

Magdalena Żardecka

ORCID 0000-0003-3581-6424

Uniwersytet Rzeszowski

https://doi.org/10.59444/2024MONredTic_Karr3

Krajobrazy wyżu depresyjnego*

Streszczenie: Dokonując ostrego rozróżnienia pomiędzy depresją jako chorobą a depresją jako stanem egzystencjalnym i wskazując jednocześnie na zacieranie się różnic pomiędzy tymi a wieloma innymi stanami depresyjnymi, artykuł rozważa depresję i melancholię jako zjawisko kulturowe oraz znamieny znak czasu. Dokonuje tego za pomocą serii obrazów, przedstawiając przegląd historii pojęcia: materialny, namacalny obraz czarnej żółci (μέλαινα χολή) w starożytności, moralna i ascetyczna kategoria acedii w średniowieczu i epoce baroku, dramat nostalgii w dobie oświecenia i romantyzmu, quasi-ściśle pojęcie straty i żałoby w naszej współczesnej kulturze, naznaczone paradygmatem psychoanalitycznym. Przeglądając te wszystkie epoki czy obrazy, opis ma na celu uchwycenie melancholii jako zasadniczej postawy egzystencjalnej, głębokiego, choć ryzykownego i niejednoznacznego stanu umysłu, który pozwala na przyjęcie śmiertelnie poważnej, ale i ironicznej postawy wobec coraz bardziej złożonej rzeczywistości wokół nas. Odwołanie się do filozoficznego uniwersum Kierkegaarda i Heideggera ma pomóc w tym przedsięwzięciu.

Słowa kluczowe: melancholia, strach, żaloba, utrata, egzystencja

The Tidal Wave of Depression: Landscapes of a Generation

Abstract: Making a sharp distinction between depression as a malady and depression as an existential condition, and at the same time pointing to the blurring of differences between these and many other various depressive states, the paper meditates on depression and melancholia as a cultural phenomenon and as a meaningful signum temporis. It does so in a series of images, reviewing the history of the notion: the material, the palpable image of black bile (μέλαινα χολή), in antiquity, the moral and ascetic category of acedia in the Middle Ages and in the Baroque period, the drama of nostalgia in the age of Enlightenment and Romanticism, the quasi-strict notion of loss and bereavement in our contemporary culture, marked by the psychoanalytical paradigm. Passing through all these epochs or images, the description aims to grasp melancholy as a fundamental, existential attitude, a deep, although risky and ambiguous state of mind that enables us to take a deadly serious, but ironic stance towards the increasingly complex reality around us. An appeal to the philosophical universe of Kierkegaard and Heidegger is supposed to help in this endeavor.

Keywords: melancholy, fear, mourning, loss, existence

* Oksymoroniczne pojęcie wyżu depresyjnego zostało zaczerpnięte z książki *Pokolenie wyżu depresyjnego* pod redakcją Michała Tabaczynskiego (Michał TABACZYŃSKI, *Pokolenie wyżu depresyjnego*, Ha!art, Kraków 2019).

Nasze rozważania rozpoczniemy od wzmianki o epizodzie w świecie psychiatrii. W piątej, opublikowanej w roku 2014 i obowiązującej do dziś, wersji podręcznika statystycznego do rozpoznawania zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (DSM-5), wyznaczającego światowe standardy diagnostyczne, usunięto stan żałoby jako kryterium wykluczające diagnozę epizodu depresyjnego (*bereavement exclusion* – BE). Krytycy tej innowacji zarzucali autorom DSM-5, że usunięcie BE z diagnozowania tzw. dużej depresji, stanowiące być może najbardziej kontrowersyjną zmianę w stosunku do poprzedniego wydania DSM, zmedykalizuje „zwykłą” żałobę, zwiększając w ten sposób ryzyko zbyt częstego przepisywania pacjentom leków przeciwdepresyjnych. Z kolei zwolennicy tej decyzji argumentowali, że nie ma żadnej podstawy klinicznej do tego, by wykluczać diagnozę dużej depresji u pacjenta tylko dlatego, że jego stan pojawił się tuż po śmierci bliskiej osoby. Żałoba związana z utratą kogoś bliskiego i duża depresja są stanami odmiennymi i odróżnialnymi od siebie; ale fakt, że pacjent utracił kogoś bliskiego, nie chroni go automatycznie przed wystąpieniem epizodu depresyjnego, lecz przeciwnie, może przyczyniać się do pojawienia się depresji klinicznej, z zastrzeżeniem, że stwierdzenie tej ostatniej wymaga starannej obserwacji specjalisty, a terapii antydepresyjnej nie wolno wdrażać automatycznie w związku z żałobą. Decyzja usunięcia BE z diagnozowania depresji wydaje się uzasadniona, zważywszy na „poważne ryzyko wystąpienia nierozpoznanej dużej depresji, w tym epizodów samobójczych”. Wobec tak znacznego zatarcia granic między oboma stanami – „zwykłą” żałobą i dużym epizodem depresyjnym – na psychiatrze spoczął ogromny obowiązek odróżnienia w konkretnych przypadkach normy społecznej i kulturowej od stanu chorobowego¹.

O tej obecnej we współczesnej psychiatrii tendencji do zbliżania do siebie dwóch stanów, normalnego i patologicznego, i poniekąd zamazywania różnic między nimi, mówimy tu bez ambicji wchodzenia w kompetencje lekarzy. Traktujemy ją jako fakt kulturowy i znak naszych czasów. Problematiczność pojęć żałoby i depresji odsyła nas do historii refleksji nad tym, co dziś nazywamy przygnębieniem, smutkiem, rozpaczą, a co scharakteryzować można jako uporczywie długo utrzymujące się zagęszczenie mrocznego nastroju. W starożytności owo zagęszczenie problematyzowano, tworząc odwołujące się do wyobraźni substancjalnej pojęcie melancholii. Pojęcie to niesie ze sobą nieusuwalną dwuznaczność i ambiwalencję, której, poprzez szereg obrazów, chcemy przyrzec się w naszych rozważaniach.

¹ Ronald PIES, *The Bereavement Exclusion and DSM-5: An Update and Commentary*, „Innovations in Clinical Neuroscience” July-August 2014/11/7–8, s. 19–22; Tomasz PAWEŁCZYK, Agnieszka PAWEŁCZYK, *Żałoba a depresja, czyli jak odróżnić normę społeczną i kulturową od patologii*, cz. 1, „Psychiatria po Dylomie” 2016/13/5, s. 9–13.

Obraz pierwszy: starożytność i czarna żółć

Dwoistość obrazu melancholii odnajdujemy już na progu dziejów nauki i filozofii. U szczytu epoki klasycznej starożytnej Grecji, w IV wieku p.n.e., głoszone teorie czterech płynów ustrojowych organizmu ludzkiego, decydujących o wewnętrznym usposobieniu („nastrojeniu”) jednostki. Trzy z nich – krew, żółć i flegma – mają charakter realny i obserwowalny, czwarty zaś jest niedającą się zaobserwować, mityczną substancją zwaną czarną żółcią, której obecność daje się stwierdzić jedynie po zaobserwowaniu skutków jej działania. Czarna żółć miała być odpowiedzialna za uporczywy smutek: „Kiedy lęk lub przygnębienie utrzymuje się przez długi czas, to oznacza chorobę «czarnej żółci». Pojawia się oto czarna żółć, substancja gęsta, żrąca, ciemna, stanowiąca dosłowne znaczenie słowa melancholia”². Trwały smutek jest więc chorobą wywołaną przewagą w organizmie tajemniczego płynu ustrojowego – tak jest u Hipokratesa, a także w dziele *O naturze człowieka*, tradycyjnie przypisywanym jego zięciowi Polybowi. Z kolei Arystoteles melancholię opisywał tak: „[b]ywamy bowiem często w takim stanie, że doznajemy udręku, nie umiając nawet sobie odpowiedzieć, z jakiego powodu”³. Stan udręczenia nie jest jednak zwykłą chorobą, lecz pewnego rodzaju fundamentalnym nastawieniem: „to nie zapadłe w tępy przygnębieniu troski i smutki człowieka, ale przede wszystkim doznanie siebie i świata, tak głębokie i silne, iż trudne do zwerbalizowania”⁴. To o tym *głębokim i silnym doznaniu siebie i świata* zapewne⁵ ten sam Arystoteles sądzi, że zaburzenie, którego jest ono przyczyną, idzie w parze z pewnym przywilejem: „świadczy o wyższości umysłu, towarzyszy heroicznym posłannictwom, poetyckiemu bądź filozoficznemu geniuszowi. Pogląd, który znajdujemy w Arystotelesowskich *Problematach*, wywrze znaczący wpływ na kulturę Zachodu”⁶.

Ambiwalencja melancholii w imaginariusium europejskim polega na tym, że począwszy od starożytności, występuje ona w dwoistej postaci – i jako choroba wymagająca

² Jean STAROBINSKI, *Atrament melancholii*, tłum. Krystyna Belaid, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2017, s. 19; HIPOKRATES, *Aforyzmy*, tłum. Krzysztof Głombiowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, s. 121.

³ ARYSTOTELES, *Zagadnienia przyrodnicze*, księga XXX, *O roztropności, o umyśle, o mądrości*, 954b, tłum. Leopold Regner, [w:] *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 4, PWN, Warszawa 1993, s. 702.

⁴ Jarosław BARAŃSKI, *Melancholia: między dewiacją psychiczną a nastrojem intelektualnym*, „Medycyna Nowożytna” 2000, 7/1, s. 64.

⁵ Nie będziemy tu wchodzić w kwestię wątpliwej autentyczności *Problematów* (por. *The Complete Works of Aristotle*, wyd. Jonathan Barnes, Princeton 1984, s. xiii, 1319), gdyż bardziej niż rzeczywiste autorstwo Arystotelesa interesuje nas fakt, iż zarówno dzieło to, jak i wspomniana wzmianka o geniuszu melancholii były mu przypisywane w historii kultury europejskiej.

⁶ STAROBINSKI, *Atrament melancholii*, dz. cyt., s. 21; por. ARYSTOTELES, *Zagadnienia przyrodnicze*, księga XXX, *O roztropności, o umyśle, o mądrości*, dz. cyt., 953a, s. 699: „Dlaczego wszyscy mężowie, którzy byli niepospolitymi albo w zakresie filozofii, albo jako mężowie stanu, albo w dziedzinie poezji, albo w umiejętnościach, odznaczali się usposobieniem melancholicznym, i to jedni do tego stopnia, iż byli napastowani przez schorzenia, których powodem jest czarna żółć...”.

leczenia, i jako przejaw geniuszu, nadzwyczajnych kompetencji serca i umysłu, stan umożliwiający aktywny, ponadprzeciętny udział w tworzeniu kultury i porządku społecznego. Tej ambiwalencji smutku i wewnętrznego niepokoju niosącego cierpienie i zarazem paradoksalnie stanowiącego, jak zobaczymy, warunek osobistej mądrości, społecznej i politycznej dojrzałości oraz możliwości porządku, pokoju i sprawiedliwości w świecie zewnętrznym – poświęcimy dalszy ciąg naszych rozważań, starając się uchwycić osobliwą relację pomiędzy stanami patologicznymi a nadzwyczajną wrażliwością.

Starożytne wyobrażenie mitycznej czarnej żółci (μέλαινα χολή) wywołującej posępny nastrój nie jest bez znaczenia; według Jeana Starobinskiego mamy tu do czynienia z przykładem *wyobraźni substancjalnej*, która podsuwa nam sugestywny obraz osobliwego, materialnego *koncentratu*, wytworu stężenia powstającego po odparowaniu trzech pozostałych płynów organicznych. Tę złowrogą, żrącą, stężoną esencję cechuje według Galena niezwykła witalność. Czarna żółć „gryzie i atakuje ziemię, wzbiera, fermentuje, powoduje pojawienie się bąbli podobnych do tych, które powstają w gotującej się zupie”⁷. W zdrowym organizmie pozostałe płyny rozcieńczają ten żrący substrat, hamując i łagodząc gwałtowność jego działania. Czarna żółć stanowi płyn, którego przemiana jest najszybsza i najniebezpieczniejsza. „Podobnie jak żelazo, według [Problematów] Arystotelesa, czarna żółć może przejść ze stanu skrajnego zimna do stanu najwyższego ciepła. A niebezpieczeństwo dotyczy także rozumu”⁸.

Ten obraz żrącego substratu prowadzi nas w stronę historyczno-filozoficznych zagadnień fundamentów ludzkiego doświadczenia i tego, jak postrzegano je w średniowieczu i nowożytności aż do Kierkegaarda i Heideggera z jego egzystencjałem lęku oraz do psychoanalizy z jej terapeutyczną wizją rozwoju psychicznego. Starając się zbliżyć do sformułowania wyważonej filozoficznej (niepsychiatrycznej) koncepcji melancholii, zróbmy teraz krótki historyczny przegląd wybranych jej ujęć, w nadziei, że przybliży nam on skomplikowany związek rozpacz i geniuszu, antagonistyczne powinowactwo choroby i mądrości⁹.

Obraz drugi: średniowiecze i barok – grzech acedii

U źródeł wszystkich złożonych zjawisk, które – w zależności od sytuacji – nazywamy lękiem, smutkiem, melancholią, traumą, żalobą czy nostalgią, leży dotkliwy wewnętrzny ból. Nęka ją nas uporczywie wspomnienia jakiejś formy straty: gorycz porażki lub

⁷ GALEN, *Des lieux affectés*, [w:] tenże, *Oeuvres de Galien*, t. 2, tłum. Charles Daremberg, Paris 1854–1856, III, IX.

⁸ STAROBINSKI, *Atrament melancholii*, dz. cyt., s. 20; por. ARYSTOTELES, *Księga trzydziesta. O roztropności, o umyśle, o mądrości*, dz. cyt., księga XXX, I, s. 699.

⁹ MAGDALENA ŻARDECKA, *Pamięć i zapomnienie. Filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2020, s. 559–565.

upokorzenia, rozczarowanie, żal, wstyd, smutek z powodu utraty czegoś lub kogoś dla nas ważnego, czegoś, co mieliśmy lub czego spodziewaliśmy się, a może tylko pragnęliśmy, nie mogąc nawet uchwycić ani nazwać przedmiotu swoich nadziei. Związane ze stratą nastroje i emocje wpływają na naszą pamięć i kondycję psychiczną. Intensywne rozpamiętywanie przykrych faktów – dokonujące się w świadomości lub pod jej powierzchnią – prowadzić może do stanów chorobowych. Zjawisko to opisał siedemnastowieczny uczony Robert Burton w pracy *Anatomia melancholii*¹⁰. To monstrualne barokowe dzieło, liczące ponoć 13 333 cytatów, jest w pewnym sensie przypowieścią o groźbie melancholii, o tym, jak głębokie doświadczenie siebie i świata przeobraża się w chorobę, niejako z nadmiaru przeżyć i danych.

Cechą książki [Burtona], jak również zasadą świata, dla którego stanowi zwierciadło, jest dlatego nadmiar. Jego obecność nie wynika tu z decyzji estetycznej, ale głębokiego kryzysu poznawczego. Świat, który objawia się jako beład nieprzebranej ilości rozsypanych obiektów, próbuje się składać do kupy, wiążąc je w całości i figury, ale ta praca porządkowania okazuje się tak bezkresna, że jej efekty niczego już nie organizują, dorzucają ostatecznie jedynie kolejny element do powszechnej dekompozycji i fragmentacji. Systematyzacja osuwa się w nieporządek, na który miała nieść remedium¹¹.

Ten obraz-metafora, którą stanowi książka Burtona, oglądany w późnej nowoczesności roztacza przed naszymi oczami panoramę smutku, który nazwać możemy transcendentalnym: jawnie daremny trud porządkowania i układania świata przyniata porządkującego jak kamień Syzyfa. Doświadczenie daremności wszelkich wysiłków powoduje chorobę, z której – jak wierzy ten barokowy autor – możemy się wydzwignąć siłą woli, walcząc z grzechem acedii.

Czasem ból jest tak wielki, że nie daje o sobie zapomnieć. Wyobraźnia okazuje się bezsilna, język nie domaga, terapie nie przynoszą rezultatu. Cierpiący nie ma już żadnych nadziei na przyszłość, jego horyzont jest zamknięty, istnieje tylko przeszłość. Opowieść o ludzkim smutku pozbawiona jest *happy endu*; nie wydarza się cud, zło nie obraca się w dobro, z minionych zdarzeń nie wypływa żaden budujący morał. Poczucie doznanej krzywdy, upokorzenia, straty, cierpienia, zniechęcenia, bezsilności, zła, ale także doświadczenie własnej winy i małości wydają człowieka na pastwę niekończącego się lamentu, obezwładniającego przygnębienia¹².

Opis ten miał służyć ukazaniu pewnego aspektu opozycji pamięci i zapomnienia, ale równie dobrze może on ilustrować naszą obecną kondycję cywilizacyjną, skoro już w latach siedemdziesiątych Antoni Kępiński pisał: „Depresja jest chorobą, w której człowiek bardzo cierpi i niestety, w naszej cywilizacji staje się chorobą coraz

¹⁰ Robert BURTON, *Anatomia melancholii*, wybrał i przełożył Michał Tabaczyński, Ha!art, Kraków 2020; Piotr SADZIK, *Cięcia dowcipu, krojenie liter*, „Wizje (Aktualnik)” luty 2021, <https://magazynwizje.pl/aktualnik/sadzik-burton/> [dostęp: 2.12.2022].

¹¹ SADZIK, *Cięcia dowcipu, krojenie liter*, dz. cyt.

¹² ŻARDECKA, *Pamięć i zapomnienie*, dz. cyt., s. 559–560.

częstsza”¹³. Jesteśmy zatem wydani na pastwę niekończącego się lamentu, który sycić może naszą schorowaną wyobraźnię. Przywołajmy w tym miejscu trafną intuicję Józefa Tischnera, który w swym zbiorze esejów o Polsce z lat 1993–1997, *W krainie schorowanej wyobraźni*, przypomina słowa skierowane niegdyś przez Cypriana Kamila Norwida do Jana Skrzyneckiego po Wiośnie Ludów:

Całe to pokolenie jest na hekatombę dla przyszłości – zniszczy się jak narzędzie potrzeby jakiejś, co nie była. I szczęśliwi jeszcze, którym dano nie rozumieć tego położenia. Zarozumiałość ich pocieszy, hardość się uda za odwagę, za filozofię stanie cynizmem, a wyobraźnia schorowana religii postać weźmie na się¹⁴.

Pojęcie acedii oznaczało chorobliwy smutek duszy zwiedzionej przez diabła. W etyce chrześcijańskiej, począwszy od Ojców Kościoła, uważano acedię za skrajną postać lenistwa, przed którym należy bronić się ćwiczeniami duchowymi. Smutek, ociężałość, brak inicjatywy, odrętwienie, gnuśność wywodzono z utraty nadziei na zbawienie¹⁵. W eseju zamykającym książkę Kępińskiego *Lęk* Jan Mitarski mówi o średniowiecznej demonologii, która kazała w melancholii i lęku widzieć przejawy działania wszechobecnych demonów: „*ubique daemon*, głosił Salvienus, uczeń świętego Augustyna, jakby parafrazując hasło jońskich presokratyków, *panta pleura theou* (wszystko pełne bóstwa)”¹⁶. Lęk skłania do wypełniania pustki nieznanego niebezpieczeństwa obrazami własnej imaginacji, a tak usposobiona wyobraźnia oddaje chętnie to wszystko, nad czym nie panuje, we władanie fantastycznym, numinotycznym tworum. Sfera *numinosum* ma to do siebie, że zacierają się w niej granice pomiędzy siłami dobra i zła: „niektóre anioły mogą być złe, a niektóre demony dobre”¹⁷; moce występujące w numinotycznym imaginarium w przedziwny sposób zmieniają bieguny. Demony wywołujące melancholię i lęk, dręczące ludzką wyobraźnię, są odpowiednikami starożytnego daimoniona, pogańskiego anioła stróża, na którego głos powoływał się mędrzec Sokrates. W ujęciu Mitarskiego dwoistość mrocznej i jasnej strony lęku, niszczącego demona i wspomagającego daimoniona, odsłania się w zamkniętym lub otwartym stosunku do przyszłości.

Platon trafnie i lapidarnie określił istotę lęku – pisze Mitarski – mówiąc, że jest on *oczekiwaniem tego, co się ma stać*. [...] Meduza, jedna z trzech Gorgon, której spojrzenie zamieniało w kamień, była metaforycznym wyobrażeniem osłupiającego działania lęku. Pomsta Erynii przypominała o karze za przekroczenie praw boskich lub ludzkich¹⁸.

¹³ Antoni KĘPIŃSKI, *Melancholia*, Sagittarius, Kraków 1993, s. 274.

¹⁴ Józef TISCHNER, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 1997, s. 5.

¹⁵ STAROBINSKI, *Atrament melancholii*, dz. cyt., s. 40–59.

¹⁶ Jan MITARSKI, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, [w:] Antoni KĘPIŃSKI, *Lęk*, Sagittarius, Kraków 1992, s. 327.

¹⁷ Peter G. RIDDELL, Beverly SMITH RIDDELL, *Angelologia i demonologia w różnych tradycjach religijnych*, [w:] *ciż, Anioły i demony w różnych religiach świata*, tłum. Marek Chojnacki, WAM, Kraków 2009, s. 16.

¹⁸ MITARSKI, *Demonologia lęku*, dz. cyt., s. 330.

Symbole lęku mają dwojakie znaczenie: wprowadzają w osłupienie lub wskazują drogę, wywołują przerażenie lub chronią od niego¹⁹. Jak Mefistofeles z *Fausta* Goethego, uważający się za siłę, która zawsze zła pragnąc, zawsze czyni dobro, lęk i jego symbole działają zarazem niszcząco i uwalniająco, obezwładniająco i twórczo. Lęk może wywołać chaos albo wprowadzić ład, zabić, albo wyzwolić. Dlatego Goethe uważał grozę za najlepszą część ludzkości. Przestaje nas teraz dziwić fakt, że wyobraźnia grecka kazała Pegazowi, uosobieniu poezji, zrodzić się z krwi Gorgony – symbolu lęku²⁰.

Analogiczną ambiwalencję w pojmowaniu melancholii dostrzegamy w dziele Burtona *Anatomia melancholii*. Przez barokowy pesymizm przezierają tu renesansowy optymizm, wzorem Marsilia Ficina dostrzegający w „szale melancholicznym” przede wszystkim geniusz, inspirujący filozofów, teologów, naukowców i artystów²¹. Na wstępie swego dzieła Burton powtarza znamienne słowa: „nie ma nic słodsze[go] [...], nic bardziej przekłęte[go] [...], nic smutniejszego jak melancholia”²². Nad niewyobrażalnie złożonym uniwersum symboli i opowieści przywoływanych przez Burtona, nad językowym i narracyjnym nadmiarem potęgowanym monstrualnością języka²³ góruje figura Demokryta, którego Hipokrates jakoby leczył na melancholię. Czytelnik dowiaduje się, że Hipokrates uznał Demokryta za zdrowego, a obłąd zdiagnozował u tych, którzy wezwali do niego lekarza. Burton nadaje sobie przydomek Demokryt Junior, by zaznaczyć swą solidarność z tą postacią. Melancholia jest nie tyle tematem, co samą materią pisania Burtona, zjawiskiem, które przemawia w niekończących się konduktach tasienkowych zdań. Można odnieść wrażenie, że wszelkie sensowne pisanie o melancholii jest nie tyle tematyczne, co usytuowane w osobiwej supozycji materialnej: samo przemienia się w materię tego, o czym rozprawia, staje się rozpaczliwe i zbolełe. Sytuacja ta, ze swoją temporalną osobliwością, zdaje się zapowiadać możliwość czegoś, co było rzeczą niemożliwą dla Kanta – Husserlowskiego doświadczenia transcendentalego²⁴.

Melancholia dla Burtona była postacią karygodnej acedii, którą trzeba leczyć duchową pracowitością. *Nie bądźcie samotni! Nie bądźcie gnuśni!* – oto konkluzja, jaką formułuje Burton. Pracę – podstawową metodę leczenia melancholii – trzeba jego

¹⁹ Tamże, s. 339.

²⁰ Tamże, s. 357; por. s. 349.

²¹ Jan MITARSKI, *Z dziejów melancholii. Zagadnienia wprowadzające*, [w:] KĘPIŃSKI, *Melancholia*, dz. cyt., s. 302–308.

²² Tamże, s. 307.

²³ Por. SĄDZIK, *Cięcia dowcipu, krojenie liter*, dz. cyt.

²⁴ Por. Marek CHOJNACKI, Magdalena ŻARDECKA, *Illusion of Transcendentalism? The Issue of Transcendentalism in Dialogue and Controversy between Immanuel Kant, Edmund Husserl, Henri Bergson and Alfred Schutz*, [w:] *Transcendental Philosophy between Metaphysics and Politics. In Memory of Marek Siemek*, red. Marcin PORĘBA, Amadeusz JUST, seria: Kultur-System-Geschichte. Klassische deutsche Philosophie in systematischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, red. Christoph ASMUTH, Simon Gabriel NEUFFER, Bd. 19, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2021, s. 63–64; Iso KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, s. 108.

zdaniem łączyć z wszelkimi możliwymi sposobami wyganiania diabła, gdyż to on kryje się za smutkiem i przygnębieniem. *Melancholia balneum Diaboli* – melancholia to kąpiel diabła²⁵.

Anatomia melancholii, uznana przez Starobińskiego (literaturoznawcę i psychiatrę) za jeden z najwspanialszych tekstów literatury angielskiej²⁶, przeplata witalistyczną zdrowomyślność z egzorcyzmami i zaklęciami. Rozpadającemu się na nieskończony rój elementów świata, który jest *out of joint* (czyli, jak chce Barańczak przekładający Szekspira, „jest kością wyłamaną w stawie”), autor przeciwstawia koncept: rodzaj triku, fortelu i dowcipu zarazem, w którym nie chodzi o słowną igraszkę, ale o *conceit*, o uchwycenie kogoś lub czegoś, o „ogarnięcie”, czyli o bardzo szczególnie rozumianą aktywność poznawczą. Na pytanie, czy wobec chaosu świata, ogromu błędów i nieszczęść ludzkich lepiej jest śmiać się, czy płakać, Burton zdaje się w swoim barokowym *cicer cum caule* odpowiadać – śmiać się śmiechem Demokryta²⁷. Żaden język nie jest w stanie wysławić, jak bardzo ten śmiech jest na serio. Zarówno Demokryt, jak i średniowieczni moralści egzorcyzmujący diabła mówią przez Burtona melancholikowi: „człowieku, ogarnij się!”.

Obraz trzeci: oświecenie, romantyzm i transcendentalny dramat nostalgii

Następnym przystankiem w naszej wędrówce po ujęciach melancholii jest nostalgia – pojęcie, które na horyzoncie medycyny wschodzi w wieku XVII w rozprawie Johanna Hofera²⁸, by następnie zyskać sobie poczesne miejsce w literaturze i wyobraźni oświecenia i romantyzmu. Nostalgia, czyli tęsknota za utraconym domem lub ojczyzną, a właściwie ból (ἄλγος) z powodu niemożliwości powrotu (νόστος), ma równie ponure i przygnębiające zabarwienie, jak melancholia i tak samo jak ona potrafi zakłócić bieg życia. Jak pisze Starobinski, nowatorstwo Hofera polegało na tym, że jako lekarz uczynił ze znanego zjawiska emocjonalnego – tęsknoty wygnańców – jednostkę chorobową i poddał ją naukowym interpretacjom, co wpłynęło na uruchomienie literackiej wyobraźni u przedstawicieli nadchodzącej epoki. Etymologia słowa *nostalgia* akcentuje niemożność powrotu. Nie będziemy dodawać, że chodzi o powrót do domu i ojczyzny, by nie wikłać się w problemy dookreślania, czym jest ojczyzna i dom.

Nostalgia jest rodzajem wrażliwości i postawy wobec świata. To figura wyobcowania, zaniku więzi, utraty wspólnoty, ale też utraty kontaktu ze sobą – ja nostalgiczne

²⁵ STAROBINSKI, *Atrament melancholii*, dz. cyt., s. 43.

²⁶ Tamże, s. 132.

²⁷ Tamże, s. 151.

²⁸ Tamże, s. 189n.

to ja bez siebie, wydrążone, zapatrzone w pustkę, tęskniące za samym sobą²⁹. Mogłoby się wydawać, że mamy tu do czynienia wyłącznie ze stanem chorobowym, ale tak nie jest. Nostalgia ma niezaprzeczalny urok estetyczny. Zaleski mówi, że „estetyka nostalgii jest w istocie estetyką wzniosłości”³⁰. Ból wynikający z nieobecności upragnionego przedmiotu jest rodzajem piękna nieodłącznie związanym z doświadczeniem uczucia wzniosłości. Nostalgiczne piękno jest aluzją do czegoś niedającego się uobecnić: to piękno tęsknoty za czasem, który nie wróci, za miejscem nie do odzyskania, za sobą z tamtych lat. W doznaniu tym dane jest nam fundamentalne doświadczenie straty, braku, z którym musimy się zmagać. Przywoływany przez Starobinskiego Kant w swej *Antropologii* mówi, że tym, czego pragnie nostalgik, nie jest *miejsce* jego młodości, ale samo dzieciństwo i młodość związane z istniejącym wcześniej światem. Jego pragnienie nie jest skierowane ku miejscu, które mógłby odnaleźć, lecz ku na zawsze utraconemu czasowi³¹. Nostalgia – odmiana melancholii – ponownie jawi nam się tu nie tyle jako choroba, ile jako trudne zmaganie z nieuchwytnym przedmiotem, z czymś, co zostało przez nas definitywnie utracone, a co pomimo to próbujemy pochwycić. Czy nie jest to zatem figura transcendentalności?

Oświecenie i romantyzm to niespokojny czas burzy i naporu, wychodzenia z zawi-nionej niedojrzałości oraz wysiłków zdobywania upragnionej wolności i autonomii. W tle tych nadziei ukrywa się idea spokojnego przyjmowania niepochwytności przedmiotu, bez zniechęcenia i rezygnacji. Ów niepochwytny przedmiot – niesprowadzalny do prywatnego obiektu westchnień i poznawczej kontemplacji – odsłania się przed nami jako dramatyczny brak wspólnoty, na który melancholia odpowiada i któremu może też zaradzić. „U Rousseau – odnotowuje Roberto Esposito w swoim eseju o podstawowych pojęciach politycznych – linia melancholii biegnie nieprzerwanie wzdłuż linii historii. Sama historia jawi się jako bezkresny ocean melancholii”, skoro początkiem wszelkiego porządku społecznego jest – *hélas!* – pierwotny mord³². Stąd i nieustanna proklamacja samotności – pochodnej wrogości i mordu – jest u Rousseau, zwłaszcza w jego późnych pismach, „antytetyczną kalką silnej potrzeby współdzielenia”³³. Rzecz nie ogranicza się jednak do daremnej pasji, do bliżej nieokreślonej tęsknoty, skoro właśnie ta sytuacja samotności i braku stwarza nam okazję do znalezienia rozumnego rozwiązania, które wspólnotę może budować. Wątek ten wyraźnie występuje u Kanta. „Kant zatrzymuje

²⁹ Marek ZALESKI, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1996, s. 11–12, 16.

³⁰ Tamże, s. 13.

³¹ Immanuel KANT, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 85; STAROBINSKI, *Atrament melancholii*, dz. cyt., s. 197.

³² Roberto ESPOSITO, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. Katarzyna Burzyk, Mateusz Burzyk, Monika Surma-Gawłowska, Joanna Teresa Ugniewska-Dobrzańska, Magdalena Wrana, Universitas, Kraków 2015, s. 42–43.

³³ Tamże, s. 43.

się nad zagadnieniem melancholijnego temperamentu przede wszystkim w swych rozważaniach na temat piękna i wzniosłości”, zarazem jednak w wyraźnym powiązaniu z problematyką rozumności i wspólnoty. „Zarówno wzniosłość, jak i melancholia są traumatycznymi doświadczeniami granicy – próby i niemożności jej przekroczenia”³⁴. Ale to doświadczenie granicy jest jednocześnie doświadczeniem spełniania się misji rozumu i realizacji wolności.

Dla Kanta melancholia jest cnotą, bo wyrывая człowieka z nieuprawnionego samodocenia, daje mu moralną świadomość, która jest tożsama z samą wolnością. Zderzając się wciąż ze swoimi nieprzekraczalnymi granicami, człowiek melancholijny jako jedyny pojmuję, że jedyną formą wypełnienia braku jest pozostawienie go takim, jakim jest. Że Rzeczy nie da się oddzielić od nicości³⁵.

W ten sposób pułapka braku sama daje nam odpowiedź, w jaki sposób się z niej uwolnić. *Hic Rhodus, hic salta!* Nic jednak nie jest mniej oczywiste.

W niektórych ujęciach³⁶ nostalgia jest rodzajem nieprzystosowania, regresji i neurozy. Gdy dochodzi do głosu w życiu społecznym, można ją uznać za rewers idei postępu, następstwo porażki wiary w modernizację, przejaw tęsknoty za nieistniejącymi wartościami. Czy jednak takie zjawiska, obecne w naszej społecznej rzeczywistości, jak wspomniana już Tischnerska i Norwidowa „kraina schorowanej wyobraźni”, nie są oznaką zwykłej niecierpliwości w zmaganiach z trudnym zadaniem „ogarniania” siebie i świata, natarczym uzewnętrznianiem traumy i – w mechanizmie projekcji – czynienia sobie wroga gdzieś na zewnątrz zamiast mozolnego, konsekwentnego uwewnętrzniania straty? Do tych aspektów, które, jak mamy nadzieję, odsłoni przed nami psychoanaliza, jeszcze dojdziemy. Wspomnijmy tu tymczasem znaną figurę anioła historii z późnego eseju *O pojęciu historii* Waltera Benjamina³⁷. Ów Angelus Novus twarz zwrócił ku przeszłości, gdzie widzi „wielką katastrofę, która nieustannie piętrzy gruzy i ciska mu je pod nogi”. Przerażającemu widokowi rozpadającego się świata towarzyszy wichur gnający anioła w przyszłość – oto obraz oświeceniowej idei postępu, karmionej przerażeniem przeszłością i tęsknotą za spodziewanym ładem w przyszłości. Obraz ten, nakreślony przez Benjamina w okresie wiary w światową rewolucję proletariatu, wykorzystany zostaje ponownie kilkadziesiąt lat później przez Zygmunta Bauman w książce *Retrotopia*³⁸. Bauman zdaje sobie sprawę z naszego nostalgicznego wpatrywania się w przeszłość wynikającego z fiaszka idei nowoczesności i lęku przed tym, co zdarzy się w przyszłości. We wstępie zatytułowanym *Epoka nostalgii* opisuje on

³⁴ Tamże, s. 45.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. Malcolm CHASE, Christopher SHAW, *The Dimensions of Nostalgia*, [w:] *The Imagined Past*, wyd. ciż, Manchester University Press, Manchester 1989, s. 1–17.

³⁷ Walter BENJAMIN, *O pojęciu historii*, [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. Adam Lipszyc, Anna Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 316.

³⁸ Zygmunt BAUMAN, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość?*, tłum. Karolina Lebek, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2018, s. 7.

Benjaminowskiego anioła, który odwrócił się o sto osiemdziesiąt stopni: miast wpatrywać się w ruiny przeszłości, spogląda przerażony na mroczną perspektywę przyszłości, na piekło, które nieuchronnie nadchodzi. Wiatr wiejący z tego antycypowanego piekła pcha go ku rzekomemu rajowi przeszłości. W obu przypadkach – zauważa Bauman – powiew jest tak silny, że anioł nie może złożyć skrzydeł. Jeśli zestawimy ze sobą te dwie postawy – utopijną i retrotopijną – zobaczymy, że i tu, i tu decydujące znaczenie ma przerażenie rozsypującym się światem (przeszłym bądź przyszłym). W obu przypadkach jest też tak, że anioł będący zwiastunem boskiego sądu nad światem jest osobliwie bezsilny i bezwolny. Możemy przypuścić, że Angelus Novus – jeśli ma spełnić swoją teologiczną funkcję – powinien przestać dawać się miotać wiatrowi, powinien stanąć spokojnie i odzyskać władzę nad skrzydłami.

Obraz czwarty: współczesność, psychoanaliza, strata i ambiwalencja żałoby

Sugestie, które wywiedliśmy z ambiwalencji nostalgii, wiodą nas do obrazu melancholii w psychoanalizie. W pracy *Żałoba i melancholia*³⁹ Freud przeprowadził rozróżnienie pomiędzy konstruktywnym sposobem uporania się ze stratą (żałoba) a destrukcyjnym jej rozpamiętywaniem (melancholia). Stany te, choć na pozór podobne, prowadzą do odmiennych rezultatów. Melancholia to choroba, żałoba to okres i proces powracania do siebie po stracie. Żałobnik wycofuje swoje libido z obiektu, natomiast melancholik rozszczepia się na dwie postaci, z których jedna doświadcza utraty ukochanego, druga zaś się z tym nie godzi i dokonuje utożsamienia utraconego obiektu z częścią siebie. Melancholik nie jest w stanie przepracować straty, natomiast człowiek przechodzący przez „zdrową” żałobę zmierza do pogodzenia się z nią i zakończenia okresu smutku. Tyle klasyczna wykładnia tekstu Freuda.

Zauważmy jednak, że współczesna praktyka terapeutyczna wskazuje na to, iż okresu żałoby nie sposób definitywnie zamknąć. W tym względzie tekst Freuda stał się źródłem fałszywej nadziei. Żałoba nie jest chwilową niedyspozycją, z której można się wykurować; nie sposób po prostu wycofać energii emocjonalnej zainwestowanej w utracony obiekt i zdeponować ją w innym miejscu⁴⁰. Poza tym źródłem chorobliwego przebiegu żałoby jest nie samo utożsamienie części siebie z utraconym obiektem – jak się przekonamy, utożsamienie to ma wręcz fundamentalne znaczenie w pracy nad stratą – lecz rozszczepienie podmiotu przeżywającego na dwie części: rzekomo akceptującą i agresywnie odrzucającą stratę. Przeciwnieństwem tej sytuacji rozszczepienia jest całościowe, powolne

³⁹ Zygmunta FREUD, *Żałoba i melancholia*, tłum. Barbara Kocowska, [w:] Kazimierz Pospiszyl, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 295–308.

⁴⁰ Por. Kenneth J. DOKA, *Żałoba jest podróżą. Jak zmagać się ze stratą*, tłum. Marek Chojnacki, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2017, zwłaszcza s. 27–28.

przyswajanie sobie bolesnej rzeczywistości. Poczucie utraty i braku jest nie tylko treścią żałoby po śmierci kogoś bliskiego, lecz nieodłącznym składnikiem naszego sposobu przeżywania świata, wyrazem nieprzystawalności naszych dążeń i oczekiwań do tego, co w świecie i w sobie zastajemy. Tak pojmowana strata (brak) musi zostać w jakiś sposób przyswojona lub oswojona. Zdaniem Melanie Klein w tekście *Żałoba i melancholia* Freud podkreślał, że „istotną częścią pracy żałoby jest badanie rzeczywistości”⁴¹. Borykanie się z rzeczywistością polega na stopniowym uwalnianiu libido, uwalnianiu z nadobsadzenia⁴² tego, co pierwotnie utracone, w długiej sekwencji życiowych doznań straty, w których ego w bardzo bolesnym procesie wybiera raczej dalsze życie niż zagładę wraz z unicestwionym obiektem, decydując się jakoś „ulożyć się” ze światem.

Twierdzę – pisze Klein – że dziecko doświadcza stanów umysłu porównywalnych do żałoby dorosłego lub raczej, że ta wczesna żałoba ożywa, ilekroć żal jest doznawany w późniejszym życiu. Najważniejszą metodą, za pomocą której dziecko przezwycięża stan żałoby, jest według mnie badanie rzeczywistości; proces ten jednak, jak podkreślał Freud, jest sam częścią procesu żałoby⁴³.

Ów proces, za sprawą którego żrąca czarna żółć melancholii zmienia się w eliksir mądrości, polega na *uwewnętrznianiu*:

Jestem zdania – pisze dalej Klein – że osoba przeżywająca żałobę przyjmuje do swego wnętrza [...] nie tylko osobę właśnie utraconą; przywraca także *inne dobre obiekty* (ostatecznie – swych ukochanych rodziców), które stały się częścią jej wewnętrznego świata za sprawą uwewnętrznienia dokonującego się od najwcześniejszych etapów rozwoju⁴⁴.

To melancholiczne przyswajanie czy oswajanie straty przez przywracanie i podtrzymywanie przy życiu w swym wewnętrznym świecie wszystkich dobrych obiektów oraz kontynuowanie życia w tej postaci staje się, zdaniem niektórych współczesnych autorów, jedyną możliwą podstawą sprawiedliwego porządku społecznego – pozycja depresyjna Melanie Klein okazuje się zdrową i dojrzałą postawą społeczną⁴⁵.

⁴¹ Melanie KLEIN, *Żałoba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi*, [w:] też, *Pisma*, t. 1: *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*, tłum. Danuta Golec i Anna Czownicka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007 [1940], s. 338.

⁴² Pojęcie nadobsadzenia, czyli nadkateksji, występuje w cytowanym przez Klein tekście Freuda. Według *Słownika psychoanalizy* Stiga Fhanéra (Stig FHANÉR, *Słownik psychoanalizy*, tłum. Jacek Kubitsky, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1996, s. 114, hasło *Nadkateksja*) nadobsadzenie w kontekście pracy żałoby to pojawiające się w związku z utratą obiektu miłości nadmierne obsadzenie „wyobrażeń, wspomnień i oczekiwań związanych z obiektem, które w efekcie dominują nad przeżyciami pacjenta. Praca żałoby oznacza, że wskutek długotrwałego i często bolesnego procesu nadkateksje zostają stopniowo wycofane z obiektu”.

⁴³ KLEIN, *Żałoba*, dz. cyt., s. 338–339.

⁴⁴ Tamże, s. 347–348.

⁴⁵ Andrzej LEDER, *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, PWN, Warszawa 2016, s. 202; por. ESPOSITO, *Pojęcia polityczne*, dz. cyt., rozdział *Melancholia i wspólnota*, s. 37–48.

Nad pojęciem uwewnętrzniania, tak jak jawi się ono w psychoanalizie Melanie Klein, wypadałoby zatrzymać się znacznie dłużej, na co nie pozwala szczupłość niniejszych rozważań. Obrazy pobudzającego rozum żrącego substratu, poetyckiej energii ukrytej w demonicznej acedii oraz transcendentalnego wymiaru siły uwewnętrzniania, skrytej w niekończącym się procesie żałoby przybliżyły nam emancypacyjny potencjał straty i melancholii. Skierujmy teraz uwagę w stronę owego emancypacyjnego potencjału i rozważmy melancholię jako istotny wymiar indywidualnej i społecznej egzystencji.

Ku ironicznej powadze melancholii: uniwersum Sørensa Kierkegaarda i ontologia egzystencjalna Martina Heideggera

Søren Kierkegaard zmierzał w stronę mądrego osvajania braku i straty. Głównym tematem i motywem jednego z najbardziej znanych jego tekstów – *Bojaźni i drżenia* (1843) – jest pozorna rozbieżność pomiędzy rozpaczą a wiarą. Refleksję Kierkegaarda, podobnie zresztą jak Waltera Benjamina, nazwać można teologią niemożliwą. Wiara, o której pisze i którą głosi – jak stwierdza Jarosław Iwaszkiewicz we wstępie do swojego tłumaczenia *Bojaźni i drżenia* oraz *Choroby na śmierć* – „pojmowana jako namiętność, jako namiętny ruch, gwałtownie wynikający z rozpacz i niepokoju, jest czymś sztucznie doczepionym, poszukiwaniem rozwiązania, którego nie ma”⁴⁶. Iwaszkiewicz oczywiście nieco upraszcza, rugując wiarę ze świata Kierkegaarda, ale ma rację o tyle, że owa gwałtowna namiętność wiary jest u niego rewersem rozpacz, ruchem, który z rozpacz wychodzi, jednocześnie w niej pozostając. Wyrzem wiary jest gest (figura, postawa) rozpaczającego – Abrahama porwijącego się z nożem na Izaaka.

Czerpiąc z Hegla i jego logiki znoszenia-zachowywania (*Aufhebung*), a jednocześnie głęboko ją przetwarzając, Kierkegaard mówi o wyrzeczeniu się swoich pragnień, które jest formą ich zachowania:

Wielka to rzecz bowiem – pisze – wyrzec się swych pragnień, ale jeszcze większą jest rzeczą zachować je wtedy, kiedy się ich wyrzekło; wielką jest rzeczą zająć się sprawami wiecznymi, ale jeszcze większą, zatrzymać pragnienia doczesne wtedy, kiedy się już ich wyrzekło⁴⁷.

Jest rzeczą drugorzędną, czy pisząc to, duński myśliciel miał na myśli ofiarę z Izaaka składaną przez Abrahama, czy swoją dziwnie niespełnioną miłość do Reginy Olsen – ważne jest, że mówi z głębi własnego doświadczenia, a jest to doświadczenie rozpacz.

⁴⁶ Jarosław IWASZKIEWICZ, *Wstęp od tłumacza*, [w:] Søren KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1969, s. XXVII–XXVIII.

⁴⁷ Søren KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 17.

Abraham wierzył i wierzył w życie doczesne. Gdyby wierzył tylko w życie przyszłe, byłby raczej odrzucił wszystko, aby pospieszenie opuścić ten świat, do którego nie należał. Ale wiara Abrahama nie była taką wiarą, o ile w ogóle można to nazwać wiarą. Ściśle bowiem rzecz biorąc, nie jest to wiara, ale najdalsza możliwość wiary, która przeczuwa swój przedmiot w najdalszym horyzoncie, ale oddzielona jest od niego jeszcze głębiną, w której rozpacz panuje całkowicie⁴⁸.

Biorąc za punkt wyjścia religijną historię o ofierze Abrahama, w której wiara wydaje się oczywistością, Kierkegaard niewiele sobie z niej robi, celebrytuje natomiast rozpacz, która stanowi jego zdaniem nieodłączny cień każdej ludzkiej nadziei. W jego oczach bohaterem okazuje się ten, kto trawiony rozpaczą zatrzymuje się o krok od upadku, kto odrzuca determinizmy świata i przeznaczenia i czyni swoje życie historią niemożliwych zmagani i wyborów, historią balansowania na krawędzi rozpacz.

Pomiędzy wiarą a realnością, do której się ona odnosi, pomiędzy ludzkim pragnieniem a jego celem i przedmiotem, rozpościera się przestrzeń rozpacz, dla której to, co utracone, jest najdalszą możliwością i horyzontem. Tak właśnie rozpacz przedstawia Kierkegaard w swych rozważaniach o *Pojęciu lęku* (1844). Biorąc udział w pokantowskiej debacie o transcendentálnych warunkach poznania, filozof z Kopenhagi wykazuje się niemałą wirtuozerią. Wytyka Hegłowi, że czyni on z rzeczywistości ostatni element swojej logiki – ostatnia części *Nauki logiki* Hegla nosi tytuł *Rzeczywistość*. Nie służy to rzeczywistości – powiada Kierkegaard –

[...] ponieważ przypadkowość, która w sposób istotny jest jednym z elementów przynależących do rzeczywistości, nie może wejść do logiki. Nie służy także logice, bo jeśli ona raz pomyśli rzeczywistość, wtedy przyjmuje w siebie coś, czego nie może zasymilować, i dochodzi do wstępnego ujęcia tego, co powinna jedynie przygotować. Karą jest oczywiście to, że utrudniona jest wszelka refleksja nad tym, czym jest rzeczywistość; więcej, być może od dawna jest niemożliwa, ponieważ słowo musi mieć jakby najpierw czas, by reflektować nad samym sobą, czas, by zapomnieć o błędzie⁴⁹.

Opisane tu przedwczesne i opłakane w skutkach wcielenie rzeczywistości do logiki zaskakująco przypomina opisywany przez psychoanalityków mechanizm inkorporacji, polegający na psychicznym połknięciu nieprzetworzonego obiektu, który nijak nie może zostać strawiony, „staje kością w gardle”, „utyka w żołądku”⁵⁰.

Kierkegaardowski lęk otwiera czas na „przetwarzanie obiektu”, czas do namysłu nad sobą i światem. Wiedzie nas to wprost do ontologii egzystencjalnej Martina Heideggera, w której lęk (trwoga) zajmuje poczesne miejsce. W kluczowym dla *Bycia i czasu* rozdziale piątym Heidegger zarysowuje ontologię fundamentalną, której celem jest badanie zasadniczej otwartości jestestwa, czyli bycia-tu-oto (*Da-sein*). Fragment o lęku

⁴⁸ Tamże, s. 19.

⁴⁹ Søren KIERKEGAARD, *Pojęcie lęku*, tłum. Antoni Szwed, Antyk, Kęty 2000, s. 15–16.

⁵⁰ ŻARDECKA, *Pamięć i zapomnienie*, dz. cyt., s. 563; por. Nicolas ABRAHAM, Maria TOROK, *Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation*, [w:] *The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis*, vol. 1, tłum. Nicholas T. Rand, The University of Chicago Press, Chicago–London 1994, s. 125–138.

(§ 30) zostaje umieszczony pomiędzy rozważaniem o byciu-tu-oto jako „położeniu” (*Befindlichkeit*) (§ 29) a wykładem o byciu-tu-oto jako rozumieniu (*Verstehen*) (§ 31)⁵¹. Trudno o bardziej kluczowe usytuowanie tego zagadnienia: lęk rozważany tu jest jako modus położenia (*Befindlichkeit*), to jest tego wymiaru jestestwa, na którym posadawia się otwartość bycia jako rozumienie.

Musimy tu poświęcić choć kilka słów językowej niezręczności, z jaką przyszło mierzyć się polskiemu tłumaczowi: *Befindlichkeit* to ani nastrój (*Stimmung*), ani położenie przestrzenne (choć i takie znaczenia dochodzą tu do głosu), lecz fundamentalny „stan duszy”, który u Heideggera zrasta się znaczeniowo z usytuowaniem w świecie. Jest to więc raczej zasadnicze *nastawienie* jestestwa, dzięki któremu rozumiejąco otwiera się ono na bycie. I tym właśnie rozumiejącym otwarciem okazuje się lęk jako „modus fundamentalnego nastawienia” ludzkiej egzystencji do siebie i świata. „Rozumienie jest zawsze nastrojowe”⁵² – mówi Heidegger. To stwierdzenie brzmi w języku polskim dość lekko i błędnie sugeruje, że autorowi chodzi o stan emocjonalny odróżnialny od suchego intelektu. Zdanie to jednak w niemieckim oryginale brzmi *Verstehen ist immer gestimmtes* i mówi o tym, że lęk, na którym sadowi się rozumienie, jest czymś daleko więcej niż nastrojem, humorem, stanem psychicznym. Lęk to nasz podstawowy stosunek do świata i od tego, jak się w świecie lękamy, zależy to, czy okażemy się rozumni i zdołamy w nim przeżyć i czy inni przeżyją w nim wraz z nami.

Właśnie owo zasadnicze nastawienie, usytuowanie człowieka w świecie, jego zdolność do refleksji i uświadomienia sobie braku i błędu, stanowi istotę melancholii jako fundamentalnego nastawienia egzystencji. W nastawieniu tym dokonujemy zawsze ułomnych, zawsze niepełnych rozliczeń z własną słabością życiową i poznawczą, z nieumiejętnością wytyczania dróg, wskazywania celów, radzenia sobie z krzywdami doznanyymi i wyrządzonymi, z porażkami i klęskami oraz z sukcesami, które nieodmiennie okazują się tylko chwilowe i pozorne. Kierujemy się przy tym tajemniczym bladym światłem pełgającym tu i ówdzie i pozwalającym nam zorientować się we własnym położeniu.

W rozumieniu Kierkegaarda melancholia stanowi trudne przejście między myślą a rzeczywistością, którego samo myślenie nie było w stanie dokonać.

Że myślenie w ogóle zawiera w sobie rzeczywistość – mówi Kierkegaard, pozycjonując się w dziejach filozoficznej refleksji – było założeniem całej filozofii starożytnej i średniowiecznej. Kant podał w wątpliwość to założenie. Jeśli teraz przyjmiemy, że filozofia heglowska rzeczywiście przemyślała sceptycyzm Kanta, i [...] zrekonstruowała to, co wcześniejsze tak, że myślenie nie zawiera rzeczywistości na mocy założenia, to czy świadomie wprowadzona rzeczywistość myślenia jest pojednaniem?⁵³

⁵¹ Martin HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 186–210.

⁵² Tamże, s. 203.

⁵³ KIERKEGAARD, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 17.

Otóż nie jest i nawet genialne manewry myśli takie jak zapośredniczenie, dialektyczna synteza czy zachowanie-zniesienie (*Aufhebung*) tu nie pomogą. Do przyswojenia sobie straty i porażki w obcowaniu ze światem potrzebny jest czas wypełniony lękiem.

Czym jest lęk, który ten czas otwiera? Kierkegaard przystępuje do opisu lęku po trudnej konfrontacji z religijnym imaginariem chrześcijaństwa i próbie interpretacji niemożliwego do zrozumienia pojęcia grzechu pierworodnego. Rozumienie tego, do czego to quasi-pojęcie chce się odnosić, dokonuje się w przejściu od niewinności i niewiedzy do wiedzy i nieuchronnie towarzyszącej jej winy, od – mówiąc językiem poezji Williama Blake’a – pieśni niewinności do pieśni doświadczenia. Stan niewinności – z czymkolwiek nie zechcielibyśmy go pomylić – bierze się stąd, że „w człowieku duch pozostaje w uśpieniu”⁵⁴. Ów stan niewinności-niewiedzy zostaje zakłócony przez lęk, który jest owocem „nicości” – tego, co niepoznane, nieuwyrażnione, nieuświadomione. Stan niewinności – pisze Kierkegaard –

[...] charakteryzuje pokój i spokój, lecz jest w nim jednocześnie coś innego, co nie jest ani niepokojem, ani walką, nie istnieje bowiem nic, przeciwko czemu trzeba by walczyć. Cóż więc istnieje? Nicość (*Intet*). Lecz jaki skutek powoduje nicość? Ona rodzi lęk. Głęboka tajemnica niewinności polega na tym, że jest ona jednocześnie lękiem. Pozostający w uśpieniu duch odzwierciedla swoją własną rzeczywistość, ale ta rzeczywistość jest nicością, zaś ową nicość niewinność ciągle dostrzega przed sobą⁵⁵.

Nasuują się tu dwie uwagi, istotne dla zrozumienia rozważań Kierkegaarda. Po pierwsze, „nicość”, o której mowa, nie jest jakąś nicością metafizyczną, brakiem lub – nie daj Boże – wrogiem bytu, szerzącym zło. Kierkegaard odnosi się tu do logiki Hegla, w której negatywność nie była religijnym straszakiem, lecz narzędziem umożliwiającym ruch myśli. Ów ruch nie jest, rzecz jasna, wolny od zła, podobnie jak wszelkie ludzkie aktywności:

W logice posługujemy się tym, co negatywne, jako siłą napędową, która wszystko wprawia w ruch. A przecież w logice ruch jest konieczny, bez względu na to, do czego prowadzi, na dobre i na złe. Oto to, co negatywne, przychodzi z pomocą; a jeśli to, co negatywne, tego nie potrafi, wówczas gra słowami i żargonem, gdyż to, co negatywne, samo stało się grą słów⁵⁶.

Ta „gra słów” jest nie tyle nicością, która groziłaby nam zagładą, ile żonglowaniem pojęciami i treściami doświadczenia (harcami karłów i koboldów, o których Kierkegaard wspomina w przypisie). Jeśli ktoś chciałby w tym miejscu zadać pytanie *unde malum*, wybrałby niestosowny moment. Nicość, która jest w nas i poza nami

⁵⁴ Tamże, s. 48.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 18.

i przed którą truchlejemy, nie zagraża nam złem, lecz daje nam sposobność, by się od zła ratować, otwiera czas zmagania ze światem pomimo wygasania naszej nadziei. Lęk, kierując się ku nicości, jest – jak stwierdza Kierkegaard – „rzeczywistością wolności jako możliwości dla możliwości”⁵⁷. Nicość otwierająca tę możliwość wolności, to nicość, która daje odwagę przyznania się do nieprzejrzystości, stawania-się-kimś-innym, popadania w „hermeneutykę nierozumienia”⁵⁸. Choć ani Heidegger, ani Kierkegaard nie chcieliby zapewne być nazywani egzystencjalistami, obaj prawdopodobnie zgodziliby się, że tak określoną wolność jako „możliwość dla możliwości” należy nazwać egzystencją *tout court*.

Po drugie, czas niewinności, w którym sytuuje się lęk jako owoc nicości, nie jest jakimś konkretnym czasem, w jakim – wolni od doświadczeń świata i własnego zniewolenia – bylibyśmy czysti i bez skazy. Oczywiście, narracje mityczne nadal będą wskazywać na różne arkadyjskie stany *in illo tempore*, w których nie doświadczaliśmy zła z zewnątrz ani w sobie, a rozmaite potoczne wyobrażenia moralne będą przypisywać niewinność to dzieciom (wbrew Augustynowi, *Wyznania* I, 7), to młodzieńcom czy dziewczętom. Skoro jednak zgodzimy się, że tego rodzaju wyobrażenia nie odpowiadają stanom psychicznym czy historycznym sytuacjom, przyjdzie nam, zapewne zgodnie z intencją Kierkegaarda, przenieść uwagę z wyobrażonego stanu bez wiedzy i winy na sam ruch *wychodzenia* z niego.

Lęk, o którym mówi Kierkegaard, poza wymiarem egzystencjalnym ma też istotny wymiar społeczny i historyczny.

U wszystkich narodów – zauważa Kierkegaard, a jego słowa zdają się odbijać potężnym echem w naszych obecnych doświadczeniach – które zachowały [...] dziecięcy charakter, lęk występuje jako marzenie ducha; a im jest on głębszy, tym głębszy jest naród. I jedynie prozaiczna głupota mniema, że powoduje on dezorganizację. Tutaj lęk ma to samo znaczenie co melancholia w późniejszych rozważaniach, gdzie wolność, po przejściu przez niedoskonałe formy swej historii, w najgłębszym sensie odnajduje samą siebie⁵⁹.

Można by więc rzec, że historia, tak w wymiarze indywidualnym, jak i narodowym, jest historią wychodzenia ze stanu niewinności i dojrzewania do melancholii. A to, że w jej trakcie „lęk się ujawnia, jest sprawą, wokół której wszystko się kręci”⁶⁰.

⁵⁷ Tamże, s. 49.

⁵⁸ Michał Paweł MARKOWSKI, *Znieswojenie. Wstęp do hermeneutyki nierozumienia*, [w:] Marcia Sá Cavalcante SCHUBACK, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. Leonard Neuger, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. XXXV; Marcia Sá Cavalcante SCHUBACK, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. Leonard Neuger, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

⁵⁹ KIERKEGAARD, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 49.

⁶⁰ Tamże, s. 50.

Bibliografia

- Nicolas ABRAHAM, Maria TOROK, *Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation*, [w:] *ciż, The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis*, vol. 1, tłum. Nicholas T. Rand, The University of Chicago Press, Chicago–London 1994, s. 125–138.
- ARYSTOTELES, *Zagadnienia przyrodnicze*, księga XXX, *O roztropności, o umyśle, o mądrości*, tłum. Leopold Regner, [w:] *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 4, PWN, Warszawa 1993, s. 699–708.
- Jarosław BARAŃSKI, *Melancholia: między dewiacją psychiczną a nastrojem intelektualnym*, „Medycyna Nowożytna” 2000, 7/1, s. 63–76.
- Zygmunt BAUMAN, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość?*, tłum. Karolina Lebek, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2018.
- Walter BENJAMIN, *Twórca jako wytwórca*, tłum. Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975.
- Walter BENJAMIN, *Pasaże*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Walter BENJAMIN, *O pojęciu historii*, [w:] *tenże, Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. Adam Lipszyc, Anna Wołkiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 311–323.
- Robert BURTON, *Anatomia melancholii*, wybrał i przełożył Michał Tabaczyński, Ha!art, Kraków 2020.
- Malcolm CHASE, Christopher SHAW, *The Dimensions of Nostalgia*, [w:] *The Imagined Past*, wyd. *ciż*, Manchester University Press, Manchester 1989, s. 1–17.
- Marek CHOJNACKI, Magdalena ŻARDECKA, *Illusion of Transcendentalism? The Issue of Transcendentality in Dialogue and Controversy between Immanuel Kant, Edmund Husserl, Henri Bergson and Alfred Schutz*, [w:] *Transcendental Philosophy between Metaphysics and Politics. In Memory of Marek Siemek*, red. Marcin PORĘBA, Amadeusz JUST, series: *Kultur-System-Geschichte. Klassische deutsche Philosophie in systematischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*, red. Christoph Asmuth, Simon Gabriel Neuffer, Band 19, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2021, s. 63–87.
- The Complete Works of Aristotle*, wyd. Jonathan Barnes, Princeton 1984.
- Kenneth J. DOKA, *Żaloba jest podróżą. Jak zmagać się ze stratą*, tłum. Marek Chojnacki, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2017.
- Roberto ESPOSITO, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. Katarzyna Burzyk, Mateusz Burzyk, Monika Surma-Gawłowska, Joanna Teresa Ugniewska-Dobrzańska, Magdalena Wrana, Universitas, Kraków 2015.
- Stig FHANÉR, *Słownik psychoanalizy*, tłum. Jacek Kubitsky, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1996.
- Zygmunt FREUD, *Żaloba i melancholia*, tłum. Barbara Kocowska, [w:] Kazimierz POSPISZYL, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 295–308.
- GALEN, *Des lieux affectés*, [w:] *tenże, Oeuvres de Galien*, t. 2, tłum. Charles Daremberg, Paris 1854–1856.
- Martin HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 1994.
- HIPOKRATES, *Aforyzmy*, tłum. Krzysztof Głombiowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013.
- Jarosław IWASZKIEWICZ, *Wstęp od tłumacza*, [w:] Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1969, s. IX–XXXIX.
- Immanuel KANT, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Iso KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.
- Antoni KĘPIŃSKI, *Melancholia*, Sagittarius, Kraków 1993.

- Søren KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1969.
- Søren KIERKEGAARD, *Pojęcie lęku*, tłum. Antoni Szwed, Antyk, Kęty 2000.
- Melanie KLEIN, *Żaloba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi*, [w:] też, *Pisma*, t. 1: *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*, tłum. Danuta Golec i Anna Czownicka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007 [1940], s. 301–337.
- Andrzej LEDER, *Rysa na tafl. Teoria w polu psychoanalitycznym*, PWN, Warszawa 2016.
- Michał Paweł MARKOWSKI, *Znieswojenie. Wstęp do hermeneutyki nierozumienia*, [w:] Marcia Sá CAVALCANTE SCHUBACK, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. Leonard Neuger, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. IX–XLI.
- Jan MITARSKI, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, [w:] Antoni KĘPIŃSKI, *Lęk*, Sagittarius, Kraków 1992, s. 327–356.
- Jan MITARSKI, *Z dziejów melancholii. Zagadnienia wprowadzające*, [w:] Antoni KĘPIŃSKI, *Melancholia*, Sagittarius, Kraków 1993, s. 275–313.
- Tomasz PAWEŁCZYK, Agnieszka PAWEŁCZYK, *Żaloba a depresja, czyli jak odróżnić normę społeczną i kulturową od patologii*, cz. 1, „Psychiatria po Dyplomie” 2016/13/5, s. 9–13.
- Ronald PIEŚ, *The Bereavement Exclusion and DSM-5: An Update and Commentary*, „Innovations in Clinical Neuroscience” July-August 2014, 11/7–8, s. 19–22.
- Peter G. RIDDELL, Beverly SMITH RIDDELL, *Angelologia i demonologia w różnych tradycjach religijnych*, [w:] *Anioły i demony w różnych religiach świata*, wyd. ciż, tłum. Marek Chojnacki, WAM, Kraków 2009, s. 11–21.
- Piotr SADZIK, *Cięcia dowcipu, krojenie liter*, „Wizje” (Aktualnik), luty 2021, <https://magazynwizje.pl/aktualnik/sadzik-burton/> [dostęp: 2.12.2022].
- Marcia Sá CAVALCANTE SCHUBACK, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. Leonard Neuger, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Jean STAROBINSKI, *Atrament melancholii*, tłum. Krystyna Belaid, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2017.
- Michał TABACZYŃSKI, *Pokolenie wyżu depresyjnego*, Ha!art, Kraków 2019.
- Józef TISCHNER, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 1997.
- Marek ZALESKI, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1996.
- Anna ZEIDLER-JANISZEWSKA, *Pochwała eksperymentowania*, [w:] *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej. Próby interpretacyjne*, red. też, Warszawa 1991, s. 75–76.
- Magdalena ŻARDECKA, *Pamięć i zapomnienie. Filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2020.