

# Cathy Caruth

---

## Doświadczenie niczyje : trauma i możliwość historii : Freud, Mojżesz i monoteizm

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (126), 111-123

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

# Prezentacje

## Cathy CARUTH

### Doświadczenie niczyje: trauma i możliwość historii. (Freud, Mojżesz i monoteizm)<sup>1</sup>

Potrzeba było wojny, by nauczyć się, że jest się równie odpowiedzialnym zarówno za wszystko to, co się widziało, jak za wszystko to, co się zrobiło. Problem polegał na tym, że nie zawsze od razu wiedziało się, co się widziało. Wiele rzeczy stało się widocznych dopiero po latach, inne nigdy; pozostały przechowywane w naszych oczach.

Michael Herr, *Dispatches*

W ostatnim czasie krytyka literacka wykazywała rosnące zaniepokojenie faktem, że kwestie epistemologiczne, podnoszone przez krytykę poststrukturalistyczną, z konieczności prowadzą do politycznego i etycznego paraliżu, utraty bezpośredniej referencjalności, a także, co z tego wynika, bezpośredniego dostępu nie tylko do historii innych, lecz także naszych własnych. Pociąga to za sobą, jak się wydaje, niemożność dostępu do innych kultur, czyli do wszelkich środków formułowania sądów politycznych czy etycznych<sup>2</sup>.

Chciałabym przeciwstawić temu zjawisko, które nie tylko wyłania się z lektury tekstów literackich i filozoficznych, lecz także pojawia się najdobitniej w szerszym kontekście historycznym i politycznym; mowa tu o osobliwym i paradoksalnym doświadczeniu traumy. Najogólniej rzecz ujmując, trauma opisuje przytłaczające doświadczenie nagłych i katastroficznych wydarzeń, na które reakcją są często spóźnione, niekontrolowane, powtarzające się halucynacje i inne nawraca-

---

<sup>1</sup> Tekst ten to pierwszy rozdział książki Cathy Caruth *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996. Ukazał się on wcześniej w „Yale French Studies 1991 no 79, s. 181-192. Przyp. tłum.

<sup>2</sup> Pogląd ten można znaleźć m.in. w: S.P. Mohanty *Us and Them*, „Yale Journal of Criticism” 1989 no 2.

## Prezentacje

jące symptomy<sup>3</sup>. Na przykład doświadczenie żołnierza, który staje twarzą w twarz z nagłą i masową śmiercią, który cierpi, gdyż ten widok wprawia go w stan odrętwienia, by następnie przeżywać je w powtarzających się koszmarach sennych, to centralny i powracający obraz traumy w naszym stuleciu. W następstwie rosnącej liczby takich problematycznych doświadczeń wojennych i reakcji na inne katastrofy w ostatnim dwudziestoleciu, lekarze i psychiatrzy zaczęli modyfikować myślenie o doświadczeniu cielesnym i mentalnym, uwzględniając również reakcje na takie doświadczenia, jak gwałt, molestowanie nieletnich, wypadki komunikacyjne i przemysłowe etc., które dziś często rozumie się w kategoriach skutków stresu pourazowego. Moim zdaniem to tu właśnie, w tych powszechnych i oszałamiających spotkaniach z traumą – zarówno z jej przejawami, jak próbami jej zrozumienia – możemy znaleźć możliwość historii, która nie będzie już bezpośrednio referencjalna (tzn. nie będzie zasadać się na prostych modelach doświadczenia i denotacji). Według mnie to poprzez pojęcie traumy możemy zrozumieć, że prze-myślenie referencjalności skierowane jest nie tyle na wykluczenie historii, ile na ponowne jej usytuowanie w ramach naszego rozumienia, a więc na zezwolenie, by historia pojawiała się tam, gdzie może nie być miejsca na b e z p o s r e d n i e z r o z u m i e n i e.

Kwestia historii zostaje postawiona najdosadniej w jednej z pierwszych w XX wieku prac dotyczących traumy, w książce *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* Sigmunda Freuda. Ze względu na rzekomą fabularyzację przeszłości Żydów praca ta wzbudziła liczne wątpliwości dotyczące jej historycznego i politycznego statusu. Jednak sposób, w jaki mierzy się ona z traumą, wydaje się głęboko związany z jej własną rzeczywistością historyczną. Wybrałam zatem do analizy ten właśnie tekst, ponieważ uważam, że może on pomóc zrozumieć nasze pełne katastrof stulecie oraz trudności pisania historii z jego wnętrza. Moim zdaniem to właśnie wraz z tym pojęciem historii, które proponuje Freud, jak również biorąc pod uwagę sposób, w jaki jego tekst mierzy się z wydarzeniami historycznymi, możemy ponownie przemyśleć możliwość historii, a także naszą etyczną i polityczną wobec niej relację.

### Exodus albo historia wyjścia<sup>4</sup>

Uwikłanie tekstu *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* w jego własny burzliwy kontekst historyczny staje się wyraziste w liście napisanym przez Freuda do Arnolda Zwejga w roku 1934, kiedy pracował on nad książką i kiedy w zastraszającym tempie narastały prześladowania Żydów przez nazistów. Pisał wówczas:

---

<sup>3</sup> Nie istnieje żadna sztywna definicja traumy, którą różnie opisywano w zależności od czasów i której różne nadawano nazwy. Dobre omówienie historii pojęcia i najnowszych prób jego zdefiniowania można znaleźć w: *Trauma and Its Wake*, vol. 1-2, ed. C.R. Figley, Brunner-Mazel, New York 1985-1986.

<sup>4</sup> Angielski termin „departure” tłumaczę tu w zależności od kontekstu jako „wyjście” lub „odejście”. Przyp. tłum.

„W obliczu tych nowych prześladowań należy ponownie postawić sobie pytanie, jak to się stało, że Żydzi znaleźli się w tej sytuacji i dlaczego ściągają na siebie tę niesłabnącą nienawiść. Szybko odkryłem następującą formułę: Mojżesz stworzył Żydów”<sup>5</sup>. Słowa te świadczą o tym, że projekt napisania książki *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* wyraźnie wiąże się z próbą wyjaśnienia nazistowskich prześladowań Żydów. Zdaniem Freuda można tego dokonać jedynie odwołując się do przeszłości, a szczególnie do tej przeszłości, którą reprezentuje Mojżesz. Ponadto, kładąc ciężar swojej historii na nazwaniu Mojżesza wyzwolicielem Hebrajczyków, gdyż wyprowadził ich on z Egiptu, Freud w sposób pośredni i paradoksalny łączy wyjaśnienie prześladowań Żydów z ich własnym wyzwoleniem, z powrotem z niewoli do wolności. A zatem centralna rola Mojżesza łączy się z centralnym miejscem powrotu: powrotu Hebrajczyków do Kanaan, gdzie żyli przed niewolą egipską. Najbardziej bezpośredniego odwołania do ówczesnego kontekstu historycznego należy szukać we wprowadzonym przez Freuda nowym rozumieniu historii niewoli, wyjścia i powrotu<sup>6</sup>.

Koncepcja historii żydowskiej jako historii powrotu nie wydaje się zaskakująca w perspektywie psychoanalitka, którego prace konsekwentnie koncentrują się na konieczności powrotów różnego rodzaju – na powrocie do korzeni w pamięci i na „powrocie treści wypartych”. Jednak w tej wysłanej do Zweiga krótkiej, acz dosadnej formule „Mojżesz stworzył Żydów” Freud sugeruje, że historia Żydów przekracza wszelką prostą koncepcję powrotu. Jeśli w istocie, dokonując aktu wyzwolenia, Mojżesz stworzył Żydów<sup>7</sup> – jeśli więc wyjście z Egiptu zmienia historię Hebrajczyków, którzy wcześniej żyli w Kanaan, w historię Żydów, którzy stali się prawdziwym narodem za sprawą wyjścia z niewoli – wówczas początek, wyjście z Egiptu, nie jest po prostu powrotem, ale raczej odejściem. Pytanie, które stanowi ramę dla tekstu Freuda i które wyjaśnia sytuację historyczną oraz udział w niej autora jako żydowskiego pisarza, jest następujące: Dlaczego historia danej kultury i jej związek z daną polityką nierozzerwalnie wiąże się z pojęciem odejścia/wyjścia?<sup>8</sup>

<sup>5</sup> List S. Freuda do A. Zweiga, 30 maja 1934 roku, w: *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, red. Ernst L. Freud, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1970.

<sup>6</sup> W kontekście historii żydowskiej termin „wyznanie” odnosi się, ściśle rzecz ujmując, do wygnania w Babilonie, natomiast niewola egipska uważana jest za paradygmatyczną dla tego późniejszego wydarzenia. Dlatego też w *Encyklopedii judaizmu* pod hasłem „wyznanie” czytamy: „to ta «prenatalna» egipska niewola staje się w umyśle rabinicznym paradygmatem *Galut*” (zob. G. Wigoder *The Encyclopedia of Judaism*, Macmillan, New York 1989).

<sup>7</sup> Stworzył jest właściwym tłumaczeniem niemieckiego zwrotu „hat... geschaffen”.

<sup>8</sup> Do najbardziej interesujących prób podjęcia problemu politycznych wymiarów *Człowieka imieniem Mojżesz i religii monoteistycznej* można zaliczyć następujące pozycje: J.-J. Goux *Freud et la structure religieuse du nazisme*, w: tegoż *Les Iconoclasts*, Seuil, Paris 1978; Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy *Le peuple juif ne rêve pas* oraz J.-P. Winter *Psychanalyse de l'antisémitisme* oba artykuły w: *La psychanalyse et-elle une histoire juive?*, red. A. Rassial, J.-J. Rassial, Seuil, Paris 1981.

## Prezentacje

Zaproponowaną przez Freuda, zaskakującą wersję żydowskiej historii można rozumieć rzeczywiście jako reinterpretację charakteru i znaczenia powrotu Hebrajczyków z niewoli. W tekście biblijnym Mojżesz jest jednym z hebrajskich niewolników, który ostatecznie awansuje na ich przewodnika i wyprowadza ich z Egiptu z powrotem do Kanaan. Z kolei Freud zaznacza na początku swojego wywodu, że Mojżesz, choć był wyzwolicielem ludu hebrajskiego, sam nie był Hebrajczykiem, ale Egipcjaninem, zagorzałym zwolennikiem egipskiego faraona i propagowanej przezeń wersji monoteizmu. Po śmierci faraona, zdaniem Freuda, Mojżesz stał się przywódcą Hebrajczyków i wyprowadził ich z Egiptu, aby podtrzymać zanikającą religię monoteistyczną. Freud rozpoczyna zatem swoją opowieść od zmiany samej przyczyny powrotu: nie chodzi tu już przede wszystkim o zachowanie wolności Hebrajczyków, ale o monoteistycznego boga; a zatem jest to nie tyle powrót do przeszłej wolności, ile wyjście ku na nowo ustanowionej przyszłości – przyszłości monoteizmu<sup>9</sup>. W tej wersji żydowskich początków przyszłość nie jest już kontynuacją przeszłości, ale wiąże się z nią poprzez dogłębne zerwanie, nieciągłość. Wyjście z Egiptu, które kształtuje znaczenie przeszłości żydowskiej, to wyjście, które stanowi zarówno radykalne zerwanie, jak i ustanowienie pewnej historii.

Druga część narracji Freuda poszerza i podwaja tę koncepcję powrotu. Po tym, jak Egipcjanin Mojżesz wyprowadził Hebrajczyków z Egiptu, twierdzi Freud, zbuntowali się oni i zamordowali go; wyparli swój czyn, w ciągu dwóch pokoleń utożsamili go z wulkanicznym bogiem, Jahwe, a wyzwolicielskie akty Mojżesza utożsamili z aktami innego człowieka, kapłana Jahwe (także imieniem Mojżesz), którego od pierwszego oddziela czas i miejsce. A zatem, zdaniem Freuda, najważniejszy moment w historii żydowskiej to nie powrót do wolności, ale wyparcie morderstwa i jego następstw:

Gdy od czasów Kadesz zaczęto przypisywać Bogu Jahwe wyzwoleniczy czyn Mojżesza, zaczął się on z wolna pięć do niezasłużonych szczytów, musiał jednak ciężko odpokutować tę uzurpację. Cień boga, którego miejsce sobie przywłaszczył, stał się silniejszy od niego; na zakończenie procesu ewolucji z właściwej mu natury wyłoniła się natura zapomnianego Boga Mojżeszowego. Nikt nie wątpi w to, że jedynie idea tego innego Boga pozwoliła ludowi Izraela przetrwać wszystkie ciężkie zrzędzenia losu i pozostać przy życiu aż do naszych czasów. (s. 66)<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Warto zauważyć, że tę przyszłość można również rozważać w kategoriach boskiej obietnicy, „ziemi obiecanej”, a więc tej skierowanej na przyszłość czasowości.

<sup>10</sup> Caruth przywołuje dwa angielskie przekłady *Moses and Monotheism*: S. Freud *Moses and Monotheism*, trans. K. Jones, Vintage Books, New York 1939 (z tego źródła pochodzą cytaty w oryginalnym tekście) oraz przekład J. Stracheya *Moses and Monotheism* opublikowany w tomie 23 dzieł zebranych. – Fragmenty w języku polskim pochodzą z: S. Freud *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki, J. Prokopiuk, KR, Warszawa 1993 – cytaty lokalizuję w tekście według polskiego wydania (dop. tłum.).

## Caruth Doświadczenie niczyje: trauma i możliwość historii

Jeśli powrót do wolności jest rzeczywistym początkiem historii Żydów, to tym, co stanowi sedno ich historii, jest wyparcie i powrót czynów Mojżesza. Dosłowny powrót zostaje zatem zastąpiony innego rodzaju powtórnym pojawieniem się:

Do znanych dwoistości tej [żydowskiej] historii [...] dołączamy dwie nowe: dwa akty ustanowienia religii, z których pierwszy został wyparty przez drugi, ale później zwycięski, ujrzał nowe światło dzienne, dwoich założycieli religii, obu nazwanych tym samym imieniem „Mojżesz”, lecz których osobowości musimy od siebie oddzielić. Wszystkie te dwoistości są nieodzownymi następstwami pierwszej, czyli faktu, że jedna część ludu przeżyła doświadczenie, które należałoby zakwalifikować jako traumatyczne, a druga nie. (s. 68)

Niewola i powrót, choć stanowią początek historii Żydów, są im dostępne jedynie w doświadczeniu traumy. To właśnie trauma, zapomnienie (i powrót) czynów Mojżesza ustanawiają więź spajającą starego i nowego boga, lud, który opuścił Egipt, z ludem, który ostatecznie utworzył naród żydowski. Lokując centrum swojej opowieści w charakterystyce wyjścia i powrotu ustanowionych przez traumę, Freud ponownie umieszcza samą możliwość historii w strukturze traumatycznego wyjścia. Można zatem powiedzieć, że zasadnicze pytanie, które Freud ostatecznie stawia relacji między historią a jej politycznym znaczeniem, jest następujące: Co to właściwie oznacza dla historii, że jest ona historią traumy?

Dla wielu czytelników Freudowskie kwestionowanie historii – zastąpienie opowieści o wyzwalamym powrocie opowieścią o traumie – wydawało się cichym zanegowaniem samej historii. Zastępując opartą na faktach historię dziwną dynamiką traumy, Freud, jak się mogło zdawać, podwójnie zanegował możliwość historycznej referencjalności: po pierwsze, poprzez zastąpienie faktu historycznego swoimi własnymi spekulacjami, po drugie, sugerując, że pamięć historyczna, a przynajmniej żydowska pamięć historyczna, zawsze jest kwestią zniekształcenia, filtrowaniem oryginalnego wydarzenia przez fikcje traumatycznych wyparć, które sprawiają, że wydarzenie w najlepszym razie staje się dostępne pośrednio. Rzeczywiście, kiedy w późniejszej fazie swojej pracy Freud posuwa się do porównania traumatycznego doświadczenia Hebrajczyków z traumami chłopca w stadium edypalnym, tłumiącego pożądanie matki i strach przed kastracją, prowadzi to wielu jego czytelników do uznania, że jedyną możliwą prawdą referencjalną zawartą w tekście Freuda może być jego własne nieświadome życie, pewien rodzaj historii autoreferencjalnej, którą wielu odczytywało jako opowieść o „nierozwiązanym kompleksie ojca” u samego autora<sup>11</sup>. Analiza ta doprowadziła do reinter-

<sup>11</sup> Zob. E.R. Wallace *The Psychodynamic Determinants of „Moses and Monotheism”*, „Psychiatry” 1977 no 40. Istnieje długa historia psychoanalitycznych odczytań pism Freuda o Mojżeszu. Wśród nich najbardziej interesujące to: M. Robert *D’Oedipe a Moïse. Freud et la conscience juive*, Calmann-Levy, Paris 1974 (opublikowana po angielsku jako *From Oedipus to Moses: Freud’s Jewish Identity*, trans. R. Manheim, Roudedge & Kegan Paul, London 1977); a także M. Balmary *Psychoanalyzing Psychoanalysis*, trans. Ned Luckacher, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982. Recenzję i krytykę tradycji psychoanalizy stosowanej w tym kontekście

## Prezentacje

pretacji figury odejścia i powrotu w sposób bardzo bezpośredni, jako odejścia Freuda od ojca albo jako jego odejścia od judaizmu. Zdaniem wielu krytyków, ceną za rzekome uczynienie przez Freuda historii nieświadomą czy też za pozbawienie historii jej referencjalnej dosłowności stał się fakt, że tekst pozostaje w najlepszym wypadku przewidywalną dramą podświadomości; co więcej, dramą, która opowiada historię o politycznym i kulturowym niezaangażowaniu<sup>12</sup>.

### Katastrofa kolejowa albo historia jako wypadek

Jeśli jednak przyjrzymy się z bliska podjętej przez Freuda próbie wyjaśnienia, czym jest trauma, znajdziemy nieco inne rozumienie tego, co znaczy odejść i powrócić. Choć analogia z osobnikiem w fazie edypalnej zajmuje znaczną część wyjaśnień, Freud otwiera tę dyskusję kolejnym przykładem, który wydaje się dość nieprawdopodobny jako odniesienie dla ludzkiej historii, a jednak w sposób interesujący współbrzmi z tą konkretną historią, którą opowiada. To przykład wypadku:

Zdarza się, że człowiek na pozór bez szwanku opuszcza miejsce, gdzie przeżył straszny wypadek, na przykład katastrofę kolejową. Jednak w miarę upływu tygodni tworzy się szereg ciężkich symptomów psychicznych i motorycznych, co daje się tylko złożyć na karb szoku, owego wstrząsu, albo jakiś innych reperkusji wypadku. Człowiek ów zaczyna cierpieć na „nerwicę traumatyczną” – fakt niezrozumiały, zatem nowy. Czas, jaki dzieli moment wypadku i chwilę pojawienia się pierwszych symptomów, określa się mianem „okresu inkubacji” – przejrzysta aluzja do patologii chorób zakaźnych. Powinniśmy zwrócić uwagę na to, że mimo zasadniczej odmienności obu przypadków – zagadnienia nerwicy traumatycznej i monoteizmu żydowskiego – w jednym punkcie zachodzi tutaj jednak zgodność, chodzi mianowicie o tę specyficzną cechę, którą można by określić terminem „utajenia” (*latency*) Podług forsowanej przez nas hipotezy w dziejach religii żydowskiej wpływa dużo czasu od chwili odrzucenia religii Mojżesza – w owym okresie nie

---

można znaleźć w znakomitym studium *Człowieka imieniem Mojżesz i religii monoteistycznej* Yosefa Hayima Yerushalmiego *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven 1991.

<sup>12</sup> Istnieją oczywiście liczne odstępstwa od tej standardowej interpretacji, wśród nich: J.-J. Goux *Freud et la structure...*, Ph. Lacoue-Labarthe i J.-L. Nancy *Le peuple juif...*, J.-P. Winter *Psychanalyse de l'antisémitisme*; Y.H. Yerushalmi *Freud's Moses...*, jak również R. Robertson *Freud's Testament. Moses and Monotheism*, w: *Freud in Exile*, ed. E. Timms, N. Segal, Yale University Press, New Haven 1988; oraz znakomity esej M. de Certeau *The Fiction of History: The Writing of Moses and Monotheism*, w: tegoż *Writing of History*, Columbia University Press, New York 1988. Przydatne ujęcia Freuda i judaizmu można znaleźć w: Y.H. Yerushalmi *Freud's Moses...*; P. Rieff *The Mind of the Moralist*, Anchor Books, New York 1961 oraz M.S. Bergmann *Moses and the Evolution of Freud's Jewish Identity*, „Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines” 1979 no 14. Przydatną bibliografię można znaleźć w: P. Gay *Freud. A Life of Our Time*, Doubleday, New York 1988; zaproponowane przez Gay'a omówienie twórczości i tożsamości Freuda, jak również pism poświęconych Mojżeszowi i monoteizmowi uważam za wielce inspirujące.

## Caruth Doświadczenie niczyje: trauma i możliwość historii

sposób dostrzec ni śladu idei monoteistycznej. [...] W ten sposób [...] rozwiązania naszego problemu należy szukać w szczególnej sytuacji psychologicznej. (przekład zmodyfikowany – K.B., s. 84)

Postępując się terminem „utajenie” (*latency*), opisującym okres, podczas którego skutki danego doświadczenia nie są znane, Freud wydaje się porównywać wypadek do sukcesywnego ruchu historii żydowskiej: od wydarzenia do jego wyparcia i powrotu. Jednak tym, co jest uderzające w doświadczeniu ofiary wypadku i co w istocie konstytuuje centralą tajemnicę ujawnioną przez przykład Freuda, jest nie tyle okres zapominania, który pojawia się po wypadku, ile raczej fakt, że ofiara katastrofy nigdy nie była w pełni świadoma w trakcie samego zdarzenia: „człowiek na pozór bez szwanku opuszcza miejsce”. Doświadczenie traumy, fakt utajenia, zdaje się zatem zasadzać nie na zapomnieniu rzeczywistości, której nie da się nigdy w pełni poznać, ale na utajeniu nieodłącznym od samego doświadczenia<sup>13</sup>. Historyczna siła traumy polega nie tylko na tym, że doświadczenie powtarza się, chociaż zostaje zapomniane, ale na tym, że w ogóle doświadcza się jej tylko w tym zapomnieniu i poprzez nie. To owo nieodzowne utajenie danego wydarzenia paradoksalnie wyjaśnia osobliwą strukturę czasową, opóźnienie żydowskiego doświadczenia historycznego: jako że morderstwo nie zostaje doświadczone, kiedy się wydarza, staje się w pełni oczywiste tylko w związku z innym miejscem i innym czasem. Jeśli powrót zostaje przemieszczony przez traumę, jest to istotne o tyle, o ile jego opuszczenie – przestrzeni nieświadomości – jest tym, co paradoksalnie zachowuje wydarzenie w jego dosłowności. Historia traumy jest referencjalna w takim właśnie stopniu, w jakim nigdy nie jest w pełni postrzegana, kiedy się wydarza; czy też, ujmując rzecz nieco inaczej, to taka historia, którą można uchwycić jedynie w samej niedostępności jej pojawiania się.

Pośrednia referencjalność historii leży także, jak twierdzą, u podstaw Freudowskiego rozumienia politycznego kształtu kultury żydowskiej, w jej powtarzających się konfrontacjach z antysemityzmem. Zamordowanie Mojżesza, jak dowodzi Freud, to w istocie powtórzenie wcześniejszego morderstwa z historii ludzkości, morder-

---

<sup>13</sup> Interesujące, że dwa pojazdy zderzające się przypominają dwóch mężczyzn imieniem Mojżesz i dwoje ludzi, którzy nie spotkali się w Kadesz. Freud opisuje to zdarzenie także jako rodzaj rozłamu: „Sądzę, że mamy prawo dokonać ponownie operacji oddzielenia od siebie dwóch Mojżeszów, i przyjąć, że Mojżesz egipski nigdy nie był w Kadesz ani nigdy nie słyszał imienia Jahwe, Mojżesz zaś midianicki nigdy nie był w Egipcie ani nic nie wiedział o Atonie. Tradycji albo legendzie przypadło zadanie sprowadzenia egipskiego Mojżesza do Kadesz, a wszystko to w celu scalenia obu tych postaci – wiemy już, że w obiegu znajdowało się więcej niż jedno takie wyjaśnienie” (s. 53). Książka *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* stanowi odnowienie pewnych wcześniejszych myśli Freuda dotyczących traumy, na co wskazuje posłużenie się przezeń figurą „czasu (okresu) inkubacji” do opisanego traumatycznego utajenia (*latency*); Freud stosował tę figurę we wczesnych *Studiach nad histerią* (przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008).



## Prezentacje

stwa ojca pierwotnego przez jego zbuntowanych synów, które miało miejsce w historii pierwotnej; i to owe nieświadome powtórzenie i uzmysłwienie sobie tego faktu wyjaśnia zarówno judaizm, jak jego chrześcijańskich antagonistów. Rzeczywiście, mówi Freud, kiedy Paweł interpretuje śmierć Chrystusa jako zadośćuczynienie za grzech pierworodny, z opóźnieniem i nieświadomie upamiętnia zabójstwo Mojżesza, które wciąż w historii Żydów pozostaje zakopane w nieświadomości. Odpokutowując z opóźnieniem jako synowie za zabójstwo ojca, chrześcijanie odczuwają edypalną rywalizację ze swoimi starszymi braćmi, Żydami; powracający lęk przed kastracją, wywołany żydowskim obrzezaniem i wreszcie wysuwają skargę, że Żydzi nie przyznają się do winy, do której chrześcijanie, uznając śmierć Chrystusa, się przyznali. Pojawiając się jedynie z opóźnieniem, historyczny skutek traumy, w tekście Freuda, stanowi ostatecznie wpisanie Żydów w historię na zawsze związaną z historią chrześcijan. Wyjście Hebrajczyków czy też ich przyjęcie jako narodu żydowskiego to także wejście do historii, która przestała być ich własną. Chciałabym zasugerować więc, że to w owej konstytutywnej funkcji utajenia, w historii, Freud odkrywa nierozzerwalną polityczną więź z innymi historiami. Ujmując rzecz nieco inaczej, moglibyśmy powiedzieć, że traumatyczny charakter historii oznacza, iż wydarzenia są historyczne tylko w takim stopniu, w jakim dotyczą innych. I dlatego też historia żydowska to także cierpienie traum innych<sup>14</sup>.

## Pisanie katastrofy

Pełne znaczenie tej koncepcji historii można uchwycić jednak jedynie wówczas, gdy zadamy sobie pytanie, co w tym kontekście oznaczałoby odczytanie pism

---

14 Warto zauważyć, że Freud nie zakłada żadnego konkretnego rodzaju prześladowania, kiedy podkreśla to, co wydaje się pewnym rodzajem uniwersalności traumy, nie sugeruje, że reakcja na traumę musi koniecznie polegać na złym traktowaniu Innego. W istocie odróżnia nienawiść chrześcijan wobec Żydów od nazistowskich prześladowań, opisując tę pierwszą jako wynikającą ze struktury edypalnej, podczas gdy o drugiej mówi w sposób następujący: „Otóż nie należy zapominać, że wszystkie te narody, które dzisiaj celują w antysemityzmie, przyjęły chrześcijaństwo w już późnych czasach historycznych, często zmuszone do tego siłą. Można by rzec, że wszystkie one są „złe ochrzczone” i pod cienką warstwą chryścianizmu pozostały takie same, jak ich hołdujący barbarzyńskiemu politeizmowi przodkowie. Nie zdołały przezwyciężyć urazy do nowej, narzuconej im religii, przesunęły ją na inne źródło, z którego spłynęło na nie chrześcijaństwo. [...] Ich nienawiść do Żydów jest w gruncie rzeczy nienawiścią do chrześcijan, toteż nikogo nie może dziwić, że w niemieckiej rewolucji narodowosocjalistycznej ów wewnętrzny związek dwu religii monoteistycznych znajduje tak dobitny wyraz we wrogim traktowaniu ich obu” (s. 111). Błyskotliwą analizę relacji między judaizmem a chrześcijaństwem w pismach pięciu autorów, która wychodzi od kwestii powrotu w opowieści o Abrahamie, można znaleźć w: J. Robbins *Prodigal Son and Elder Brother. Augustine Petrarch Kierkegaard, Kafka, Levinas*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

## Caruth Doświadczenie niczyje: trauma i możliwość historii

Freuda jako aktu historycznego. W rozmaitych przedmowach, którymi Freud oparł swoje pisma, sam nakłada na nas ten obowiązek, zwracając uwagę na historię pisania tych tekstów i ich publikacji. W rzeczywistości Freud pisał swoją książkę w latach 1934–1938, a więc w ostatnich latach pobytu w Wiedniu i w pierwszym roku spędzonym w Londynie, gdzie przeniósł się w czerwcu 1938 z powodu nazijskich prześladowań jego rodziny i psychoanalizy. Dwie pierwsze części, na które składa się historia Mojżesza, zostały opublikowane w roku 1937, przed wyjazdem z Austrii, a trzecia część, zawierająca obszerniejszą analizę religii jako takiej, została wstrzymana aż do roku 1938, do czasu przeprowadzki do Londynu. W środek tej trzeciej części Freud włączył *Streszczenie i powtórzenie (Wiederholung)*, gdzie opowiada historię powstania swojej książki:

Następującej części tego eseju [drugiej rozprawy części 3] nie można wypuścić w świat bez dłuższych wyjaśnień i usprawiedliwień. Nie jest ona bowiem niczym innym, jak tylko wiernym, często dosłownym powtórzeniem pierwszej części [trzeciej rozprawy] [...] Dlaczego więc nie uniknąłem go? Łatwo mogę znaleźć odpowiedź na to pytanie, ale trudno mi się do niej przyznać. Nie umiałem bowiem zatrzeć śladów bądź co bądź niezwyklej historii powstania tej pracy.

Prawdę mówiąc, pisałem ją dwukrotnie. Po raz pierwszy kilka lat temu w Wiedniu, gdy nie wierzyłem w możliwość jej opublikowania. Postanowiła ją odłożyć, ale nawiedziła mnie niczym pokutująca dusza, przeto wybrałem w ten sposób, że dwie jej części opublikowałem w czasopiśmie „Imago”. [...] Potem – w marcu 1938 roku – miała miejsce niespodziewana inwazja niemiecka, która wprawdzie zmusiła mnie do opuszczenia ojczyzny, zarazem jednak uwolniła od obawy, że publikując tę pracę, mógłbym spowodować wydanie zakazu uprawiania psychoanalizy tam, gdzie ją jeszcze tolerowano. Dopiero kiedy przyjechałem do Anglii, naszała mnie nieodparta pokusa, by moją przemilczaną wiedzę udostępnić światu. [...] Cóż, nie udało mi się w tej drugiej redakcji pomieścić całego materiału; jednocześnie nie mogłem się zdecydować na całkowite zrezygnowanie z dwóch poprzednich części, toteż postawiłem dołączyć do drugiej części studium część pierwszą, w całości i bez zmian, świadom tego, że pociągnie to za sobą przykrą konieczność obszernych powtórzeń. (s. 124)

Czytając opowiadaną przez Freuda historię jego pracy – historię, której ślady nie mogą ulec zatarciu, która nawiedza Freuda niczym duch i która w końcu wylania się z kilku publikacji, zawierając obszerne powtórzenia – trudno nie rozpoznać historii Hebrajczyków – zabójstwa Mojżesza, wyparcia tego mordu i nieświadomego powtórzenia. Freud zdaje się nam mówić, że już sama jego książka jest miejscem traumy; traumy w tym konkretnym wypadku wydającej się ponadto naznaczoną historycznie wydarzeniami, które, jak powiada Freud, dzielą jego książkę na dwie połowy: pierwszą, przeniknięcie nazizmu do Austrii, sprawiające, że Freud wstrzymał trzecią część, a następnie inwazja Niemiec na Austrię, doprowadzająca do tego, że Freud opuścił kraj i ostatecznie opublikował trzecią część książki. Struktura i historia książki, w jej traumatycznej postaci wyparcia i powrotu, naznaczyła ją więc jako nosicielkę prawdy historycznej, zaangażowanej politycznie w relacje Żydów i ich prześladowców.

## Prezentacje

Co ważne, pomimo pokusy znalezienia bezpośredniego denotacyjnego znaczenia traumy Freuda w inwazji Niemiec i nazistowskich prześladowaniach, w rzeczywistości to nie odwołanie do tych wydarzeń może zostać uznane za miejsce rzeczywistej traumy we fragmencie tekstu autora *Człowieka imieniem Mojżesz*... Inwazja ta zostaje bowiem scharakteryzowana nie tyle w kategoriach towarzyszących jej prześladowań i lęku, które w istocie stały się udziałem rodziny Freuda, ile w kategoriach nieco inaczej rozkładających akcenty, co wyraża poniższy cytat: „zmusiła mnie do opuszczenia ojczyzny, zarazem jednak uwolniła” (*[Siej] zwang mich, die Heimat zu verlassen, be freite mich aber*)<sup>15</sup>. Trauma w tekście Freuda to przede wszystkim trauma wyjścia/odejścia, trauma *verlassen*. To w rzeczywistości owo słowo spaja *Streszczenie i powtórzenie* z traumatyczną strukturą książki, w jego pośrednim odsyłaniu do dwóch wcześniejszych przedmów dodanych na początku części 3. Te dwie przedmowy, opatrzone podtytułami: *[Wiedeń] Przed marcem 1938* i *[Londyn] w czerwcu 1938*, opisują odpowiednio powody, dla których Freud nie opublikował książki i jego decyzję, by ostatecznie ujrzała ona światło dzienne, którą ogłosił następująco w drugiej przedmowie:

Wielce specyficzne trudności, z którymi borykałem się w trakcie opracowywania studium, nawiązującego do osoby Mojżesza [...] sprawiają, że ten trzeci, końcowy artykuł poprzedzają dwie przedmowy, które przeczą sobie, a nawet się wzajemnie znoszą. Albowiem w krótkim czasie, jaki upłynął od chwili ich napisania, zasadniczo zmieniła się sytuacja zewnętrzna pisarza. W trakcie pisania pierwszej przedmowy żyłem pod opieką Kościoła katolickiego i lękałem się, że publikując niniejsze studium stracę tę opiekę. [...] Tymczasem nagle doszło do inwazji niemieckiej. [...] Pewien, że teraz będę prześladowany [...] wraz z wieloma przyjaciółmi opuściłem [*verliess ich*] miasto, które od wczesnego dzieciństwa, przez siedemdziesiąt osiem lat było moją ojczyzną. (s. 72)

„Krótki czas” między przedmowami, który Freud wprost odnotowuje i który stanowi także dosłowny odstęp między *Przed marcem 1938* a *W czerwcu 1938* wyznacza także – nie wprost – przestrzeń traumy, której nie denotują po prostu słowa „inwazja Niemiec”, ale która mieści się raczej w słowach *verliesse ich*, „opuściłem”. Freud przechowuje historię właśnie w tym pęknięciu w swoim tekście, a także w słowach o wyjeździe, słowach, które nie denotują, ale poprzez ich powtórzenie w późniejszym *Streszczeniu i powtórzeniu* przekazują oddziaływanie historii właśnie jako czegoś, czego w tym wyjeździe nie sposób uchwycić.

## Od niewoli do wolności albo exodus Freuda

W istocie we Freudowskich teoretycznych rozważaniach na temat traumy w kontekście wypadku, to ostatecznie akt opuszczenia konstytuuje jej centralną i enigmatyczną cechę: „Zdarza się, że człowiek na pozór bez szwanku opuszcza miejsce, gdzie przeżył straszny wypadek, na przykład katastrofę kolejową”

<sup>15</sup> Niemieckie fragmenty *Człowieka imieniem Mojżesz i religii monoteistycznej* pochodzą z: S. Freud *Studienautgabe*, Bd 9, Fischer Wissenschaft, Frankfurt am Main 1982.

[*die Städte verliisst*]. Trauma wypadku, jego nieuświadomienie, wyłania się w akcie odejścia. Opuszczenie właśnie, z całą mocą swojej historyczności, pozostaje jednocześnie w jakimś sensie całkowicie nieprzeniknione zarówno dla tego, kto opuszcza, jak i dla teoretyka, wiążąc się z cierpieniem obecnym w próbie wydobywania tego doświadczenia na światło dzienne. Jednak owa nieprzeniknioność wytwarza zaskakującą siłę wiedzy, dlatego, że to wypadek, po niemiecku *Unfall*, rozbrzmiewa w teoretycznych pismach Freuda, wzięty z przykładu, który w Niemczyźnie łączy się z innymi formami czasownika *fallen*, „padać”:

Powinniśmy zwrócić uwagę na to [*es muss uns auffallen*], że mimo zasadniczej odmienności obu przypadków [*Fälle*] – zagadnienia nerwicy traumatycznej i monoteizmu żydowskiego – w jednym punkcie zachodzi tutaj jednak zgodność, chodzi mianowicie o tę specyficzną cechę, którą można by określić terminem *u t a j e n i a* (*latency*). Podług forsowanej przez nas hipotezy w dziejach religii żydowskiej upływa dużo czasu od chwili odrzucenia [*Abfall*] religii Mojżesza – w owym okresie nie sposób dostrzec ni śladu idei monoteistycznej.<sup>16</sup>

Między *Unfall*, wypadkiem a „zwróceniem uwagi”<sup>17</sup> *auffallen*, leży siła upadku (*fall*), upadania, które zostaje przekazane właśnie w nieświadomym akcie opuszczenia. To owa *n i e ś w i a d o m o ś ć o p u s z c z e n i a* nosi ciężar historii. I w podobny sposób, jak twierdzę, to w nieświadomym odwołaniu do wyjazdu po raz pierwszy mamy dostęp do prawdy historycznej. Pełne znaczenie tej historii pojawia się dla nas w innym jeszcze aspekcie aktu opuszczania, w tym, co Freud nazywa „wolnością”. W *Streszczeniu i powtórzeniu* Freud powiada: „inwazja niemiecka, która wprawdzie zmusiła mnie do opuszczenia ojczyzny, zarazem jednak uwolniła od obawy, że publikując tę pracę mógłbym spowodować wydanie zakazu uprawiania psychoanalizy tam, gdzie ją jeszcze tolerowano”. Opuszczenie domu stanowi dla Freuda rodzaj wyzwolenia, wolności do wydania swojej książki w Anglii, a więc i wolności sprowadzenia swego głosu w inne miejsce. Znaczenie tego aktu odnaleźć można w liście, który pobrzmiwa słowami ze *Streszczenia*, liście, który Freud

16 W przekładzie angielskim akapit ten zaczyna się od zwrotu „As an afterthought” (dosł. „po namyśle”), czego w polskim przekładzie nie znajdziemy. Caruth pisze zatem: to, co po angielsku zostało oddane jako „as an afterthought”, w niemieckim tekście oryginału brzmi „nahträglich”. Freud posłużył się zatem słowem, którego w innym miejscu użył na opisanie „deferred action”, „naznaczenia wstecznego”, jakiego wydarzenia traumatyczne nabierają w życiu psychicznym; tutaj „nahträglich” jest Freudowska teoria, która również uczestniczy w traumatycznej strukturze. Znakomitą analizę struktury i czasowości traumy u wczesnego Freuda można znaleźć w: C. Chase *Oedipal Textuality*, w: tejeż *Decomposing Figures. Rhetorical Readings in the Romantic Tradition*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1986; jak również J. Laplanche *Sexuality and the Vital Order*, w: tegoż *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. and introd. J. Mahlman, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976.

17 W języku angielskim zabieg ten ma nieco inny charakter, chodzi bowiem o pary *accident – Unfall* i *striking – auffallen*; trudno dobitnie oddać to w polskim przekładzie tekstu Freuda. (przyj. tłum.)

## Prezentacje

napiisał do syna Ernsta, w maju 1938 roku, gdy ostatecznie przygotowywał się do wyjazdu z Wiednia: „Dwie myśli pozwalają mi trzymać się w tych mrocznych czasach: to, że się z Wami połączę i że umrę na wolności”<sup>18</sup>.

Wolność opuszczenia domu paradoksalnie nie wiąże się z chęcią życia, ale śmierci: oddać swój głos innym, umierając. Głos Freuda wyłania się zatem w akcie odejścia<sup>19</sup>. Co więcej, to odejście kieruje się do nas. Spośród zacytowanego fragmentu listu do syna, ostatnie cztery słowa – „to die in freedom” – inaczej niż reszta zdania nie zostały napisane po niemiecku, ale po angielsku. Ogłoszenie swojej wolności i śmierci dokonuje się w języku, który może zostać usłyszany w tym nowym miejscu, do którego Freud kieruje swój głos, przez nas, na których spoczywa dziedzictwo psychoanalizy. Istotne jest ponadto, że ta wiadomość zostaje wypowiedziana nie tylko w nowym języku, angielskim, lecz także w samym ruchu między niemiecką a angielszczyzną, między językami czytelników w ojczyźnie i w miejscu, do którego odchodził. Moim zdaniem, to właśnie w owym ruchu od niemieckiego do angielskiego, w przepisywaniu wyjazdu między językami tekstu Freuda uczestniczymy najpełniej w tym, co stanowi zasadniczą myśl książki *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, a mianowicie, że historia, podobnie jak trauma, nigdy nie jest po prostu nasza własna, że historia to właśnie owo uwikłanie w traumy innych. Jako że to my – bez względu na to, czy czytamy tekst Freuda po niemiecku, czy angielsku – nie możemy czytać tego zdania, sami nie odchodząc. W owym odejściu, opuszczając nasze słyszenie, po raz pierwszy stajemy się adresatami tekstu Freuda w sposób, którego być może nie jesteśmy jeszcze w stanie w pełni pojąć. Chciałabym zaproponować dziś, kiedy rozważamy możliwość kulturowej i politycznej interpretacji, abyśmy uznali znaczenie tego, być może nie w pełni świadomego, zwrotu nie tylko jako ważnego, ale koniecznego punktu wyjścia<sup>20</sup>.

Przełożyła Katarzyna Bojarska

---

<sup>18</sup> S. Freud do E. Freuda, 12 maja 1938, w: *Letters of Sigmund Freud*, ed. E.L. Freud, trans. T. Stern, J. Stern, Basic Books, New York 1960.

<sup>19</sup> Współbrzmienie listu do Ernsta z *Człowiekiem imieniem Mojżesz...* staje się jeszcze bardziej widoczne w słowach, które następują po tych cytowanych powyżej „Czasami porównuję się ze starym Jakubem, który jako bardzo stary człowiek został zabrany przez swoje dzieci do Egiptu, co w swojej kolejnej powieści opisze Thomas Mann. Miejmy nadzieję, że nie nastąpi po tym także wyjście z Egiptu. Najwyższy już czas, żeby Ahaswerus gdzieś spoczął”. Kontekst dla tego listu można znaleźć w ostatnim rozdziale znakomitej książki P. Gaya *Freud*, zatytułowanym *To Die in Freedom*, którego lektura pozwoliła mi trafić na ów list.

<sup>20</sup> Doskonała interpretacja znaczenia traumy u Freuda w: R.J. Lifton *Survivor Experience and Traumatic Syndrome*, w teoż *Broken Connection. On Death and the Continuity of Life*, Basic Books, New York 1983 (1979). Autor wskazuje na związek między późniejszą ewolucją koncepcji traumy a I wojną światową. Interesujące byłoby prześledzenie, w jaki sposób koncepcja traumy wpisuje wpływ wojny na teoretyczną pracę Freuda.

**Caruth** Doświadczenie niczyje: trauma i możliwość historii

## Abstract

**Cathy CARUTH**  
**Emory University (Atlanta)**

### **No-one's Experience: Trauma and a Possibility of History. (Freud, Moses and Monotheism)**

The first chapter of Cathy Caruth's book *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996; first published in *Yale French Studies*, No. 79: *Literature and the Ethical Question* (1991), pp. 181-192.

Through a reading of Sigmund Freud's essay *Moses the Man and Monotheistic Religion*, C. Caruth makes an attempt to reconstruct and, simultaneously, create a theory of history that would not be founded upon simple models of experience and denotation. Through exploiting the notion of trauma and its dynamism, she strives to prove that reconsideration of referentiality is not targeted at exclusion of history as much as on its re-situation within the confines of our understanding; i.e. at allowing history to appear wherever there cannot be a room for direct understanding.