

Powrót umarłych

COLIN DAVIS

Festiwal Makabry Samhain, USA (1875–1955)
[s. 22, 25, 29, 35, 37]



Historia Europy może być postrzegana jako nieudana próba pozbycia się swoich własnych duchów.

Możemy nie wierzyć już dłużej w powrót umarłych, ale nigdy do końca się ich nie pozbędziemy.

„Postawmy wobec tego naiwne i elementarne pytanie: dlaczego martwi wracają?”¹

Dlaczego zmarli powracają? Jakie niedokończone sprawy wciąż trzymają ich pośród nas, a nas samych z nimi? Duchy, zmarli i nieumarli przechadzają się dziś wśród nas częściej niż kiedykolwiek. Wiele filmów i seriali cieszących się uznaniem publiczności w telewizji i na ekranach kin przedstawia różne sposoby na przeżycie śmierci, od duchów w *Głęboko, prawdziwie*, do szaleństwa, *Duchu*, *Szóstym zmysłu* i *Innych*, poprzez wampiry w trzech częściach *Blade'a*, *Wywiadzie z wampirem*, *Van Helsingu* albo *Buffy*:

¹ S. Žižek, *Patrząc z ukosa: do Lacana poprzez kulturę popularną*, przekł. J. Margański, Warszawa 2003, s. 42, Jodey Castricano również odnosi się do tego fragmentu na samym początku *Cryptomimesis: The Gothic and Jacques Derrida's Ghost Writing*, Montreal and Kingston–London–Ithaca 2001, s. 5. Zawdzięczam wiele tej książce, jak również innym: J.M. Rabaté, *The Ghosts of Modernity*, Gainesville 1996, J. Wolfreys, *Victorian Hauntings: Spectrality, Gothic, the Uncanny and Literature*, Basingstoke 2002, T. Castle, *The Female Thermometer: Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny*, New York and Oxford 1995.

postrachu wampirów, aż po zombie w serii George'a Romero *Noc żywych trupów*, *Świt żywych trupów*, *Dzień żywych trupów* i *Ziemia żywych trupów*. Gdy chłopiec w jednej ze scen *Szóstego zmysłu* mówi Bruce'owi Willisowi: „Widzę zmarłych ludzi”, jest to zapierający dech w piersiach moment, jakkolwiek nie zaskakuje nikogo. Przez siedem sezonów, raz w tygodniu *Buffy*: postrach wampirów rozmawiała, walczyła i spała z nieumarłymi, a także sama umarła i powróciła z grobu. Gdyby nawiedzony chłopiec z *Szóstego zmysłu* nie był w stanie widzieć wokół siebie zmarłych ludzi, najwyraźniej oznaczałoby to, że dawno nie był w kinie lub nie oglądał ostatnio zbyt dużo telewizji.

Žižek sugeruje, że powrót żywych trupów „zasługuje na miano podstawowego wyobrażenia współczesnej kultury masowej”². Wyjaśniając to zjawisko, odnajduje podobieństwo pomiędzy kulturą popularną a psychoanalizą Lacanowską: „Odpowiedź, jaką proponuje Lacan, brzmi tak samo jak ta, którą podsuwa kultura popularna: «ponieważ nie zostali należycie pogrzebani», to znaczy ponieważ w związku z ich pochówkiem doszło do jakichś uchybień. Powrót umarłych jest znakiem zakłócenia symbolicznego rytuału, procesu symbolizowania; umarli powracają w roli poborców niespłaconego symbolicznego długu”³.

Jednak charakteryzowanie tego wyobrażenia jako typowego dla nowoczesności jest pewnym uproszczeniem. Napisany prawie dwa tysiące lat temu przez Pliniusza Młodsze list przedstawia kilka historii o duchach. Druga z nich opowiada o tym, jak w wielkim, opuszczonym domu można było usłyszeć w nocy szcęk żelaza i brzęk kajdan oraz zobaczyć pojawiającego się ducha starca. Zaintrygowany filozof czeka na zjawę, zwraca uwagę na to,

² Ibidem, s. 42.

³ Ibidem.

w jakim miejscu znika, i rozpoczyna ekshumację. Odnajduje tam ludzkie kości. Relacja Pliniusza kończy się stosownym, publicznym pochówkiem kości i całkowitym zakończeniem nawiedzania: „Znaleziono w nim w łańcuchy okute i skrępowane kości, które, gdy wiek i ziemia w zgniliznę ciało obróciły, nagie i spróchniałe w okowach były pozostały, zebrano je i kosztem rządu pochowano: a dom napotem wolny był od ducha, któremu należały pogrzeb wyprawiono”⁴. Zmarły powraca, gdyż nie został mu wyprawiony „należyty pogrzeb”. Obowiązek żywych, polegający na tym, by pochować umarłych, nie został wykonany zgodnie z przyjętą praktyką i rytuał przejścia pozostał niedokończony. Zatem zmarli powracają po części właśnie dlatego, że ich ziemskie sprawy nie zostały zakończone. W swym klasycznym studium dotyczącym duchów i wróżek Keith Thomas opisuje, że duchy przedreformacyjnej Europy powracały, „by opowiedzieć o przestępstwie domagającym się rozwiązania, opisać karę czekającą ukrywających haniebnymi grzechami albo zaświadczyć o nagrodzie w zamian za cnotliwe postępowanie” bądź „wskaazać na nieznanego sprawcę zła”⁵. Także tutaj nastąpiła jakaś nieprawidłowość, która powinna zostać naprawiona. Pojawienie się ducha oznacza zakłócenie porządku symbolicznego, moralnego czy też epistemologicznego. Gdy zaburzenie zostanie naprawione, duch znów odejdzie, odesłany tym razem już na dobre. Dlatego duch powraca tylko po to, by zostać ponownie odesłany. Jego wtargnięcie w nasz świat jest jedynie tymczasowe. Gdy nasz symboliczny dług zostanie należycie spłacony, domeny żywych i umarłych mogą zostać z powrotem odpowiednio rozdzielone.

⁴ K. Pliniusz Cecyliusz Sekund (Młodszy), *Listy*, t. 2, przekł. R. Ziotecki, Wrocław 1837, s. 265–267.

⁵ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London 1971, s. 597.

Pod pewnymi względami współczesne opowieści o zjawiskach nadprzyrodzonych dosyć wiernie reprodukują wzorzec „niezakończonych spraw”, stosunków pomiędzy żywymi i zmarłymi. Umarli powracają dlatego, że rytuały pogrzebowe, uroczystości i żałoba nie zostały właściwie dopełnione (Głęboko, prawdziwie, do szaleństwa), albo dlatego, że są przeklęci i muszą zostać egzorcyzmowani (Buffy: postrach wampirów), bądź dlatego, że podobnie jak duch ojca Hamleta, znają tajemnicę domagającą się ujawnienia, błąd do naprawienia, niesprawiedliwość do upublicznienia czy też przestępce, którego należy zatrzymać (Duch). W tym świetle na przykład Szósty zmysł pomimo narracyjnych zwrotów, okazuje się realizować powszechnie znany schemat. Duch dziecięcego psychiatry odtwarzany przez Bruce’a Willisa powraca, gdyż pragnie naprawić błędy popełnione podczas swojego życia; natomiast pod koniec filmu kolejny duch pojawia się po to, by ujawnić morderstwo, które pozostawało do tej pory bezkarne. Gdy duch dostarczył już swoją wiadomość lub wypełnił swoją misję, jego pobyt wśród żywych dobiega końca; zostaje złożony z powrotem do grobu, przywracając tym samym normalny bieg rzeczy. Historia o duchach opowiada zazwyczaj o tymczasowym zerwaniu w materii rzeczywistości, zakłóceniu w strukturze, ma na celu przywrócenie moralnego i epistemologicznego porządku⁶.

⁶ Ciekawy wyjątek od tej reguły stanowi film z Nicole Kidman *Inni* w reżyserii Alejandro Amenábara.

W przeciwieństwie do przytaczanych przeze mnie przykładów, film ten stara się utrzymać pęknięcie rzeczywistości wytworzone przez pojawienie się duchów, a czyni to dzięki przeciwstawieniu sobie dwóch równoległych światów, należących do żywych i umarłych, które od czasu do czasu się przecinają, lecz nigdy całkowicie się nie nakładają na siebie ani też nigdy nie są zupełnie oddzielone.

Nic dziwnego, że gdy umarli powracają z żądaniem spłaty zaległego długu, spotykają się z dość ambiwalentną reakcją żywych. Jesteśmy podwójnie rozgniewani w stosunku do zmarłych. Jak śmieli nas zostawić i dlaczego nie zostawią nas w spokoju? Pragnienie zatrzymania zmarłych pośród nas, zaprzeczenia skandalu śmierci konkuruje z pragnieniem pozbycia się ich raz na zawsze, uniemożliwienia im powrotu i zakłócania spokoju naszych umysłów. Žižek stwierdza, że obrzędy pochówku są dwuznaczne:

„Okazujesz przez nie swój szacunek dla zmarłych i tym samym powstrzymujesz ich przed powrotem, by cię [mogli] prześladować. Tę ambiwalencję pracy żałoby można wyraźnie dostrzec w dwóch przeciwstawnych postawach wobec zmarłych: z jednej strony, nie powinniśmy ich ignorować, lecz należycie zaznaczyć ich śmierć, odprawić właściwe rytuały; z drugiej strony, w mówieniu o zmarłych w ogóle jest coś obscenicznego, transgresywnego”⁷.

Pragniemy zmarłych, a jednocześnie chcemy się ich pozbyć. [W dalszej części tego wprowadzającego rozdziału dokładniej zbadam teoretyczne i kluczowe aspekty takiego stanu rzeczy.] Jednak najpierw chcę wrócić do pytania, dlaczego umarli powracają. Jeżeli zmarli wracają, to tylko dlatego, że nasz system wierzeń pozwala im na to. W co zatem rzeczywiście wierzymy, deklarując swoją wiarę w duchy? Wiara w duchy (jak również sam duch) jest czymś, co przetrwało lub powróciło na długo po tym, gdy powinno zostać zepchnięte do przeszłości; to pewnego rodzaju nadmiar bądź błąd w samym wierzeniu, czy też może nieświadoma pozostałość po prymitywnym, magicznym myśleniu, odsłaniająca lukę między tym, w jaki



sposób myślimy o naszej wierze (Jak mogą istnieć duchy? To niedorzeczne!), a tym, w co nadal mimowolnie wierzymy (Duchy istnieją!).

Od Augustyna do Oświecenia: krótka historia nieudanych pogrzebów

Dwuznaczne odczucia wobec nadprzyrodzonego pojawiania się widm były już obecne we wczesnej myśli chrześcijańskiej. Augustyn z Hippony (354–430), poruszając się w ramach chrześcijańskiej doktryny, wskazał na prawny wymiar powrotu zmarłych, co wywarło wyraźny wpływ na całe następne tysiąclecie⁸. Chrześcijanin formalnie musi uznać samą możliwość

⁷ S. Žižek, **Kukła i karzeł: perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa**, przekł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006, s. 136–137.

⁸ W kwestii poglądów Augustyna na temat powrotu zmarłych oraz jego wpływu na teologię średniowieczną zob. J. C. Schmitt, **Duchy: żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym**, przekł. A.W. Labuda, Warszawa 2002, s. 26–36.

tego, że zmarli są w stanie powrócić z grobu. Chrystus wskrzesił najpierw Łazarza, a następnie sam powstał z martwych. Istnieje biblijny precedens związany z powrotem umarłych i żaden chrześcijanin nie może wątpić w to, że przywracanie życia zmarłym leży w mocy Boga. Podczas gdy wczesny Kościół teoretycznie aprobował taką możliwość, chciał jednocześnie poważnie ograniczać i kontrolować nadprzyrodzone zjawienia. Zmarły może się pojawić; na przykład święty może powrócić, aby nauczać żyjących, lecz jedynie przy pomocy anielskiego pośrednictwa. Nie może być mowy o codziennych stosunkach towarzyskich pomiędzy żywymi a umarłymi. Celem skrupulatnie przestrzeganych obrzędów pogrzebu i żałoby było okazanie właściwego szacunku zmarłym, lecz również zesłanie ich do domeny umarłych, by oddzielić ich od żyjących.

Augustyn uważał, że zmarli mogą powracać, ale jedynie w nadzwyczajnych okolicznościach. Bardzo ważne dla Augustyna i władz kościelnych było odróżnienie chrześcijańskiej ortodoksji od pogańskich i politeistycznych wierzeń ludowych. Jednak ta oficjalna regulacja, jak wykazuje Jean-Claude Schmitt w *Duchach*, nie przyczyniła się w żadnym stopniu do ograniczenia rozpowszechniania się opowieści nadprzyrodzonych. Augustyńska ortodoksja starała się poważnie zmniejszyć zakres powrotów umarłych i usilnie odmawiała im jakiegokolwiek materialnej obecności, jednak to stanowisko było nieustannie i otwarcie podważane przez bogatą tradycję opowieści⁹. Co więcej, możliwe, że historie o powracających zmarłych rozkwitły właśnie dlatego, iż stanowiły wyzwanie dla ortodoksji, stawały się tak dalece przerażające i zagadkowe, jak długo wchodziły w konflikt z nauczaniem Kościoła. Duchy w chrześcijańskiej Europie wielokrotnie były wypędzane

lub usuwane, jednak tylko po to, by mogły powrócić z jeszcze większą intensywnością w opowieściach ludowych czy literaturze.

Wiele kluczowych momentów w europejskiej historii zdawało się zapowiadać, że wiara w duchy może zostać raz na zawsze wymazana. Keith Thomas w *Religion and the Decline of Magic* twierdzi, że duchami w przedreformacyjnej teologii nazywano dusze znajdujące się w czyścisku. W ściśle określonych warunkach mogły zjawić się wśród żyjących, gdyż ciągle jeszcze znajdowały się w pośrednim stanie, a ich ostateczny los nie został przesądzony. Po reformacji protestanci nie wierzyli już dłużej w istnienie czyściska, toteż przynajmniej dla nich teologiczne wyjaśnienie pochodzenia duchów zostało podważone. Tak jak ujął to Thomas, w XVI wieku wiara w istnienie duchów stanowiła „shibboleth, który odróżniał protestantów od katolików prawie tak skutecznie jak wiara w eucharystię czy też zwierzchnictwo papieża”¹⁰. Według protestantów, duchy powinny być całkowicie usunięte ze świata żywych. A jednak fascynująca korespondencja z 1674 roku, którą prowadzili ze sobą filozof Baruch Spinoza i protestancki holenderski prawnik Hugo Boxel, ukazuje trwałość ponadnaturalnych wierzeń. Boxel napisał do Spinozy, by zapytać o jego poglądy dotyczące istnienia i natury duchów. Spinoza uprzejmie zażartował sobie z łatwowierności Boxela, wyśmiewał jego przypuszczenia, że wszystkie duchy są płci męskiej: „dziwię się, że ludzie, którzy widzieli nagie duchy, nie spojrzeli na ich genitalia; być może było to spowodowane ich lękiem, bądź nie wiedzieli, jak je od siebie odróżnić”¹¹. Spi-

¹⁰ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, op. cit., s. 589.

¹¹ Cytaty z korespondencji pomiędzy Spinozą i Boxelem pochodzą z: *Une idée des spectres. Correspondance entre Spinoza et Hugo Boxel*, 1674, Vacarme, <http://www.vacarme.eu.org/article367.html> (10.04.2013).

⁹ Ibidem, s. 26–36.

noza łączył wiarę w duchy raczej z pragnieniem i przesądami niż z rozumem: „Ludzkie pragnienie, aby opisywać rzeczy nie takie, jakie są, lecz tak, jak byśmy chcieli je widzieć, jest szczególnie widoczne w opowieściach o duchach i widmach. Zasadniczym powodem, jak sądzę, jest to, że pod nieobecność świadka innego niż sam narrator można swobodnie kreować wydarzenia, dodając lub pomijając dowolne szczegóły bez obaw, iż ktoś nam zaprzeczy”. Mimo to Boxel dzielnie stał przy swoim, cytując klasyczne i współczesne autorytety oraz opowiadając historie, które słyszał od znajomych. Żadnemu z myślicieli nie udało się przekonać do swego zdania drugiego i korespondencja zakończyła się przyjacielskim impasem.

Oświeceniowi myśliciele starali się osiągnąć to, czego nie udało się Spinozie, chcieli położyć całkowicie kres przesądom. Hasło „przesąd” w *Encyclopédie* (1751–1772) wymienia „widma, sny i wizje” jako narzędzia strachu i fantazji; natomiast hasło *fantôme* kładzie jeszcze większy nacisk na to, że duchy nie istnieją: „Nazywamy widmem (*fantôme*) wszelkie obrazy, pozwalające nam wyobrazić sobie, że istnieją poza nami jakieś istoty, których tak naprawdę nie ma. [...] Termin «widmo» odnosi się do wszelkich nieprawdziwych idei, które budzą w nas strach, respekt i tak dalej, dręczą nas, czynią nieszczęśliwymi: to złe wykształcenie jest źródłem widm, natomiast doświadczenie i filozofia pozwalają się ich pozbyć”¹². Zadaniem oświecenia było ostateczne pozbycie się widm. A jednak opowieści o zjawiskach nadprzyrodzonych wciąż trwały. Fascynującego przykładu ich przetrwania dostarcza powszechnie znany zbiór opowiadań o wampirach autorstwa Augustyna Calmeta (1672–

–1757), który był benedyktyńskim mnichem i autorem szeregu wpływowych komentarzy do Pisma Świętego. W 1746 roku zebrał razem liczne opowieści o duchach i wampirach w książce opublikowanej pierwotnie jako *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et des esprits, et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie*. Nakład książki rozszedł się w krótkim czasie, następnie została rozszerzona, wznowiona i przetłumaczona na wiele języków. Jak twierdziła Marie-Hélène Huet: „książka Calmeta należy do dobrze rozwiniętego już gatunku, który pod pretekstem położenia kresu przesądom oddaje się mrozącym krew w żyłach opowieściom zza grobu”¹³. Stanowisko samego Calmeta w jego *Dissertation* nie jest do końca jasne: upaja się swymi makabrycznymi opowieściami, jednocześnie nie chcąc ich w pełni poprzeć; jako chrześcijanin nie może powątpiewać w to, że zmarli mogą powrócić do życia, od kiedy wszystko leży w mocy Boga, lecz nie chce dać wiary popularnym opowieściom o atakach wampirów, powszechnych w całej współczesnej Europie. Calmet został wyśmiany przez racjonalistę Woltera, który w haśle o wampirach w swoim *Dictionnaire philosophique* (1764) utrzymuje, że „prawdziwymi wampirami są mnisi, którzy jedzą na koszt królów i ludzi”¹⁴. Pomimo żartów Woltera prace Calmeta poświęcone wampirom były czytane jeszcze długo po jego śmierci (chętniej niż jego egzegetyczne pisma) i stały się, według Huet, „jednymi z najważniejszych źródeł literackich nurtu fantastycznego, który osiągnął szczyt rozwoju w XIX wieku”¹⁵.

¹² Hasła z *Encyclopédie* d'Alemberta, Diderota i innych pochodzą z: <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/> (10.04.2013).

¹³ M.H. Huet, *Deadly Fears: Dom Augustin Calmet's Vampires and the Rule Over Death*, „Eighteenth-Century Life” 2(21)/1997, s. 222.

¹⁴ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, za: <http://www.voltaire-integral.com/Html/00Table/4diction.htm> (10.04.2013).

¹⁵ M.H. Huet, *Deadly Fears*, op. cit., s. 222.

Wiek rozumu był zatem świadkiem ogromnej popularności zbioru opowiadań o wampirach Augustyna Calmeta, jak również powstania literatury gotyckiej oraz tego, co Terry Castle nazywa „wynalezieniem niesamowitego”. Rzeczywiście, Castle sugeruje, że wojowniczy racjonalizm XVIII wieku „również wytworzył, jako pewnego rodzaju toksyczny skutek uboczny, nowe ludzkie doświadczenie obcości, lęku, zaskoczenia i intelektualnego impasu”¹⁶. Wywód Castle jest bardzo istotny w kontekście tej książki. Według badaczki, celem myślenia oświeceniowego miało być położenie kresu przesądom, a tym samym uczynienie duchów i widm czymś przestarzałym; tymczasem zamiast pozbycia się duchów takie myślenie dało im nowy punkt oparcia w ludzkim umyśle:

„Racjoniści nie wkładali tak wiele wysiłku w negowanie tradycyjnego świata duchów, jak w to, by przenieść go do dziedziny psychologii. Duchy nie zostały egzorcyzmowane – tylko uwewnętrznione i na nowo zreinterpretowane jako halucynacje. Jednak ta internalizacja zjaw wprowadziła ukryty irracjonalizm do dziedziny umysłowego doświadczenia. Jeżeli duchy miały być tylko myślami, wówczas same myśli przejęły – przynajmniej hipotetycznie – nawiedzoną rzeczywistość duchów. Umysł stał się przestrzenią dla widmowej obecności. Nieokreślona poznawczo, potencjalnie fantastyczna metafora urojenia (fantasmagorii) zagęściła historyczny paradoks: poprzez umieszczenie świata duchów w zamkniętej przestrzeni wyobraźni sprawiliśmy, że umysł stał się czymś nadprzyrodzonym”¹⁷. To było, według Castle, „doniosłe wydarzenie

w historii zachodniej świadomości”¹⁸. Duchy, zamiast włączyć się po zewnętrzny świat, znajdują się teraz raczej w naszej głowie, natomiast ludzka świadomość została spenetrowana przez obcą, irracjonalną, widmową obecność. Przeniesienie duchów do sfery umysłu przygotowuje grunt pod freudowską psychoanalizę, która [jak to zobaczymy pod koniec tego rozdziału] ma na celu uwolnić nas od irracjonalnych lęków, jednocześnie wprowadzając opętanie (demoniczność) w sam rdzeń podmiotowości.

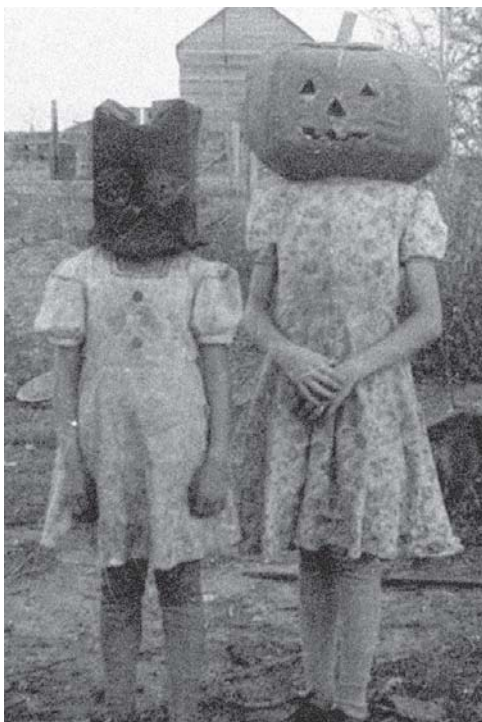
Zmarli nie odejść mimo naszych najlepszych wysiłków. Właściwie opowieści o duchach i wampirach nigdy nie były tak popularne jak dzisiaj, nawet gdy przesady i system wierzeń, które je podtrzymywały, rzekomo zostały rozwiane. Wydaje się, że historia Europy może być postrzegana jako nieudana próba pozbycia się swoich własnych duchów. Możemy nie wierzyć już dłużej w powrót umarłych, ale nigdy do końca się ich nie pozbedziemy. Możemy przywołać tutaj sformułowanie Octave’a Mannoniego dotyczące fetysyzmu *Je sais bien, mais quand même* (wiem, ale mimo wszystko): wiem, że duchy nie istnieją, ale wciąż w nie wierzę; albo odwrotnie: nie wierzę w duchy, ale również nie wierzę całkowicie w mój brak wiary¹⁹. Nie jesteśmy jeszcze gotowi, aby ostatecznie się rozstać z naszymi umarłymi. Możliwe, że współczesny Hollywood służy za miejsce, w którym wszystko to, w co już nie wierzymy (według naszego mniemania), jest mimo wszystko wciąż dla nas żywe. Media koncentrujące się na masowej rozryw-

¹⁶ Ibidem, s. 171.

¹⁷ Zob. O. Mannoni, *Je sais bien, mais quand même...*, [w:] *Clefs pour l’imaginaire*, Paris 1968. Fetyszystyczna wersja tego sformułowania brzmi: Wiem, że matka nie posiada penisa, ale mimo wszystko wierzę w to, że go posiada. Omówienie tego zagadnienia w: S. Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London and New York 1991, s. 245–253.

¹⁶ T. Castle, *The Female Thermometer*, op. cit., s. 8.

¹⁷ Ibidem, s. 161. Fantasmagoria, do której odnosi się Castle, to publiczny pokaz duchów (XVIII-XIX w.), pojawianie się duchów następowało przy użyciu magicznych latarni.



ce codziennie obwieszają powrót zmarłych; nawet jeśli jest to ironiczne, metaforyczne, czy też żartobliwe, nawet jeśli nikt nie traktuje tego poważnie, lecz jak zwykłą rozrywkę, powrót zmarłych odpowiada nieodpartym potrzebom, lękom lub pragnieniom, które dzisiaj są tak silne jak nigdy dotąd. [Te zagadnienia będą omawiane w większym stopniu w późniejszych rozdziałach. W dalszej części tego wprowadzającego rozdziału chciałbym zarysować ważne aspekty kontekstu intelektualnego, w jakim to studium zostało napisane.] To wymaga przejścia do zjawiska, które w pewnym stopniu odpowiada proliferacji duchów w kulturze popularnej, czyli współczesnego zainteresowania teoretyków oraz krytyków zmarłymi i nieumarłymi; [ostatnia część tego rozdziału] podkreśla szczególnie wkład psychoanalizy i dekonstrukcji w rozumienie powrotu umarłych.

Widmontologia: widma i fantomy

Całkiem niedawno nasz stosunek do zmarłych stał się ważnym kierunkiem krytycznych i psychoanalitycznych rozważań. To, co czasami nazywane jest widmontologią (hauntology), posiada dwa wyraźne, powiązane, lecz do pewnego stopnia nie dające się pogodzić ze sobą źródła [a każde z nich dowiedzie swego znaczenia w kolejnych rozdziałach tej książki]²⁰. Pojęcie hauntologie pochodzi z języka francuskiego i zostało ukute przez Jacques'a Derridę w jego *Spectres de Marx* (1993), książce, która szybko stała się jedną z najbardziej kontrowersyjnych i wpływowych prac, pochodzących z jego późnego okresu. Marksistowsy i lewicujący czytelnicy nie byli entuzjastycznie nastawieni wobec Derridy, który stwierdził, że dekonstrukcja od początku była radykalizacją dziedzictwa Marksa, a ich odpowiedzi wahały się, jak pisze Michael Sprinker, „od sceptycyzmu, przez gniew, do całkowitej pogardy”²¹. Jednak dokonana przez Derridę rehabilitacja widm jako poważnego przedmiotu badań okazała się nadzwyczajnie płodna w kręgach krytyki literackiej. Widmontologia jako niedoskonały homonim ontologii wypiera ją, pierwszeństwo bycia i obecności zostaje zastąpione figurą ducha jako tego, co nie jest ani obecne, ani nieobecne, ani żywe, ani martwe. Zajmowanie się duchami stanowi

²⁰ Słowa „widmo” [spectre] używam w znaczeniu, jakim posługuje się Derrida w **Widmach Marksa**; fantom [phantom] to tłumaczenie francuskiego fantôme w teorii Abrahama i Torok; duch [ghost] posiada szersze znaczenie i odnosi się do obydwu teorii. Należy jednak stwierdzić, że przyjmuję tutaj o wiele bardziej rygorystyczną spójność terminologiczną niż wspomniani autorzy.

²¹ M. Sprinker, **Introduction**, w: idem (red.), **Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's „Spectres de Marx”**, London 1999, s. 2. Omówienia związane z politycznym kontekstem **Widm Marksa** również w: G. Spivak, **Ghostwriting**, „Diacritics” 2(25)/1995, s. 65–84 oraz E. Laclau, **Zwichnięty czas**, przekł. L. Koczanowicz, K. Liszka, w: idem, **Emancypacje**, Wrocław 2004, s. 101–119. +

etyczny nakaz, o ile te podstawi się w miejsce Innego Levinasa: są całkowicie niemożliwym do wyjaśnienia wtargnięciem w nasz świat, które nie jest zrozumiałe przy użyciu dostępnych nam pojęć, jesteśmy jednak odpowiedzialni za ochronę tej inności. W związku z tym widmontologia jest związana i reprezentuje nowy wymiar etycznego zwrotu w dekonstrukcji, który był widoczny już od lat 80. Nie ma jednak nic wspólnego z tym, czy ktoś wierzy w duchy, czy nie, jak wyjaśnia Fredric Jameson: „Widmowość nie pociąga za sobą przekonania o istnieniu duchów bądź tego, że przeszłość (a może nawet przyszłość, jaką chcą przepowiedzieć) jest wciąż bardzo mocno żywa i oddziałuje na teraźniejszość: wszystko, co chce powiedzieć, jeśli można pomyśleć o tym, że coś mówi, zawiera się w przekonaniu, że nasza teraźniejszość nie jest tak samowystarczalna, jak by tego chciała; dlatego nie możemy liczyć na jej trwałość i jednorodność, które mogą w pewnych wyjątkowych okolicznościach nas zwiść”²².

Drugim, wcześniejszym chronologicznie, lecz mniej znanym źródłem widmontologii są prace Nicolasa Abrahama i Marii Torok, zwłaszcza niektóre eseje zebrane w *L'Ecorce et le noyau* (1978) oraz prace Torok wydane po śmierci Abrahama²³. Derrida odegrał w zasadzie kluczową rolę w zaprezentowaniu prac Abrahama i Torok szerszej publiczności. Rok po śmierci Abrahama w 1976 roku ich radykalnie nowe odczytanie przypadku człowieka-wilka Freuda *Le Verbier de l'homme aux loups* zostało wydane przez Flammarion w serii „Philosophie en ef-

fet”, której Derrida był jednym z redaktorów, co więcej, napisał długą i wpływową przedmowę zatytułowaną *Fors: Les Mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*²⁴. Derrida w swym eseju wskazuje na pewne podobieństwa pomiędzy jego myślą a podejściem Abrahama i Torok, natomiast nie ma nic do powiedzenia na temat ich własnej pracy o fantomach oraz nie zakreśla wyraźnych różnic pomiędzy swoją a ich koncepcją. Abraham i Torok byli zainteresowani międzypokoleniową komunikacją, szczególnie sposobami, w jaki niewypowiedziane traumy poprzednich pokoleń mogą zakłócać życia ich potomków nawet i zwłaszcza wówczas, gdy ci nie wiedzą nic o tych odległych sprawach. To, co nazywali fantomem, jest w żyjącym ego obecnością zmarłego przodka, który wciąż stara się zapobiec, by jego traumatyczne i wstydlive tajemnice wyszły na jaw. Istotną konsekwencją tego stanu rzeczy jest to, że fantom nie powraca z grobu, jak to się dzieje w niektórych opowieściach o duchach, po to, by ujawnić coś ukrytego bądź zapomnianego, naprawić wyrządzone zło, czy też dostarczyć wiadomość, która w innym wypadku mogłaby zostać niezauważona. Wręcz przeciwnie, fantom jest kłamcą; jego działanie ma na celu wprowadzać w błąd nawiedzony podmiot i uzyskać pewność, że sekret pozostanie spowity tajemnicą. Zgodnie z tym stanowiskiem fantomy nie są duchami zmarłych, lecz „luką pozostawioną w nas przez tajemnice innych”²⁵.

[Koncepcje Abrahama i Torok zostaną omówione w 4. i 5. rozdziale tej książki.] Myśliciele, podejmując temat międzypokoleniowej traumy i sekretów rodzinnych, z pewnością przyczynili się do odnowienia teorii psycho-

²² F. Jameson, *Marx's Purloined Letter*, [w:] *Ghostly Demarcations*, op. cit., s. 39.

²³ Wspólne prace Abrahama i Torok zob. *L'Ecorce et le noyau*, Paris 1978 oraz *Cryptonymie: Le Verbier de l'homme aux loups*, Paris 1976; późniejsze prace Torok zob. N. Rand, M. Torok, *Questions à Freud: Du devenir de la psychanalyse*, Paris 1995 oraz M. Torok, *Une vie avec la psychanalyse*, Paris 2002.

²⁴ J. Derrida, *Fors: Les Mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*, [w:] N. Abraham i M. Torok, *Cryptonymie*, op. cit., s. 7–73.

²⁵ N. Abraham, M. Torok, *L'Ecorce et le noyau*, op. cit., s. 427.

analitycznej oraz terapeutycznej praktyki²⁶. Zainspirowali również niektórych krytyków, badających literaturę i kulturę popularną²⁷. Znaczący sukces w tej dziedzinie został osiągnięty przez Serge'a Tisserona w jego książce *Tintin chez le psychanalyste* (1985). Analizując serię komiksów Tintin, w której kapitan Haddock jest nawiedzany przez ducha swojego przodka, Tisseron postulował istnienie związku pomiędzy nieślubnym pochodzeniem ducha a dramatem pochodzenia z nieprawego łoża w rodzinie twórcy Tintina, Hergé'a. Późniejsze biograficzne badania podjęte po śmierci Hergé'a wykazały, że jego ojciec był rzeczywiście nieślubnym dzieckiem nieznanego ojca; w kolejnych publikacjach wyrażano uznanie dla Tisserona za to, że odkrył tę tajemnicę, opierając się jedynie na fikcyjnych komiksowych albumach, nawet jeśli w rzeczywistości popełnił błąd, sugerując, że nieślubne dziecko miało pochodzić ze strony matki Hergé'a. Jednak pomimo sukcesu prac Tisserona oraz intelektualnego ożywienia takich krytyków, jak Nicholas Rand i Esther Rashkin, bezpośredni wpływ Abrahama i Torok na studia literaturoznawcze był w zasadzie ograniczony, prawdopodobnie dlatego, że przedsięwzięcie

poszukiwania nieujawnionych do tej pory tajemnic może się powieść jedynie w nielicznej grupie przypadków. Tymczasem to *Spectres de Marx* Derridy zainspirowało akademicką twórczość²⁸. Jego widmontologia niemalże całkowicie usunęła Abrahama i Torok z programu literackich badań nad duchami; ściślej rzecz ujmując: gdy ich teorie są współcześnie omawiane przez dekonstrukcyjnie nastawionych krytyków, zazwyczaj nadaje się im wyraźny derridiański odcień. Widmo Derridy jest figurą dekonstrukcyjną, unoszącą się w zawieszeniu pomiędzy życiem a śmiercią, obecnością a nieobecnością, która wprawia ustalone pewniki w drzenie. Nie powraca po to, by dostarczyć jakąś wiadomość; mimo to Derrida wzywa nas do wysiłku rozmowy z widmami i wysłuchania ich wbrew niechęci odziedziczonej wraz z naszą intelektualną tradycją, gdyż to właśnie one mogą stanowić dla niej wyzwanie: „To, co wydaje się niemalże niemożliwe, to zawsze mówić o widmach, zwracać się do nich, rozmawiać razem z nimi, a przede wszystkim sprawić lub pozwolić, by

²⁶ Więcej na ten temat w: C. Nachin, *Les Fantômes de l'âme: À propos des héritages psychiques*, Paris 1993, s. 175–202 oraz C. Nachin, *Le Deuil d'amour*, Paris 1989; D. Dumas, *L'Ange et le fantôme: Introduction à la clinique de l'impensé généalogique*, Paris 1985; S. Tisseron, *Secrets de famille: Mode d'emploi*, Paris 1996; S. Tisseron et al., *Le Psychisme à l'épreuve des générations: Clinique du fantôme*, Paris 1995.

²⁷ Przykłady krytyków zainspirowanych teorią Abrahama i Torok: E. Rashkin, *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative*, Princeton 1992; N. Rand, *Invention poétique et psychanalyse du secret dans „Le Fantôme d'Hamlet” de Nicholas Abraham* oraz *Le Cryptage et la vie des oeuvres: Etude du secret dans les textes de Flaubert, Stendhal, Benjamin, Stefan George, Edgar Poe, Francis Ponge, Heidegger et Freud*, Paris 1989; S. Tisseron, *Tintin chez le psychanalyste: Essais sur la création graphique et la mise en scène de ses enjeux dans l'oeuvre d'Hergé*, Paris 1985 oraz *Tintin et le secret d'Hergé*, Paris 1993.

²⁸ Na przykład: P. Buse, A. Stott (red.), *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*, Basingstoke 1999; N. Holland, *The Death of the Other/Father: A Feminist Reading of Derrida's Hauntology*, „*Hypatia*” 1(16)/2001, s. 64–71; J.M. Rabaté, *The Ghosts of Modernity*, op. cit., N. Royle, *Telepathy and Literature: Essays on the Reading Mind*, Oxford 1991, *The Uncanny*, Manchester 2003 oraz *This is Not a Book Review: Esther Rashkin, Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative*, „*Angelaki*” 1(2)/1995, s. 31–5; E. Tomlinson, *Assia Djebar: Speaking to the Living Dead*, „*Paragraph*” 3(26)/2003, s. 34–50; J. Wolfreys, *Victorian Hauntings*, op. cit. Krytyczne omówienie widmontologii Derridy można znaleźć w: S. Žižek, *Introduction: The Spectre of Ideology*, w: S. Žižek (red.), *Mapping Ideology*, London and New York 1994, s. 1–33. Trzeba również podkreślić, że na temat duchów powstało wiele ciekawych prac, które nie opierają się bezpośrednio na pracach Derridy oraz Abrahama i Torok – zobacz np: A.F. Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis and London 1997 oraz K. Brogan, *Cultural Haunting: Ghosts and Ethnicity in Recent American Literature*, Charlottesville and London 1998.

duch przemówił²⁹. Nie podejmuje się konwersacji z widmami, oczekując, że wyjawią nam jakieś wstydlive czy też inne tajemnice. Widma otwierają nas raczej na samo doświadczenie tajemniczości: niezbędną niewiedzę, która leży u podstaw naszej domniemanej wiedzy i może ją podważać. Dla Abrahama i Torok tajemnica fantoma może i powinna zostać ujawniona, aby osiągnąć „małe zwycięstwo Miłości nad Śmiercią”³⁰; dla Derridy przeciwnie, tajemnica widma jest raczej produktywnym otwarciem znaczenia niż zdeterminowaną treścią, którą można odkryć. Gdy Derrida wiąże ten rodzaj niezbywalnej tajemnicy z samą literaturą, dokonuje kroku o kluczowym znaczeniu dla literackiej widmontologii:

„Literatura posiada tajemnicę, która w pewnym sensie nie istnieje. Za powieścią, wierszem, za tym, co jest w gruncie rzeczy bogactwem znaczenia do zinterpretowania, nie znajduje się żadne ukryte znaczenie, które można odnaleźć. Na przykład tajemnica postaci literackiej nie istnieje, gdyż nie ma żadnej istoty poza literackim fenomenem. Wszystko jest w literaturze tajemnicą, lecz nie ma żadnej tajemnicy skrywającej się (po)za nią, na tym właśnie polega tajemnica tej dziwnej instytucji, o której i w której nieustannie rozprawiam (zmagam się). [...] Instytucja literatury uznaje w swej zasadzie lub w istocie prawo, by mówiąc, jednocześnie powiedzieć wszystko lub nic, to właśnie jest prawo do popisywania się swoją tajemnicą [le droit au secret affiché]”³¹. Atrakcyjność widmontologii dla dekonstrukcyjnych nastawionych krytyków wynika z połączenia tematu (nawiedzanie, duchy, zjawiska nadprzyrodzone) i samego fenomenu literatury i tekstualności w ogóle. W rezultacie wiele

z najbardziej interesujących prac w tej dziedzinie łączy ze sobą bliskie czytanie z odważną spekulacją. Znacząca różnica pomiędzy podejściem inspirowanym przez Abrahama i Torok a poststrukturalistyczną widmontologią daje się zauważyć już w odpowiedzi Nicholasa Royle’a na *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative* (1992) Rashkin. Pod koniec swojej książki Rashkin przyznaje, że odkrywanie tekstowych tajemnic zawsze niesie ze sobą kolejną trudną do rozwiązania zagadkę, która domaga się wyjaśnienia³². Royle zaznacza kluczową różnicę pomiędzy krytykami zainspirowanymi przez Abrahama i Torok a tymi, którzy zwracają się bardziej ku Derridzie: Royle zwraca uwagę na to, że w praktyce Rashkin zatrzymuje semantyczny strumień poprzez przypisywanie określonych znaczeń do dających się zidentyfikować tajemnic, jednak przynajmniej w teorii zakłada, iż proces znaczenia może mieć otwarty charakter i być nieskończony. Royle jest bardziej zainteresowany samym procesem niż rozwiązaniami i sugeruje, że *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative* jest bardziej destrukcyjną i naruszającą książką, niż to przyznaje³³. Podczas gdy Rashkin utrzymuje, że „nie każdy tekst posiada widma”³⁴, Royle zastanawia się, czy „każdy tekst, nawet recenzja książki, posiada widma”³⁵. Jodey Castricano wysuwa podobny wniosek w swojej *Cryptomimesis: The Gothic and Jacques Derrida's Ghost Writing* (2001): „Uznaję stwierdzenie [Rashkin], że nie wszystkie teksty posiadają widma, za problematyczne, gdyż ta konstatacja umacnia podział na teksty, które odkrywają tajemnicę, i na te, które tego nie robią (prawdopodobnie te, które nie ukrywają niewypowiedzianej tajemnicy, są transparentne)”³⁶.

²⁹ J. Derrida, *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris 1993, s. 32.

³⁰ N. Abraham, M. Torok, *L'Ecorce et le noyau*, op. cit., s. 452.

³¹ J. Derrida, *Papier machine*, Paris 2001, s. 398.

³² E. Rashkin, *Family Secrets*, op. cit., s. 161–162.

³³ N. Royle, *This is Not a Book Review*, op. cit., s. 34.

³⁴ E. Rashkin, *Family Secrets*, op. cit., s. 12.

³⁵ N. Royle, *This is Not a Review*, op. cit., s. 35.

³⁶ J. Castricano, *Cryptomimesis*, op. cit., s. 142.

Rozmyślenia Royle'a oraz obserwacje Castricano dostarczają pewnych wskazówek, dotyczących teoretycznych ambicji literackiej widmontologii. Duchy są uprzywilejowanym tematem, gdyż pozwalają na wgląd w teksty i samą tekstualność. Rashkin celowo ogranicza zakres swego podejścia, aby się skoncentrować na tajemnicy poszczególnych tekstów. Natomiast inni badacze widmontologii, okazując przy tym należyłą uwagę temu, co indywidualne, dążą jednocześnie do przeniesienia swoich rezultatów badań na wyższy stopień ogólności. To pociąga za sobą czasami gwałtowną eskalację twierdzeń dotyczących widmowości, jak również wpływa na samą krytyczną pracę i jej przedmiot. Mowa tutaj o książce *Victorian Hauntings: Spectrality, Gothic, the Uncanny and Literature* (2002) Juliana Wolfreya, która rozpoczyna się serią odważnych twierdzeń na temat doniosłości literackich duchów. Duchy „przekraczają każdą narracyjną formę, gatunek, czy też manifestację tekstową”; widmowość „czyni reprodukcję możliwą, nawet jeśli ta jednocześnie rozbija reprodukcję i niszczy możliwość gwarancji reprodukcji, by przedstawić to, co już nie jest w pełni obecne”; w związku z tym „wszystkie narracyjne formy są do pewnego stopnia widmowe” i „widmowość znajduje się w centrum każdego nowoczesnego opowiadania”; ponadto „opowiadać historię to zawsze wywoływać duchy, otwierać przestrzeń, w której powraca coś innego”, dlatego „wszystkie opowiadania są opowieściami o duchach”³⁷. W tym zapierającym dech w piersiach opisie duchy bardzo szybko przestają być jednym spośród wielu tematów i stają się nieugruntowaną podstawą reprezentacji oraz kluczem do wszelkich form opowiadania. Są nie do pomyślenia, a jednocześnie są jedyną rzeczą, o której warto myśleć.

Zasadniczą różnicę pomiędzy dwoma nurtami widmontologii, wywodzącymi się odpowiednio od Abrahama i Torok oraz Derridy, możemy uchwycić poprzez różnice w statusie tajemnicy. W teorii Abrahama i Torok tajemnice widm mijających się z prawdą są niewypowiedziane w wąskim sensie, gdyż wynikają ze wstydu bądź zakazu. Nie znaczy to, że nie mogą być wypowiedziane; wręcz przeciwnie, mogą i muszą być oddane w słowach, by widmo oraz jego szkodliwe oddziaływanie na żyjących zakończyło się. Dla Derridy duch i jego tajemnica są niewypowiedziane w zupełnie innym sensie. Abraham i Torok starają się przywrócić ducha do porządku wiedzy; Derrida pragnie uniknąć takiego przywrócenia i chce spotkać to, co dziwne, niesłyszalne, inne w duchu. Tajemnica ducha nie jest dla Derridy zagadką do rozwiązania; jest otwartością struktury lub zwroceniem się głosów przeszłości i jeszcze nie wyartykułowanych możliwości przyszłości skierowanych w stronę żywych. Tajemnica nie jest wypowiedziana dlatego, że stanowi tabu, ale dlatego, że nie może być (jeszcze) wyrażona w językach nam dostępnych. Duch przesuwa granice języka i myśli. To, co jest w tym wypadku interesujące, nie znajduje się w tajemnicy, rozumianej jako zagadka do rozwiązania, lecz w samej tajemniczości podniesionej rangą do tego, co Castricano nazywa „strukturalną enigmą, która rozpoczyna scenę pisania”³⁸.

Widmontologia jest po części przedsięwzięciem wspierającym rozwój badań nad literaturą, chce uczynić ją miejscem, gdzie będziemy mogli badać naszą relację ze zmarłymi, analizować ulotne tożsamości żyjących, zgłębiać granice pomiędzy tym, co pomyślane i nie do pomyślenia. Duch znajduje się

³⁷ J. Wolfreys, *Victorian Hauntings*, op. cit., s. 1–3.

³⁸ J. Castricano, *Cryptomimesis*, op. cit., s. 30.

w centrum uwagi, między rywalizującymi ze sobą podejściami etycznym i epistemologicznym. Etyczny nakaz widma, dla Derridy i zainspirowanych jego koncepcją, wymaga od nas, aby nie redukować go przedwcześnie do przedmiotu wiedzy. Derridiańska interpretacja koncepcji Abrahama i Torok w Fors podkreśla, w jaki sposób praca badaczy wiąże się ze zwróceniem uwagi na zakłócenia znaczenia, hieroglify i tajemnice, które angażują interpretatora w nieustanny trud rozszyfrowywania. Derrida pomniejsza znaczenie, jakie Abraham i Torok przypisywali procesowi prowadzenia interpretacji do konkluzji poprzez odzyskiwanie niedostępnych znaczeń, jego odczytanie miało znaczący wpływ na bardziej ogólne zrozumienie ich pracy. Pomimo wszystko fantomy Abrahama i Torok oraz widma Derridy nie mają ze sobą wiele wspólnego. Fantomy zakłamują przeszłość, natomiast widma prowadzą w stronę jeszcze nie ukształtowanej przyszłości. Różnica pomiędzy nimi na nowo kształtuje napięcie pomiędzy pragnieniem rozumienia i otwarciem na to, co przekracza wiedzę; a wynikające z niej praktyki interpretacyjne mieszczą się pomiędzy próbą cierpliwej, zaangażowanej lektury konkretnego tekstu a radosną spekulacją. Niniejsza książka nawet przez chwilę nie chce pogodzić ze sobą tych różnic, jakkolwiek niewątpliwie nosi ślady mojego własnego zainteresowania obydwoma krytycznymi nurtami. Pozostając blisko omawianych przeze mnie tekstów lub filmów, mam nadzieję zostawić choć trochę miejsca na to, co nie jest (jeszcze) zrozumiane [ostatni rozdział przedstawia argumenty za utrzymaniem przynajmniej w pewnym stopniu naszej niewiedzy].

Śmierć psychoanalizy i dekonstrukcji

Podtytuł *Dekonstrukcja, psychoanaliza i powrót umarłych* podkreśla wagę dekonstrukcji i psychoanalizy dla mojej książki. Nie dlatego, że obydwa nurty są nieustannie omawiane bądź zastosowane do interpretacji [w każdym z rozdziałów]. Prace Freuda, Abrahama i Torok, jak również (w mniejszym stopniu) innych teoretyków psychoanalizy są tutaj często przywoływane, podobnie jak teksty Derridy i (w mniejszym stopniu) innych myślicieli często łączonych z dekonstrukcją, takich jak Paul de Man, Harold Bloom i Barbara Johnson. Jest to spowodowane tym, że moim zdaniem zarówno psychoanaliza, jak i dekonstrukcja wnoszą istotny, odmienny, lecz powiązany ze sobą wkład w to, jak postrzegamy śmierć i powrót umarłych.

Nowy model wyjaśniający powrót umarłych został zaprezentowany na początku XX wieku dzięki freudowskiej psychoanalizie. Freud w *Objaśnianiu marzeń sennych* opowiedział współcześnie dobrze znany sen o ojcu, którego syn właśnie umarł. Syn mówi do niego z wyrzutem: „Ojczy, czyż nie widzisz, że płonę?” w tym momencie ojciec budzi się i widzi, że ciało syna zajęło się od płonącej świecy³⁹. Sen może zostać wyjaśniony w bardzo prosty sposób jako spełnienie pragnienia ojca, by ponownie ujrzeć swojego syna żywym; słowa syna odzwierciedlają mglistą świadomość pożaru w sąsiednim pokoju, lecz ojciec opóźnia moment swego obudzenia po to, by choć przez chwilę przedłużyć życie swego syna. Jednak gdy syn zmartwychwstaje we śnie, zostaje ponownie zabity przez obudzenie się ojca. Sen spełnia życzenie, ale jednocześnie powtarza traumę utraty, pozostawiając tożsamość ojca jako podmiotu, słowami Cathy Caruth, „ściśle

³⁹ Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przekł. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 429.



związaną ze śmiercią, którą przeżył, ufundowaną na niej⁴⁰. Zmarli zamieszkują umysły żywych. Freud przedstawia to najbardziej obrazowo w Totemie i tabu za pomocą opowieści o pierwotnej hordzie i braciach, którzy zabili i zjedli swego ojca, gdyż pragnęli kobiet, będących w jego posiadaniu. Po zabójstwie ojca bracia w jeszcze bardziej niewolniczy sposób przestrzegali jego nakazów i zakazów, stąd „zmarły stał się teraz silniejszy niż był za życia”⁴¹. Zmarli żyją nadal dlatego, że żywi nie wiedzą, w jaki sposób pozwolić im odejść. Freud dostarcza pierwszego psychoanalitycznego modelu nawiedzonego podmiotu, znajdującego się w posiadaniu dawno

już zmarłych przodków i nie będącego w stanie pochować swoich zmarłych raz na zawsze.

Nie oznacza to jednak, że freudowska psychoanaliza w swych początkach dawała jakiegokolwiek poparcie dla wiary w powrót zmarłych. Psychoanaliza stara się ją wyjaśnić, jednak z pewnością jej nie popiera. W Obłądnie i snach w „Gradivie” Wilhelma Jensena, po raz pierwszy opublikowanych w 1907 roku, Freud przypomina swoim czytelnikom: „że wiara w duchy i upiory – w powracające dusze – wiara na tak różne sposoby uzasadniana przez religie – bynajmniej nie zanikła nawet u wszystkich ludzi wykształconych, że tak wielu rozsądnych skądinąd osobników uważa za możliwe do pogodzenia z rozumem paranie się spirytyzmem”⁴².

⁴⁰ K. Caruth, **Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History**, Baltimore and London 1996, s. 92.

⁴¹ Z. Freud, **Totem i tabu: kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków**, przekł. M. Poręba, R. Reszke, [w:] idem, **Pisma społeczne**, Warszawa 1998, s. 362.

⁴² Z. Freud, **Obłąd i sny w „Gradivie” Wilhelma Jensena**, [w:] **Gradiva**, przekł. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 142.

Aby zilustrować tę sytuację, opowiada historię lekarza, który poczuł, że w pewien sposób mógł być odpowiedzialny za śmierć swojej pacjentki. Pacjentka powraca najwyraźniej po to, by go nękać: „pewnego dnia, wiele lat później, do jego gabinetu weszła dziewczyna, w której – mimo że się bardzo opierała – musiał rozpoznać ową zmarłą. Nie mógł wytłumaczyć sobie tego inaczej, jak tylko w ten sposób: a zatem to prawda, że zmarli wracają”⁴³. Okazało się jednak, że pacjentka, o której mowa, w rzeczywistości była siostrą zmarłej, cierpiącą na tę samą chorobę. Freud nadaje prawdopodobieństwa tej opowieści, by w końcu ujawnić, że to on był lekarzem, któremu przydarzyła się ta historia, i by tym samym nazwać chwilową wiarę w to, że zmarli mogą powrócić do życia, „przejęściowym złudzeniem”.

Zatem możemy wierzyć w to, że zmarli powracają – wiara w powrót umarłych wciąż wraca i nęka nas – jednak wiemy, jako wykształcone, racjonalne istoty, że to niemożliwe. Związany z tym fragment w Niesamowitym Freuda, opublikowanym po raz pierwszy w 1919 roku, lecz prawdopodobnie przynajmniej w części napisanym już o wiele wcześniej, stara się wytłumaczyć, w jaki sposób „wiara w to, w co jednocześnie nie wierzymy”, może przetrwać. Freud twierdzi, że niesamowite (*das Unheimliche*) powstaje poprzez ponowne pojawienie się czegoś dobrze znanego i ugruntowanego, co zostało wcześniej wyparte. Następnie w doskonałym i gęstym akapicie sugeruje, że poczucie niesamowitości „wiąże się ze śmiercią, ze zwłokami lub z powracaniem zmarłych, z duchami i upiorami”⁴⁴. Wyjaśnia, że w sytuacjach związanych ze śmiercią, mimo postępu cywilizacji, wciąż nieświadomie

wierzymy w to, że jesteśmy nieśmiertelni, jednocześnie obawiając się tego, że zmarli mogą powrócić, by nas nękać. Stąd z jednej strony „wszyscy z nas myślimy w tej kwestii jak dzicy”, gdy jednocześnie „[wszyscy] tak zwani ludzie wykształceni oficjalnie nie wierzą już w ukazywanie się zmarłych w postaci dusz; to, że zmarli się pojawiają, wiąże oni z odległymi i rzadko występującymi uwarunkowaniami”⁴⁵. Innymi słowy, poradziliśmy sobie z wiarą w powrót zmarłych, a jednocześnie wciąż ją zachowujemy; nie wierzymy w to „oficjalnie”, lecz nieświadomie. Jednak nawet w naszym świadomym i oficjalnym myśleniu nie potrafimy całkowicie wykluczyć istnienia duchów, chociaż jesteśmy przekonani, że możliwości ich pojawienia się są nieprawdopodobne czy wręcz znikome. Jak przypomina Freud, „niepodobna zaprzeczyć, że wiele najtęższych głów, najbystrzejszych umysłów wśród mężów wiedzy – zwłaszcza gdy zbliżał się kres życia – mniemało, iż takie obcowanie jest możliwe”⁴⁶. Kontakt ze zmarłymi może być nieprawdopodobny, jednak nie jest całkowicie wykluczony.

W tych fragmentach Freud uwydatnia wyraźną ambiwalencję dotyczącą samego powrotu zmarłych. Freud, tak jak każdy, odnajduje przyjemność w dobrych opowieściach o duchach; jednocześnie utożsamia wiarę w trwanie zmarłych po śmierci z „dzikim” myśleniem, słusznie wyeliminowanym z wykształconych, cywilizowanych umysłów, nawet jeśli wciąż zamieszkującym nieświadomość⁴⁷. Jednak przekonanie, że „dzicy” mimo wszystko mogą mieć rację, przetrwało; zmarli

⁴³ Ibidem, s. 254.

⁴⁶ Ibidem, s. 253–254.

⁴⁷ Przenikliwe omówienie doniosłości oraz ambiwalentnej roli, jaką odgrywało nadprzyrodzone oraz okultyzm w rozwoju psychoanalizy zob. P. Thurschwell, *Literature, Technology and Magical Thinking 1880–1920*, Cambridge 2001.

⁴³ Ibidem, s. 142.

⁴⁴ Z. Freud, *Niesamowite*, [w:] *Pisma psychologiczne*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 253.



mogą powracać albo mogli wcale nigdy nas nie opuścić. Freud jest w pewnym stopniu reprezentantem oświecenia, który pragnie odrzucić możliwość relacji ze zmarłymi. Zestawia ze sobą opowieści o duchach, nadprzyrodzonych i niesamowitych zjawiskach po to, by ukazać je jako błędy, złudzenia, podstępny nieświadomości czy literackie fikcje. Nie mamy innego wyjścia, jak tylko wierzyć w te złudzenia; doskonale ujmuje to Derrida: „wierzy w to, że nie możemy nie wierzyć [w duchy] i że nie wolno nam w nie wierzyć”⁴⁸. W tym wypad-

ku freudowska psychoanaliza i derridiańska dekonstrukcja wchodzi w konflikt, przynajmniej w zakresie ich celów: Freud uznaje istnienie duchów tylko dlatego, by zdemaskować naszą wiarę w nie (nawet jeśli wciąż nie potrafimy całkowicie pozbyć się tego wierzenia), natomiast Derrida w *Widmach Marksa* i pokrewnych tekstach chce zakwestionować intelektualną tradycję, do której Freud, jak również Marks (niejednoznacznie) przynależą, i dopuścić możliwość tego, by widmowy inny mógł przemówić.

⁴⁸ J. Derrida, *Mal d'archive*, Paris 1995, s. 147. Komentarze Derridy na temat fragmentów Freuda omawianych w tekście z *Obłędu i snów w „Gradivie” Wilhelma Jensena* oraz *Niesamowite* zob. *Mal d'archive*, s. 138–140 oraz *Spectres de Marx*, op. cit., s. 273–276. Zainteresowanie Derridy psychoanalizą i Freudem obecne jest właściwie w większości jego prac. Dodatkowo zob. *Freud i scena pisma*, [w:] *Pismo i różnica*, op. cit., 347–402 oraz *La Carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, również jego rozmowa z Elizabeth Roudinesco w: *De quidemain... Dialogues*, Paris 2001.

Niechć Freuda do tego, by zaakceptować powrót umarłych, ulega fundamentalnej zmianie, gdy w *Poza zasadą przyjemności* (1920) rozważa istnienie popędu śmierci. [Omówię tę kwestię w rozdziale drugim książki.] Na tym etapie oznacza to, że zmarli nie muszą dosłownie wracać, aby nawiedzać podmiot, +

gdyż ten od samego początku zamieszkiwany jest przez śmierć. Poza zasadą przyjemności z wielu powodów stanowi kluczowy etap rozwoju psychoanalizy. Oznacza ważne odejście Freuda od wcześniejszego myślenia poprzez zakwestionowanie pierwszeństwa i wszechobecności zasady przyjemności; poprzez postawienie w samym swoim centrum popędu śmierci, czegoś, co nie może być uchwycone w bezpośredniej obserwacji bądź przebadane, psychoanaliza podaje w wątpliwość swe wcześniejsze dążenie do tego, by być zakorzenioną w obserwacji i praktyce; tym samym rozpoczyna etap, który można by nazwać poststrukturalistycznym czy też dekonstrukcyjnym Freudem⁴⁹. Poza zasadą przyjemności jest dla Derridy kluczowym tekstem Freuda, gdyż łączy w sobie spekulacyjną śmiałość ze zbijającym z tropu działaniem na tekście, które samo siebie podważa, co sprawia, że dzieło to nigdy nie będzie mogło zostać sprowadzone do naukowej bądź filozoficznej rozprawy⁵⁰. Przemawia to za odczytywaniem Freuda jako protodekonstrukcyjnego myśliciela, walczącego w imię wyzwolenia myśli z okowów intelektualnej tradycji. Derrida odwołuje się tak często do Freuda, jak do własnych prac, gdy sugeruje, że wszystkie freudowskie twierdzenia są „pęknięte, podzielone, sprzeczne”⁵¹. Popędy śmierci odgrywają ważną rolę w tym derridiańskim odczytaniu Freuda, ponieważ wymykają się wszelkim próbom ich jednoznacznej identyfikacji, krążą w milczeniu

i niepostrzeżenie, mimo to zakłócają bezpieczną samoobecność podmiotów, koncepcji, teorii oraz instytucji. Pomiedzy dekonstrukcją a teorią popędu śmierci odnajdujemy to, co Todd Dufresne nazywa „dziwnym pokrewieństwem”; twierdząc, że „obydwie po prostu destrukuryzują system, w którym działają”⁵².

Śmierć i popędy śmierci zajmują kluczową pozycję w psychoanalizie Freuda, przynajmniej w kontekście jej derridiańskiej, czy też szerszej, poststrukturalistycznej interpretacji. Dekonstrukcja i psychoanaliza są związane ze sobą oraz ze śmiercią w innym istotnym aspekcie: obydwie są w tej chwili martwe lub zostały za martwe uznane. Wiele wysiłku włożono w próby zdyskredytowania Freuda i jego spuścizny, co częściowo zakończyło się sukcesem, a wymierzone przeciw niemu ataki były zróżnicowane, poczynawszy od zarzutów osobistej i zawodowej nieuczciwości, a skończywszy na wypominaniu jego intelektualnej nędzy⁵³. Dekonstrukcja również została uznana za martwą, dlatego też czasem mówi się o tym, że żyjemy i działamy „po teorii” albo w „postteoretycznym” kontekście intelektualnym⁵⁴. Jednak twierdzenia o śmierci dekonstrukcji są tak stare jak ona sama, dlatego mimo wszystko mogą się przyczynić do wzmocnienia jej żywotności. Im więcej mówi się o tym, że dekonstrukcja jest martwa, tym intensywniej nam towarzyszy, nawet jeśli tylko w widmowym znacze-

⁴⁹ Dogłębne i sceptyczne stanowisko dotyczące rozwoju i późniejszego aplikowania teorii popędu śmierci, zob. T. Dufresne, *Tales from the Freudian Crypt: The Death Drive in Text and Context*, Stanford 2000. Na temat derridiańskich odczytań Freuda zobacz również: T. Dufresne, *Killing Freud: Twentieth-Century Culture and the Death of Psychoanalysis*, London and New York 2003, s. 72–83.

⁵⁰ Powyższe odczytanie *Poza zasadą przyjemności* Freuda znajduje się w: J. Derrida, *Spéculer – sur „Freud”*, [w:] *La Carte Postale*, op. cit., s. 275–437.

⁵¹ J. Derrida, *Mal d'archive*, op. cit., s. 132.

⁵² T. Dufresne, *Killing Freud*, op. cit., s. 75.

⁵³ Więcej na temat ataków skierowanych wobec Freuda i psychoanalizy zob. T. Dufresne, *Tales from the Freudian Crypt*, op. cit. Część tego materiału omówiona jest również z perspektywy bardziej przyjaznej Freudowi w: J. Forrester, *Dispatches from the Freud Wars: Psychoanalysis and its Passions*, Cambridge (MA) and London 1997.

⁵⁴ Omówienie tego stanowiska: C. Davis, *After AfterPoststructuralism: Reading, Stories and Theory*, London and New York 2004, s. 152–177 oraz T. Eagleton, *Koniec teorii*, przekł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012.

niu, które teoretyzował Derrida, poświęcając temu zagadnieniu większość swojej późnej twórczości. Skrajne, lecz w pewien sposób typowe i charakterystyczne twierdzenie dotyczące śmierci psychoanalizy oraz dekonstrukcji wyraził Dufresne:

„Zatem gdzie współcześnie się znajdujemy? Ci, którzy posiadają na tyle wyostrzony słuch, by usłyszeć, wiedzą, że poststrukturalistyczna rewolucja się skończyła. Czas dekonstrukcji, niegdyś awangardy tego ruchu, minął niemal tak samo jak czas psychoanalizy. Mówię «niemal», gdyż nic nie może być tak martwe jak psychoanaliza, która przeżyła własne odejście, wciąż ciesząc się swoim drugim życiem niczym zombie. Wątpię w to, by dekonstrukcja była aż tak (nie)szczęśliwa”⁵⁵.

Zatem psychoanaliza jest martwa, poststrukturalizm jest martwy, dekonstrukcja jest martwa. Jednak Dufresne zdaje sobie sprawę z tego, że psychoanaliza czerpie swoją siłę przynajmniej częściowo ze skierowanej przeciw niej zjadłej krytyki⁵⁶. Szczególnie odkrywcze jest tutaj odniesienie do figury zombie, gdyż uniemożliwia nadzieję na to, że śmierć może być ostatecznym końcem. W filmach George’a Romero, takich jak *Noc żywych trupów*, *Świt żywych trupów*, *Dzień żywych trupów* i *Ziemia żywych trupów*, zombie są właśnie tymi, którzy umarli, więc już nie umrą; są tymi, którzy wciąż powracają z grobu. Uznanie psychoanalizy i dekonstrukcji za martwe zapewnia nas o tym, że wciąż są żywe, a bycie żywym-i-martwym jednocześnie jest o wiele bardziej niepokojące, podobnie jak w przypadku zombie, które są o wiele bardziej przerażające niż żywi ludzie.

Prace Freuda i Derridy (jak również innych twórców w obrębie psychoanalizy i dekonstrukcji), wbrew zapowiedziom o ich końcu, są nadal warte lektury i zawierają w sobie ogromny potencjał interpretacyjny przy odczytywaniu innych tekstów i filmów.

Derrida wzywa nas w *Widmach Marksa*, by zajmować się duchami, by odczytać się myślenia o tym, że możemy wiedzieć coś z niezachwianą pewnością, by uczyć się tego, czego wciąż jeszcze nie jesteśmy w stanie wyrazić lub wyobrazić sobie. To nie oznacza wiary w duchy w zwyczajnym tego słowa znaczeniu, ponieważ istnienie ducha polega właśnie na jego niezupełnym, niecałkowitym istnieniu. Istota rzeczy polega na tym, by poznać obecność tego, co już nie istnieje lub jeszcze nie istnieje, by zrozumieć i doświadczyć, w jaki sposób widmo zakłóca samoobecność podmiotu i jego przypadkowe rzeczywistości. [...]. ●

C. Davis, **Haunted Subjects: Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead**, Palgrave Macmillan, New York 2007, s. 1–19.

Tłumaczenie: Andrzej Marzec

Tłumaczenie zostało sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS2/00462

⁵⁵ T. Dufresne, *Tales from the Freudian Crypt*, op. cit., s. 144.

⁵⁶ Ibidem, s. 165. Krytycy stają się „największą siłą napędową w stale powiększającej się ekonomii psychoanalitycznych pragnień. Ich sprzeciw, jakkolwiek uzasadniony, wspiera jedynie coraz większy wzrost, reakcyjną formację nazywaną psychoanalityczną Sprawą”.