

Adam Lipszyc  
Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa  
e-mail: adamlipszyc@gmail.com

## Wszystkie ciała człowieka. Spekulacja freudowska

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.026>

### 1. Fantom seksualności (Freud i Scholem)

W *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, opublikowanych po raz pierwszy w roku 1905, Zygmunt Freud przedstawił nowatorski obraz ludzkiej seksualności, który zrewolucjonizował myślenie o człowieku<sup>1</sup>. W tej niewielkiej, lecz nader treściwej książeczce – kilkakrotnie poszerzanej w kolejnych wydaniach o nowe, ważne passusy – ojciec psychoanalizy stara się pokazać, że popęd seksualny nie może być sprowadzony do instynktu reprodukcji ani nawet do dążenia mającego na celu wyłącznie przyjemność czerpaną z genitalnego stosunku z osobą płci przeciwnej. Zdaniem Freuda popęd seksualny nie jest na sztywno przypisany do swojego obiektu, lecz może go dość swobodnie zmieniać. Najbardziej zdumiewającym i ostatecznie nieograniczonym przeobrażeniem może też jednak ulegać cel popędu, czyli to, co ów popęd pragnie z wybranym obiektem uczynić. Strefę tzw. „normalnej” seksualności wyznaczyć można jedynie w sposób względny i pragmatyczny. Obszar ten przechodzi płynnie, z jednej strony w terytorium perwersji, z drugiej zaś – w terytorium seksualności neurotyków: zgodnie z formułą Freu-

---

<sup>1</sup> Zob. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: idem, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 27–129. Dalej w tekście jako TR wraz z numerem strony.

da nerwica jest „negatywem perwersji”, ponieważ to, co osoba perwersyjna realizuje w sposób otwarty, neurotyk urzeczywistnia w postaci symptomów (TR, s. 59). Co więcej, w perwersyjnych i neurotycznych formach seksualności, od których nikt nie jest wolny, dochodzi do głosu czas miniony, który był udziałem nas wszystkich: czas seksualności dziecięcej.

Wedle Freuda pierwszy okres aktywności seksualnej to czas rozwoju rozmaitych form seksualności, które – choć Freud wyróżnia fazy seksualnego rozwoju – swobodnie sobie współtowarzyszą, nakładają się na siebie i wzajemnie w siebie przechodzą. Dziecko jest „polimorficznie perwersyjne” (TR, s. 82–83). Ta dziecięca płatanina „popędów częściowych” zostaje w późniejszym okresie uporządkowana i podporządkowana seksualności genitalnej oraz funkcji rozrodczej, tak że cele poszczególnych popędów częściowych stają się jakoby przyjemnościami wstępными wiodącymi do właściwej przyjemności genitalnego orgazmu. Sam Freud wie jednak, że to uporządkowanie i podporządkowanie – które jest w znacznej mierze wynikiem oddziaływania dyscyplinujących praktyk społecznych – ma charakter wysoce względny. Nawet uczesana i poddana procesom normalizacji, z którymi Freud w znacznej mierze się solidaryzuje, nasza seksualność pozostaje palimpsestem czy kompozytem rozmaitych, splecionych ze sobą elementów pochodzących z różnych etapów naszego rozwoju, skomplikowaną wiązką, przez którą zawsze przeplata się choćby i najcieńsza, czerwona nitka perwersji, jak również mroczny wątek symptomów neurotycznych<sup>2</sup>.

Co najważniejsze, analiza seksualności dziecięcej pozwala Freudowi postawić szereg śmiałych tez dotyczących narodzin i natury popędu seksualnego. W sposób szczególnie rygorystyczny, a zarazem twórczy tezy te zrekonstruował Jean Laplanche w klasycznej dziś książce *Vie et mort en psychoanalyse* (Życie i śmierć w psychoanalizie)<sup>3</sup>. Laplanche jest przede wszystkim odpowiedzialny za wydobycie z tekstu *Trzech rozpraw* tzw. teorii oparcia, którą Freud zarysował przede wszystkim w dopiskach

<sup>2</sup> Współczesna psychoanalityczka Juliet Mitchell zwraca uwagę, że mimo daleko posuniętej solidarności Freuda z praktykami kształtującymi dorosłą seksualność na obraz i podobieństwo heteronormatywnego, reprodukcyjnego wzorca, rewolucyjna wizja seksualności wyłożona w *Trzech rozprawach* nadal może stanowić narzędzie subwersji tej normy. Jej rozumowanie dobrze streszcza się w eleganckim aforyzmie: „«Gender» to polimorficznie perwersyjne dziecko, które dorosło”. Dorosło, rzecz jasna, w znacznej mierze unikając dyscyplinujących postrzyżyn. J. Mitchell, *Siblings*, Polity Press, Cambridge 2003, s. 125. Dziękuję Ewie Modzelewskiej-Kossowskiej z Wydziału Terapii Literatury Uniwersytetu Muri im. Franza Kafki, która zwróciła mi uwagę na książkę Mitchell.

<sup>3</sup> Korzystam z przekładu angielskiego. Zob. J. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, przeł. J. Mehlman, The Johns Hopkins University Press, Baltimore i Londyn 1990. Dalej jako LD wraz z numerem strony.

do wydania z roku 1915 (LD, s. 15–17). Zgodnie z tą teorią – w późniejszym okresie działalności Freuda w znacznej mierze zarzuconą – popęd seksualny początkowo „opiera się” na popędzie samozachowawczym, stanowi coś w rodzaju produktu ubocznego biologicznych funkcji organizmu (TR, s. 73–75, 78, 93). Wzorcowym i źródłowym przykładem tego mechanizmu jest sytuacja niemowlęcia karmionego piersią: dziecko zaspokaja swoje potrzeby samozachowawcze, a przy okazji zaznaje dodatkowej, „ubocznej” rozkoszy o charakterze seksualnym. Popęd seksualny poczyna się usamodzielniać, gdy podmiot zostaje choćby na jakiś czas odsunięty od obiektu zaspokajającego funkcję samozachowawczą, na której popęd się opierał. Wówczas to – rzecz niezmiernie istotna – popęd ów przybiera postać autoerotyczną: przykładem niemowlę, które zaczyna ssać wargę lub palec i otula się chmurą erotycznych fantazji o utraconym obiekcie. Jak podkreśla Laplanche, także i później, gdy popęd seksualny będzie poszukiwał obiektów zewnętrznych wobec ciała podmiotu, z pozoru będzie dążył do odzyskania utraconego obiektu (TR, s. 110), w istocie jednak będzie poszukiwał czegoś, co ma charakter fantazmatyczny. Szukamy bowiem źródłowego obiektu samodzielnego popędu seksualnego, taki obiekt jednak nigdy nie istniał, u początków mieliśmy bowiem tylko obiekt zaspokojenia potrzeb samozachowawczych (LD, s. 19–20)!

Laplanche przekonuje, że jeśli trzymać się tej teorii, to właściwie nie należy mówić o popędzie samozachowawczym przeciwstawionym popędowi seksualnemu. Proponuje, by w odniesieniu do życiowych potrzeb samozachowawczych mówić wyłącznie o instynkcie lub funkcji, dzięki czemu jasny pozostaje czysto biologiczny charakter tego zespołu mechanizmów. Natomiast kategoria popędu powinna zostać, w jego przekonaniu, zarezerwowana dla dążeń seksualnych; wyrażenie „popęd seksualny” byłoby więc pleonazmem. Popęd to, wedle określenia Laplanche’a, efekt *clinamen*, odstępstwa od porządku instynktu, siła początkowo oboczna i pasożytnicza, a w usamodzielnionej postaci – wykolejona, karmiąca się fantazją i wiecznie nieusatisfakcjonowana faktycznymi obiektami, które udało jej się wyszukać (LD, s. 22).

Teoria oparcia pozwala też zrozumieć mechanizm funkcjonowania stref erogennych i ich doniosłe znaczenie. Wprowadzając ten termin, Freud wskazuje, że takimi strefami stają się – zrazu ubocznie i przy okazji – obszary ciała związane z zaspokajaniem funkcji samozachowawczych: początkowo są to przede wszystkim usta, w późniejszym okresie zaś np. odbyt. W pełni rozwinięta seksualność cechuje się olbrzymią mobilnością, tworząc „wielki zbiornik” libido (TR, s. 105–106), które – jak już wiemy – może zmieniać swoje cele i obiekty, a także skorelowane z tymi celami obszary ciała podmiotu, w których jest tymczasowo „zaczepiona”. Ów rezerwuar nie stanowi jednak źródłowej postaci seksualności. W punkcie wyjścia częściowe popędy seksualne rodzą się w tej

czy innej strefie ciała, która mocą logiki oparcia poczyna promieniować seksualną energią.

Warto też zwrócić uwagę, że gdy wraz z odsunięciem od obiektu zaspokajającego instynkt samozachowawczy, na którym opiera się popęd, ten ostatni zyskuje samodzielność i nabiera charakteru autoerotycznego, siłą rzeczy tworzy się druga, choć, wedle Freuda, nieco mniej wartościowa strefa erogenna, a mianowicie ta, do której zwrotnie odnosi się uwolniony popęd, szukając zaspokojenia (TR, s. 75). W przypadku wyjściowego popędu oralnego strefą erogenną są początkowo tylko usta, następnie jednak erogennego charakteru nabiera również ten fragment ciała, który odstawione od piersi dziecko poczyna ssać. Wbrew pozorom nie jest to tylko kwestia czysto techniczna czy drugorzędna. Albowiem ta nieuchronna, asymetryczna dwoistość stref erogennych seksualności autoerotycznej – fakt, że muszę czymś ssać i muszę coś ssać – instaluje w łonie owej seksualności zasadniczą niestabilność. Dorosłemu już podmiotowi, który wzorując się na swoich autoerotycznych praktykach z okresu wczesnego dzieciństwa poszukuje ust drugiej osoby, przypisuje Freud westchnienie: „Szkoda, że nie mogę pocałować samego siebie” (ibidem). Tyle że i w fazie autoerotycznej nie było to przecież możliwe. Charakterystyczna dla tej fazy dwoistość stref erogennych w punkcie wyjścia uniemożliwia pełną samozwrotność i stabilne domknięcie samozaspokojenia. Autoerotyczność nigdy nie jest w pełni autoreferencjalna, to zaś powoduje, że popęd musi wędrować po ciele, naładowując nowe obszary energią seksualną, nigdy nie osiągając pełnej homeostazy satysfakcji.

Ta wewnętrzna niestabilność autoerotyzmu ma o tyle zasadnicze znaczenie, że pozwala uchwycić należyty sens Freudowskiego twierdzenia, zgodnie z którym potencjalnie każdy obszar powierzchni naszego ciała – a może wręcz powierzchnia każdego organu wewnętrznego (tj. fragmenty powierzchni zawinięte do wewnątrz) może stać się strefą erogenną, ponieważ dosłownie każda funkcja organiczna może – zgodnie z logiką oparcia – stać się podstawą pasożytniczego popędu seksualnego (TR, s. 76, 91, 93–94, 120). Innymi słowy, przynajmniej potencjalnie cała nasza skóra może być napromieniowana seksualnością. Nie należy jednak w tym kontekście kreślić jakiejś fantastycznej wizji panerotycznego ciała, które – gdy seksualność przyjmie usamodzielnioną postać autoerotyczną – mogłoby stać się przestrzenią wielkiego, samozwrotnego samozaspokojenia. Ten pan-autoerotyzm jest nieuchronnie niestabilny, poszczególne popędy częściowe muszą wciąż odnosić się do innych obszarów ciała niż te, w których popędy te są zaczepione, a owe obszary samozaspokojeń są zawsze wymienne, nigdy bowiem nie są doskonałe. W fazie autoerotycznej raczkująca seksualność, zrodzona na podstawach rozmaitych funkcji życiowych, poczyna wędrować po ciele, popędy częściowe wchodzą w alianse i konflikty, przebiegając po-

wierzchnię skóry skomplikowanymi szlakami, które łącznie tworzą mobilną sieć pragnień, niezaspokojeń i tymczasowych rozkoszy. Owa sieć, upleciona z wykolejonych instynktów, tworzy coś w rodzaju drugiego, fantomowego ciała człowieka, dziwnego dublera czy dynamicznie modyfikującego się sobowtóra. To drugie ciało pozostanie z nami na całe życie, choć będą je spotykały rozmaite losy: ulegnie względnemu scaleniu, następnie zostanie uspijone, później przebudzi się na nowo, by przeć ku zewnętrznym obiektom, w naszym dorosłym życiu zawsze jednak będzie pozostawało przynajmniej po części w stanie wyparcia, skrywając się – tu chyba zawodzi nas przestrzenna metaforyka – w zagłębieniach i fałdach naszej skóry. Na każdym etapie wszakże, rozproszone czy scalone, wyparte czy powracające ze stanu wyparcia, owo drugie, seksualne, wykolejone ciało człowieka wchodzi w nieustanną interakcję z ciałem pierwszym, zakłócając lub stymulując jego funkcje.

Dziwny status ontologiczny drugiego ciała człowieka, tej popędowej sieci, która nie istnieje niezależnie od ciała pierwszego, ale potrafi zyskać nad nim olbrzymią władzę, w której cielesność przeplata się z fantazją w sposób trudny do rozwikłania, wraźnie dawał się we znaki samemu Freudowi. Dość niezręczna charakterystyka popędu, jaką ojciec psychoanalizy daje po raz pierwszy w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, jest tego widowym znakiem (TR, s. 61). Z jednej strony Freud stwierdza bowiem, że popęd to „psychiczna reprezentacja” zjawiska czysto somatycznego, cielesnego bodźca, z drugiej zaś, że popęd jest „jednym z pojęć umożliwiających odgraniczenie tego, co psychiczne, od tego, co somatyczne”. W późniejszym eseju *Popędy i ich losy* (1915) charakterystyka ta wygląda bardzo podobnie, ale poniekąd jeszcze ryzykowniej, jeśli idzie o spójność:

Jeśli spojrzymy na życie psychiczne w aspekcie biologicznym, „popęd” wyda nam się pojęciem granicznym pomiędzy tym, co psychiczne, i tym, co somatyczne, uznamy go za psychicznego reprezentanta pochodzących z wnętrza ciała bodźców docierających do duszy, ujrzymy w nim miarę wysiłku, jaki zadany został temu, co psychiczne za sprawą jego związku z tym, co somatyczne<sup>4</sup>.

Definicję tę można rozumieć na co najmniej dwa sposoby. Przy jednym odczytaniu „popęd” jest pojęciem granicznym w tym sensie, że jego desygnatem jest byt, który jako siła splatająca pragnienia cielesne z fantazjami, somatyczna, a zarazem niezwykle swobodna, rzeczywiście sytuuje się na granicy między dwoma królestwami. Wówczas jednak Freudowska charakterystyka jest wewnętrznie sprzeczna: albo coś ma

---

<sup>4</sup> S. Freud, *Popędy i ich losy*, w: idem, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 61. Przekład zmodyfikowany.

charakter graniczny, albo w obrębie jednego obszaru reprezentuje byt z obszaru sąsiedniego. Przy drugim odczytaniu popęd jest pojęciem granicznym w tym sensie, że odnosi się do bytu, który lokuje się w całości w obszarze tego, co psychiczne, ale – jako reprezentant somatycznego bodźca – znajduje się „tuż” przy granicy tego obszaru i „reprezentuje” bodziec somatyczny. Wówczas charakterystyka ta nie jest sprzeczna, nie jest też jednak zbyt zadowalająca. Jeśli bowiem owa reprezentacja ma być adekwatna, specyficzne cechy popędu zostają powielone na poziomie czysto somatycznym i przypisane owym „bodźcom”, które – choć wyłącznie cielesne – zostają zakażone ruchliwym i wykolejńczym charakterem czysto psychicznego rzekomo popędu. Tak czy owak nie udało się odgraniczyć tego, co somatyczne, od tego, co psychiczne: przy pierwszym odczytaniu sam popęd, przy drugim zaś ów reprezentowany przez bodziec mają osobliwy, mieszany status ontologiczny. Warto jednak pogodzić się z tą szczególną, migotliwą ontologią i uznać, że popędowa sieć, drugie ciało człowieka, naprawdę jest bytem granicznym. Jako wyjściowa, zasadnicza modyfikacja funkcji cielesnych stanowi ono nasyconą żywiołem fantazji przestrzeń wykolejenia, usytuowaną rzeczywistość na niepewnym pograniczu między ciałem a duszą – przy czym ta ostatnia nie jest niczym innym, jak tylko zespołem dalszych modyfikacji naszego drugiego ciała.

Obraz drugiego ciała jako widmowej powłoki stanowiącej warstwę graniczną między ciałem a duszą przywodzi na myśl kategorię z zupełnie innej tradycji, pojęcie, które chciałbym przywołać gwoli ćwiczenia z interdyscyplinarnej spekulacji. Idzie mianowicie o koncepcję *celem*, którą w jednym z esejów szczegółowej analizie poddaje Gershom Scholem<sup>5</sup>. *Celem* to dosłownie „obraz” i właśnie w tym znaczeniu kategoria ta pojawia się w *Księdze Rodzaju*, gdy mowa jest o stworzeniu człowieka na obraz Boga. Jak jednak pokazuje Scholem, w tradycji żydowskiego mistycyzmu pojęcie to zostało poddane głębokiej reinterpretacji i zaczęło odnosić się do szczególnego bytu, który historyk identyfikuje jako ciało astralne. Zgodnie z rozmaitymi charakterystykami, owo *celem* to sobowtór, osobisty anioł, cień (po hebrajsku *cel*) człowieka, najniższa warstwa duchowa, rodzaj szaty, która – właśnie – oddziela duszę od ciała i nie pozwala, by dusza owo ciało spaliła. Jako tego rodzaju istotność graniczna, ciało subtelne lub najniższa forma duszy, *celem* nie uczestniczy w transmigracji dusz, zarazem jednak, jako obraz Boga w człowieku, ma dla każdego z nas znaczenie centralne. Ostatecznie stanowi bodaj kwintesencję naszej pojedynczości, ponieważ jest to również postać, pod

<sup>5</sup> Zob. G. Scholem, *Celem – wyobrażenie ciała astralnego*, w: idem, *O mistycznej postaci bóstwa. Z badań nad podstawowymi pojęciami kabaty*, przeł. A. K. Haas, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 297–329.



jaką w stanach profetycznej ekstazy lub w chwili ostatecznego zbawienia człowiek spotyka samego siebie<sup>6</sup>.

Sugestii, by drugie ciało człowieka, owo seksualne halo, które zgodnie z koncepcją Freuda ma wyznaczać sferę graniczną między ciałem pierwszym a tym, co nazywamy duszą, powiązać z kategorią *celem*, nie przyświeca zamysł wskazania jakichś ezoterycznych źródeł freudyzmu ani też new-age'owska myśl o przeanieleniu freudowskiego materializmu. Prędzej już miałbym na uwadze freudowsko-materialistyczną reinterpretację kabalistycznej kategorii, która wszakże nawet przy takim odczytaniu nie wytracałaby swoich najbardziej intrygujących i pociągających właściwości. Freudowskie *celem* byłoby ową szatą utkaną z popędów, ową ontologicznie niepewną, a zarazem kluczową warstwą naszej konstytucji. Jeśli nasza popędowość jest wykolejoną biologią, jeśli każdy z nas wykolejony jest na swój szczególny sposób, to nasze erotyczne *celem* istotnie stanowi o naszej pojedynczości, jest właśnie tym, co czyni nas istotami jedynymi w swoim rodzaju. Freudowskie myślenie o człowieku dobrze rezonowałoby też z paradoksalną charakterystyką *celem* jako warstwy granicznej, poniekąd już całkiem cielesnej, a jeśli duchowej, to w poślednim sensie, a zarazem jako tego, co łączy nas z bytem najwyższym i co po prostu czyni nas ludźmi. W reinterpretacji Freudowskiej znaczy to, że tym, co w nas najbardziej ludzkie, są granice człowieczeństwa, warstwa czy strefa graniczna, gdzie rzekomo wzniosła duchowość przełamuje się z cielesnością, znaczenie z siłą, gdzie jesteśmy czymś pomiędzy reprezentacją fizycznego parcia siły a samym tym naporem, pozostajemy bowiem biologią wykolejoną i splecioną z fantazją.

Powracające w opisach *celem* obrazy zwierciadlanych odbić – samych siebie spotykamy w lustrze – a także Freudowska wizja upragnionego, lecz niemożliwego pocałunku z samym sobą kierują naszą uwagę w stronę kwestii fundamentalnej, a mianowicie ku zagadnieniu narcyzmu. Jak zwraca uwagę Jean Laplanche, jeśli potraktujemy poważnie teorię oparcia, wówczas niedorzeczne wyda nam się wyobrażenie, zgodnie z którym źródłową postacią seksualności jest jakaś narcystyczna, bezobiektywna pełnia, wyobrażenie, z którym nierzadko przecież igra sam Freud i część jego komentatorów (LD, s. 70–75). Zgodnie z teorią oparcia, popęd najpierw jest towarzyszem instynktu, następnie zaś, usamodzielniony, przyjmuje formę autoerotyczną. Laplanche przypomina jednak, że Freud wyraźnie odróżniał narcyzm od autoerotyzmu<sup>7</sup>. Różnica polega na tym, że autoerotyzm ma ze swojej istoty naturę cząstkową, podczas gdy narcyzm to libidinalna inwestycja w nasze Ja postrzegane jako pewna całość. Freud nie tłumaczy, jak dochodzi do owego scalenia,

<sup>6</sup> Ibidem, s. 308 i 329.

<sup>7</sup> Zob. S. Freud, *W kwestii wprowadzenia pojęcia narcyzmu*, w: idem, *Psychologia nieświadomości*, op. cit., s. 27–28.

do wytworzenia obrazu całości, który pozwala przejść od autoerotyzmu do narcyzmu. Laplanche proponuje zatem dwa posunięcia, które uzupełniają rozumowanie ojca psychoanalizy. Po pierwsze, każe przyjąć, że całościowe Ja wytwarza się równocześnie z ową narcystyczną inwestycją. Po drugie, radzi, by jako model tego procesu przyjąć Lacanowską koncepcję fazy lustra (LD, s. 81). Jak wiadomo, zgodnie z tą klasyczną spekulacją, spotkanie z własnym odbiciem pozwala człowiekowi, zwierzęciu zawsze przedwcześnie urodzonemu, a przez to odczuwającemu się jako istota sfragmentaryzowana, złączyć się w (zdaniami Lacana skądinąd źródłowo alienującą) jedność za pośrednictwem zwierciadlanego obrazu: Ja wytwarza się jako obraz ciała dostrzeżonego w odbiciu<sup>8</sup>. Jeśli dotąd seksualność jawiła się jako wykolejenie biologii, teraz uzyskujemy dialektyczne dopełnienie tego stanu rzeczy. Zarazem bowiem należy też uznać, że my, mocą naszej biologii istoty urodzone przedwcześnie i niedorobione, scalamy dzięki aktowi narcystycznej inwestycji w całość naszego obrazu naszego ciała w obraz naszego ciała i tylko dzięki wykolejeńczej miłości zwróconej ku nam samym podtrzymujemy się w istnieniu jako pewna całość.

Jeśli jednak sugeruję, by powiązać popędowe, drugie ciało człowieka z kabalistycznym *celem*, to w żadnym razie nie chcę postawić znaku równości między lustrzaną, narcystyczną autoidentyfikacją a opisywanymi przez kabalistów i analizowanymi przez Scholema profetyczno-zbawczymi, ekstatycznymi scenami spotkania z *celem* jako sobowtorem czy wprost – zwierciadlanym odbiciem. Pomiedzy tymi dwiema „spekulacjami” zachodzi zasadnicza, a zarazem nader pouczająca różnica. Zbawcze spotkanie z własnym *celem* jest figurą ostatecznego samopoznania, samopojednania, a w kategoriach libidinalnych zapewne spełnieniem Freudowskiego marzenia o „samopocałunku”. Tymczasem narcystyczna samozwrotność nie oferuje absolutnego spełnienia, a załazek rozpadu owej przedwcześnie domkniętej narcystycznej całości skrywa się już w samym akcie domknięcia. Jeśli prawdą jest, że popęd seksualny powstaje na bazie funkcji samozachowawczej – w punkcie wyjścia: jako popęd oralny samozachowawczej relacji z piersią matki – to narcystyczna inwestycja w Ja jako obraz całości naszego ciała musi być naznaczona szczególną ironią. Oto bowiem tym, co pozostaje na zewnątrz chwilowej, narcystycznej autarkii, jest matka, wzorzec fantazmatycznego obiektu utraconego, którego jako obiektu samodzielnego popędu seksualnego nigdy w istocie nie mieliśmy. Ostateczna separacja od matki zarówno umożliwia narcystyczne domknięcie, jak i czyni je niemożliwym, wzorcem obiektu pozostaje bowiem nieodwołalnie zewnętrzna i utracona

<sup>8</sup> Zob. J. Lacan, *The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience*, w: idem, *Écrits*, przeł. B. Fink, W.W. Norton & Co., Nowy Jork–Londyn 2006, s. 75–81.



opiekunka. Akt narcystycznego domknięcia ustanawia całość, a zarazem naznacza ją, z początku ukrytą, bliźną po matce – skazą, śladem po utracie, która już wkrótce każe popędowi zwrócić się w poszukiwaniu obiektów.

W tym miejscu zwróćmy uwagę na pewną szczególną okoliczność. Pierwszym całościowym obiektem usamodzielnionego popędu seksualnego jest nasze własne, scalone Ja<sup>9</sup>. Z drugiej strony, zgodnie ze spekulacją zawartą w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, matka poczyną jawić się dziecicemu podmiotowi jako pewna całość dopiero w chwili ostatecznej separacji (TR, s. 110)<sup>10</sup>. Kusi więc, by powiązać ze sobą te dwa scalające ruchy. Być może tym właśnie tropem szedł Donald Winnicott, gdy rozwijając własną wizję stadium lustra, dowodził, że pierwszym lustrem dla dziecka jest twarz matki<sup>11</sup>. W ujęciu Winnicotta stadium to wolne jest jednak od dialektycznych paradoksów: jeszcze w objęciach matki niemowlę zwraca się ku jej obliczu, gdy zaś ta odpowiada na jego mimiczne sygnały dostatecznie żywo i czule, dziecko przegląda się w zwierciadle jej twarzy i po raz pierwszy świta mu, że oto jest, istnieje, jeszcze nie jako odrębny byt, ale przyszły podmiot, dla którego separacja nie będzie musiała okazać się katastrofą<sup>12</sup>.

Warto przechwycić koncepcję Winnicotta, odzierając ją z jej kojącej acz niezbyt wiarygodnej łagodności, która ostatecznie rozdzierana jest przez kontradycje (czy dziecko przeglądające się w matczym lustrze jest czy nie jest odrębne?). Dokonując takiego wrogiego przejęcia, moglibyśmy mianowicie stwierdzić w trybie iście lustrzanej spekulacji, że

---

<sup>9</sup> Zob. S. Freud, *Dyspozycja do nerwicy natręctw*, przeł. R. Reszke, w: idem, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke i D. Rogalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 88.

<sup>10</sup> Dokładniej rzecz biorąc, Freud mówi o równoczesności utraty i scalenia matczynego obiektu, nie wysuwa jednak żadnej hipotezy dotyczącej ewentualnego związku między tymi dwoma wydarzeniami, a całą spekulację opatruje warunkowym „być może”. Ta spekulacja stanowi punkt wyjścia dla Melanie Klein, która wyraźnie taki związek (raczej logiczny niż przyczynowy) sugeruje. Zgodnie z jej opsiem niemowlę przechodzi od pozycji paranoidalno-schizoidalnej do pozycji depresyjnej właśnie za sprawą separacji od obiektu, która zarazem jest warunkiem owego obiektu scalenia – a równocześnie scalenia Ja, które w wyniku tego procesu popada w poczucie winy, przypisując sobie zniszczenie obiektu. Matka staje się dla nas całością, gdy ją tracimy. Zob. M. Klein, *Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant*, w: eadem, *Envy and Gratitude*, Vintage, Londyn 1997, zwłaszcza s. 71–80.

<sup>11</sup> Zob. D. W. Winnicott, *Mirror-role of Mother and Family in Child Development*, w: idem, *Playing and Reality*, Londyn–Nowy Jork 2005, s. 149–159. Dziękuję Ewie Modzelewskiej-Kossowskiej, która uświadomiła mi wagę tego eseju, choć zapewne nie spodoba jej się użytek, jaki z niego czynię.

<sup>12</sup> Zgodnie z koncepcją Winnicotta, tylko tak ukonstytuowany podmiot, gdy już zostanie odseparowany od matki, zdolny będzie wytworzyć „obiekty przejściowe”, które – stanowiąc symbole unii i separacji z matką – staną się warunkiem dalszego rozwoju. Zob. idem, *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, w: ibidem, s. 1–34.

wraz z ostateczną separacją dla dziecięcego podmiotu tworzy się obiekt matczyny, gdy zaś matka prezentuje się następnie jako odseparowana, przeglądając się w samej całościowej formie tego utraconego obiektu – lub w matczynym obliczu stanowiącym synekdochę całości – podmiot tworzy sobie obraz samego siebie, obraz całości swojego ciała, które obsadza autoerotycznymi popędami częściowo scalonymi w narcystyczną jedność. Obiekt matczyny byłby więc zarówno utraconą podstawą popędu wyłonionego zgodnie z mechanizmem oparcia, jak i formalnym wzorcem narcystycznej jedności.

Jeżeli tak, to możemy też spojrzeć świeżym okiem na koncepcję dwóch typów wyboru obiektu rozwijaną przez Freuda w eseju o narcyzmie. Zgodnie z tą koncepcją, wybieramy obiekt pragnienia albo na wzór pierwszej pielęgnującej nas kobiety, albo na wzór nas samych<sup>13</sup>. Choć formuła ta może brzmieć pociągająco jako aforyzm, sam Freud miał świadomość jej schematycznego charakteru, Laplanche zaś zapewnia, że te dwa typy wyboru obiektu zawsze są ze sobą wymieszane (LD, s. 77). Wydaje się jednak, że w świetle dotychczasowych analiz należy ująć rzecz nieco precyzyjniej – i dramatyczniej. Nasza seksualność jest nieuchronnie rozdarta między tymi dwoma typami wyboru obiektu. Ponieważ z jednej strony zrodziła się na podstawie funkcji zaspokajanych przez matkę, z drugiej zaś jej pierwszym całościowym obiektem było Ja, scalone na dokładkę w zwierciadle matczynego obiektu, popęd sam nie wie, czy ukojenia szukać w powrocie do narcyzmu, czy w powrocie do matki.

Co więcej, każdy z członów tego dylematu zawiera w sobie destabilizujący go element, który odsyła popęd ku drugiemu z elementów. Z jednej strony bowiem narcyzm okazuje się wysoce nie-pierwotny, ponieważ w swoim łonie skrywa pragnienie matczynego obiektu (seksualność zrodziła się zgodnie z mechanizmem oparcia, Ja jest w ostatecznym rozrachunku jedynie obiektem zastępczym). Z drugiej strony retroaktywna fantazja o matczynym obiekcie samoistnego popędu seksualnego wyłania się w ramach fazy narcystycznej i fantazją pozostaje (podmiot samoistnego popędu seksualnego nigdy „nie miał” matki, a pierwszym prawdziwym obiektem tego popędu jest nasze Ja). Należy też zauważyć, że w tym rachunku pragnień matka nie jest jedynie przedmiotem, lecz także podmiotem miłości. Narcystyczne dziecko próbuje kochać samo siebie, tak jak kochała je matka, równocześnie jednak na podstawie swoich narcystycznych zaspokojeń kształtuje retroaktywną fantazję o tym, co czuła wobec niego i przy nim jego pierwsza kochanka, której nigdy nie miało.

Ostatecznie zatem szereg lustrzanych odbić, w którym znaleźliśmy się za sprawą mechanizmu oparcia, utraty obiektu i autoerotycznej sa-

<sup>13</sup> Zob. S. Freud, *W kwestii wprowadzenia pojęcia narcyzmu*, op. cit., s. 37–41.

mozrotności popędów przekutych w jednolitą postać narcystyczną dzięki matczynemu zwierciadłu, ciągnie się w nieskończoność w obie strony i nie ma z niego ucieczki. Dojrzały podmiot seksualności najchętniej zapewne pragnąłby, żeby ktoś inny, w całej swojej inności, kochał go tak, jak on sam siebie kochać nie potrafi, a zarazem chciałby czuć się zarówno przedmiotem, jak i podmiotem tej miłości. Wtedy dopiero mógłby spotkać samego siebie – ujrzeć własne *celem* – i osiągnąć prawdziwe pojednanie. Ponieważ nie jest to możliwe, seksualność skazana jest na rozpaczliwą płataninę, grę zastępników i kompozytowych fantazji, na wewnętrzne pęknięcie czy wręcz agresywne poróżnienie rozdzierających ją czynników. Nie mówiąc już o tym, że scalona postać seksualności zawsze pozostaje konstruktem wielu popędów częściowych, które potrafią rozbiec się w rozmaitych kierunkach i popadać we wzajemne konflikty.

## 2. Uwiedzeni przez imię (Laplanche i Benjamin)

Już w książce o życiu i śmierci w psychoanalizie Jean Laplanche wskazywał nie tylko na wagę teorii oparcia, lecz także na znaczenie zarzuconej przez Freuda teorii uwiedzenia (LD, s. 30–47). Jak wiadomo, na wczesnym etapie swojej działalności terapeutyczno-teoretycznej Freud skłonny był wierzyć w realność „uwiedzeń”, o których opowiadali mu pacjenci, i przypisywać im traumatyczny, patogeniczny charakter. Zgodnie ze szkolną wykładnią dziejów psychoanalizy, dojrzała myśl Freudowska zrodziła się właśnie w chwili zarzucenia tej wiary na rzecz przekonania, że rzekome wspomnienia faktycznych wydarzeń to w istocie fantazje stanowiące ekspresję najskrytszych pragnień pacjentów. Laplanche przypomina jednak, że do końca swojej drogi twórczej Freud oscylował między przeświadczeniem o fantazmatycznej naturze tego rodzaju wspomnień a przeświadczeniem o realnym charakterze pewnych kluczowych, traumatycznych scen, ostatecznie zawsze przykładając zasadniczą wagę do choćby rudymen tarnej ich realności. Wskazuje też, że choćby w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej* mówi się dość wyraźnie o „uwodzicielskim”, nawet jeśli niezamierzonym rozbudzeniu seksualności dziecka, do jakiego dochodzi przy okazji procedur pielęgnacyjnych (TR, s. 111). Ostatecznie zatem Laplanche stawia tezę, że należy zachować kategorię uwiedzenia i odnieść ją nie tyle do mniej lub bardziej powszechnych sytuacji patologicznych, ile do nieuchronnie przedwczesnych i traumatycznych narodzin ludzkiej seksualności. To dorośli zaszczepiają seksualność w dziecku, które w chwili wejścia w świat seksualnej gry zawsze jest na to jeszcze niegotowe. Gdy idzie o seksualność, zawsze jest dla nas za wcześnie, z drugiej strony zaś zawsze jesteśmy spóźnieni – już wcześniej, przed nami, toczyła się ta

społeczno-seksualna gra, a zanim my staniemy się jej pełnoprawnymi uczestnikami, siłą rzeczy nasze pierwsze miłości zakończą się nieporozumieniem i katastrofą.

W późniejszych pracach Laplanche rozwijał i precyzował tę koncepcję, która ostatecznie przybrała postać „ogólnej teorii uwiedzenia”. Jej syntetyczny wykład zawiera książka pod ambitnym tytułem *Nouveaux fondaments pour la psychoanalyse* (Nowe fundamenty dla psychoanalizy)<sup>14</sup>. Tej nowej koncepcji nie sposób sprowadzić do uważnej roboty archeologiczno-interpretacyjnej i systematyzacji zapoznanych wątków w pismach Freuda, takich jak teoria oparcia. Choć punktem wyjścia także w tym przypadku są dla Laplanche’a idee ojca psychoanalizy, u samego Freuda mają one postać na tyle nierozwiniętą, że ogólna teoria uwiedzenia musi być postrzegana jako autorska koncepcja Laplanche’a – i jako taką prezentuje ją też jej autor. Rdzeniem tej koncepcji jest teoria znaczącego enigmatycznego.

Laplanche wychodzi od rozróżnienia, które zapożycza od Lacana: rozróżnienia na znaczące *czegoś* i znaczące *dla kogoś* (NF, s. 44–45). Te dwa porządki są od siebie względnie niezależne, tak że w skrajnej sytuacji podmiot może czuć się interpelowany przez znaczące zwrócone ku niemu, a zarazem nie rozumieć, co ono znaczy. Taką strukturę ma właśnie znaczące enigmatyczne. Kategorią tą posługuje się Laplanche w odniesieniu do zmysłowych sygnałów, które najczęściej nieświadomie, bezwiednie wysyłają dorośli – przede wszystkim rodzice – mimowolnie zagadując dziecko, zadając mu „pytania”, których ono nie jest w stanie zrozumieć. Te enigmatyczne sygnały czy komunikaty mocą samej swojej enigmatyczności właśnie są zarówno traumatyzujące, jak i uwodzicielskie (NF, s. 126–128). Wrzucone między dorosłych dziecko przedwcześnie i nieuchronnie wystawione jest na tego rodzaju enigmatyczne przekazy, które wciągają je w świat seksualności, czy też – jako niezrozumiałe inskrypcje naznaczające dziecięce ciało – seksualność dosłownie w nim instalują. Idzie tu zarówno o klasyczną, Freudowską scenę pierwotną – obserwację seksualnych zachowań między dorosłymi – jak i o wcześniejsze jeszcze, towarzyszące opiece, pielęgnacji i karmieniu (znów: zazwyczaj nieświadome i bezwiedne) sygnały, zagajenia, interpelacje o charakterze seksualnym.

Jaka relacja zachodzi między teorią narodzin seksualności zgodnie z logiką oparcia – logiką wydobytą z tekstu Freudowskich *Trzech rozpraw z teorii seksualnej* – a tą dojrzałą, autorską koncepcją Laplanche’a, zgodnie z którą seksualność rodzi się w nas mocą traumatycznego uwiedzenia przez enigmę, przez niezrozumiałe pytanie Sfinksa? W książce

<sup>14</sup> Posługuje się przekładem angielskim. Zob. J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Basil Blackwell, Oxford 1989. Dalej jako NF wraz z numerem strony.

o nowych fundamentach psychoanalizy Laplanche stawia sprawę całkiem jasno (NF, s. 144–145). Najwyraźniej nieco znudzony karierą, jaką tymczasem zrobiła wykryta przez niego teoria oparcia, wskazuje, że opisywany przez nią mechanizm musi mieć charakter wtórny. Seksualność „złuszcza się” z porządku samozachowawczego, oddziela się, odkleja i odchyła w procesie perwersyjnego *clinamen* – coś jednak musi owo złuszczenie wywołać. Laplanche nie ma teraz wątpliwości, że tą przygodną-acz-nieuchronną pobudką jest właśnie traumatyczne uwiedzenie przez znaczące enigmatyczne, uwodzicielska inskrypcja seksualności w ciele dziecka. Uwiedzenie jest prawdą stojącą za logiką oparcia.

Szkicowa choćby rekonstrukcja ogólnej teorii uwiedzenia byłaby jednak niepełna, gdybyśmy nie przywołali jednej jeszcze kategorii, którą Laplanche wydobywa z zapoznanej spekulacji Freuda – i w sposób zasadniczy rozwija. W jednym z listów do Wilhelma Fliessa ojciec psychoanalizy rzuca myśl, zgodnie z którą wyparcie mogłoby być postrzegane jako nieuchronny błąd czy strata w przekładzie z jednego systemu na drugi: coś, co nie może znaleźć sobie miejsca w systemie docelowym, musi zostać zgubione, wyparte, by przekład mógł się dokonać<sup>15</sup>. Wychoząc od tej myśli, Laplanche wskazuje, że tak istotnie można postrzegać mechanizm wyparcia, w szczególności zaś wyparcia pierwotnego, które dopiero na dobre tworzy nieświadomość (NF, s. 130–136). Traumatyczne uwiedzenie, które dokonuje się za sprawą enigmatycznego komunikatu wysyłanego nieświadomie przez dorosłego, zaszczenia seksualność na powierzchni dziecięcego ciała. W następnym kroku, rozumiem Laplanche, w ramach wysiłku translacji, część sygnału zostaje przyswojona przez dziecko, część zaś – właściwa, traumatyczna enigma – zostaje wyparta. Owa wyparta część znaczącego enigmatycznego tworzy coś, co Laplanche określa mianem obiektu źródłowego czy obiektu-źródła, nieświadomej pobudki, która stanowi źródło popędu.

Co więcej, ów pierwotny ruch wyparcia pokrywa się z przejściem od autoerotyzmu do fazy narcyzmu pierwotnego. Mimo skrótowości rozważań Laplanche’a myśl ta wydaje się atrakcyjna i dobrze łączy się z tym, co w pierwszej części niniejszych spekulacji mówiliśmy na temat narcyzmu pierwotnego. Przechodząc od fazy autoerotyzmu do fazy narcyzmu pierwotnego, podmiot scala popęd i tworzy sobie pierwszy całościowy obiekt – samego siebie – z pozoru domykając się w doskonale gładkiej bańce. Domknięcie to jest jednak pozorne i – jak pamiętamy – skrywa w sobie zarodek własnego rozpadu, czyli inwestycji libidinalnych w obiekty odmienne od samego podmiotu. W języku ogólnej teorii uwiedzenia ów zarodek to właśnie wyparta enigma, obiekt-źródło popędu. Mocą wyparcia i narcystycznego scalenia zewnętrzna pobudka

<sup>15</sup> Zob. S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887–1902. Briefe an Wilhelm Fliess*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1975, s. 152.

przekształca się w pobudkę wypartą i wewnętrzną, a inność, którą zostaliśmy naznaczeni w wyniku traumatycznego uwiedzenia, staje się innością w nas, a zarazem rdzeniem nas samych, rdzeniem nieświadomego, które będzie odtąd kwestionować spójność naszej podmiotowości.

Rozwijając ogólną teorię uwiedzenia, Laplanche zdaje się *implicite* oferować atrakcyjną wizję relacji między porządkiem semiotycznym a porządkiem popędowym. Zgodnie z tą koncepcją, enigmatyczne sygnały zostają po części przyswojone przez porządek znaczących, po części zaś wyparte, by następnie powrócić w postaci popędów rozrywających ład semiotyczny. Nasze pragnienie dochodzi do głosu w przerwach między znakami, w zakłóceniach dyskursu, tam gdzie system znaczeń, którym obmapiamy nasz świat i nasze ciała, nagle staje dęba. Paradoks polega jednak na tym, że nie jest to wcale erupcja „biologii”, lecz interwencja popędu seksualnego, który stanowi rezultat wykolejenia naszej biologii za sprawą zawsze przedwczesnego kontaktu z seksualnym światem dorosłych i ich traumatyzującymi, niezrozumiałymi sygnałami.

Należy też podkreślić, że Laplanche'owską rekonstrukcję genezy seksualności tylko w wielkim uproszczeniu można przedstawić jako linearną opowieść. Laplanche raz po raz uwypukla fakt, że ponieważ owa geneza ma charakter traumatyczny, rządzi się logiką, która wedle Freuda zawsze cechuje mechanizm urazu. Choć jako pierwszy na ową logikę zwrócił uwagę Lacan, jej pełne wydobywanie z pism Freuda – podobnie jak rekonstrukcja teorii wyparcia – jest zasługą Laplanche'a. Idzie mianowicie o mechanizm *Nachträglichkeit*, naznaczenie wstecznego, zgodnie z którym „do traumy potrzeba zawsze dwóch traum” (NF, s. 88). Oto bowiem pierwsze wydarzenie traumatyczne, które zawsze przychodzi zbyt wcześnie, nie zostaje w ogóle odnotowane jako takie i dopiero drugie zdarzenie, samo w sobie mało często znaczące, aktywizuje wydarzenie pierwsze, a wręcz retroaktywnie nadaje mu przyczynową moc i współkształtuje jego formę. Narracji naszego życia nie sposób opowiedzieć w lineranej postaci już choćby dlatego, że naznacza ją szereg takich właśnie paradoksalnych pętli naznaczenia wstecznego. W szczególności, wedle Laplanche'a, logika ta dochodzi do głosu zarówno między traumatycznym uwiedzeniem i wyparciem pierwotnym, jak i między tym dwoistym, mitycznym początkiem naszej seksualności a późniejszym aktem wyparcia wtórnego wywołanego przez konflikt edypalny (NF, s. 136). Innymi słowy, wyparcie, do jakiego dochodzi w akcie ustanowienia narcyzmu pierwotnego, dopiero wstecznie ustanawia enigmatyczne znaczące jako traumatyczną interwencję (i przekształca je w obiekt-źródło popędu), a wyparcie wtórne wywołane konfliktem edypalnym wstecznie ustanawia całą tę strukturę pierwotnego uwiedzenia-i-wyparcia jako źródło naszej seksualności.

W ramach drugiego ćwiczenia z ekscentrycznej interdyscyplinarności – czy też interdyskursywności – proponuję teraz zderzyć i powiązać



koncepcję Laplanche'a z wizją ciała i języka, jaka wyłania się z pewnych wczesnych zapisków Waltera Benjamina. Idzie mianowicie o dwie notatki, zatytułowane *Über das Grauen I* i *Über das Grauen II* (czyli: O zgrozie I i II), spisane najprawdopodobniej gdzieś między rokiem 1920 a rokiem 1922<sup>16</sup>. Oba tekściki, krótkie i szkicowe, mimo wielu niejasności, stanowią łącznie zapis wspaniałej spekulacji. O spekulacji można mówić w tym kontekście całkiem dosłownie, ponieważ mamy tu do czynienia z kolejną, alternatywną wizją „stadium lustra”. Także i w tym przypadku zwierciadłem okazuje się twarz matki.

W pierwszej, dłuższej notatce – notatka druga to jednoakapitowy dodatek do pierwszego zapisku – Benjamin proponuje fenomenologiczną analizę doświadczenia zgrozy. Określenie „fenomenologiczny” jest tym bardziej na miejscu, że – co dla niego dość niezwykcyjne – Benjamin przywołuje tu Husserlowską kategorię „ejdetyczności” i podejmuje próbę wydobycia samej istoty badanego zjawiska. Czyni to jednak w sposób niezwykle idiosynkratyczny, posługując się nader swoistym zestawem wyobrażeń i wiązką pojęć własnego chowu.

Otóż zgodnie z cokolwiek zaskakującym twierdzeniem Benjamina, czystym przypadkiem zgrozy jest sytuacja, w której człowiek zostaje przebudzony przez własną matkę ze stanu głębokiego namysłu, pograżenia w muzyce czy ze snu. Ściśle rzecz biorąc, zgrozę w owej czystej postaci wywołuje właśnie twarz matki, która budzi nas ze snu lub zamyślenia. Równie zaskakująca jest myśl Benjamina, zgodnie z którą w chwili przebudzenia owo oblicze istotnie staje się dla nas zwierciadłem. Przerażony człowiek nie widzi jakoby własnej matki, lecz – za sprawą nader szczególnej halucynacji – własnego sobowtóra, kopię własnej twarzy, która wrywa go ze snu.

Skutki owego skrajnego doświadczenia są dwojakie. W pierwszym rzędzie zgroza dotyka naszej cielesności. Za jej sprawą dochodzi do – w terminologii Benjamina – „depotencjalizacji”, czyli „odcieśnienia” naszego ciała. Owo odcieśnienie nie oznacza jednak oczywiście dematerializacji. W doświadczeniu zgrozy na moment rozpada się mianowicie coś, co Benjamin określa mianem *der Leib*, a jako efekt tego rozpadu pozostaje zaś coś, co nazywa on *der Körper*. Fakt, że przyszły autor *Pasaży* posługuje się tym rozróżnieniem, najpewniej znowu wskazuje na wpływ fenomenologii: w tradycji fenomenologicznej terminy te oznaczają postrzegające i świadome ciało żywe (*Leib*) oraz ciało jako obiekt fizyczny (*Körper*). Benjamin nie byłby jednak sobą, gdyby nie nadał tym kategoriom nowych, osobliwych znaczeń. W sposób najbardziej systematyczny czyni to w nieco późniejszym zapisku, datowanym na lata

---

<sup>16</sup> Zob. W. Benjamin, *Über das Grauen I*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, t. 6, s. 75–77; idem, *Über das Grauen II*, w: ibidem, s. 77.

1922–1923, a opatrzonym tytułem *Schemata zum psychophysischen Problem* (Zarys problemu psychofizycznego)<sup>17</sup>.

Z tego gęstego szkicu wyłania się taka oto zasadnicza opozycja między *Leib* i *Körper*. Kategoria *Leib* ma rzeczywiście odnosić się do żywego ciała, które jest wprost tożsamy z ucieleśnionym duchem. Tak pojęte ciało stanowi pewien całościowy kształt, posiada wyraźną formę i granice. Za jego pośrednictwem uczestniczymy w społeczeństwie i immanencji procesu dziejowego. Innymi słowy, jest to nasze ciało jako byt uwikłany w porządek symboliczny. Tymczasem *Körper* jest bytem paradoksalnym. Stanowi ten aspekt naszej istoty, za pośrednictwem którego przykuci jesteśmy do czystej materialności, a zarazem to właśnie poprzez *Körper* podlegamy Bogu – i to ono właśnie może liczyć na zmartwychwstanie, podczas gdy doczesne, wpłątane w sieć znaków *Leib* ulegnie rozpadowi. *Körper* jest pieczęcią naszej samotności i pojedynczości, zarazem jednak – ponieważ stanowi resztkę po rozpadzie formy, brak mu wyrazistych granic. Wydaje się też, że choć ma charakter rudymenarny, nie należy w nim upatrywać źródłowego bytu, na który zarzucona zostaje sieć symboli – *Körper* nie tyle poprzedza *Leib*, ile zjawia się w wyniku jego rozpadu. Nie jest też bezpośrednim przedmiotem zwyczajnej percepcji, która udostępnia nam (fragmenty) naszego ukształtowanego *Leib*. Doświadczamy go, doznając bólu i przyjemności, odczuwamy je także jako odbiorcę percepcji. Jak zapewnia Benjamin również i w tym tekście, szczególnie dobitnie komunikuje nas z naszym *Körper* postrzeżenie czyjejś twarzy. Z zapisku o zgrozie wiemy, że w największym stopniu dzieje się to wówczas, gdy w chwili przebudzenia konfrontujemy się z twarzą matki.

Pierwszym efektem zgrozy jest zatem chwilowy rozpad *Leib* i wyłonienie się naszego *Körper*. Drugim jest tymczasowa utrata mowy. Benjamin wskazuje ten rezultat w finałowym akapicie pierwszego zapisku o zgrozie i poświęca mu cały zapisek drugi. Oba fragmenty są na tyle klarowne i sugestywne, że warto przytoczyć je *in extenso*. Zakończenie *Über das Grauen I* wygląda następująco:

Bardzo ważne: wraz z depotencjalizacją ciała w stanie zgrozy odpada także przeciwstawny biegun, biegun języka, i to nie tylko akustycznego, lecz języka w najszerszym znaczeniu, w sensie języka jako wyrazu, którego możliwość wydaje się odtąd niepojętą łaską, a poczucie, że jest on czymś zwyczajnym, jawi się jako spacer lunatyka po linie<sup>18</sup>.

A oto notatka opatrzona tytułem *Über das Grauen II*:

<sup>17</sup> Zob. idem, *Schemata zum psychophysischen Problem*, w: ibidem, s. 78–87.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 77.

Niemota w stanie zgrozy jest przeżyciem pierwotnym. Nagle, będąc w pełni pozostałych władz, pośród ludzi, w biały dzień zostaje się pozbawionym języka, wszelkiej możliwości wyrazu. I ta świadomość: że ta niemota, ta niemoc wyrazu tkwi w człowieku równie głęboko, jak – z drugiej strony – przenikająca go do głębi zdolność mówienia; że ta niemoc przekazana mu została jako atawizm przez przodków<sup>19</sup>.

Ta odbierająca mowę, paradoksalna konfrontacja z własnym obliczem ukazującym się w zwierciadle matczynej twarzy – paradoksalna czy wręcz aporetyczna już choćby dlatego, że jest to zarówno doznanie wizualne, jak i wszelką wizualność dezorganizujące! – różni się oczywiście od wszystkich rozważanych powyżej modeli „stadium lustra”, i to nie tylko dlatego, że doznającym jest tu zapewne człowiek dorosły. Doznanie to nie odpowiada ani alienującemu aktowi scalenia opisywanemu przez Lacana, ani łagodnej wizji konstytucji własnego Ja w zwierciadle matczynego oblicza kreślonej przez Winnicotta, ani owe-  
mu synkretycznemu modelowi, który wysnuwałem powyżej z pism obu autorów, a także z rozważań Freuda i Laplanche, modelowi, zgodnie z którym lustrzana autoprezentacja podmiotu w matczynym zwierciadle jest równoznaczna ze scaleniem popędu, domknięciem narcystycznego Ja, a zarazem zasianiem w jego obrębie ziarna rychłego rozpadu i pragnienia całościowych obiektów zewnętrznych.

Jeśli jednak ten ostatni model wzbogacimy w naturalny sposób o wymiar wyprowadzony z ogólnej teorii uwiedzenia – zgodnie z którą to uwiedzenie właśnie jest prawdą stojącą za mechanizmami oparcia rodzącymi popęd częściowy, a narcystyczne domknięcie oznacza także ustanowienie źródła popędu w nieświadomości – wówczas opisywaną przez Benjaminą scenę przebudzenia można traktować jako dialektyczne dopełnienie stadium lustra, pojmowane zgodnie z zarysowanym wyżej schematem. O ile bowiem model ten ukazywałby przejściowe domknięcie Ja, wypierające traumatyczne efekty pierwotnego uwiedzenia, a zarazem – zgodnie z logiką naznaczenia wstecznego – faktycznie umożliwiające ich przyszłą skuteczność, o tyle Benjaminowska scena stanowiłaby zawsze już spóźnioną reaktywację naszego katastrofalnego spotkania z całą obezwładniającą potęgą uwodzicielskiej, traumatycznej enigmy. Oto nagle, w chwili przebudzenia, zostajemy skonfrontowani ze źródłem naszej egzystencji – źródłem, przy którym nie byliśmy obecni. Po drugiej stronie lustra konfrontujemy się z ukrytą, rdzenną skazą naszego narcyzmu, nad którą nie potrafimy zapanować, która dała nam początek i która będzie do nas powracać, burząc nasze domknięcie.

Aby popchnąć naprzód tę spekularną spekulację, proponuję dwa kolejne posunięcia. Po pierwsze, sugerowałbym stosunkowo naturalne

---

<sup>19</sup> Ibidem.

uzupełnienie Benjaminowskiej sceny. Przyjmijmy mianowicie, że choć przebudzony ogląda twarz matki – dokładniej zaś swoją najbardziej własną, a zarazem nieuchronnie odpodobioną, „korporealną”, pozbawioną formy twarz odbitą w jej obliczu – to nie owo oblicze jest faktyczną przyczyną przebudzenia, lecz czynnik minimalnie poprzedzający samo przebudzenie, dosłownie traumatyczna pobudka, nad którą podmiot nie potrafi zapanować. Przyjmijmy, że pobudką tą jest imię śpiącego wypowiedane przez budzącą go matkę, imię, które – nie całkiem słyszane, nie całkiem pochwycone, a jednak skuteczne – stanowi enigmatyczną interpelację, na którą przebudzony pragnie, lecz nie potrafi odpowiedzieć. Dlatego właśnie ogarnia go zgroza i brak mu słów, a zwierciadło matczynej twarzy nie tworzy lustra scalającego, lecz deformujące i ocieleśniające.

Po drugie, proponuję, byśmy ową tak dopełnioną scenę – traktowaną jako dialektyczne dopełnienie konstruowanego dotąd psychoanalitycznego modelu narcystycznego scalenia podmiotu – powiązali z wiązką obrazów i kategorii o proveniencji teologicznej. Zachętą dla takiego posunięcia są teologiczne spekulacje samego Benjamina, od których, jak widzieliśmy, nie jest wolny także pierwszy zapisek poświęcony doświadczeniu zgrozy – w tym doświadczeniu konfrontujemy się z własnym *Körper*, za pośrednictwem którego podlegamy Bogu. Do takich eksperymentów zachęca też jednak sam Laplanche, który kreśli analogie między, z jednej strony, asymetrycznym stosunkiem dorosłego i dziecka w sytuacji uwiedzenia a opisywaną przez tradycję kartezyjską, równie asymetryczną relacją między eminentną realnością Boga a bytem świata stworzonego (NF, s. 123–124)<sup>20</sup>.

Otóż we wczesnym szkicu *O języku w ogóle i o języku człowieka* Benjamin stwierdza, że Bóg przekazał człowiekowi ten sam język, za pomocą którego on, Stwórca, powołał do istnienia świat stworzony. W tym właśnie języku człowiek nadaje imiona zwracającym się ku niemu rzeczom, tym samym zaś dopełnia dzieła stworzenia. Na znak, że człowiek jest bytem wyróżnionym, sam nie został poddany władzy języka i nie otrzymał od Boga swojego imienia<sup>21</sup>. Wydaje się jednak, że koncepcja ta skażona jest szczególną wadą. Bezimienny człowiek dysponujący je-

<sup>20</sup> Jest i zachęta trzecia, a mianowicie inspirujące korelacje, jakie między teorią Laplanche'a a teologicznymi koncepcjami objawienia wskazuje Eric Santner, który wszakże za punkt wyjścia bierze nie Benjaminowską fenomenologię zgrozy, lecz koncepcję „nicości objawienia” – objawienia, które obowiązuje, ale pozbawione jest znaczenia – nakreśloną w listach do Benjamina przez Gershoma Scholema. Zob. E. L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, The University of Chicago Press, Chicago–Londyn 2001, s. 33–40.

<sup>21</sup> Zob. W. Benjamin, *O języku w ogóle i o języku człowieka*, przeł. A. Lipszyc, w: idem, *Konstelacje*, przeł. A. Lipszyc i A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 9–10.

zykiem, który posłużył Bogu do stworzenia świata, jest figurą nazbyt wysoko wyniesioną ponad stworzenie – niemal autonomiczną i niemal boską. Aby złagodzić ten efekt, Benjamin zmuszony jest zarządzić cokolwiek arbitralnym dekretem, że ów pierwotny język, gdy został przekazany człowiekowi, utracił swoje moce twórcze, przede wszystkim zaś wprowadzić niezależny od nadania języka moment wygnania z raju i rozpadu czystej mowy, utożsamiony tu również z katastrofą wieży Babel, która to katastrofa ostatecznie przekreśla ludzkie plany samoprzebóstwienia<sup>22</sup>.

W świetle opisaną w szkicach o zgrozie sceny przebudzenia, poszerzonej o moment interpelacji przez imię i otwartej na grę psychoanalityczno-teologicznych analogii, możemy dokonać korekty owego niezadowolającego aspektu Benjaminowskich spekulacji. Należy więc odrzucić fantazję o bezimiennym człowieku, który w raju spokojnie nadaje imiona rzeczom, sam niepoddany mocy boskiego języka. Zamiast tego należy przyjąć model, zgodnie z którym człowiek w tym samym akcie otrzymuje język i zostaje mu poddany. Owym dwoistym aktem jest traumatyczna interpelacja, uwiedzenie przez enigmatyczne imię, które wtrąca nas w język, każe nam mówić, a zarazem nie pozwala zapanować nad źródłem. Scena przebudzenia opisywana w zapiskach o zgrozie byłaby repetycją tego źródłowego aktu. Jeżeli tak, zmuszeni byłibyśmy również skorygować tezę, którą Benjamin stawia w drugim zapisku o zgrozie. Nie chodzi jedynie o to, że „niemoc wyrazu tkwi w człowieku równie głęboko, jak – z drugiej strony – przenikająca go do głębi zdolność mówienia”, lecz o to, że obie te zasadnicze cechy stanowiące o naszym człowieczeństwie wywodzą się w istocie z jednego i tego samego źródła: jest nim nasze enigmatyczne imię, które wprowadza nas w język, lecz wobec którego stajemy oniemiałi.

Ale to nie wszystko. W eseju *Des Tours de Babel* Jacques Derrida spekuluje, że Bóg rozbił wieżę Babel i immanencję ludzkiego języka, wprowadzając do niego własne imię, które wprowadza źródłowe poróżnienie i czyni odtąd proces przekładu zarówno koniecznym, jak i niemożliwym<sup>23</sup>. Całkiem spójne z wywodem Derridy wydaje się też twierdzenie, że owo imię stanowi zarazem (retroaktywnie ustanowione) źródło wszelkiej mowy. Ów akt stworzenia/zniszczenia języka za pomocą Bożego imienia jest strukturalnie analogiczny do owego traumatyczno-uwodzicielskiego aktu wezwania po imieniu, który uczynił z nas istoty mówiące, a zarazem istoty niezdolne do zapanowania nad źródłem mowy. Nie musimy jednak poprzestawać jedynie na wskazaniu analogii. Zgodnie ze spekulacją Benjamina, przekazując człowiekowi

<sup>22</sup> Ibidem, s. 13–15.

<sup>23</sup> Zob. J. Derrida, *Des Tours Babel*, przeł. J. F. Graham, w: idem, *Acts of Religion*, red. G. Anidjar, Routledge, Nowy Jork–Londyn 2002, s. 104–111.

język, Bóg faktycznie człowieka stworzył, to język zatem stanowi zasadę podobieństwa między nami a Bogiem. Mając to na względzie, możemy połączyć te Benjaminowskie i postbenjaminowskie spekulacje ze spekulacjami Derridy i powiedzieć, że Bóg wzywa nas do języka i człowieczeństwa *swoim* enigmatycznym, traumatyzującym imieniem, które tym samym staje się także naszym własnym.

Jeśli jednak teraz powrócimy na grunt psychoanalityczny, konieczna okaże się przewrotna korekta zarysowanego obrazu. Jeżeli bowiem Laplanche ma rację, twierdząc, że uwiedzenie jest prawdą stojącą za logiką oparcia – logiką, w wyniku której na gruncie instynktu samozachowawczego rodzi się popęd seksualny – to nie jest to wszak w pierwszym rzędzie uwiedzenie akustyczne, lecz raczej taktylne. To przede wszystkim uwiedzenie przez dotyk, do którego sygnały innego rodzaju dołączają się dopiero na dalszym etapie, a w każdym razie dotyk musi być tych pierwszych uwiedzeń warunkiem i podłożem. W wyniku tego uwiedzenia po naszej pobudzonej skórze poczynają przebiegać seksualne prądy, zawijające się następnie w samozwrotne formy autoerotyczne, scalone wreszcie w postaci narcystycznej. Być może więc nigdy nie słyszeliśmy naszego pra-imienia, które przebudziło nas do człowieczeństwa. Przekazano nam je w postaci dotyku, enigmatycznego sygnału, który nas, niezorganizowane, przedwcześnie urodzone kawałki biologicznego życia, obudził zarówno do życia w świecie znaków, jak i do życia w świecie seksualności – wypartej, zagubionej w przekładzie, która wszakże raz po raz powraca i rozbija spoistość naszych semiotycznych obmapień świata.

Oczywiście, chronologicznie rzecz ujmując, taktylne uwiedzenia znacznie poprzedzają genetyczne narodziny mowy, które, jeśli wierzyć tak różnym psychoanalitycznym teoretykom, jak Otto Rank i Hanna Segal, także jednak wiążą się ze źródłową utratą piersi: wraz z tą utratą nasze usta mogą zacząć wypełniać się słowami, które wszelako zawierają w sobie melancholijną samowiedzę o swojej zastępczej naturze – o tym, że ostatecznie żadnej pustki wypełnić nie potrafią<sup>24</sup>. Dopiero gdy jako istoty funkcjonujące już w szeregu systemów semiotycznych aż po zwieńczający je system języka zostaniemy wrzuceni w przerażającą, spekularną konfrontację z mrocznymi źródłami własnej podmiotowości, możemy wejść w kontakt z wyjściową traumą. Retroaktywnie rozpoznajemy w niej wydarzenie interpelacji, nie tyle genetyczny początek, ile transcendentalne-choć-przygodne źródło wszelkiej mowy – i wszelkiej seksualności. Z wnętrza językowego świata, choć w chwili kryzysu mowy, wyobrażamy sobie ową interpelację jako akustyczne wydarzenie

<sup>24</sup> Zob. O. Rank, *Trauma narodzin i jej znaczenie dla psychoanalizy*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011, s. 91–92; H. Segal, *Marzenie sennne, wyobrażenia i sztuka*, przeł. P. Dybel, Universitas, Kraków 2003, s. 61–62.



zagadnienia przez jakieś najpierwotniejsze, niesłyszane imię. W istocie jednak owo imię było niesłyszalne właśnie dlatego, że w ogóle nie należało do porządku akustycznego. Na początku był dotyk<sup>25</sup>.

Ile ciał ma człowiek? Cóż, można się w tym pogubić. W pierwszej części niniejszych spekulacji operowałem dualizmem ciała biologicznego i ciała seksualnego, to ostatnie utożsamiając z kabalistycznym *celem*. W części drugiej, gdy rekonstruowałem Laplanche'owską teorię uwiedzenia, do tego schematu dołączył się niemal mimochodem wymiar semiotyczny pozostający z wymiarem seksualnym w dialektycznym splocie. Co więcej, przywołując szkice Waltera Benjamina, wprowadziłem do gry dualizm *Körper* i *Leib*. Jak gospodarować tym nadmiarem? Po to, by wybrnąć z opresji, przyjrzyjmy się na koniec późniejszemu, bo pochodzącemu z roku 1932 zapiskowi Benjamina, zatytułowanemu *Bergab* (Z górki)<sup>26</sup>.

Pod koniec tego niewielkiego szkicu, poświęconego relacjom między myślą, bólem i przestrzennym usytuowaniem ciała, Benjamin próbuje opisać doświadczenie człowieka, który rusza w dół ze zdobytego uprzednio wzniesienia. Pisze:

---

<sup>25</sup> Psychoanalityczną koncepcję znaczenia najwcześniejszych doświadczeń taktylnych rozwinął Didier Anzieu. Zgodnie z jego teorią pierwszą formą ego jest „ego skórne”, obraz mentalny oparty na doświadczeniu skóry, który stanowi źródłowe wyobrażenie o naszym ja jako o czymś, co ujmuje w sobie treści psychiczne, co chroni nas przed zewnętrznym i odsiewa zewnętrzne sygnały. Ego skórne rodzi się dzięki taktylnemu kontaktowi z ciałem matki. Przy pomyślnym rozwoju dziecko czuje się najpierw nieopresyjnie ogarniane czy otaczane przez ciało opiekunki, następnie fantazjuje na temat posiadania z nią wspólnej skóry. Separacja wiąże się z traumatycznymi fantazjami o obdzieraniu ze skóry, które – jeśli zostaną przepracowane – ustępują miejsca fantazji zinternalizowanej, wspólnej skóry z matką, powłoki, która jest moja własna, a zarazem niesie ze sobą matczyną ochronę. Ta ostatnia fantazja to właśnie ego skórne. Anzieu, pozostając pod wpływem Winnicotta i Johna Bowlby'ego, rozważa narodziny ego skórne nie tyle jako przeobrażenia naszej seksualności (uwiedzenie jest dla niego wydarzeniem możliwym, ale niekoniecznym i zasadniczo zakłócającym pierwotne doświadczenie taktylne), ile w kontekście naszych potrzeb związanych z postulowanym przez Bowlby'ego „popędem przywiązania”. Zob. D. Anzieu, *The Skin-Ego*, przeł. N. Segal, Karnac Books, Londyn 2016, s. 39–48, 59–72. Jean Laplanche wypowiada się z uznaniem o koncepcji Anzieu, wydaje się jednak, że – nie ufając tego rodzaju poszerzeniu zestawu ludzkich popędów – na powrót ją seksualizuje i umieszcza w kontekście rozważań nad narcystyczną konstrukcją Ja (NF, s. 49), choć być może waha się, czy nie uznać konstrukcji ego skórne jako nieseksualnej konstrukcji, która dopiero umożliwia narcystyczną inwestycję. W kontekście teorii uwiedzenia należałoby ująć wszakże ująć rzecz mocniej (i dialektycznie), mówiąc, że taktylna ochrona, jako nieodłączna od traumatycznego uwiedzenia, jest – paradoksalnie – zarówno warunkiem konstrukcji domkniętego Ja, jak i jego przyszłej subwersji za sprawą popędów dążących do zewnętrznych wobec Ja obiektów.

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Bergab*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 4, s. 408–409.

Gdy ktoś wspina się samotnie po zboczu góry i wyczerpany dociera na szczyt, a następnie rusza w dół i każdy krok wstrząsa całą strukturą jego ciała, wówczas połuźnia się dlań czas, załamują się ściany i podziały w jego wnętrzu – i oto człowiek ów leci truchtem w dół po sznurze chwil niczym we śnie. Czasem stara się zatrzymać, ale nie może. Kto wie, czy wstrząsają nim myśli czy nierówności drogi? Jego ciało stało się kalejdoskopem, który za każdym krokiem podsuwa mu zmienne figury prawdy<sup>27</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że mówiąc o ciele, w tym zapisku Benjamin posługuje się słowem *Körper*. Najwyraźniej zarzucił już dawne rozróżnienie, ponieważ ciało, o którym tutaj mowa, przekracza nazbyt sztywny dualizm ustanawiany przez tamtą dystynkcję. Zamiast niedialektycznej opozycji między obdarzonym kształtem i strukturą *Leib*, za pomocą którego uczestniczymy w immanencji ludzkiego świata symbolicznego, a pozbawionym formy, arcy pojedynczym, rezydualnym *Körper*, za pośrednictwem którego przynależymy do transcendentnego Boga, w tym zapisku mamy wyłącznie ustrukturyzowane *Körper*, które jednak mocą krytycznych wstrząsów potrafi rozbłyскиwać prawdą.

Warto pójść tropem tej terminologicznej redukcji. Z naturalistycznego punktu widzenia człowiek ma oczywiście tylko jedno ciało, z którym przychodzi na świat. Za sprawą logiki uwiedzenia i oparcia nad tym ciałem nadbudowuje się jednak ciało drugie. To drugie ciało scala i dopełnia naszą jednostkowość, udziela wsparcia ciału pierwszemu, zarazem jednak dokonuje inwazji na jego królestwo i potrafi je zdeorganizować. Tych dwóch nie sposób od siebie oddzielić, nie są one jednak tym samym. Jesteśmy naturą zakłóconą przez seksualność, którą wzbudziły w nas enigmatyczne sygnały, lecz za sprawą tego pierwotnego uwiedzenia nie utraciliśmy przecież naszego pierwszego ciała – jemy i pijemy – choć należy pamiętać, że nawet tak podstawowe potrzeby nie są wolne od wpływu naszego drugiego ciała.

Co ważniejsze, śladem tego dualizmu naszych dwóch ciał jest ów szczególny fakt, że drugie ciało nie jest jednością, lecz samo pozostaje dwoiste. Gdyby nasza seksualność sprowadzała się do instynktu reprodukcji, byłibyśmy czysto biologiczną jednością. Gdyby nasze wejście w świat społeczno-semiotyczny nie polegało na konfrontacji z enigmatycznymi znaczącymi, gdyby wszystkie komunikaty były dla nas od razu w pełni zrozumiałe, tkwilibyśmy w świecie znaków jak pączki w maśle jako przeanielone, pozbawione ciał istoty zrobione z samej tylko kultury. Ponieważ jednak tak się nie dzieje, ponieważ nasze pierwsze ciało, nieporadne i przedwcześnie urodzone, zawsze za wcześnie wrzucone zostaje w świat enigmatycznych komunikatów, mamy dwa ciała, a drugie z nich jest z istoty swojej rozdwojone.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 409.

Drugie ciało człowieka to kombinacja *Leib* i *Körper* z wczesnych spekulacji Benjamina albo *Körper* ze szkicu o schodzeniu z góry, o ile wymiar prawdy, o którym mowa w tym zapisku, pozwolimy sobie samowolnie utożsamić z wymiarem pragnienia. To semiotyczno-popędowy kompozyt, powołany do życia w wyniku pierwotnego uwiedzenia przez imię, który wiecznie rekonstruuje się w aktach uspojnającego przekładu i zawsze gubi, wypiera moment enigmy, raz po raz skrywając w sobie tym samym załączki autodekonstrukcji. To skomplikowana powierzchnia, na której w formie dwuznacznych symptomów lub radykalnych pęknięć dochodzi do rozbłysku pragnienia. Wbrew rekonstruowanym przez Scholema obietnicom kabalistów, nigdy nie będzie nam dane owo zbawcze stadium lustra, podczas którego moglibyśmy kontemplować własne *celem* – to, co w nas najbardziej swoistego, a zarazem obraz Boga – *celem*, które jest po prostu obrazem imienia, wspólnego nam i Stwórcy. Imię to wszakże daje o sobie znać w chwilach kryzysu, gdy semiotyczne mapy naszego życia na moment zostają rozdarte, a nasze mówiące ciała nie mieją ze zgrozy – lub rozkoszy.

## Bibliografia

- Didier A., *The Skin-Ego*, przeł. N. Segal, Karnac Books, Londyn 2016.
- Benjamin W., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.
- Benjamin W., *Konstelacje*, przeł. A. Lipszyc i A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Derrida J., *Acts of Religion*, red. G. Anidjar, Routledge, Nowy Jork–Londyn 2002.
- Freud S., *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887–1902. Briefe an Wilhelm Fliess*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1975.
- Freud S., *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke i D. Rogalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Freud S., *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Freud S., *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Klein M., *Envy and Gratitude*, Vintage, Londyn 1997.
- Lacan J., *Écrits*, przeł. Bruce Fink, W.W. Norton & Co., Nowy Jork–Londyn 2006.
- Laplanche J., *Life and Death in Psychoanalysis*, przeł. J. Mehlman, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–Londyn 1990.
- Laplanche J., *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Basil Blackwell, Oxford 1989.
- Mitchell J., *Siblings*, Polity Press, Cambridge 2003.

- Rank O., *Trauma narodzin i jej znaczenie dla psychoanalizy*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011.
- Santner E. L., *On the Psychotheology of Everyday Life*, The University of Chicago Press, Chicago–Londyn 2001.
- Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa. Z badań nad podstawowymi pojęciami kabaty*, przeł. A. K. Haas, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Segal H., *Marzenie sennne, wyobraźnia i sztuka*, przeł. P. Dybel, Universitas, Kraków 2003.
- Winnicott D. W., *Playing and Reality*, Londyn–Nowy Jork 2005.

## Streszczenie

### Wszystkie ciała człowieka

Artykuł stanowi próbę wysnuca materialistycznej, lecz nie redukcjonistycznej koncepcji antropologicznej z pism Zygmunta Freuda poświęconych ludzkiej seksualności i narcyzmowi. Pisma te odczytywane są tutaj w świetle komentarzy i reinterpretacji Jeana Laplanche'a, a zarazem modyfikowane poprzez dekonstrukcjonistyczne zderzenie z pracami Gershoma Scholema i Waltera Benjamina. Autor wypracowuje wizję sieci popędowej jako „drugiego ciała” człowieka, by następnie – w duchu postsekularnym, splatając ze sobą myśl psychoanalityczną i teologiczną – wskazać pierwotne uwiedzenie/objawienie jako źródło zarówno owej powielonej cielesności, jak i językowej natury człowieka.

**Słowa kluczowe:** Sigmund Freud, Jean Laplanche, Walter Benjamin, popęd, ciało, uwiedzenie, język

## Summary

### All Man's Bodies

The paper is an essay on a materialist, though not reductionist philosophical anthropology derived from Sigmund Freud's writings on human sexuality and narcissism. The author reads Freud in the light of Jean Laplanche's commentaries, while arranging also deconstructive clashes between his thought and the writings by Gershom Scholem and Walter Benjamin. The author develops first, in a vision of the network of human drives seen as 'man's second body', whose origin is then identified (in a post-secular spirit combining psychoanalytic and theological perspectives) to indicate further the primal seduction-as-revelation which is also responsible for our entrance into the realm of language.

**Keywords:** Sigmund Freud, Jean Laplanche, Walter Benjamin, drive, body, seduction, language