszyc, *Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma*, Kraków: Universitas 2005.

gotowa podjąć wielkie ryzyko, nie opiera się jednak na wiedzy o rzeczywistości, polegając, tak jak retoryka blumenbergowska, jedynie na „racji niedostatecznej”. Retoryczna ekspresja fantazji sięga więc głębiej niż formuła retoryki jako tylko obrony. Jeżeli rację ma Harold Bloom w swej analizie ruchu romantycznego, to romantyczna retoryka przechowuje i kultywuje treść fantazmatyczną, bez której podmiotowość musiałaby zginąć pod „ciężarem wpływu”¹⁸. Tu zatem chodzi o coś więcej niż tylko sceptyczno-konserwatywne zachowanie defensywne w stylu Blumenberga; chodzi o stan skrajnego, ostatecznego zagrożenia wobec „absolutyzmu rzeczywistości”, w którym sprawdza się wyłącznie desperacka zasada „wszystko albo nic”. Fantazja romantyczna jest wprawdzie przeciwstawna wobec bezwzględnie narzucającej się rzeczywistości świata, ale jej nie neguje. Posiada strukturę analogiczną do wszystkich sklasyfikowanych przez Freuda mechanizmów obronnych, których ambiwalencja najwyraźniej wychodzi na jaw w przypadku słynnej *Verneinung*: przeczenia będącego jednocześnie potwierdzeniem tego, co zaprzeczane. Fantazja autonomii funkcjonuje w równie dualny sposób: zaprzeczenie sytuacji wpływu jest tu środkiem retorycznym, który na poziomie swej motywacji potwierdza obecność wpływu: „Ciężar wpływu – pisze Bloom, przywołując schillerowską ambiwalencję – jest jednocześnie przedmiotem pragnienia i oporu.”¹⁹

Źródło tej ambiwalencji leży w naturze samej fantazji. Fantazje, spełniając niemożliwe pragnienia, nie rywalizują z rzeczywistością taką, jaka ona jest, ale z samą *zasadą* rzeczywistości; tym samym odmawiają uległości wobec innej zasady niż czysta rozkosz wynikająca z natychmiastowego spełnienia. Romantycy żyjący w erze postępującego odczarowania odkryli fantazje jako prymarny środek obronny *psyche* przed traumatyzującą obecnością wpływów mechanicznych: świadcząc o rozpadaniu się wielu iluzji pod naciskiem nauki nowożytnej, zainwestowali w to, co fantazmatyczne. Jeśli więc choć częściowo udał się im novalisowy zamysł „romantyzacji świata”, to stało się to nie tyle za sprawą iluzji, co właśnie żywych fantazji. Romantyzm rozpoczął więc walkę o prawo do fantazjowania nie dla czystego kaprysu, ale z poczucia wyższej konieczności: wypełnił

¹⁸ *The burden of influx*, Harold Bloom, *A Map of Misreading*, Oxford: Oxford University Press 1975, s. 167.

¹⁹ *Ibidem*.

swą retorykę obrazami fantastycznymi, by oprzeć na nich proces formowania się podmiotowości, *die Bildung*. Tym samym romantyzm przygotował grunt na nauki Freuda, który – przypomnijmy to raz jeszcze ze względu na epokowość tego odkrycia – zdefiniował rzeczywistość psychiczną w terminach antytetycznych wobec rzeczywistości zewnętrznej, koncentrując ją wokół jądra fantazmatycznych obrazów, śmiało rzucających wyzwanie samej zasadzie bytu.

Owo wyzwanie z pozoru przybiera postać zwykłej sprzeczności. W swojej analizie eseju Emersona Bloom określa ją następująco:

Emerson pragnie postawy jednocześnie dionizyjskiej (to jest, zalanej wpływami) i polegającej na sobie (*self-reliant*), ale nie wie, niestety, jak to osiągnąć – my zresztą także nie.²⁰

Sytuacja ta charakteryzuje również „marzycielskie” stanowisko Schillera, Emerson idzie jego śladem, dostarczając własnej analizy idealnego typu artysty: głosi zasadę polegania na sobie, ale tylko pod tym warunkiem, że jest ona wtórna wobec zasady wpływu:

Jego zdrowie i wielkość polega na tym, że staje się on medium, poprzez który niebiosa spływają na ziemię, a więc, najkrócej rzecz ujmując, na pełni, w której wyraża się jego stan ekstazy. Bycie artystą to straszny los, zważywszy, że artysta to naczynie wypełnione boskimi fluidami, bogate w przecucia wszechwiedzy i wszechobecności. [...] Jest rzeczą wzniosłą otrzymywać, jest rzeczą wzniosłą kochać – jednak sama chęć, by wydzielić z nas wyraźną cząstkę samych siebie, to pragnienie, by być kochanym i rozpoznanym jako jednostka, jest czynem skończonym, co pochodzi z niższych rejestrów naszej egzystencji.²¹

Tylko w tym świetle należy czytać programową mowę Emersona, wygłoszoną przezeń w bostońskiej Świątyni Masonerii w styczniu 1842 roku, pod tytułem *The Transcendentalist*: wszystko to, co wydaje się tu literackim echem Fichtego – identyczny podział ludzkości na idealistów i materialistów, i ta sama pogarda dla tych ostatnich – nie powinno nas zwieść swą pozorną dosłownością. Tak naprawdę bowiem Emerson nie powołuje się tu na ideał *self-reliance* jako na fundamentalny fakt świadomości²², ale wyłącznie jako użyteczny trop

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance”, w: *Ralph Waldo Emerson. The Oxford Authors*, ed. Richard Poirier, Oxford: Oxford University Press 1990; przekład polski: „Poleganie na sobie”, w: *Eseje I*, przeł. A. Treściak, Lublin: Wydawnictwo Test 1997.

retoryczny, którego funkcja jest umożliwić genialnej jednostce przejście od „stanów ekstatycznych” do stanu indywidualności i autonomii:

Myślicie, że jestem dzieckiem mych okoliczności – mówi Emerson – ale to ja jestem ich sprawcą. [...] Ja – ta myśl zwana Ja – jest formą, w którą świat wlewa się niczym stopiony wosk. Forma ta jest niewidzialna, świat jednak zdradza jej kształt. Wy nazywacie to potęgą okoliczności, ale w istocie potęga ta należy do mnie samego.²³

Dopiero kiedy zestawimy pierwszy obraz – *the vessel filled with divine overflowings* – z drugim – *the mould into which the world is poured like melted wax* – otrzymamy pełną wizję emersonowską: tylko drugi z tych obrazów jest niewątpliwie transcendentalny, ten pierwszy jednak stoi z nim w widomej opozycji. Czy Emerson nie powinien się zdecydować, tak jak Fichte, na wyraziste albo-albo? Czy można zachować naraz oba obrazy: jednostki jako odbiorcy wpływów, która, jak to ujmuje Emerson gdzie indziej, *thrives on casualties*, a więc żywi się wszelkiego rodzaju losowymi zdarzeniami, których impakt może doprowadzić do rozbicia kruchego naczynia – i jednostki jako sztywnej i odpornej formy, *a priori* przygotowanej na zjawienie się świata, którego wpływ niczym jej nie grozi, ponieważ jest miękki niczym wosk? Dokładne, zbyt dokładne odwrócenie znaczeń widoczne w tym drugim obrazie – kruchość naczynia przetransponowana w miękkość wosku, potęga boskich fluidów przeniesiona na odporność podmiotowej formy – wyraźnie wskazuje na obecność tropu obronnego. Dopiero bowiem kiedy dojrzymy w drugim, transcendentalnym obrazie, element retoryki obronnej wobec grozy, jaka bije z obrazu pierwszego, zrozumimy, że nie mamy tu do czynienia z prostą dysjunkcją. Oba te obrazy ułożą się w spójny ciąg zgodnie z logiką podmiotowej *Bildung*, czyli zgodnie z logiką formacji rzeczywistości psychicznej, która przyznaje szczególną rolę konstytutywną narcystycznym fantazjom. Fantazje te wyobrazają transcendentalną autonomię podmiotowości, która – słowami samego Kanta – stanowi „warunek wszelkiego doświadczenia”, a więc absolutnie *poprzedza* wszelki wpływ. Kiedy zatem Emerson pi-

²³ *You think me the child of my circumstances – I make my circumstance. [...] I – this thought which is called I – is the mould into which the world is poured like melted wax. The mould is invisible, but the world betrays the shape of the mould. You call it the power of circumstance, but it is the power of me.* Ralph Waldo Emerson, „The Transcendentalist”, w: *Ralph Waldo Emerson. The Oxford Authors*, ed. Richard Poirier, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 99.

sze w swym dzienniku *it is necessity of my nature to shed all influences*²⁴, to nie mówi tego jako rasowy transcendentalista (bo czemu ten, kto neguje fakt wpływu, miałby się w ogóle obawiać konfrontacji z rzeczywistością zewnętrzną?), ale jako romantyk, który jednocześnie odpiera i potwierdza swoją *anxiety of influence*. Podwójny splot uniku i potwierdzenia, charakterystyczny dla wszystkich mechanizmów obronnych, nie wyłączając najpierwotniejszego z nich, czyli fantazji, dobitnie ukazuje przywiązanie Emersona do fantazmatu podmiotowej autonomii, tego najskrytszego z romantycznych marzeń.

Fantazja samostanowienia

Paradygmat romantyczny wydaje się dziś w zaniku, wypada więc zaniepokoić się przyszłością jego fundamentalnej fantazji. Dla Harolda Blooma, który jest ostatnim już chyba strażnikiem romantycznego dziedzictwa, obrona „transcendentalnego” marzenia o pełnej autonomii podmiotowej – choć, koniecznie należy dodać, zawsze tylko *jako marzenia* – decyduje o „być albo nie być” współczesnej humanistyki. Tę określa on niełaskawie i pogardliwie jako *The Deconstruction Road Company*, albo, w odruchu arystokratycznej ignorancji, jako bandę spod znaku „Heideggera i jego francuskiego stadka” (*Heidegger and his French flock*)²⁵: oba epitety bronią się zresztą tylko w nietzscheańskim skrótce nonszalancji, jako raczej wyraz gwałtownego *veto* niż wgląd analityczny. Choć bowiem Bloom pozwala sobie na mniej lub bardziej arbitralne gesty potępienia, to jednak nie jest piniącym się sarmatą i tam, gdzie należy wdać się w rzetelną polemikę z oponentami, robi to dobrze i celnie; wtedy też często okazuje się, że znacznie bliżej mu do owego „francuskiego stadka” z Derridą na czele, niż do rodzimych obrońców tradycji w rodzaju C. S. Lewisa czy T. S. Eliota.

Jego apologia podmiotowości romantycznej jako sprawy opartej na mniej niż niczym, czyli na fantazjach, które otwarcie buntują się wobec praw rzeczywistości, nie mieści się w żadnym z nurtów oferowanych przez dzisiejszy establishment humanistyczny. W stosunku do klasycznej wizji subiektywności, podmiot broniony przez Blooma wydaje się już poważnie nadszarpnięty i *zdekonstruowany* – z kolei

²⁴ Cyt. za Harold Bloom, *A Map of Misreading*, op. cit., s. 166.

²⁵ „Heidegger i jego francuskie stadko”: Harold Bloom, *Lęk przed wplywem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Kraków: Universitas 2002, s. 25.

z perspektywy dekonstrukcji radykalnej, propozycja Blooma zatrzymuje się jakby w pół drogi, nie chcąc zgodzić się na ostateczne konsekwencje decentracji i destabilizacji znaczenia. Nie jest to jednak tylko dekonstrukcja połowiczna, ale stanowisko całkowicie swoiste i integralne w swej odrębności. Wydaje się wręcz, że obraz podmiotowości zarysowany przez Blooma umieszcza się na metapoziomie wobec dyskusji, która toczy się między zwolennikami subiektywności klasycznej a jej krytykami, głoszącymi „śmierć podmiotu”. Jest to bowiem podmiotowość, która konstruuje się w akcie opierania się dekonstrukcji: dokładnie w tym samym momencie, w którym pojawia się zagrożenie, zostaje powołana do bytu w odruchu obronnym przed dekonstruującą obecnością wpływu. Nieustanny lęk przed dekonstrukcją stanowi tu samo sedno subiektywnych wysiłków autokreacyjnych.

W swej osobliwej wykładni podmiotowości jako formacji zaczepno-obronnej Bloom tworzy pararomantyczny lineaż myślicieli, ciągnący się od Milтона, przez Nietzschego i Emersona, aż po Freuda. Bloomowska lektura Freuda jest równie specyficzna. Inaczej niż większość komentatorów, którzy usiłują rozwikłać metafory freudowskie w poszukiwaniu naukowej ścisłości, Bloom dokonuje zabiegu dokładnie odwrotnego: nie tylko przyjmuje wszystkie metaforyczne wyrażenia Freuda – jak wyparcie, rzeczywistość psychiczna, warstwa ochronna psyche etc. – ale odczytuje Freuda jako „silnego poetę” (*strong poet*), czyli jako twórcę nowego, w pełni metaforycznego języka, który jest jedynym możliwym językiem zdolnym do opisania postromantycznej formuły życia podmiotowego. Tak więc, zamiast znajdować bardziej adekwatne podstawienia pojęciowe dla centralnych metafor psychoanalitycznych, Bloom interpretuje freudowskie wglądy w istotę ludzkiej seksualności na sposób charakterystyczny dla aleksandryjskich gnostyków, z którymi odczuwa ogromne pokrewieństwo mentalne – a więc jako śmiałe metafory ogólnej duchowej natury odsłaniające najskrytsze fantazje ludzkiej duszy. Fantazja, w której płodzi się swego własnego rodzica (obecna w pismach Walentyna, później tajemnicza drogą przechwycona przez Kierkegaarda²⁶); fan-

²⁶ „Ten, kto chce pracować, rodzi swego własnego ojca”, Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN 1972, s. 24. Iwaszkiewicz tłumaczy ten fragment w zupełnie inny sposób: „a ten, kto chce pracować, karmi swego rodzzonego ojca”. Bloom jednak korzysta z tłumaczenia angielskiego, które brzmi: *he who is willing to work gives birth to his own father*.

tazja spółkowania z własną matką, by uczynić ją płodną z samym sobą (obecna w ewangeliach gnostyckich, w osobliwych obrazach stosunku Jezusa z Marią, później odkryta przez Freuda jako wyraz najpowszechniejszego chłopięcego pragnienia, które wyznacza fazę edypalną) – nie mają tu znaczenia jawnie seksualnego; przeciwnie, stanowią metaforyczny wyraz pierwotnego pragnienia autonomii. Jak przystało na prawdziwe fantazje, które zawsze chcą niemożliwego, ich struktura jest otwarcie antynomiczna; jak to zwięźle ujmuje Bloom, *they lie against time*, „oszukują czas”, który stanowi najbardziej nieubłagane, najmniej odwracalne ze wszystkich praw rządzących bytem, a jako taki jest niemal synonimem zasady rzeczywistości.²⁷ Fantazje te przedstawiają podmiotowość jako *causa sui*, jako dojrzałą i ukształtowaną od samego początku swego powstania, a tym samym negują istnienie wszelkich wczesnych zależności. Rzucają więc wyzwanie rzeczywistości w samej jej zasadzie i odmawiają zawarcia jakichkolwiek kompromisów i właśnie dlatego mogą utworzyć jądro tej anty-rzeczywistości, która u kresu *Bildung* – choć cel tego procesu rysuje się zawsze niepewnie – ma szansę stać się tym, o czym pierwotnie tylko fantazjowała: suwerenną, pojedynczą podmiotowością.

Długo przedtem, zanim Kant i Fichte dali światu kategorię *Selbstsetzen* czyli samoustanawiania, Miltonowski Szatan z *Raju utraconego* wygłosił mowę do aniołów, w której zawarł był wszystkie ziarna przyszłej wiary transcendentalnej:

... *Who saw...*
When this creation was? remember'st thou
Thy making, while the Maker gave thee being?
We know no time when we were not as now;
Know none before us, self-begot, self-raised
*By our own quick'ning power...*²⁸

²⁷ „Rewizja prekursora to kłamstwo nie przeciw istnieniu, lecz przeciw czasowi”, pisze Bloom, co w rezultacie kończy się rebelią przeciw samej rzeczywistości, rządzącej się nieubłaganym prawem temporalnego przepływu. Por. Harold Bloom, *Lęk przed wpływem*, op. cit., s. 170n.

²⁸ W tłumaczeniu Macieja Słomczyńskiego: *Któż to stworzenie widział? Czy pamiętasz/ Chwilę, gdy Stwórca dawał ci istnienie?/ Nie znamy czasu, gdy nie istnieliśmy? Tacy jak dzisiaj, a nie znamy także/ Nikogo, kto by mógł istnieć poza nami;/ Samo-poczęci, samo-wzrastający/ Dzięki swej własnej krzepkiej żywotności... (Raj utracony, Księga Piąta, 1039-1045).*

Fragment ten mógłby posłużyć za motto do wszystkiego, co Harold Bloom kiedykolwiek napisał; jak sam często przyznaje, jego retoryka wywarła na nim piorunujące wrażenie, niepodobne do żadnego innego wpływu, jakiego doświadczył jako krytyk poezji. I nic dziwnego, ponieważ pasaż ten zawiera najwierniejszy portret ulubionego bohatera bloomowskiego, silnego poety, którego moc twórcza jest wynikiem skomplikowanej gry antytetyczno-rewizyjnej z własną kondycją „późno urodzonego”. Szatan Milтона jest doskonałym wcieleniem naczelnej fantazji romantycznej: jednocześnie przyjmuje i opiera się wpływowi, głosi chwałę własnej autonomii, ale w agonii z tym, o którym wie, że dał mu życie. Silny poeta, podobnie, mediuje między dwoma stanowiskami: między lojalnością wobec kanonu, która chroni ciągłość tradycji, nakazując adeptom jej imitację – a post-nietzscheańskimi profetami nowości, którzy pragnęliby uwolnić się od ciężaru historycznego następstwa i dotrzeć do źródeł nieskrępowanej kreatywności (i jeśli komuś należy się epitet „francuskiego stadka”, to chyba właśnie naśladowcom Deleuze’a i wczesnego Foucault). Z perspektywy tych dobrze ugruntowanych ról społecznych, które określają podstawowy antagonizm naszej ponowoczesnej kultury, silny poeta jest tak paradoksalny, jak fantazja, którą wciela: jest bowiem jednocześnie ofiarą i beneficjentem wpływu. Jest tym, który zdobywa autonomię w walce o autonomię, a nie w arbitralnym akcie samoustanowienia.

Jak już jednak powiedziano, Bloom jest daleki od oburzania się na ponowoczesne tendencje antysubiektywistyczne. Przeciwnie, dostrzega w nich nieodpartą logikę. Podobnie bowiem jak dekonstruktorzy podmiotowości, uważa, że podmiot jest figurą niemożliwą, tyle że z konstatacji tej wyciąga inny wniosek: fantazmatyczne pragnienie tego, co niemożliwe, określa dlań samą istotę bytu subiektywnego. Apologia romantyzmu, jaką przeprowadza, służy jedynie wzmocnieniu tej fantazji, która sama nie jest romantycznego pochodzenia. W istocie, jak twierdzi Bloom, jest ona starsza, romantyzm natomiast odkrył ją na nowo; jej źródła zaś tkwią w tradycji nazwanej przez Blooma *the Jewish Negative*, żydowską negatywnością. Jej emblematycznym wcieleniem jest Jakub mocujący się z Aniołem, założyciel Izraela, oraz – u kresu drogi – Zygmunt Freud, w którym Bloom dostrzega ostatni, późny awatar ojca założyciela, w pełni tym samym zasługujący na dumne miano „mocującego się Zygmunta”: *the wre-*

stling Sigmund. Jądem tej tradycji jest wizja ludzkiej podmiotowości jako nowego bytu konstytuującego się w akcie Wyjścia: wyjścia z rzeczywistości naturalnej, z porządku ontycznego, ku czemuś zupełnie innemu, co za Lévinasem należałoby nazwać „innym od bytu”, domeną obiecaną niemożliwości. Tym jednak, co się tu naprawdę liczy, nie jest spełnienie obietnicy, lecz sama śmiałość, odwaga prowokacji i zaczepność, jakie obietnica stwarza: siła, która potrafi przeciwstawić się wszystkiemu, co istnieje.²⁹

Bildung, czyli jak się staje swoim własnym wpływem

Gdyby przełożyć rozważania Blooma na język filozofii – tak jednak, by nic nie utracić w tłumaczeniu – otrzymalibyśmy schemat wyłaniania się bytu podmiotowego, który nie znajduje odpowiednika w żadnym dostępnym dyskursie filozoficznym. Ten proces subiektywizacji, albo – jeszcze lepiej – subiektywnej formacji czyli *Bildung*, polega tu na złożonej strategii odpierania / przyswajania wpływów. Po pierwsze, podmiotowość nie jest tu dana *a priori*, a dopiero musi zostać ukonstytuowana. Po drugie, konstytuuje się w paradoksalnym akcie woli, czerpiąc z siły pragnienia zachowanej w pierwotnej fantazji własnej autonomii. I po trzecie, wyłania się jako formacja zaczepno-obronna, a więc jako reakcja defensywna oparta na prowokacji: może rozpocząć przyswajanie obcych wpływów tylko dzięki temu, że ma na podorzędziu obraz własnej niezależności.

Bildung opiera się więc na strategii obronnej, która jednocześnie umożliwia *przyswojenie* wpływu. Proces ten odbywa się zgod-

²⁹ Bloomowski schemat zabiegów rewizyjnych nie chce mieć nic wspólnego z heglowską dialektyką, co jego autor nieustannie podkreśla. Jednak rozbieżność nie pojawia się dopiero na samym końcu procesu, czyli tam, gdzie ma rzekomo dojść do pojednania z prekursorem: nie chodzi tu jedynie o to, że *apophrades* nie przynosi żadnego stabilnego rozwiązania. Rozbieżność jest tu fundamentalna, manifestuje się już w pierwszym stadium rewizji, czyli tam, gdzie dochodzi do pierwszej negacji wpływu: zewnętrzność wpływu nigdy nie ulega pełnemu zawieszeniu, w rezultacie więc nie ma mowy o możliwości ponownego odkrycia – przypomnienia prekursora przez adepta w jego własnym wnętrzu. Zewnętrzność, przeciwstawność, nieusuwalna groźna odrębność źródła wpływu od samego początku jest i pozostaje warunkiem określającym przebieg całego agonu. Negacja, o jakiej mówi Bloom, nie posiada władzy zdolnej przekreślić, choćby na chwilę, suwerenności instancji wpływu: w konsekwencji także zamyka się przed nią droga do heglow-

nie ze znaną sentencją Nietzschego: „co mnie nie zabija, to mnie wzmacnia”. Młoda *psyche* uczy się, jak nie zostać unicestwioną w konfrontacji z obcą rzeczywistością i jak obrócić tę traumę w korzyść dla siebie; jak użyć wpływu jako budulca dla swej rzeczywistości psychicznej i tym samym uczynić ją silniejszą.

Romantyczna kategoria *przyswajania* różni się znacznie od swego odpowiednika w filozofii transcendentnej, czyli od heglowskiej *An-eignung*. Tym, co decyduje o różnicy, jest obecność fantazji narcystycznej, czyli podmiotowej *hybris*. To właśnie owa *hybris* ma odpowiedzieć na pytanie, jak możliwa jest obrona podmiotowości przed wszelkimi obcymi wpływami, skoro *nie jest ona jeszcze* podmioto-

skiej syntezy, w całości opartej na grze uwewnętrznienia. „Wszyscy jesteśmy szczególnie uwrażliwieni na rolę tego, co negatywne w myśli żydowskiej – pisze Bloom – i o tej wrażliwości właśnie chciałbym mówić. Czy Freud i Kafka przejawiają żydowską wersję negacji, wersję całkowicie różną od heglowskiego modelu myśli negatywnej? Negacja heglowska stanowi kulminację europejskiego racjonalizmu, a jednocześnie rozpoczyna niezwykle agresywny zwrot przeciw empiryzmowi brytyjskiemu, z jego pogardą dla powszechników. Marcuse zauważył kiedyś, że heglowski optymizm intelektualny opiera się na destruktywnym pojęciu tego, co dane, unieważniającym autorytet faktyczności. Otóż, negacja freudowska, *die Verneinung*, nie ma w sobie nic z dialektycznej negacji heglowskiej, która jest Freudowi obca ze względu tak na swój optymizm, jak transcendowanie faktów. Negatywność freudowska jest dualistyczna: zawiera w sobie ambiwalentną mieszankę, na którą składa się poznawczy powrót tego, co wyparte i kontynuacja represji w sferze emocji, ucieczka od zakazanych obrazów i wspomnień, a jednocześnie ich pragnienie. Możemy więc uznać negację heglowską za najgłębszą idealizację pogańska po Platonie, podczas gdy freudowska (a także kafkowska) negacja uwydatniałaby dwuznaczność zawartą w Drugim Przykazaniu.” (Harold Bloom, „Freud and Beyond”, w: *Ruin the Sacred Truths. Poetry and Belief from the Bible to the Present*, London: Harvard University Press 1989, s. 150n.) Ujmując rzecz najprościej: negacja w sensie heglowskim to zabieg triumfalistyczny, podczas gdy negacja w sensie żydowskim jest zabiegiem zaledwie obronnym. Różnice te doskonale wydobywa opozycja ukuta przez Hansa Blumenberga między filozofią a retoryką: podczas gdy język prawdy filozoficznej nastawiony jest na pełne przejęcie władzy nad rzeczywistością, dyskurs retoryczny zadowala się wyłącznie taktiką defensywną, pragnie co najwyżej umniejszyć „absolutną władzę rzeczywistości” nad nami. Umniejszyć, ale nie zniwelować w całości; odeprzeć, osłabić, ale nie unicestwić. Hegłowska negacja jest w tym sensie optymistyczna, że, istotnie, *unieważnia*, a nie tylko umniejsza, autorytet, czyli władzę, faktyczności. Negatywność freudowska tymczasem – dla Blooma paradygmatyczny przejaw negacji żydowskiej – ma charakter nieusuwalnie dualistyczny, a wobec tego niedialektyczny: *die Verneinung* określa stan wyparcia, w którym treści wyparte, pomimo tego, że świadomość zaprzecza ich istnieniu, dalekie są od unieważnienia.

wością silną i autonomiczną. Zagadki autokonstytucji nie sposób bowiem wyjaśnić, nie uciekając się do głównego paradoksu bloomowskiego, czyli do *lying against time*, które odwraca porządek czasu i na początku umieszcza to, co wedle wszelkich praw logiki może ukonstytuować się dopiero na samym końcu. Jak zatem działa owo odwrócenie? Jak może dokonać się ogromna praca *przyswojenia* wpływów w sytuacji, w której podmiotowość nie ma jeszcze nic *swojego*? Freudowskie *ego*, zaczątek jaźni świadomej, nie posiada tego rodzaju energii: złapane w sieć „pierwotnych zależności”³⁰, uwikłane w trudne relacje z *id*, a wkrótce także i z *superego*, potrafi jedynie negocjować i zawierać kompromisy; to zbyt mało, by narzucić rzeczywistości własne piętno. Romantyczne Ja natomiast jest od początku agoniczne: nie wzrasta w bezpiecznym sanktuarium świadomości transcendentalnej, lecz w zasadniczo nieprzyjaznym środowisku, któremu może przeciwstawić się tylko na jeden sposób: natychmiast wytwarzając fantazję samego siebie jako, słowami Szatana, *self-raised and self-begot*. Obecność tej hybrystycznej fantazji pozwala uniknąć odwiecznej antynomii transcendentalizmu, na jaką wskazywał już, u zarania ruchu, Friedrich Schleiermacher: błędnego koła autokonstytucji, gdzie Ja ustanawia samo siebie jako siebie ustanawiające, a więc wydobywa siebie z otchłani niebytu niczym baron Münchhausen, który sam siebie wyciągnął z bagna za włosy. Tu antynomia *Selbstsetzen* zostaje przeniesiona na inny poziom konceptualny: jest nie tyle *idea* autokonstytucji, z którą musi radzić sobie logika transcendentalna, co *fantazją* autokonstytucji, ważną tylko w obrębie swoistej logiki mechanizmów obronnych *psyche*. Tu narcystyczna antycypacja Ja jako silnej podmiotowości działa na zasadzie samospełniającej się przepowiedni. Tę dewizę subiektywności romantycznej Schiller wyraził słowami: *Du willst, also du kannst*. Chcesz, więc możesz.

Podmiot zatem to swoista *strategia obronna*: *strategia radzenia sobie z wpływami*. Nie jest to więc kartezjańskie *cogito*, obdarzone doskonałą samowiedzą; *nie* oświeceniowe Ja-podstawa racjonalnego egoizmu; *nie* kantowski warunek transcendentalny wszelkiego doświadczenia; *nie* fichteńska czysta jaźń; *nie* husserlowska sfera

³⁰ Zygmunt Freud, „Ego i id”, w: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN 1994, s. 88.

immanentna; *nie* jest to nawet freudowskie *ego*, to ostatnie wciele-
nie zachodniej subiektywności. Zarazem jednak Bloomowi, w któ-
rym kulminuje tradycja romantyczna, najbliższej jest do tego ostat-
niego: hybrystyczne Ja romantyków stanowi wyraźną modyfikację
freudowskiego *Ich*. Podczas bowiem gdy *ego*, zawsze pełne lęków
i trosk, pozostaje raczej bierne w swych fobiach (jak to wzruszająco
ujmuje sam Freud: „*ego* pragnie żyć i być kochane”) – *ego* bloomow-
skiej modyfikacji, choć tak samo złożone z niepokojów, stawia im
czoła aktywnie. Podczas gdy freudowskie *Ich* jest neurotyczne i lę-
kowe, zachowujące dystans od wszystkiego, czego nie może uznać
za całkowicie „swoje”, bloomowski podmiot atakuje sferę *nicht-Ich*
z ogromną siłą przyswajania, tocząc walkę o własną odrębność na
morzu obcych wpływów.

Freudowskie *ego* wyróżnia się spośród pozostałych władz psychicz-
nych tym, że tylko ono posiada poczucie własnej odrębności jako bytu,
który – by użyć celnej frazy Miłosza – „jest *tylko* sobą”. U Freuda tej
iskry osobności starcza akurat na tyle, by *ego* nie zatraciło się w gi-
gantomachii, jaką toczą nad jego głową dwie nieświadome, ponadin-
dywidualne potęgi i by przetrwało w roli pokornego negocjatora. U Blo-
oma natomiast iskra ta, przeniesiona z mroków nieświadomego,
w które korzeniami wrasta samo *ego*, posiada moc gnostyckiej *scin-
tilli*. Dzięki niej *ego* nie tylko przetrwa i ocali swój skromnie zakreślo-
ny zamiar – by żyć i jak się uda, zaznać trochę miłości, a więc akcep-
tacji swego odrębnego bytu – ale też będzie rosło i, w myśl genialnej
formuły Nietzschego, *stawało się tym, czym jest*: istotą pojedynczą,
czerpiącą siłę z własnej odrębności. To zatem, co u Freuda na zawsze
pozostaje źródłem słabości *Ich* – że w odróżnieniu od ponadjednost-
kowych potęg *id* i *superego*, jest ono *tylko* sobą i przez to nieustannie
zagrożone – u Blooma staje się źródłem siły. Sekretem silnej subiek-
tywności jest ta właśnie przemiana: nietzscheańskie, przewrotne
wydobycie pierwiastka mocy z kondycji osobności, która, wydawałoby
się, skazuje pojedyncze Ja na wieczną słabość.

Fobiczna obrona przed wszelkim obcym wpływem, przy jednocze-
śnie słabo zdefiniowanym poczuciu własnej tożsamości, wtrąca freu-
dowskie *ego* w stan neurotycznego cierpienia. Paradoks neurozy wedle
Freuda polega na tym, że im bardziej Ja pragnie być „*tylko* sobą”,
tym mniejsze ma szanse na silną tożsamość: im silniej odpiera obce
wpływy, tym słabszy staje się jego czule chroniony rdzeń. Bloom wpro-

wadza tu znaczącą poprawkę: alergiczna obrona przed obcym wpływem, świadcząca o wstępnej słabości *ego*, staje się podstawą formacji silnego Ja. Im większa pierwsza słabość, podatność na wpływ – tym większa szansa na późniejszą siłę i wsobność. Inaczej zatem niż u Freuda, lęk przed wpływem nie będzie prowadził do neurotycznej obrony, której pozorna skuteczność daje w końcu odwrotny rezultat i tylko dalej osłabia już i tak słabe *ego* – lecz do *zamierzonej klęski*: słabe Ja pozwoli zalać się morzu obcych wpływów, co, paradoksalnie, później jedynie przyczyni się do jego wzmocnienia.

Pierwotna *anxiety of influence*, lęk przed wpływem, jest więc wysoce ambiwalentna. Może zamrozić *ego* w jego niedojrzałej nieokreśloności, zaledwie przecuciu tego, że jest „tylko sobą” i zanurzyć je w neurotycznym lęku przed wszystkim, co „nie-Ja”. Młoda psychika będzie kurczowo trzymać się uwewnętrznionych strzępków wychowania, instrukcji, pouczeń *superego*, które ukonstytuują jego niegotową odrębność; będzie też postrzegać świat zewnętrzny jako źródło nieustannych zagrożeń dla jej słabo uformowanej tożsamości. Lęk przed wpływem może jednak mieć też skutki zbawienne, choć formacja, której początkiem jest moment klęski – poddanie się wpływowi – jest zabiegiem ryzykownym, grożącym trwałą utratą tożsamości. Pierwsza strategia jest z kategorii „wróbla w garści”: lepsza słaba tożsamość, chwiejna neurotyczna identyfikacja, krucha odrębność – niż żadna. Druga strategia jest śmiała, ambitna, lecz niepewna: grając o wysoką stawkę podmiotowości silnej, *psyche* ryzykuje utratę tożsamości w ogóle.³¹

Strategia podmiotowości silnej opiera się *podstępnie* wobec obcych wpływów. Ja ulega wpływom, ale jest to porażka paradoksalna: w ten sposób bowiem wypowiada im cichą wojnę. Nie odcina się od nich, nie trzyma „na zewnątrz”, a wręcz przeciwnie – próbuje je *przyswoić*.

³¹ „Freud – komentuje Bloom – uważał sublimację za najwyższe osiągnięcie człowieka, co zbliża go do Platona oraz tradycji moralnych chrześcijaństwa i judaizmu. Freudowska sublimacja oznacza rezygnację z bardziej pierwotnych form przyjemności na rzecz form bardziej wyrafinowanych, a więc wywyższenie drugiej szansy nad pierwszą. W świetle tej książki, poemat Freuda jest nie dość surowy, w przeciwieństwie do surowych wierszy składających się na twórcze biografie silnych poetów. Utożsamienie dojrzałości emocjonalnej z odkryciem zadowolających substytutów może być rodzajem pragmatycznej mądrości, zwłaszcza w królestwie Erosa, ale z pewnością nie jest to mądrość silnych poetów.” *Lęk przed wpływem*, op. cit., s. 53.

Ale – pytanie to nasuwa się samo – przyswoić *do czego*, skoro samo Ja nie jest jeszcze uformowane? W końcu termin „przyswojenie” – w tradycji idealizmu niemieckiego pojawia się on jako *An-eignung* – sugeruje proces heglowskiego uwewnętrznienia tego, co wyobcowane: Ja „przypomina” sobie o subiektywnej genezie tego, co pozornie tylko stanowi obcy wpływ i przyswaja je sobie, tym samym odsłaniając jego właściwą, podmiotową istotę (heglowska *Er-innerung* ma tu bowiem podwójny sens: i uwewnętrznienia i przypomnienia). Koncepcja przyswojenia obcych wpływów, jaką wypracowuje Bloom, dystansuje się od tradycji niemieckiego idealizmu, która problem *Aneignung* rozwiązuje na zasadzie anamnezy, przypomnienia-uwewnętrznienia tego, co z pozoru tylko obce. Zarazem jednak Bloom nie decyduje się na to, by całkiem z pojęcia przyswojenia zrezygnować: wówczas bowiem nie różniłby się w niczym od ponowoczesnego zabójcy subiektywności, dla którego – również absolutnie logicznie – akt przyswajania nie może mieć sensu, skoro nie istnieje podmiot przyswajający.

Tu ujawnia się możliwa korzyść z antyfilozoficznej postawy romantyków, którą Bloom w pełni podziela. W radykalnie niefilozoficznym ujęciu Blooma podmiot jawi się jako twór paradoksalny, istniejący tylko na mocy *aktu wiary*: na mocy narcystycznej *hybris*, której Bloom nadaje sens pozytywny. Bloomowskie „przyswajanie” czerpie z tej odrobiny narcystycznej megalomanii – założenia, że jest się silniejszym, niż się w istocie jest – bez której nie jest możliwy rozwój subiektywności. Czerpie z *przecucia* siły samego siebie niejako na kredyt, zanim jeszcze Ja będzie mogło się nią wykazać. Nieprzypadkowo więc ewolucji tej patronuje sentencja z nietzschańskiego *Ecce homo*, autobiografii genialnego narcyza i megalomana: *Wie man wird, was man ist* opisuje przemianę, której zapowiedź od samego początku ożywia ambitną podmiotowość jako obietnica jej przyszłej siły.³²

Romantyczna teoria przyswajania, stanowiącego podstawę *Bildung*, umieszcza się więc w środku między opozycją przewidzianą przez myśl filozoficzną: między zupełną uległością wobec wpływu (jakakolwiek reakcja na wpływ nie jest możliwa, ponieważ nie istnieje nic, co mogłoby mu się przeciwstawić) a całkowitą negacją możliwo-

³² Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo: jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Warszawa: nakład Jakóba Mortkowicza 1910.

ści wpływu jako takiego (to, co z pozoru obce i co stanowi materię wpływu, jest w istocie natury podmiotowej i powinno być jako takie „przypomniane” i „przyswojone”). Uległość wobec wpływu, charakterystyczna dla modelu dekonstrukcyjnego, owocuje obrazem derridiańskiego pisma jako nieopanowanego *flux*, który jest prostą, nieprzetworzoną kontynuacją pierwotnego *in-flux*, obcego zalewu, wpływu. Między pismem zalewającym, czytany i odbieranym, a pismem wypływającym, pisanym, nie ma żadnej instancji kontrolującej i modyfikującej przepływ, tradycyjnie zwanej podmiotem: świat pisze swe ślady na magicznej tabliczce aparatu psychicznego, która to *Bahnung* jest pismem pierwotnym, podstawą wszystkich kolejnych replik, powtarzających założycielską „scenę pisania”.³³ Z kolei heglowska *Bildung* jest z natury idealistyczna, a więc unieważnia („znosi”) ideę wpływu w ogóle i traktuje fazę podlegania wpływowi jako pożyteczny fałsz w historii rozwoju ducha, pokazując, że wszelka obcość jest w istocie tylko pozorna. W ujęciu derridiańskim wszystko jest obcym wpływem, przesyconym obcością, także obcością wobec siebie: nietożsamym, wydanym różnicy i przesunięciu (*differé et deferré*). W universum transcendentálním natomiast wszystko roztopia się w powszechnej, jak to później nazywał Heidegger, *Je-meinigkeit*: swojskości podmiotu, do którego powraca to, co wyobcowane. Tam nie ma żadnego centrum, które nadałoby formę *in-fluxowi*, tu z kolei centrum dane jest *a priori* jako odwieczna podstawa bytu.

Tymczasem bloomowska wersja reakcji na wpływ uznaje tak realność obcego *in-fluxu*, jak realność – choć zaledwie przyszłą, antycypowaną – broniącego się przed nim podmiotu. Przyswojenie ma charakter zarazem obronny i podstępny. Podmiot jest jeszcze słaby i dlatego musi się bronić: ale defensywna strategia „przejmowania wpływu” (*misprision*) staje się przewrotnym źródłem subiektywnej siły. Słaby podmiot robi wobec wpływu „unik”, „uskok” (*swerve*), sprawiając, że staje się on nową jakością, budulcem jego własnej i niepowtarzalnej jaźni. Przystawając obronnie i unikowo, w długim procesie kolejnych przesunięć i przepracowań, których celem jest zatarcie obcego pochodzenia wpływu – sam powoli *staje się* swoim wpływem.

³³ Por. Jacques Derrida, „Freud et la scène de l’écriture”, w: *L’écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil 1967.

* * *

W języku zaproponowanym przez romantyków „przyswojenie” jest nie tyle zabiegiem *anamnesis* w stosunku do wyobcowanej rzeczywistości wpływu, co aktem *ześrodkowania*: wpływy formują się wokół pewnego centrum, które je przyciąga siłą swego wewnętrznego braku ontologicznego. Przyswojenie okazuje się tym bardziej gwałtowne, im bardziej dopiero co wyłaniająca się „rzeczywistość psychiczna” potrzebuje bytu: narcystyczna fantazja jest głodna istnienia, za wszelką cenę pragnie stać się tym, co wyobraża. Johann Gottlieb Herder, wielki geniusz wczesnego romantyzmu niemieckiego, nazwał człowieka *eine Mitte der Dinge*: środkiem rzeczy – jednakże nie w sensie transcendentnym, którego jeszcze nie antycypował, lecz w sensie, który później stanie się bliski Heideggerowi: na znak, że człowiek jest wrzucony, czy tego chce, czy nie, w sam środek intensywnych wpływów świata. To właśnie Herderowi zawdzięczamy zręby antropologii filozoficznej, która potem stała się podstawą rozważań Hansa Blumenberga nad kompensacyjno-obronną funkcją retoryki; wedle Herdera człowiek jest przede wszystkim istotą nacechowaną brakiem, *Mangelwesen*, biologicznie źle uposażoną i niezdolną do samodzielnego bytu naturalnego, którego obronę przed zagrożeniami płynącymi od świata stanowią zdolności, kompensujące jego pierwotne wybrakowanie ontologiczne: myśl logiczna i jej wyraz w postaci języka.³⁴

Wyłanianie się podmiotowości, kompensującej pierwotny brak, jest więc procesem w przeważającej mierze retorycznym, którego

³⁴ „Zwierzę ludzkie – pisze Herder w *Rozprawie o pochodzeniu języka* – „prawie nic nie czyni wyłącznie instynktownie, jak czyni to zwierzę. Wyjątek stanowi krzyk nowonarodzonego dziecka, jego wrażliwego organizmu; poza tym jest nieme; nie wyraża ani wyobrażeń, ani popędów głosami, jak przecież każde zwierzę na swój sposób; postawione między zwierzętami, jest najbardziej sierocnym dzieckiem natury, nagie i obnażone, słabe i nędzne, lekliwe i nieuzbrojone i – co stanowi sumę jego nieszczęścia – pozbawione wszystkiego, co kierowałoby nim w życiu. Urodzone z taką osłabioną rozproszoną zmysłowością, z takim nieokreślonymi, drzemiącymi umiejętnościami, z podzielonymi i osłabionymi instynktami, widocznie zdane na tysiące potrzeb, przeznaczone do życia w szerokim kręgu – a przecież tak sierocone i opuszczone, że nawet nie wyposażone w język, którym mogłoby wyrazić swe braki.” (Johann Gottfried Herder, „Rozprawa o pochodzeniu języka”, w: *Wybór pism*, przeł. Tadeusz Namowicz, Wrocław: ZN im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Biblioteka Narodowa 1987, s. 79n).

nie sposób opisać w tradycyjnie epistemologicznych kategoriach prawdy i fałszu. Wymaga on innego, nowego instrumentarium, które wykroczyłoby poza binarną opozycję logiki: wymaga wsparcia w pojęciu *fantazji* jako, po nietzscheańsku rzecz ujmując, kłamstwa niezbędnego życiowo.³⁵ Korekty tej dostarcza język psychoanalizy, dzięki któremu nauczyliśmy się doceniać rolę *błędu* w formowaniu się tej jedynej w swoim rodzaju, antytetycznej rzeczywistości, jaką jest byt podmiotowy. To właśnie błąd decyduje o istocie wszystkich mechanizmów obronnych, bez których nigdy nie rozpocząłby się proces autokonstytucji; to błąd, a nie prawda, stanowi właściwe źródło wszelkich aktów kompensacji.

Nieszczęsna *Mängelwesen* nie ma więc innego wyjścia, jak tylko uciec się do fantazji, która otwarcie przeciwstawi się jej kondycji wybrakowania. Musi okłamać swój brak, aby rozpocząć pracę jego kompensacji. Okazuje się przy tym, że ważniejsze jest samo *wyobrażanie* siebie jako istoty autonomicznej, samodzielnej i potężnej, niż *bycie* taką istotą. Choć więc transcendentálna idea podmiotowości tkwiącej u podstaw całego bytu może być fałszywa jako pojęcie w poznawczym porządku prawdy, jako fantazja posiada ona wartość sprawczą: jako, mówiąc słowami Freuda, błąd defensywny, albo, słowami Blumenberga, kompensacja retoryczna. I paradoksalnie, tylko właśnie jako fałsz ma ona przed sobą pewną przyszłość; tak długo, jak człowiek, pomimo wysiłków *Deconstruction Road Company*, nadal pozostanie tym, czym był od zawsze: istotą naznaczoną brakiem, zmuszoną wobec świata do taktyk zaczepno-obronnych.

Agata Bielik-Robson

³⁵ Fryderyk Nietzsche, „O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie”, w: *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków: inter esse 1993, s. 184.