

Katarzyna Szol

## INSPIRACJE DLA PSYCHOTERAPII PŁYNĄCE Z FILOZOFII LITERATURY MAURICE’A BLANCHOTA<sup>1</sup>

### INSPIRATIONS FOR PSYCHOTHERAPY FROM MAURICE BLANCHOT’S PHILOSOPHY OF LITERATURE

Praktyka prywatna

language  
authentic literature  
therapeutic literature

#### Streszczenie

*Praca stawia sobie za cel ukazanie inspiracji, jakie dla psychoterapeutów mogą płynąć z filozofii literatury Maurice’a Blanchota. Francuski pisarz, filozof i teoretyk literatury w swoich pracach starał się uchwycić relację łączącą autora i czytelnika z dziełem. Swoje rozważania snuł z perspektywy realizacji pragnienia wejścia w dialog z samym byciem — źródłowym doświadczeniem. Wyodrębnienie i wskazanie czynników odpowiedzialnych za pełnienie funkcji terapeutycznych przez literaturę, stało się w niniejszej pracy podstawą poszukiwań odpowiedzi na postawione pytanie o obecność terapeutycznego wymiaru doświadczenia literatury w koncepcji dzieła francuskiego filozofa. Analiza teorii Bruna Bettelheima, opisującej rolę baśni w rozwoju dziecka, pozwoliła na wyszczególnienie kluczowych elementów sprzyjających procesowi integracji psychicznej i poszukiwaniu osobistego sensu przez odbiorcę. Przyrównując sesje psychoterapeutyczną do procesu tworzenia i odbioru dzieła psychoterapeuta pouczony zostaje przez Blanchota, jaką postawę winien przyjmując, chcąc wypełnić wymogi włączenia treści ukrytych do jawnych znaczeń, budowania zaangażowania emocjonalnego i pomieszczenia emocji. W oparciu o lekturę tekstów Maurice’a Blanchota dowieść można, że rozważania filozofa wokół „obecności nieobecności”, czyli samego bycia, śmierci oraz wymogów autentycznego czytania, stanowią treści, które dobrze przyswojone wspierać mogą psychoterapeutów w działaniach uznawanych przez Bettelheima za terapeutyczne.*

#### Summary

The aim of this paper is to show the inspirations that psychotherapists can draw from Maurice Blanchot’s philosophy of literature. The French writer, philosopher and literary theorist tried to capture in his works the relationship linking, in particular, the author of the work and the reader with the work. He based his reflections on the perspective of realizing the desire to enter into dialogue with being itself, the source experience. The search for the presence of a therapeutic dimension of literary experience consisted in separating and identifying the factors which constitute therapeutic functions

---

<sup>1)</sup> Z podziękowaniami dla dr hab. Anny Wolińskiej za jej pracę „Zdziwienie/Oczekiwanie/Bezczynność. Estetyka wobec nadmiaru”

of literature. The analysis of Bruno Bettelheim's theory, which describes the role of fairy tales in the child's development, allows us to specify the key elements conducive to the process of psychological integration and readers' search for personal meaning. By comparing the psychotherapeutic session to the process of creation and reception of a work of art, the psychotherapist is instructed by Blanchot as to what attitude he should adopt in order to incorporate hidden meanings among overt messages, build up emotional involvement, and accommodate emotions. The reading of Maurice Blanchot's texts proves that his considerations about the "presence of absence" (which is the presence of being), death, as well as the requirements of authentic reading are a message which, when well assimilated, can support psychotherapists in activities considered by Bettelheim as therapeutic.

## 1. Wstęp

Na długo przed powstaniem psychoterapii ludzie zainteresowani byli poznaniem siebie i szukali różnych sposobów łagodzenia cierpienia w oparciu o wypracowane rozumienie człowieka, jego miejsca w świecie. Mając na uwadze obecne wymagania stawiane przed specjalistami zdrowia psychicznego, psychoterapeuci winni wszechstronnie czerpać z dotychczasowych osiągnięć kultury, w tym filozofii i literatury. Co więcej — samo już współczesne tempo zmian zachęca do tego, by odpowiedzi na rodzące się pytania szukać w dobrze przemyślanych koncepcjach.

Niniejsza praca koncentruje się na dorobku myśli Maurice'a Blanchota, ujętym z perspektywy wspomnianego wyżej wsparcia dla psychoterapii. Służy pokazaniu tego, jak konkretnie myśl tego filozofa przyczynić się może do budowania postawy terapeuty wobec przeżyć pacjenta, które wymagają nie tyle jasnej odpowiedzi, co odwagi towarzyszenia w tym, co niejednoznaczne. Pragnąc wyjść poza strategie instrumentalizujące i operacjonalizujące doświadczenie pacjentów, które w obliczu kryzysu egzystencjalnego jedynie pogłębiają uczucia osamotnienia w kontakcie z drugą osobą, terapeuci mogą szukać oparcia w koncepcji literatury autentycznej.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, czy koncepcja dzieła Maurice'a Blanchota niesie ze sobą wymiar terapeutyczny, rozpocząć należy od zdefiniowania tego, jaką literaturę możemy określić mianem „terapeutycznej”. Ponieważ o tego rodzaju wartości dzieła dla odbiorcy decyduje osobista relacja z tekstem, w jaką on wejdzie, to uznać należy, że każda praca może nieść znaczenie terapeutyczne dla odbiorcy. Podobnie każda rozmowa może mieć wymiar leczniczy. Mimo to jednak w psychoterapii udaje nam się określić pewne warunki, które sprzyjają pojawieniu się tego rodzaju doświadczenia. Wyodrębnienie cech dzieł niosących potencjał transformujący nasze życie psychiczne przeprowadzone zostało w oparciu o prace Bruna Bettelheima [1], stąd używane w niniejszej pracy sformułowanie „literatury terapeutycznej” odnosi się do tekstów literackich, które jego zdaniem mają pewne cechy zwiększające szanse na wsparcie procesu leczenia.

Pojawiające się przewodnie motywy myśli Blanchota zostały usystematyzowane zgodnie z wymaganiami, jakie literaturze terapeutycznej stawia Bruno Bettelheim. Tekst stanowi próbę rozwinięcia i pokazania, jak Blanchot stara się uobecnić to, co nieobecne, konfrontując nas tym samym z trudnym wymiarem naszej egzystencji. Filozof zachęca do podjęcia tułaczki, dzięki której, będąc w samym sercu naszych starań, pragnień i zabiegów, integrować możemy doświadczenia na ogół niepożądane, wstydlive (m.in.: poczucie braku sensu, absurdu, błąd, porażkę), wychodzić na spotkanie z samym byciem. Dalej ukazuje,

jak śmierć wiąże się z wymiarem nadawania sensu i znaczeń, by na koniec udzielić wskazówek, jakiego rodzaju obecności wymagają od nas te treści.

## 2. Terapeutyczny wymiar doświadczenia literatury

Pytanie o warunki, jakie musi spełniać baśń, by mogła realizować funkcje terapeutyczne, zadał sobie w latach 70. XX w. Bruno Bettelheim. Analiza pozycji „Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni” pozwala [1] na wyodrębnienie poniższych czynników, które zdaniem tego autora zwiększają szanse czytelnika na wejście z tekstem w relacje o charakterze terapeutycznym.

### 2.1. Integracja materiału znaczeń jawnych i treści ukrytych

Dla austriackiego psychoanalityka literatura pełniąca funkcje terapeutyczne obrazowała nasze życie wewnętrzne. Jego zdaniem postacie, występujące w tych opowiadaniach, należy traktować jako reprezentacje id, ego i superego, które pozwalają dziecku uporządkować świat jego wewnętrznych przeżyć, w tym chaotyczne emocje [1]. Występujące w baśniach postacie czy wydarzenia nie są elementami jakiegoś świata „tam, na zewnątrz”, lecz stanowią odzwierciedlenie „tego świata w nas”. Mówiąc o wewnętrznym życiu, baśnie pomagają dziecku w odkrywaniu własnej tożsamości, wspomagają je w rozumieniu siebie, służą normalizacji psychologicznych trudności obecnych w procesie dorastania i integracji osobowości. Pragnąc umieścić założenia Bettelheima w kontekście współczesnych badań z neuronauki, można się odnieść do pracy *Przywiązanie w psychoterapii* Davida J. Wallina [2]. Autor ten pokazuje, że pacjentom może brakować słów na przekazanie najważniejszych przeżyć z przyczyn rozwojowych (dotyczy to doświadczeń, które wystąpiły przed rozwojem zdolności językowych), bądź obronnych — o niektórych przeżyciach nie możemy mówić ani nawet o nich myśleć, gdyż mogłyby one zagrażać trwałości nas samych, bądź naszych relacji. Okazuje się, że nie potrafimy werbalizować wielu istotnych doświadczeń, które nas w znaczący sposób ukształtowały lub kształtują, z racji przytłaczająco bolesnych emocji, blokujących nasze werbalne formy ekspresji. Niekiedy wiedza ta leży poza obszarem naszego języka, nie z powodu tego, że trudno byłoby nam ją znieść, lecz z racji sposobu, w jaki została nam ona przekazana — poza językiem właśnie. Te nieobecne w naszej świadomości, lecz na różny sposób żywe w nas treści, w dalszym ciągu wpływają na to, kim jesteśmy i jak się zachowujemy.

Materiał ten nie należy do zbioru „pamięci jawnej”, lecz „ukrytej”, która nie ma charakteru symbolicznego, przez co nie może zostać poddana refleksji. Stąd treści te możemy odbierać raczej jako „znajome” niż „przypomniane” [2]. Wallin, powołując się na doświadczenie ze swojej praktyki psychoterapeutycznej dowodzi, że „czego nie potrafimy zwerbalizować, zwykle zostaje odegrane w interakcjach z innymi (*enacted*), ożywione w innych (*evoked*) bądź ucieleśnione (*embodied*)” [2]. Wiedza ta zatem wyraża się nie w tyle słowach, co w zachowaniu, emocjach (tych, których doświadczamy sami, ale też tych, których inni przy nas doświadczają), przyjętej postawie ciała i w tym, czego oczekujemy od relacji z innymi. Zadaniem psychoterapeuty jest włączenie tych treści w obszar wiedzy

jawnej, tak, by nie były one tłumione, bądź odreagowywane w działaniu, a mogły właśnie stać się przeżywane w świadomy sposób. Baśń pozwala w bezpieczny, bo nie bezpośredni sposób, zbliżyć się słowem bądź obrazem do treści, które z różnych powodów mogły być niejasne i niejawne dla dziecka.

## 2.2. Zdolność tekstu do wywołania zaangażowania emocjonalnego w czytelniku, która sprzyja budowaniu osobistych znaczeń

Thomas Fuchs wskazuje na dwa wymiary, w jakich doświadczamy siebie. Zarówno jaźń rdzenna (podstawowa — poczucia „mojności”, „sobości”, dana bez rozumowania, w milczeniu), jak i narracyjna (rozszerzona) są składowymi naszej samoświadomości [3]. Uwzględnienie obu wymiarów w spotkaniu terapeutycznym jest niezbędne dla powodzenia procesu, bo, jak pisze Fuchs „pomimo swej złożonej i dialektycznej struktury, jaźń rozszerzona zawsze wspiera się na przedrefleksyjnej samoświadomości” [3].

W swojej koncepcji terapeutycznej funkcji baśni, Bruno Bettelheim zwraca uwagę na konieczność pozostawienia dziecka w interpretacyjnym niedopowiedzeniu. Sam Bettelheim podkreśla wagę indywidualnych znaczeń nadawanych przez jego małych pacjentów, którzy losy Jasia i Małgosi czy Roszponki przeżywali na różne sposoby, zawsze jednak z punktu widzenia własnej sytuacji [1].

Zdaniem Fuchsa integracja treści jaźni podstawowej i rozszerzonej, będąc złożoną interakcją procesów biologicznych, psychologicznych i społecznych [3], wymaga szczególnych warunków. Czytelnik czy słuchacz baśni musi mieć przestrzeń na własne odczytanie tekstu, inaczej grozi mu bycie uprzedmiotowionym w relacji z wszechwiedzącym innym, bycie zamkniętym w świecie ukonstytuowanych już znaczeń (rozwój jaźni narracyjnej nie postępuje wówczas w oparciu o jaźń podstawową). Podobnego zdania jest Bettelheim, gdy pisze: „osiągamy dojrzałość, znajdujemy sens w życiu i wewnętrzne poczucie bezpieczeństwa, dochodząc w podmiotowy sposób do rozumienia i rozwiązywania osobistych problemów, a nie przez to, że inni nam je wyjaśniają” [1, s. 44]. Kluczowym elementem w tym harmonijnym rozwoju jaźni jest afekt. W opinii Deleuze’a afekt, który jest w stanie nas mimowolnie pochwyć i skłonić do zaangażowania jest dużo silniejszym katalizatorem myśli, niż racjonalny wgląd [za: 4, s. 218]. Ernest van Alphen przekonuje, że błędem jest przeciwstawianie lektury afektywnej i tej nastawionej na poszukiwanie znaczeń. Uznanie roli afektu powoduje, że do pewnych interpretacji wciąż dochodzimy, za to wolniej, z większą szansą na wyjście poza znaczenia konwencjonalne i z otwarciem się na to, co do tej pory nieznane. Nasze myślenie niesie ze sobą wówczas potencjał transformujący — zaczynany myśleć etycznie, a nie moralistycznie [4, s. 237].

## 2.3. Umiejętność pomieszczenia i tolerowania wywołanego afektu przez osobę towarzyszącą czytelnikowi

Z perspektywy terapeutycznego działania literatury ważne jest, by wspomniany afekt, w oparciu o który budowane są kolejne warstwy znaczeń, mógł się w odbiorcy rozwijać, nie został zaś stłumiony (niedopuszczony) czy odreagowany w działaniu (za sprawą np. pocieszającej interwencji rodzica czy przedwczesnej interpretacji). Dla Bettelheima ważne

wydaje się, by rodzic nie zniekształcał obrazu rzeczywistości, pragnąc ochronić dziecko, lecz pozwalał mu zgłębić ją, by następnie mogła ona zostać zaakceptowana. Wspomniany tutaj psychoanalityk oczekuje od literatury terapeutycznej pełnienia tej samej roli w życiu człowieka, co od terapii. „Celem psychoanalizy jest pomaganie człowiekowi, by mógł uzyskać możliwość zaakceptowania problematycznej natury życia, nie dając się pokonać przez nią ani przed nią nie uciekając” [1, s. 28]. Tak jak fantazje pobudzają rozwój dziecka, tak treści literatury terapeutycznej powinny pobudzać nasz rozwój przez umożliwienie nam kontaktu z materiałem ważnym i na tyle niepokojącym, że sprzyjającym temu, by się nim zajmować. Dla pomyślnego przejścia tego procesu dziecku potrzebne jest emocjonalne towarzyszenie rodzica. To wspólne emocjonalne doświadczenie daje dziecku poczucie bycia zrozumianym. „Ma ono poczucie, że pojmowane są jego najskrytsze tęsknoty, najgorętsze życzenia, najgłębsze rozpacze — i największe nadzieje” [1, s. 248]. W psychoterapii proces ten znany jest pod nazwą „pomieszczania” czy kontenerowania. Psychoanalityk Patrick Casement zaczyna opis kluczowej dynamiki tego procesu od przedstawienia silnych afektów, które, nie mogąc być przeżyte przez osobę ich doświadczającą z racji swojej intensywności, wymagają bycia przyjętym i przeżytym niejako w relacji z drugą osobą. Bez takiego wsparcia afekt bywa najczęściej tłumiony (mogąc dawać o sobie znać w postaci psychosomatyzacji), bądź zastąpiony działaniem (najczęściej destrukcyjnym dla jednostki, gdyż pomijającym świadomość). Pomieszczenie jest formą radzenia sobie z trudnymi uczuciami osoby [5]. Wszystko to pokazuje, jak relacja z opiekunem, zdolnym do przyjęcia emocji dziecka bądź nie, może silnie wpływać na kształtowanie się psychiki.

Bettelheim twierdzi, że literatura jest w stanie poprowadzić nas przez proces odnajdywania sensu własnej egzystencji, co sprawia, że możemy mówić o jej wymiarze terapeutycznym. Świadomość siebie jest warunkiem niezbędnym korzystania z dostępnej nam wolności — samorealizacji, co więcej, postmodernistyczne nurty psychoterapeutyczne zwracają uwagę na rolę narracji w procesie leczenia. Zdolność do przeżywania jak największego spektrum uczuć, w oparciu o które budujemy nasze zrozumienie siebie i otaczającego świata, zgoda na doświadczanie rzeczywistości takiej jaką ona jest, wydaje się być pracą wieńczącą nasze dojrzewanie. Literatura bez wątpienia może w tym pomagać.

Szczególnie ważna pod tym kątem wydaje się obecność w literaturze istotnych z punktu widzenia naszego życia wewnętrznych tematów. Nie bez znaczenia jest sposób, w jaki są one przedstawione. Literatura terapeutyczna pozwala zaangażować się czytelnikowi na poziomie emocjonalnym, tak by mógł w oparciu o ten proces dotrzeć do własnych sensów. Wszystko to dzieje się za sprawą i w towarzystwie tekstu (stojącego za nim autora), który uobecnia tematy, pozwala zbliżyć się do afektu, a podejmując się tej pracy niejako zapowiada, że siłę tych doznań można pomieścić.

### **3. Koncepcja dzieła Maurice'a Blanchota w perspektywie literatury terapeutycznej**

Maurice Blanchot był francuskim pisarzem, filozofem i teoretykiem literatury. W swoich pracach starał się uchwycić relację łączącą m.in. autora dzieła oraz czytelnika z dziełem. Swoje rozważania snuł z perspektywy realizacji pragnienia wejścia w dialog z samym byciem — źródłowym doświadczeniem. W jednej ze swoich prac przedstawia autorskie

rozumienie mitu o Orfeuszu i Eurydyce [6]. Interpretacja tej opowieści, niczym w soczewce, skupia w sobie główne wątki myśli filozofa.

Tracki śpiewak i poeta schodzi do królestwa zmarłych, by ubłagać władców podziemnego świata o wypuszczenie jego żony, która zginęła od ukąszenia żmii. Piękno pieśni wzrusza Hadesa i Persefonę, zezwalają Orfeuszowi na wyprowadzenie Eurydyki, pod warunkiem, że nie obejrzy się on na nią do momentu wyjścia z podziemi. Tuż przed bramami Hadesu Orfeusz łamie obietnicę i odwraca się, by spojrzeć na żonę, przez co na zawsze ją traci.

Maurice Blanchot wykorzystuje tekst „Spojrzenie Orfeusza” do zobrazowania tego, czym jest dzieło i jakiego rodzaju relacji, ruchu wymaga ono od swojego autora. Podróż śpiewaka po Eurydykę to wyjście na spotkanie z istotą rzeczy, którą pragnie się wyprowadzić z jej królestwa (nocy, ciemności, w której się skrywa) na powierzchnię dnia, by uczynić ją realną, nadać jej formę. W przypadku Orfeusza ruch ten umożliwia sztuka. Dzięki niej śpiewak zyskuje zapowiedź dotarcia do centralnego punktu głębi. Ostatecznie Orfeusz zapomina o swoim dziele, nie doprowadza go do końca.

Najbardziej zaskakujące w zaproponowanej przez Blanchota interpretacji mitu wydawać się może odczytanie gestu odwrócenia się Orfeusza i spojrzenia na Eurydykę jako wyrazu wierności wobec dzieła. Zdaniem Blanchota, artysta zbliża się do dzieła właśnie dzięki odwróceniu się ku niemu. Czynem tym, niczym manifestem, opowiada się za samym doświadczeniem — sanktuarium głębi. Ruch ten musi być bezinteresowny, Orfeusz musi zrujnować dzieło, nie może mieć go na uwadze. Pozostaje wierny procesowi, a nie zamierzonemu rezultatowi. Zachowanie Orfeusza wydaje się niezrozumiałe w świetle dnia, czyli w porządku, który znamy. W myśli tej Blanchot wyjawia nam jak, jego zdaniem, dana jest nam istota doświadczenia, bycia, którą autor próbuje zawrzeć w dziele. Autor, pisząc dzieło, pragnie uchwycić jego istotę, podobnie jak czytelnik, który pragnie je zrozumieć.

Jeśliby przyrównać materiał wnoszony na sesji przez pacjenta do treści dzieła, co czyniłoby z pacjenta autora (czyli tego, który nadaje/wydobywa znaczenie — niczym Orfeusz Eurydykę z podziemi, nie tylko działa niczym aktor, lecz również tworzy interpretacje, przedstawia rozumienie — tworzy narracje wokół zdarzeń), a z terapeutę odbiorcę — czytelnika, to namysł nad możliwością dotarcia do pewnego stałego znaczenia — centrum, przypominać może spór o granice interpretacji prowadzone w obrębie filozofii literatury. W sporze tym Blanchot zajmuje swoje stanowisko (wyrażone m.in. w przytoczonym obrazie mitu). Psychoterapeuta stoi przed wezwaniem Innego, który stara się w jego obecności dotknąć własnej istoty. Zdaniem Blanchota działanie to, choć konieczne, to jednak skazane jest na porażkę. Angażując się w ten proces jako ludzie odsłaniamy się w naszej największej tęsknocie i największym niepowodzeniu jednocześnie — swojej sile pragnienia i konstytucjonalnej słabości zarazem. Postulowany tutaj terapeutyczny wymiar doświadczenia literatury ukazany w koncepcji dzieła Maurice’a Blanchota pełnić ma ową funkcję wsparcia dla psychoterapeuty, w procesie towarzyszenia w docieraniu do istoty własnych przeżyć przez pacjenta. Apel o czytanie „Wyroku śmierci” [7] czy „Przestrzeni literackiej” [8] kierowany jest do specjalistów. To właśnie tę grupę zawodową myśl Blanchota wspierać może w obszarach, które nie zawsze są ukierunkowane na cel i skuteczność, przez co wydawać mogą się tak bardzo niepopularne w obecnych czasach, a jednocześnie zdają się wskazane ze względu na ambicje psychoterapii rozwijania w jej uczestnikach procesu odnajdywania sensu własnej egzystencji.

Mając już teraz na uwadze założenia Bettelheima, koncepcja dzieła Blanchota przedstawiona zostanie w trzech częściach, tak by ostatecznie umożliwić w części podsumowującej przeprowadzenie rozstrzygającego zestawienia wyodrębnionych wymiarów literatury terapeutycznej Bettelheima z koncepcją dzieła Blanchota.

### 3.1. Obecność nieobecności

W tekstach Francuza język jawi nam się jako asumpt do refleksji o samym istnieniu. Christopher Fynsk przyrównuje „to” języka Blanchota do heideggerowskiego „to” sztuki, oferującego wydarzenie prawdy w ruchu jednoczesnego zbliżania się i wycofywania. Z tą różnicą jednak, że „to” Blanchota oznacza nieredukowalną figuratywność, która podważa jakąkolwiek stabilność pozy. Zdaniem tego autora, w tekstach Blanchota reprezentacja języka to dostrzeżenie „urojeniowego” wymiaru prawdy — dostrzeżenie dysymulacji bycia [9, s. 82]. Blanchot, stawiając pytanie o związek słów z tym, co one oznaczają, ujawnia, jak słowa, dając dostęp do tego, do czego się odnoszą, jednocześnie unicestwiają to, o czym jest mowa — poprzez pominięcie prywatnego charakteru danej rzeczy. Słowo, przywołując byt, prezentuje go w formie, w której jego samego nie ma. Jest „nieobecnością tego bytu, jego nicością, tym, co pozostaje z niego, gdy utracił byt, to znaczy jest tylko faktem, że go nie ma” [9, s. 82].

Podobny, choć umieszczony w innym kontekście, proces odrywania się słów od partykularnych obiektów, z którymi były one początkowo związane, prezentuje Thomas Fuchs, w swojej pracy *Ecology of the brain* [10]. W koncepcji ucieleśnionego, relacyjnego języka psychiatra ten opisuje słowo jako gest wokalny, który początkowo jedynie uzupełniał gest wskazujący, będący pierwotnym znakiem. Za sprawą głosu (początki nauki języka związane są ze słowem mówionym, nie zaś pisanym) słowo jako znak oddzieliło się od fizycznego ruchu i przeniosło się już w obszar niewidzialnego, niedającego się zlokalizować medium dźwiękowego. Tym samym, jak dalek tłumaczy Fuchs, możliwości odwoływania się mnożą, a ostatecznie znaki dźwiękowe mogą być oderwane od konkretnej sytuacji. Potrafią wskazywać na nieobecne przedmioty, potrafią nawet wskazywać na „coś podobnego” względem tego, co znaczą — na podobne, ogólne lub abstrakcyjne obiekty. Reprezentacje gestyczno-ikoniczne zostają coraz częściej zastępowane przez mowę propozycjonalną, a ocalałe w przekazie gesty służą coraz bardziej jej wizualnym aspektom, ilustrującym formę, kierunek i struktury, będące tematem mowy [10, s. 196]. Słowo, które przynosi się w obszar niewidzialnego, niedającego się zlokalizować medium, odrywa się od tego, co materialne i dotyka wymiaru inteligibilnego — symbolizowanego w tekstach Blanchota przez jasność dnia. To, do czego słowa się odwołują, to idee rzeczy, na które wskazują.

Powołując się na biblijny tekst, Blanchot, a wcześniej Hegel tłumaczą, że temu, co Bóg stworzył, Adam nadał nazwy i w ten sposób powołał do innego życia, na nowo wydobył je ze śmierci. By byty nabrały znaczenia w swym ogólnym, istotowym charakterze, Adam, a za nim każdy człowiek, w którego egzystencje wpisane jest zbliżanie się do tego, co dane poprzez nadawany sens, musiał wcześniej je unicestwić w ich wymiarze jednostkowym. Mówiąc o unicestwianiu czy zabijaniu, Blanchot myśli o ogłaszaniu śmierci tej konkretnej rzeczy, do której słowo się odnosi. Język, inaczej niż wzrok, sens swój buduje nie na tym, co jest dane, lecz na ogóle. Działa on, wyabstrahowując elementy ze środowiska, a zatem

w oparciu o dystans do egzystencji [11, s. 30]. Blanchot pisze: „Nadaję sobie imię — to jakbym śpiewał dla siebie pieśń żałobną: oddzielam się od siebie samego, nie jestem już moją obecnością ani moją rzeczywistością, ale obiektywną i bezosobową obecnością mojego imienia, która mnie przekracza; jego skamieniały bezruch jest dla mnie jak kamień nagrobny ciężący nad pustką. Kiedy mówię, neguję istnienie tego, o czym mówię, ale neguję także istnienie tego, kto mówi; moje słowo, jeśli objawia byt w jego nieistnieniu, potwierdza zarazem, że to objawienie powstaje z nieistnienia tego, kto je wymawia, jego umiejętności oddalenia się od siebie, bycia innym niż własny byt” [11, s. 30]. Konsekwencją tego dla Blanchota będzie podtrzymanie nicości języka, która nie może zostać zniesiona przez podmiotowość mówiącego. Francuz pisze o tym: „temu, co się wypowiada, zawsze brakuje czegoś istotnego” [11, s. 30], a zatem język nie odsłania tego, kim jesteśmy i tym samym nie znajduje zakorzenienia w bycie mówiącego. Oddzielenie bytów od siebie samych, odłączenie od partykularnej egzystencji i obecności, które dokonuje się na mocy wypowiedzenia imienia danej rzeczy czy osoby, jest zapowiedzą tej ostatecznej śmierci, z którą każda rzecz jest związana. Słowo niesie ze sobą aluzję do procesu niszczenia, przypomina o możliwości odłączenia od egzystencji i obecności danej osoby, zanurzenia w nicości, na wzór ostatecznej śmierci. Stąd Blanchot pisze: „Kiedy mówię, śmierć mówi we mnie” [11, s. 30]. Zdaniem tym nadaje śmierci afirmatywny charakter, gdyż to ona staje się gwarantem sensu słów, ochroną przed pogrążeniem się wszystkiego w absurdzie.

Język potoczny nie interesuje się związkiem śmierci i słowa. Dla niego żywy kot i jego nazwa są identyczne. Język ten skupia się na esencji danej rzeczy, nawet jeśli dalej zgadza się z tym, że jednocześnie wyklucza on jakiś aspekt jej istnienia. Pragnie on zmartwychwstania rzeczy w jego nazwie. Inaczej język poetycki. W konsekwencji literatura w swojej narracji nie będzie szukała płodnego sensu, lecz raczej będzie godziła się na rozpad charakterystyczny dla tego wymiaru doświadczenia. To z tego miejsca, zdaniem profesora Leslie Hilla, swoją siłę czerpie aporia i paradoks obecne w dziełach samego Blanchota [12]. Literatura, odmawiając prostego nazywania, znosi prosty sens, pozwala tym samym zaistnieć sensowi braku znaczenia, które z owym słowem również jest związany i w akcie tym staje się wyrazem mroku samej egzystencji. Blanchot namawia, by odwrócić się od dnia, czyli od „umiejętności rozumienia i życia, odpowiedzią zawartą w każdym pytaniu” [11, s. 35], wiedząc jednocześnie, że jest to niemożliwe. Samo to założenie czynione jest już w blasku dnia. Inna noc jest czymś niedosięglym, dzień jest czymś nieuniknionym, niepozostawiającym możliwości wymknięcia się mu — słowa zawsze tłumaczymy słowami. Dzięki Blanchotowi dzień ten jednak zobaczyć już możemy z innej perspektywy (pozbawionej scjentystycznej chwały): „jako niemoc zniknięcia, a nie jako moc ukazywania; niejasna konieczność, a nie jaśniejsza wolność” [11, s. 35]. Idąc za myślą, że refleksja nad językiem jest przyczynkiem do refleksji nad istnieniem, słowo, podobnie jak bycie, ujrzyć możemy jako doświadczenie życia śmierci, „życia, które niesie śmierć i utrzymuje się w niej” [11, s. 33].

### 3.2. Śmierć zaangażowana w życie

Zdaniem Leslie Hilla, zagadnienie śmierci w twórczości Blanchota nie służy temu, co negatywne czy nihilizmowi, lecz bezgranicznej afirmacji, nieredukowalnej skrajności



i pasji życia [12, s. 61]. Francuz wyszczególnia dwie śmierci: tą ostateczną, która definitywnie zabiera nam nasze istnienie, i śmierć, którą nosimy w sobie na co dzień i która intensyfikuje nasze życie, czyni z nas ludzi. To właśnie tę pierwszą śmierć człowiek próbuje uczynić możliwą, gdyż to ona, jako wymykająca się wszelkiej prawdzie czy działaniu, nie znajduje żadnej rękojmi w świecie, jest czymś wątpliwym. Stąd nikt nie jest pewny tej śmierci [8, s. 103–104]. To ona zabiera śmiertelność człowieka i możliwość śmierci, jaką znamy, rozbija świat [11, s. 42]. Myśleć o niej, to wchodzić w obszar tej drugiej śmierci. Z tą bowiem człowiek jest silnie związany, jest jej strażnikiem, na mocy więzi z nią „nadaje samemu sobie moc sprawczą, a temu co czyni, pewien sens i pewną prawdę” [8, s. 105]. Śmierć ta niesie w sobie tę możliwość niebycia, która paradoksalnie pozwala nam być sobą samymi — mówić, pracować słowem, „być bez bycia” [8, s. 109], na kształt słów pozbawionych pełnej obecności bytu, do którego się odnoszą.

W pierwszej kolejności warto rozważyć kontakt literatury z tą śmiercią oswojoną, tym „wspólnym słowem”, w którym to, co uniwersalne i prawdziwe, tworzone jest w oparciu o „pustkę grobu” [11, s. 42]. Logiczna prawda, jaką możemy wyrazić, poprzedzona jest śmiercią rzeczy w świecie, zawieszeniem ich egzystencji. Agata Bielik-Robson pisze „kiedy więc język nazywa rzecz – tego kota, tę kobietę (by sięgnąć do przykładów przytaczanych przez Blanchota) — to nazywając ją, dokonuje jej destrukcji, jednocześnie jednak nie dając nic uchwytneho w zamian. Staje się ona inskrypcją swojego desygnatu, czyli dosłownie rzecz biorąc, jego nagrobkiem” [13, s. 146]. Dzięki tej śmierci stajemy się ludźmi, bo zdolni jesteśmy do wytwarzania sensów i znaczeń. Proces ten został omówiony podczas prezentacji natury języka w rozumieniu Blanchota. Ważne wydaje się, by zaznaczyć, że to, co w języku dzieje się w mikroskali, w literaturze ma swoje makrorozmiary. Literatura jako cywilizacja i kultura jest negacją, która definiuje rzeczy, czyni skończonymi, jest, zdaniem Blanchota, „dziełem śmierci w świecie” [11, s. 44]. Dzięki zanegowaniu istnienia, rzeczy stają się zrozumiałe, zyskują sens, zostają zachowane w swoim bycie. Literatura czyniąc to z miejsca oddalonego od tego, w którym znajdują się opisywane przez nią zjawiska, pozwala im usytuować się w innym momencie jako element pewnej całości. Pamiętać jednak należy, że owa całość podaje się za fikcyjną i brakuje jej obiektywności ze względu na zanurzenie w historycznie uwarunkowanym języku. Przez to świat zaczyna widzieć literaturę jako przeszkodę, a nie już jako realną pomoc. Twórczość pisarska, pragnąc odnosić się jedynie do tego, co rzeczywiste, ograniczałaby się do języka przekazu i w konsekwencji nie wychodziłaby poza mowę pierwotną. Literatura nie poprzestaje na związku z tą śmiercią, która daje słowom ich sens i której w związku z tym tyle zawdzięcza. W mowie poetyckiej zaczyna zwracać się ku tej śmierci, która jest niedostępna. Literatura czyni wówczas przesunięcie w swoich zainteresowaniach z obecności na nieobecność, z tego, co rzeczywiste, na nierzeczywiste. Pragnąc kontaktu z egzystencją wymykającą się wszelkiej klasyfikacji przestaje sama wyjaśniać i nieść zrozumienie. Literatura w swojej dwuznaczności nie ogranicza się już tylko do prawdy, lecz czyni miejsce na brak sensu. Dzieło literackie oddaje się pracującym w nim sprzecznościom, utrzymuje się w zawieszeniu, nie przyjmując żadnej pewnej postaci. W każdej chwili gotowe do przemiany, pogrążone w zamęcie, wychodzi poza sens, jest podtrzymaniem podwójnego sensu. Obcowanie z tą mocą negacji uświadamia nas, że znak w każdej chwili może się zmienić i, jak pisze Blanchot, „sens nie oznacza już cudu rozumienia, ale odsyła nas do nicości

śmierci, a byt pojmowalny oznacza tylko odrzucenie egzystencji, a absolutne dążenie do prawdy wyraża się przez niemoc prawdziwego działania” [11, s. 49].

Afirmatywny stosunek Blanchota do śmierci widoczny jest w postrzeganiu jej jako siły twórczej. Kontakt z nią z jednej strony umożliwia wytwarzanie znaczeń, z drugiej zaś pozbawia zastanych sensów, zdaje się doświadczeniem wypełniającym literaturę i nas życiem czystego bycia. W eseju *Istotna samotność i samotność w świecie* [8] filozof pokazuje, że w obrębie świata bycie pozostaje głęboko skryte. Człowiek staje się „ja”, oddzielając się od własnego bycia. Władza, jaką zyskuje „ja” bez bycia, znajduje swoje umocowanie we wspólnocie, w pracy i trudzie realizującego się świata w ramach historii. Zwyczajowo „samotnością” w świecie nazywamy stan, w którym człowiek decyduje się rozszerzyć swoje oddzielenie od bycia na byty i pragnie utwierdzić się bez innych. Niekiedy, tłumaczy dalej Blanchot, „samotne »ja« dostrzega własne oddzielenie” [8, s. 302]. Doświadczenie to może wiązać się z uczuciem trwogi.

Blanchot pogłębia swoją refleksję o prezentację postawy, jaką winniśmy przyjąć wobec tego odkrycia. Rozpoznając własną istotę, która polega na niebyciu, człowiek może nie przerazić się jej natury, a przyjąć ją. Otwierając się na to, co zdaje się mroczne i zatrważające, zyskuje wolność i władzę płynącą z nicości, tego, że może nie być. Dla Blanchota „Ludzie utwierdzają się przez możliwość niebycia: w ten sposób działają, mówią i rozumieją, zawsze inni niż są, wymykają się byciu na mocy wyzwania, ryzyka i walki, która trwa aż do śmierci i która jest historią” [8, s. 303]. Dla tego filozofa zaistnienie bytów wiąże się właśnie z brakiem bycia. Brak bycia nie jest jednak czystą jego nieobecnością, lecz skrytością, jest „byciem znajdującym się w głębi nieobecności bycia” [8, s. 303]. W „istotnej samotności”, kiedy znika działające, różnicujące się „ja”, to, co się odsłania, to skrytość samego bycia. W życiu codziennym skrytość skrywa się, pisze Blanchot i w działaniu staje się siłą negacji, kiedy natomiast brakuje bytów i pojawia się jawnie, przybiera postać „wszystko zanikło”, brak odsłania istotę bycia [8, s. 303–304].

Podobnie w literaturze. Sprzeczności, podziały, różnorodne wymagania, które składają się na jej dwuznaczność sprawiają, że konkretne sensory i znaczenia nie mogą się ostać, a literatura staje się miejscem odsłaniania skrytości samego bycia. Tak jak bycie nie jest nieobecne, lecz skrywające się, tak ta siła obecna w głębi języka, jest też obecna w jego sensie. Blanchot pokazuje, że zarówno za sensem słów, jak i ich powrotem do egzystencji, stoi ta sama „siła zarazem przyjacielska i wroga, broń stworzona do budowania i niszczenia” [11, s. 48]. Moc negacji, którą filozof nazywa śmiercią, pracując w głębi języka przynosi prawdę w świecie [11, s. 49]. Prawda ta jednak w każdej chwili może zostać odrzucona na rzecz absolutnej prawdy, pragnienia kontaktu z samą egzystencją wyrażającą się niemocą działania. Otwarcie na ten rodzaj ruchu pozwala nam włączyć w obręb naszego doświadczenia wymiar do tej pory nieobecny, a jednak ontologicznie tak istotny, bo mający związek z samą podstawą wszelkiego bytu. Wspomniany afirmatywny stosunek do śmierci znajduje potwierdzenie w myśli filozofa, że to „sama nicość pomaga w tworzeniu świata, nicość jest stwórcą świata w człowieku, który pracuje i rozumie. Śmierć prowadzi do bytu: takie jest rozdarcie człowieka, źródło jego nieszczęśliwego losu, gdyż przez człowieka śmierć przychodzi do bytu i przez człowieka sens spoczywa na nicości”. Literatura jest dla pisarza miejscem, w którym, mając kontakt z prawdą i sensem słów, podejmowany jest ruch wyjścia poza znaczenia, poza tą możliwą śmierć,

ku spotkaniu z tym, co pozornie wartości i sensu już nie ma, w czym nie sposób odnaleźć oparcia, ku byciu.

### 3.3. Wymóg dystansu

Wewnętrzna dynamika słowa czyni z niego miejsce porozumienia bycia i bytu. Objawione przez Boga słowo jest obszarem, w którym ludzie utrzymują stosunek z tym, który „wyklucza wszelkie związki” [14, s. 65]. Powołując się na tradycję żydowską, Blanchot przedstawia słowo jako akt przymierza z „nieskończenie Odległym i absolutnie Obcym” [14, s. 65] — samym Bogiem.

Charakterystyka słowa, jako sytuującego się poza prostą opozycją wyobcowania bądź przyswojenia, widoczna jest w tekście *Niezniszczalne. Być Żydem* [14]. Dowiadujemy się z niego, że darowanego nam słowa nie możemy przyswoić, uczynić czymś w pełni oswojonym, gdyż w tym dialogicznym porozumieniu dystans zostaje zachowany. Słowo bowiem nie znosi różnicy, lecz zachowuje ją. W rozmowie byty nie muszą zapierać się siebie na rzecz tego, co uniwersalne, ale zostają przyjęte w swojej Obcości. Słowo, upatrując wartości w oddaleniu i rozdzieleniu, pozwala odnaleźć „zadomowienie” w wygnaniu. W słowie poszukujemy znaczenia i sensu doświadczenia naszego wygnania, istnienia, obcości, zewnętrżności — wszystkiego tego, co z definicji jest nieprzyswajalne. Jako nieroszczące sobie prawa do tego, by ten, który je przyjmuje, czuł się jak u siebie, zaprasza do wykonania ruchu na Zewnątrz, wykonania ruchu „w którym Obcy może się wyzwolić, nie zapierając się siebie” [14, s. 66]. Uznając niedostępność, oddzielenie i dystans Innego, Blanchot dalej podkreśla ludzką obecność jako dar i cud. Pisząc o tym, powołuje się na słowa Jakuba, który mówi do Ezawa „Widzę cię tak, jak widzi się Boga” nie zaś „Widziałem Boga, tak jak ciebie widzę” [14, s. 67]. Choć w obecności bliźniego odczuwalna jest jego odległość, to spotkania z człowiekiem „dalekim” na obraz samego Boga, nie sposób przeżywać wyłącznie w kategoriach wyobcowania. W historii narodu żydowskiego, zdaniem Blanchota, widoczny jest nasz stosunek do tej różnicy, która pojawia się wraz z obecnością Innego. Obcość jest zobowiązaniem do odpowiedzialności, częściej jednak niesie ze sobą ryzyko odrzucenia, odrazy, zakłopotania, zanegowania innego w akcie władzy.

Trudność w uszanowaniu dystansu owej nieredukowalnej do „ja” różnicy, doświadczana jest również w obliczu dzieła. Utrzymanie tej przerwy pomiędzy ukończoną pracą, światem, czytelnikiem czy sobą samym wydaje się wymagające ze względu na pojawiający się lęk przed pustką. Ta wolna przestrzeń zachęca do tego, by ją wypełnić sądem wartościującym, który jednocześnie pozbawia dzieło możliwości uobecniania się w akcie żywej komunikacji. Pustka, którą czytelnik czy rozmówca powinien podtrzymywać, niesie ze sobą pamięć pustki, która towarzyszyła powstawaniu dzieła, przypomina o jego otwartości i napięciach wynikających z obecności przeciwstawnych momentów. Blanchot przeciwstawia czytanie, będące obecnością w obliczu dzieła, czytaniu krytycznemu dokonywanemu przez specjalistę. Próbuje dzieło zaklasyfikować, ocenić, postawić przed ostrzałem pytań, odbiorca broni się przed nieprzewidywalnym doświadczeniem. Zdaniem Blanchota zaś, tylko zachowanie owego dystansu pozwala na komunikację z samą głębią dzieła, jego żywotnością. Autentyczna lektura, w której dzieło odnajduje cały swój niepokój, ale i bogactwo braku oraz niepewność pustki, wymaga od czytelnika, by dotknął on tych wymiarów w sobie.

Zjednoczenie się z tymi aspektami dzieła wystawia odbiorcę na odczuwanie pragnienia oraz trwogi [8, s. 241–243]. Obecność głębi dzieła pojawia się dzięki uszanowaniu dystansu do jego obcości. Jest to obecność głębi dana w oddaleniu. Dzięki temu dzieło nigdy nie pozostaje w pełni oswojone, zawsze pozostaje otwarte na nowe sensy.

Ostatecznie dzieła nie udaje się uchronić przed bezruchem i przypisana mu zostaje jakaś interpretacja. W toku przemian i przekształceń tkwiących u samego jego źródła, życie dzieła dopełnia się w obrębie świata. Uwzględniając ten moment w swojej koncepcji, Blanchot nie tylko zapoznaje nas z wymogiem czytania autentycznego, lecz również, konfrontując nas z niemożliwością ciągłego utrzymywania się w tym momencie zawieszenia wszelkich znaczeń, pozwala przyjąć i zaakceptować to, co zdaje się nieuchronne i jest również częścią naszego doświadczenia. Dzięki temu nie neguje realności rzeczywistości, w której żyjemy i która wymaga od nas opowiedzenia się za wartościami, domaga się prawdy niosącej nadzieje na rozstrzygnięcia. Uznając wartość momentu wypełnienia pustki treścią, włączając ją użyteczność w istotę dzieła, dialektykę sztuki, która „utwierdza się w obecności będącej jednocześnie zniknięciem” [8, s. 247], Blanchot chroni nas przed dogmatyzmem, kolejną fikcją niosącą widmo uprzedmiotowienia. Człowiek, podobnie jak dzieło, urzeczywistnia się poza sobą i tak, na wzór dzieła, „zamiast czerpać całą realność z czystej i pozbawionej treści afirmacji, jaką jest, staje się trwałą realnością wypełnioną sensem, którego nabiera wraz z upływem czasu lub który objawia swe różne oblicza w zależności od danych form kulturowych i wymogów historii” [8, s. 247].

Myśl Blanchota nie jest nihilistyczna, mimo nieustannego konfrontowania nas z tym, że samo bycie zawsze wymyka się próbie jego uchwycenia. Filozof pisze: „Ale prawdą jest również i to, że Eumenidy nigdy jeszcze niczego nie powiedziały i za każdym razem, kiedy mówią, ogłaszają wyjątkowe narodziny swojego języka, przemawiając niegdyś jako rozszalałe i obłaskawione boginie przed swym wycofaniem do świątyni nocy — i to jest dla nas nieznanie oraz na zawsze pozostaje obce — walczyć, by nastąpiła sprawiedliwość i kultura — i to jest nam znane aż nazbyt dobrze — wreszcie, pewnego dnia, przemawiając być może jako dzieło, w którym mowa jest zawsze źródłowa, jest mową początków — i to jest dla nas nieznanie, ale nie obce” [8, s. 247–248]. Gdzieś pomiędzy inną nocą a blaskiem dnia sytuuje się dzieło, które, uznając z góry porażkę swojego projektu, podejmuje trud wyjścia ku temu, co na Zewnątrz, Innemu. Niepowodzenie nie jest jednak totalne, gdyż zdaniem Blanchota „lektura i widzenie, przechodząc przez ciężką masę treści i różne odgałęzienia szeroko rozpostartego świata, za każdym razem skupiają wokół siebie wyjątkową głębie dzieła, zaskakujący charakter jego nieprzerwanej genezy oraz rozmach jego rozpostarcia” [8, s. 248]. Po raz kolejny Blanchot potwierdza swój afirmatywny stosunek do tego, co wiąże się z brakiem i nieobecnością, które skrywają samą prawdę bycia — jego nicość.

#### **4. Przełożenie myśli Maurice’a Blanchota na doświadczenie psychoterapeutyczne**

Dobrze ugruntowana wiedza na temat fundamentalnych doświadczeń człowieka w świecie wydaje się szczególnie przydatna w obliczu stawianych przed terapeutami oczekiwań proponowania efektywnych i szybkich rozwiązań. Biorąc pod uwagę zgłaszane przez pacjentów gabinetów psychoterapeutycznych pragnienie doznania ulgi w cierpieniu,

pokusa, by zaproponować doraźne rozwiązanie, jest wyjątkowo duża. Christopher Bollas w swojej książce „Znaczenie i melancholia. Życie w epoce oszołomienia” pisze wprost o żądaniach zapewnienia prowizorycznej pomocy, które stawiane są współcześnie przed profesjonalistami pracującymi w obszarze zdrowia psychicznego [15, s. 103]. Autor ten zwraca uwagę na nowe formy myślenia, które pojawiają się wraz z rewolucją informatyczną. Zdaniem Christophera Bollasa w świecie „fastnetu” wyżej ceni się tempo, niż refleksje i wyciąganie wniosków. Obecnie psychoanalitik postrzegany jest jako dostawca wglądów, nie zaś towarzysz w procesie eksploracji. Bollas zwraca uwagę na coraz większą trudność w utrzymaniu uwagi przy przeżyciach wewnętrznych — wspomnieniach, uczuciach. W zamian za to, coraz chętniej koncentrujemy się na tym, co jest dookoła nas, poszukując w otaczającym nas świecie nowych doznań. Proces ten osłabia naszą umiejętność tworzenia osobistych interpretacji, brak nam zainteresowania rozmaitymi znaczeniami, jakie pojawiają się, kiedy kierujemy naszą świadomość do wewnątrz. W dobie operacjonalizacji poszukujemy najlepszych rozwiązań, tego również oczekujemy od specjalistów, do których się zgłaszamy [15]. Już krótka refleksja uzmysławia nam, że zastosowanie w obliczu kryzysu egzystencjalnego podejścia opisanego przez Bollasa, może jedynie pogłębiać naszą rozpacz, samotność, poczucie bezcelowości. Rezygnacja z introspekcyjnych myśli i zaangażowania, które są przejawami psychicznego azylu, mają na celu eliminację dręczącego nas bólu, w efekcie prowadzą nas jednak do podmiotobójstwa [15, s. 110].

Opisany powyżej proces jest przeciwieństwem postawy, do której przyjęcia zachęca nas Blanchot. Pragnąc przeciwstawić się operacjonalizacji i instrumentalizacji relacji psychoterapeutycznej, specjaliści z zakresu zdrowia psychicznego sięgnąć mogą po refleksje filozofa, które sprzyjają otwarciu się na inny wymiar relacji. Posługując się wyłożoną przez Bruna Bettelheima teorią literatury terapeutycznej, której istota tkwi w stwarzaniu możliwości integracji znaczeń jawnych i ukrytych, dostrzec możemy, że Blanchot pozwala nam dołączyć i uczynić pożądanymi treści niewygodne, a jednocześnie tak cenne i kluczowe ze względu na sam charakter naszego „bycia” w świecie. Pokazując, że pisanie nie powinno się ograniczać do ujmowania prawdy, filozof otwiera przed nami wymiar błędzenia i błędu. Nim rzeczy zostaną nazwane i ujęte w jasne kategorie, są doświadczane jako niepojęte, nieodróżnicowane. Chwila, w której pozwalamy sobie na kontakt z tym, co nas otacza, może budzić przerażenie i zagubienie, gdyż rzeczy nie zawężone do swoich idei, nie mają jeszcze jasnych granic, są niepewne. Blanchot wspierać może zatem terapeutów w ruchu otwierania się na to, co nieznanne, w odwadze błędzenia. Przypominać im może, że ich zadaniem nie jest wyprowadzenie Eurydyki na powierzchnię dnia, lecz próba zbliżenia się do prawdy bycia, która, choć niedosięgnięta, to najbliższa jest nam w tych momentach, gdy doświadczenie nasze nie jest zawężone do pewnych pojęć, lecz pozostaje otwarte na wielość znaczeń i sensów.

Podobnie jak dzieło pełne jest sprzeczności i przeciwstawnych momentów, tak każdy z nas nosi w sobie całe bogactwo dotychczasowych doznań, przekazów, różnorodność dążeń, które najczęściej doświadczane są przez nas w postaci zinternalizowanych konfliktów i wewnętrznych napięć. Znoszenie tych ambiwalencji, zamykanie się w jakiejś określonej i akceptowalnej kulturalnie narracji jest jedną z najczęściej obieranych strategii, która jednocześnie grozi zredukowaniu naszych przeżyć do jakiegoś określonego wymiaru. Stanowisko takie niesie ryzyko dążenia do uproszczonego rozumienia siebie i innych, gdyż tylko taka strategia pozwala nam całą złożoność życia sprowadzić do jasnej dla nas psychopatologii

i wdrożyć działanie ukierunkowane na redukcje postrzeganego przez nas, bo dalekiego od tego, co uznajemy za normę, cierpienia. Będąc w samym sercu oczekiwań (własnych i pacjenta) terapeuta może wybrać drogę Orfeusza, pozostać wierny natchnieniu i odwrócić się w stronę nierozpoznawalnej „prawdy bycia”, rezygnując tym samym z wyprowadzenia dzieła z głębi nocy na powierzchnię dnia. Godząc się na nieprzekładalność doświadczenia, terapeuta, podobnie jak Orfeusz, wystawia się na klęskę, bezsens i porażkę. Ryzyko to jednak czynione jest na rzecz wierności samego bycia dzieła czy pacjenta. Mając na uwadze tylko finalny efekt, czyli np. własne pragnienie bycia skutecznym w pomaganiu, które przynosi uznanie i dobre własne samopoczucie, terapeuta pozostawiałby niewierny dziełu (czyli doświadczalnemu wymiarowi życia pacjenta), jego procesualności. Sam pacjent stara się zawrzeć swoje bycie w pewnej narracji. W próbie ujęcia słowami tego sensu własnego bycia pacjent staje się autorem dzieła — poszukującym/tworzącym sens własnych doświadczeń. Stąd ryzyko uprzedmiotowienia występuje nie tylko w relacji psychoterapeutycznej. Sam pacjent dla siebie również tworzy to zagrożenie. By tego uniknąć winniśmy być niczym pisarz z prac Blanchota, nieuchwytni w tym „kim jesteśmy”, „już nie jesteśmy” czy „zaraz będziemy”. Zatrzymanie się na jakiejś szczególnej, zastygłej formie wyklucza nasze pozostałe aspekty doświadczenia i utrudnia proces ich integracji. Zaryzykować można stwierdzenie, że podobnie jak pisarz z prac filozofa, jesteśmy „wiecznie nieobecni w swojej obecności” [11, s. 18].

Blanchot, zachęcając do tego, byśmy pozostawiali poza osiadłymi sensami, pielęgnowali w sobie ruch wyjścia poza to, co znane i wiadome, pokazuje, jak utrzymywać się w tym momencie, w którym wszystko jeszcze jest możliwe i nic nie musi odbywać się kosztem utraty obecności. Jego teksty wykorzystywane przez psychoterapeutów, mogą być odczytane jako nawoływanie do rezygnacji w relacji z posiadania. To, co często pozostaje niejawnie w gabinetach terapeutycznych, to właśnie wstydlivy wymiar niewiedzy specjalisty. Blanchot pokazuje, że terapeuta bycia klienta może poszukiwać nie tylko na wzór heideggerowski — jako bycia jakiegoś bytu, lecz również poprzez samo bycie, czyli poza sensem i znaczeniem, w tym, co niewidzialne. Wówczas to nie pokora jest postawą, jaką terapeuta winien przyjąć wobec swojej niewiedzy, lecz aktywne poszukiwanie kontaktu z tym, co Nieznane w pacjencie. Wyzbyć się pragnienia definiowania, to przyjąć Innego w jego różnicy i nie sprowadzać go do własnego horyzontu doświadczeń. Blanchot konfrontuje nas z trudnym odkryciem, że prawda bycia, którą najczęściej upatrujemy w języku jako rezerwuarze sensów, w rzeczywistości się tam nie kryje. Sama w sobie jest czymś znacznie szerszym, co wykracza poza nasze kategorie i wymyka się naszej zdolności uchwycenia jej. Stąd terapeuta powinien stać się Noem, który nie próbuje uchronić stworzeń poprzez odwołanie się do ich ogólnego i istotowego charakteru, ale wykonuje ruch przeciwny do ruchu Adama nadającego bytom nazwy, i zanurza je w potopie tego, co nieokreślone — nocy, otwierając się tym samym na ich jednostkowe bycie wychodzące poza fasadę dotychczasowego życia. Terapeuta w akcji tym musi sam wystawić się na własną kruchość, znikomość. Nie skupiając się na esencji danej rzeczy przechodzi on z mowy pierwotnej, która daje pozór prawdy niezmiennej, zawsze obecnej, poręcznej, do języka literackiego niosącego ze sobą niepokój, pragnienie osiągnięcia nieobecności sensu i brak zgody na to, co wydaje się obiektywne. Wychodząc na spotkanie tego, co utracone, język poetycki próbuje zintegrować doświadczenie śmierci, straty, jest świadomo-

mością obecności braku tego, co słowu daje życie — całego bogactwa przeżyć. Godzić się na rozpad, to nie wykluczać z naszego doświadczenia tego, co trudne i niepożądane, to nie tylko być gotowym na znoszenie tego, co pojawia się wraz z brakiem płodnego sensu (a cierpienie jest tym rodzajem doświadczenia, którego próby zrozumienia i usensownienia podejmowane są w ramach działalności kulturalnej i religijnej człowieka), ale podążanie i przyjmowanie wszystkiego, co się zdarza, zgodnie ze słowami Jolanty Brach-Czajny: „To, co nas spotyka, jest tylko małym wycinkiem zdarzeń zachodzących w świecie, więc niczego nie należy odrzucać, bo i tak w ciasnym, zewsząd ograniczonym obszarze bytowania niewiele dane jest nam doświadczyć. Zatem wszystko, co się zdarza i co czynimy, pozostaje przyjmować z podziwem” [16, s. 50]. Pozwolić zaistnieć brakowi znaczenia, to, jak odczytujemy w analizie tekstów Blanchota, stanąć i dopuścić mrok samej egzystencji. Strata dziecka, innej ukochanej osoby, kalectwo, doświadczenie przemocy, nieuleczalna choroba, irracjonalne z perspektywy innych uczucia (lęki, smutek), wrogi stosunek do siebie samego, to tylko część zgłoszeń, które są żywym doświadczeniem pacjentów gabinetów psychoterapeutycznych, a którym trudno niekiedy nadać sens i wpisać w dotychczasową narrację życia. Jeśli terapeuta miałby odwrócić się od blasku dnia w obliczu tych zdarzeń, to oznaczałoby to nie pójście drogą rozumienia i udzielenia odpowiedzi, lecz bycia, dopuszczania do siebie całego niezrozumienia i absurdu tych doświadczeń. Pamiętając o wymogu, jaki przed literaturą terapeutyczną stawia Bruno Bettelheim, trudno nie przyznać dziełom Blanchota transformującej siły oddziaływania, opierającej się o jej gotowość do poruszania tematów istotnych z punktu widzenia naszego życia wewnętrznego. Teksty Blanchota, odczytane w gabinetach psychoterapeutów, traktować możemy jako apel o obecność tego, co w nich zazwyczaj nieobecne, afirmację braku znaczenia, klęski, porażki, niejasności, zagubienia — słowem wszystkiego tego, co daje możliwość wiernego doświadczenia naszej rzeczywistości, bez wykluczenia z niej tego, co nie odpowiada naszym pragnieniom czy wyobrażeniom o niej.

Psychoterapeuta uwrażliwiony przez myśl Blanchota na to, że słowa, które pozwalają nam wskazać na istotę pewnej rzeczy, jednocześnie niosą ze sobą śmierć tego, co jednostkowe, wykluczają to, co nie mieści się w kategorii ogólnego, staje się ostrożniejszy w ich użyciu. Refleksja ta pozwala mu, na wzór rodzica czytającego baśń dziecku, pozostawić pacjenta w emocjonalnym otwarciu pozbawionym prostej konceptualizacji i autobiograficznej wiedzy, które służy zaangażowaniu się w proces szukania własnych sensów. Refleksja nad śmiercią w pracach Blanchota pozwala nam z jednej strony docenić sens słów, którymi się posługujemy, z drugiej zaś wyjść poza wagę znaczeń, jakie sami nadajemy. Filozof pokazuje w swoich tekstach, że nasze próby zbliżenia się do bycia w słowach są skazane na niepowodzenie i jednocześnie ten zawężony wymiar doświadczenia ukazujący się w słowie, owa nieobecność, chroni nas przed absurdem, jest gwarantem jakiegos uchwytne go sensu. Dzięki językowi należymy do świata, który wymaga od nas, byśmy osiągnęli i realizowali różne cele. Śmierć, którą znamy w świecie, pozwala nam ograbiąć byty i siebie samych z czystego istnienia. Dzięki niej możemy komunikować się i skutecznie działać, ograniczając własne bycie do zdefiniowanego „ja”. Władza polegająca na nie byciu, jaką ma każdy z nas, to możliwość określenia siebie w tym świecie, tego, kim się jest, ujrzenie siebie z perspektywy historii tego świata. Świadomość tego, że nasza tożsamość budowana jest w oparciu o zdolność do niebycia, nasze wymykanie się byciu,

nadaje temu aktowi odpowiedniej powagi i odpowiedzialności. Powiedzieć o kimś „jesteś tym i tym”, to jednocześnie pozbawić go możliwości bycia. Jasne wobec tego jest, że ciężar angażowania się w proces odkrywania, kim się staje jako „ja”, powinien spoczywać na pacjencie, nie zaś na stawiającym diagnozy psychoterapeucie. Zaciekawienie się tym, co pozostaje nieobecne w słowie, prowokuje myślenie o innej śmierci, która na żaden sposób nie jest nam dostępna. To obszar doświadczenia budzący przed pacjentem i terapeutą pragnienie wyjaśnienia, które nie może zostać ukojone żadnym działaniem. W obszarze doświadczeń egzystencjalnych do pewnych sensów możemy się jedynie przybliżać, ale nigdy nie możemy ich w pełni uchwycić. Za objaśnienie posłużyć nam mogą słowa cytowanej już Jolanty Brach-Czajny: „Interpretując proste zjawiska egzystencjalne, narażamy się na poszukiwania być może niewskazanego przez nie sensu. Podejmujemy ryzyko wiary w to, że nasza obecność w świecie może być zrozumiana i wartościowa. Jest to sytuacja nieporównanie trudniejsza od tej, w jakiej znajduje się interpretator faktów kulturowych, gdyż te od początku powołane są ku rozumieniu i wartościom. A także — raz umieszczone w kręgu kultury — przywołują dalsze jej kręgi jako sensy towarzyszące i objaśniające. W porównaniu z nimi fakty egzystencjalne są gołe. Interpretowanie ich jest ściśle związane z możliwością pytania o sensowność naszej obecności w świecie. Jeżeli one są zdarzeniami absurdalnymi, a więc pozbawionymi znaczenia i wartości, to i ona taka jest. Zatem poszukiwanie sensu elementarnych faktów egzystencjalnych, jak poród, akt seksualny, czynność jedzenia, jest — bądź nie jest — uprawnione w tym samym stopniu co wszelkie interpretowanie i orzekanie o istnieniu. Nie są to pytania, na które można otrzymać jasną odpowiedź. Można tylko drażnić. Trzeba” [16, s. 47]. W obliczu braku jasności co do sensów doświadczeń egzystencjalnych, niepodobna jest, by przychodziły one z zewnątrz — w postaci interpretacji psychoterapeuty. Nawet jeśli są to tymczasowe znaczenia, bo, jak pisze Blanchot, uchwycenie tej absolutnej prawdy bycia spoczywającej na nicości jest czymś niemożliwym, to istotne wydaje się to, by wytwarzane były na drodze pełnego zaangażowania przez tego, komu mają służyć. Pisarz i czytelnik u Blanchota, podobnie jak słuchacz baśni u Bruna Bettelheima, musi mieć przestrzeń na podjęcie osobistego dialogu z dziełem zycia.

Myśląc o kontenerowaniu, czyli pomieszczeniu afektu przez osobę towarzyszącą dziecku w procesie leczniczym odbywającym się przy użyciu baśni jako ostatnim z wyszczególnionych wymogów literatury terapeutycznej, bez większych trudności wskazać możemy, jak zjawisko to obecne jest w pracach Blanchota. Filozof ten wspiera nasz proces tolerowania trudnych uczuć pojawiających się w kontakcie z innym. Zachęcając nas do pielęgnowania dystansu, przestrzeni niewypełnionej sądami, stwarza możliwość angażowania się w żywy dialog, w którym Obcy nie zostanie zdominowany, zredukowany czy zanegowany. Filozof świadom jest tego, że Obcość i różnica przeraża, przywołuje doświadczenie pustki i napięcia zawsze występującego pomiędzy sprzecznościami, przeciwstawnymi momentami. Zachęca jednak do tolerowania w sobie tych stanów, na rzecz obcowania z samą głębią dzieła. Psychoterapeuci, inspirować się lekturą tekstów Blanchota, stają się uważniejsi na sam akt zadawania pytań, klasyfikacje, oceny, które mogą być wyrazem ich dominacji i obron przed tym, co nieprzewidywalne. Blanchot inspirować może terapeutów do stwarzania przestrzeni autentycznego czytania, kontaktu z żywotnością pacjenta. Obecność bliźniego, mimo jego odległości, jest dla Blanchota darem. W rozumieniu charakteru pojawiającego się tutaj



dystansu w kontakcie z innym pomóc mogą słowa innego francuskiego myśliciela — Paula Ricoeura: „Moje doznanie nie może się stać bezpośrednio twoim doznaniem. Zdarzenie należące do jednego strumienia świadomości nie może jako takie zostać przeniesione do innego strumienia świadomości. Niemniej jednak coś zostaje przeniesione ode mnie do ciebie. Coś przechodzi z jednej sfery życia do innej. Tym czymś nie jest doświadczenie jako takie, lecz jego znaczenie. [...] Doświadczenie jako doznane przeze mnie, jako przeżyte, pozostaje czymś prywatnym, jednakże jego sens, jego znaczenie staje się publiczne” [17, s. 84 – 85]. Blanchot przygotowuje nas na ten moment, w którym nie jesteśmy w stanie dłużej pozostać na wygnaniu i osiadamy w jakimś znaczeniu czy interpretacji. Dzięki podjętemu wysiłkowi dzieje się to jednak już po tym, jak podjęliśmy wysiłek wyjścia na Zewnątrz, na rzecz Obcego, który nie musiał w kontakcie z nami „zaprzecić się siebie”. Współczesne badania nad skutecznością różnych modalności psychoterapeutycznych akcentują znaczenie jakości relacji terapeutycznej, odpowiedzialnej za zachodzące zmiany w pacjencie. Zarówno Bruno Bettelheim, jak i Maurice Blanchot swoimi koncepcjami wspierają budowanie kontaktu z dziełem, który pozwala na włączenie szerokiego spektrum osobistych doświadczeń (werbalnych, pozawerbalnych) i zaangażowanie się w proces poszukiwania (własnego) bycia.

Pamiętając o wymogach, jakie przed literaturą terapeutyczną stawia Bruno Bettelheim powyższa analiza prac Maurice'a Blanchota wskazuje na wypełnianie ich w całości. Korzystając z myśli francuskiego filozofa terapeuci w relacji z dziełem tworzonym przez pacjenta wsparci zostają w ruchu poszukiwania obecności nieobecności. Świadomość śmierci zaangażowanej w życie pozwala jasność kategorii ujrzeć bez wcześniej przydanej im przez naukę chwały, dostrzec istotę doświadczeń często marginalizowanych z racji ich nie przynależności do wymiaru wąsko pojętej prawdy. Biorąc przykład z Blanchota terapeuci wzmocnieni zostają w towarzystwie innemu z zachowaniem dystansu i obcości. Filozof uczy, że dialog może odbywać się z uwzględnieniem różnicy, bez wymogu sprawdzenia prezentowanych treści do tego, co znane. Lektura tekstów Blanchota może stać się treningiem tolerancji napięć, jakie pojawiają się przy braku obecności wspólnych znaczeń.

## Piśmiennictwo

1. Bettelheim B. Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni. Warszawa: Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co and Wydawnictwo W.A.B.; 1996.
2. Wallin DJ. Przywiązanie w psychoterapii. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego; 2011.
3. Fuchs T. Fenomenologia i psychopatologia. Główne problemy współczesnej fenomenologii. W: Migasiński J, Pokropski M, red. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 517–548.
4. van Alphen E. Afektywne działania sztuki i literatury. W: Bojarska K, red. Krytyka jako interwencja. Sztuka, pamięć, afekt. Kraków: Słowo/obraz terytoria; 2019, s. 215–238.
5. Casement P. O uczeniu się od pacjenta. Warszawa: Oficyna Ingenium; 2017.
6. Blanchot M. Spojrzenie Orfeusza. Literatura na świecie 1996, (10): 35–42.
7. Blanchot M. Wyrok śmierci. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy; 2021.

8. Blanchot M. *Przestrzeń literacka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN; 2016.
9. Fynsk C. *Crossing the threshold. On „Literature and the right to death”*. W: Gill CB, red. Blanchot. *The demand of writing*. London: Routledge; 1996, s. 70–90.
10. Fuchs T. *Ecology of the brain*. Oxford: Oxford University Press; 2018.
11. Blanchot M. *Wokół Kafki*. Warszawa: Wydawnictwo KR; 1996.
12. Hill L. *Blanchot extreme contemporary*. London: Routledge; 1997.
13. Bielik-Robson A. *Faux pas albo błąd życia: Blanchot między Heideggerem a Freudem*. W: Mościcki P, red. Maurice Blanchot. *Literatura ekstremalna*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej; 2007, s. 142–165.
14. Blanchot M. *Niezniszczalne być Żydem. Literatura na świecie 1996; (10): 58–68*.
15. Bollas C. *Znaczenie i melancholia. Życie w epoce oszołomienia*. Warszawa: Oficyna Ingenium; 2020.
16. Brach-Czaina J. *Szczeliny istnienia*. Warszawa: Dowody na Istnienie; 2018.
17. Ricoeur P. *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy; 1989.

Adres: katarzyna.k.szol@gmail.com