

Adam Lipszyc

Dowcip i jego stosunek do szczęścia ludzkości

Zacznę od naszkicowania ramy, w obrębie której chciałbym ulokować rozważania zaanonsowane w tytule. Na najogólniejszym poziomie ramę tę określają dwa myślowe zwroty: zwrot językowy i zwrot afektywny, to jest, odpowiednio, przekonanie o językowym zapośredniczeniu naszej relacji ze światem oraz przekonanie o jej nieuchronnie afektywnym charakterze. Każde z tych dwóch posunięć uzyskuje wsparcie ze strony tego drugiego. Zwrot językowy wymaga dopełnienia zwrotem afektywnym, ponieważ bez tego dopełnienia grozi mu osunięcie się w intelektualistyczną, a ostatecznie idealistyczną wizję podmiotu ludzkiego, w której ducha absolutnego zastępuje sam język. W rezultacie zwrot językowy, który najczęściej podejmowano w imię zerwania z idealizmem i gwoli ukazania naszej skończoności, może utracić swoje najważniejsze zdobycze. Jeśli język ma nie ulec takiemu samozniesieniu, jeśli ma pozostać świadkiem naszej skończoności, on sam musi być strukturą pogruchotaną w każdym punkcie, raz po raz natrafiającą na swoje granice. To splekanie językowego wymiaru naszego doświadczenia można sensownie opisać, wykonując ruch komplementarny wobec zwrotu językowego, a mianowicie zwrot afektywny. Z drugiej strony zwrot afektywny potrzebuje zwrotu językowego, by afekt nie okazał się jedynie emocją, empirycznym zjawiskiem usytuowanym w naszej wewnętrzności mniej lub bardziej udolnie opisywanym przez psychologię. Afekt jest pewną relacją i tylko zwrot językowy może oddać sprawiedliwość jego relacyjnej naturze.

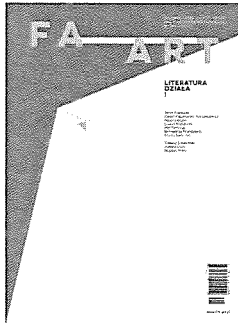
Kombinacja tych dwóch posunięć mogłaby zaowocować choćby taką oto wizją. Podmiot rodzi się w wyniku traumatycznej utraty fundamentalnego obiektu. Ta utrata sprawia, że język, który każdorazowo otwiera przed podmiotem jego świat, jest językiem właśnie, a nie porządkiem rzeczy, zarazem jednak musi pozostać popękany i wybrakowany: jesteśmy sobą – czyli mówimy – dlatego, że naznacza

nas brak obiektu. Relacja tak zdefiniowanego podmiotu wobec świata ma charakter afektywny. Dany afekt określa sposób sytuowania się podmiotu wobec przestrzeni doświadczenia, w której zawsze brakuje tego, co najważniejsze. Afekt nie jest reprezentowany przez język, lecz pojawia się w przerwach między znakami językowymi, charakteryzując taki, a nie inny sposób odniesienia do świata i fundamentalnego braku, który powołuje nas do życia.

Weźmy dwa przykłady: żałoby oraz lęku. Związek pojęcia utraty z kategorią żałoby jest oczywisty. Żałoba jest żałobą po utraconym obiekcie. Jeśli afekty stanowią nieodzowny wymiar doświadczenia podmiotu wyłaniającego się w wyniku utraty, to żałoba – pojęta nie tyle jako pewna „praca”, ile jako afekt owej pracy towarzyszący – byłaby afektem bazowym. Co więcej, jeśli werbalnym nośnikiem żałoby byłaby forma językowa zwana lamentem i jeśli każdy podmiot doświadcza w języku świata, w którym brak tego, co najważniejsze, to wszelki język przeniknięty jest lamentem, wszelki język próbuje pracować stratę i uzyskać warunkową stabilizację, zarazem owej straty nie zamazując. Każda kolejna utrata uruchamia na nowo afekt żałoby, którego doświadczył podmiot, doznając utraty pierwszej, powołującej go do istnienia jako byt odrębny.

Jeśli żałoba rozpamiętuje przeszłą utratę, lęk obrócony jest ku przeszłości: to afekt podmiotu, który lęka się, bo utraciłszy obiekt, czuje się bezradny, a zarazem – raz naznaczony utratą – przeczuwa niekończącą się serię utrat kolejnych. Ten aspekt lęku można by określić mianem agorafobicznego. Wskazać też jednak można drugi, komplementarny wymiar, a mianowicie aspekt klaustrofobiczny. Lęk klaustrofobiczny wywołany jest blokadą braku fundującego naszą odrębną podmiotowość przez wszystkie zastępcze rzeczy tego świata. To samo poczucie utraty powoduje, że podmiot lęku obawia się zarówno braku bezpieczeństwa i kolejnych przypadków utraty, jak i duszącej zależności, zarówno konfrontacji z nadciągającą pustką, jak i groźby domknięcia świata, zarówno wszelkiej zmiany jako powtórzenia źródłowej utraty, jak i wszelkiej stagnacji, która fałszywie blokuje pustkę pragnienia i grozi, że nigdy już nie odnajdziemy tego, co stracone.

Jak na tym tle sytuowałaby się kategoria szczęścia? Czy ta rama pojęciowa pozwala w ogóle o szczęściu mówić? Sprawa wydaje się wysoce niepewna. Nie jest tajemnicą, że zasadniczy punkt odniesienia dla naszkicowanej powyżej ramy teoretycznej, a także dla przykładowych ujęć kategorii żałoby i lęku, stanowi tradycja psychoanalityczna. Nie jest też tajemnicą, że tradycja ta to raczej nie najlepszy adres, gdy próbujemy rozważyć pojęcie szczęścia. Słynna definicja celów terapii, która jako punkt docelowy wskazuje „zwyczajne ludzkie nieszczęście”, odsyła do zasadniczej charakterystyki Freudowskiej perspektywy. To perspektywa gorzkiego sceptycyzmu, nakazująca nam podejmowanie nieustannych negocjacji między poszczególnymi



wymogami świata wewnętrznego i zewnętrznego, negocjacji, z których kompromisowych wyników nikt nie jest zadowolony. Zgodnie z tą cierpką nauką, nie można usunąć kamienia z buta, można go najwyżej przesunąć w miejsce, gdzie mniej nam doskwiera. Wydaje się zatem, że z ortodoksyjnie psychoanalitycznej perspektywy nie-mądrze i niebezpiecznie jest mówić o szczęściu. Czy – skoro do życia powołuje nas utrata – szczęście nie musiałoby oznaczać odzyskania obiektu, a zatem i naszego unicestwienia? Narcystycznego domknięcia, wypełnienia luk, a zatem także – zniknięcia języka jako języka? Czy spośród wszystkich innych domknięć tego domknięcia nie lękamy się, nie powinniśmy się lękać najbardziej? Obrazem człowieka „szczęśliwego” byłby może ekswięzień gestapo z opowiadania Stefana Zweiga *Nowela szachowa*, który podczas gry z mistrzem szachowym traci ostatecznie kontakt z rzeczywistością, zrywa się i obwieszcza swoją wygraną, chociaż ruch, który właśnie wykonał, wcale nie prowadził do mata, w istocie nie był w ogóle zgodny z regułami gry. To stan manii, zaprzeczenia braku, narcystycznej proklamacji naszej absolutnej podmiotowości – proklamacji, która w istocie tę podmiotowość likwiduje. Freud namawia nas, byśmy – grając na zwłokę i zbijając przeciwnikowi choćby kilka figur – wytrwali przy stoliku. Na koniec szachowy Mistrz z Niemiec i tak musi dać nam mata.

Jest zatem rzeczą zrozumiałą, że szczęście nie należy do centralnych pojęć w pismach Freuda. A jednak ojciec psychoanalizy posługuje się tą kategorią w nader wyeksponowanym punkcie swojego dzieła, a mianowicie w ostatnim zdaniu książki *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*. Raz jeszcze charakteryzując zysk przyjemności, jaki dają nam dowcip, komizm i humor – zysk, który w jego przekonaniu polega na oszczędności energetycznego wysiłku – Freud pisze na zakończenie: „Albowiem euforia, którą usiłujemy osiągnąć w ten sposób, nie jest niczym innym tylko nastrojem charakterystycznym dla pewnej fazy życia, kiedy mamy zwyczaj wykonywać naszą pracę psychiczną w ogóle niewielkim wysiłkiem – nastrojem dzieciństwa, gdy jeszcze nie znaleźliśmy komiczności, nie byliśmy zdolni do dowcipu i nie potrzebowaliśmy humoru, by czuć się w życiu szczęśliwie”¹. Idąc za tą wskazówką, przyjąłbym w trybie hipotezy roboczej, że to właśnie analiza dowcipu może pozwolić na należyte opisanie kategorii szczęścia i ulokowanie jej, mimo wszystko, w nakreślonej wyżej ramie pojęciowej. Z wyłożonych już względów nie wydaje mi się jednak, byśmy w tym wypadku mogli bez reszty zdać się na Freuda czy tradycję psychoanalityczną jako taką, w szczególności zaś nie wydaje mi się, by charakterystyka dowcipu i jego stosunku do szczęścia, jaką Freud oferuje w swojej książce, była zadowolająca. Dlatego też proponuję,

¹ S. Freud: *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*. W: tegoż: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1997, s. 211.

byśmy najpierw odwołali się do innego źródła inspiracji i dopiero tak umocnieni spojrzeli na Freudowską teorię dowcipu, która wówczas, przeniknięta obcym światłem, odsłoni przed nami nieznane słodycze. To inne źródło to tradycja mesjańska reprezentowana tutaj kolejno przez Gershoma Scholema i Ernsta Blocha. Łącząc te dwa źródła inspiracji, proponuję psychoanalityczno-mesjańską teologię dowcipu i skorelowanego z nim afektu szczęścia. Jeśli zaś żałoba charakteryzowana była przez odniesienie do przeszłości, lęk zaś – do przyszłości, zasadniczym temporalnym odniesieniem dla szczęścia i dowcipu będzie specyficznie pojęta terażniejszość.

Gershom Scholem poświęca dowcipowi zaledwie dwie uwagi w swoim młodzieńczym dzienniku, są one jednak dostatecznie intrygujące, by się im przyjrzeć. Pierwsza z nich przedstawia się następująco: „Istnieją dwa prawomocne przeobrażenia profetyzmu: dziejopisarstwo i dowcip. Dziejopisarstwo to prorokowanie z punktu widzenia czasu spełnionego, dowcip to prorokowanie, które podejmuje się, biorąc czas w nawias: to przewidywanie odniesione do tego, co metafizyczne. Przewidywanie przyszłości to prorocstwo, przeszłości – to dziejopisarstwo, terażniejszości – to dowcip”². A oto uwaga druga: „Żydowski dowcip to kategoria graniczna tego, co prorockie; to przewidywanie terażniejszości. Żydowski dowcip w swojej czystej postaci to Tora bez mesjańskiego centrum”³. Zastanówmy się, jakie korzyści teoretyczne możemy odnieść z tych skrótowych notatek.

Łącząc dowcip i dziejopisarstwo z profetyzmem, Scholem odwołuje się bez wątpienia do aforyzmów Friedricha Schlegla. Zgodnie ze słowami jednego z najbardziej znanych fragmentów z *Athenäum*, „historyk to prorok odwrócony do tyłu”⁴. W innym miejscu – odnosząc się do dowcipu jako władzy „dowcipnej racjonalności”, nie zaś jako pewnej struktury narracyjnej – Schlegel pisze: „Rzymianie wiedzieli, że dowcip to umiejętność profetyczna; nazywali go nosem”⁵. O ile jednak gdy idzie o kwestię dziejopisarstwa, Scholem podąża w dużej mierze za Schleglem, o tyle gdy idzie o dowcip – obiera kurs odmienny. Schlegel najwyraźniej wiąże dowcip z profetyzmem nieprzeobrażonym, a zatem odnosi władzę dowcipu do przyszłości. Scholem natomiast definiuje dowcip jako profetyzm, który bierze w nawias temporalność i kieruje się na bezczasową, metafizyczną strukturę rzeczy. To ujęcie prowadzi go do zasadniczego konceptu, zgodnie z którym dowcip to przewidywanie (w odniesieniu do) terażniejszości.

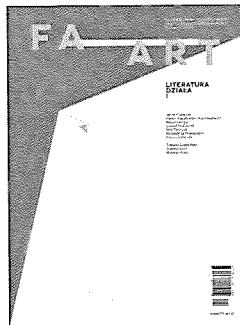
Jak wskazuje druga z cytowanych uwag, sam Scholem wydaje się rozwijać tę niezwykłą myśl w sposób dość rozczarowujący. Wygląda na to, że prorocstwo w swej źródłowej postaci, tj. zwrócone ku przyszłości,

² G. Scholem: *Tagebücher*: 2. Halbband 1917-1923. Frankfurt am Main 2000, s. 214.

³ Tamże, s. 326.

⁴ F. Schlegel: *Fragmenty*. Przeł. C. Bartl. Kraków 2009, s. 54.

⁵ Tamże, s. 34.



ma dlań charakter mesjański i jako takie tworzy rdzeń wolnej od zniekształcenia Tory. Tymczasem dowcip, jako nakierowany na terażniejszość, mesjański właśnie nie jest. Jako prorocstwo zwrócone ku terażniejszości dowcip żydowski ma charakter metafizyczno-mądrościowy, może być więc nawet utożsamiony z samą Torą, byłaby to jednak Tora pozbawiona mesjańskiego rdzenia.

A przecież przy niewielkim nakładzie sił i środków można by podejść do sprawy całkiem inaczej. Moglibyśmy mianowicie powiedzieć, że to właśnie w swojej nieprzetworzonej formie prorocstwo, jako zwrócone ku przyszłości, nie ma jeszcze wcale charakteru mesjańskiego. Byłoby tak dlatego, że nadejście Królestwa nie może wypływać z immanentnego rozwoju tego świata, lecz wymaga rozłamania jego reguł – immanentnie możliwe rozwiązania nie zasługują na miano rozstrzygnięć mesjańskich, a to, co możliwe, nie jest warte mesjańskiego zachodu! Stąd też żadna wypowiedź o możliwej przyszłości nie byłaby wypowiedzią mesjańską. Jeśli idzie o dziejopisarstwo, działalność prorocką nakierowaną na przeszłość, to – jak wiadomo – mesjański charakter starał się mu nadać Walter Benjamin w ostatniej fazie swojej działalności, gdy próbował ukazać historyka jako podmiot mesjański odnajdujący w tekście przeszłości niewybrane, mesjańskie ścieżki – furtki, przez które mógł być wejść Mesjasz⁶. Scholem nie idzie w tym kierunku, prędzej już łączy dziejopisarstwo z praktykami lamentacyjnymi. W jego przekonaniu wyrażonym dobitnie w dziennikach, w których strukturze lamentu poświęca się bardzo dużo uwagi, wszelka „głęboka mowa o przeszłości” ma charakter skargi, skargi opłakującej „utratę swego obiektu”. Ale jeśli tak, to ostatnim kandydatem do miana prawdziwie mesjańskiej formy profetyzmu byłby zwrócony ku terażniejszości dowcip. Dlaczego jednak przewidywanie terażniejszości miałoby mieć charakter mesjański? Oto dlaczego. Jeśli do terażniejszości można i trzeba przykładać prorocką intencję, to znaczy, że zwykła terażniejszość nie pokrywa się sama ze sobą, że w mroku przeżywanej chwili rozmijamy się z mesjańską furtką, a dowcip, ten „wybuch skrępowanego ducha” (to znowu Schlegel)⁷, rozsadza chwilę terażniejszą i ukazuje w niej moment mesjańskiego spełnienia. Dowcip robi wyrwę w terażniejszości i sam zbudowany jest na zerwaniu, na niedomówieniu: w owej granicznej formie, jaką jest dowcip, mesjański kres ukazuje się w miejscu prawdziwie transcendentnego przemilczenia. Ukazuje się on wszakże jako nienazwany, udziela nam się w dowcipie pod warunkiem, że zrezygnujemy z jego referencjalnego posiadania. Rezultatem mesjańskiego dowcipu nie jest euforia mistycznej unii z obiektem: dowcip ukazuje obiekt, ale jako nieposiadany, jako niemożliwy. Żałobna skarga, mówi Scholem,

⁶ Zob. W. Benjamin: *O pojęciu historii*. Przeł. A. Lipszyc. W: tegoż: *Konstelacje. Wybór tekstów*. Przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz. Kraków 2012, s. 323.

⁷ F. Schlegel: *Fragmety*, dz. cyt., s. 24.

nie jest przejawem humoru, ale każdy przejaw humoru ma w sobie coś ze skargi. W dowcipie cieszymy się na widok mesjańskiego kresu, ale warunkiem tej wizji jest uznanie, że się w tej samej terażniejszości z owym kresem rozmijamy, zmierzając ku następnej chwili. Wtedy właśnie śmiejemy się z dowcipu, a śmiech ten jest zarówno radosnym śmiechem na widok możliwości transcendentnego wyzwolenia, jak i gorzkim śmiechem z nas samych jako istot tkwiących w obrębie immanentnego czasu. Gorycz tego uwikłania jest warunkiem oglądu obiektu w dowcipie.

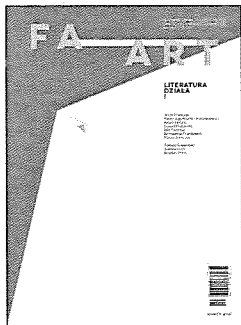
Zachowując w pamięci tę konstrukcję, proponuję teraz zwrócić się ku drugiemu z kustoszy tradycji mesjańskiej, który może nam dopomóc w dorysowaniu pełnej sylwetki teologii dowcipu. Dowcip jest mianowicie tematem jednego z bardziej udanych fragmentów pomieszczonych w *Śladach* Ernsta Blocha. W polskim przekładzie zapisek ten nosi tytuł *Sprytny wybieg*, choć wobec brzmienia oryginału – *Der witzige Ausweg* – „wybieg” ów winien być raczej „dowcipny”. Fragment ten rozpoczyna się następującym passusem: „Słabi płaszczą się zazwyczaj albo robią uniki. Silny wyrąbuje sobie przestrzeń, ale ta często nie jest tak nowa, jak skromne Obok, w którym można znaleźć ratunek”⁸. Ponieważ „nowość” w myśli Blocha jednoznacznie powiązana jest z mocno pojętą utopią, nie będzie nadużyciem, jeśli to proste przeciwstawienie uznamy za wyraz pewnej koncepcji teologicznej. Zgodnie z tą koncepcją, bezpośrednia siła rewolty przeciwstawiona sile opresji nie prowadzi do mesjańskiego wyzwolenia; drogę ku utopii może natomiast otworzyć niespodziewany, z pozoru tchórzliwy unik ludzi słabych, który nieoczekiwanie zmienia, łamie reguły gry. W kategoriach wprowadzonych przez Waltera Benjamina: akt siły to nowy przejaw przemocy ustanawiającej prawo, który jakościowo niczym nie różni się od przemocy podtrzymującej prawo dotychczasowe, jako że obie są przejawami immanentnej, opresyjnej przemocy mitycznej; boska, mesjańska przemoc, która odstanawia prawo tego świata i której najwyższą człowieczą postacią jest przemoc rewolucyjna, dostępna jest natomiast słabym i przybiera postać sprytnego, dowcipnego uniku, odskoku w bok⁹. Stąd Bloch mówi także o „męstwie” czy „dzielności słabych”¹⁰.

Zapis takich mesjańskich gestów stanowią zdaniem Blocha dowcipy, w których ktoś znajdujący się w sytuacji bez wyjścia, dociśnięty do ściany przez przemoc tego świata, odnajduje nagle niedorzeczne rozwiązanie. Zabawne, że najpierw Bloch sarka na marne formy takich wybiegów, „przede wszystkim babskie i żydowskie”, po czym sam chętnie korzysta właśnie z dowcipów, których bohaterami są

⁸ E. Bloch: *Ślady*. Przeł. A. Czajka. Kraków 2012, s. 175.

⁹ Zob. W. Benjamin: *Przyczynek do krytyki przemocy*. Przeł. A. Lipszyc. W: tegoż: *Konstelacje*, dz. cyt., s. 69-94.

¹⁰ E. Bloch: *Ślady*, dz. cyt., s. 179.



kobiety i Żydzi. Za przykład służy mu choćby znana odpowiedź niewiernej żony, która – przyłapana przez męża *in flagranti* – pyta „Skoro bardziej dowierzasz swoim oczom niż moim słowom, to gdzie jest twoja miłość?” (tym gagiem posłużył się także Groucho Marx). Albo historia godna Franca Fiszera, w której wędrowiec opowiada, jak to opadły go wilki, jak to załamał się pod nim lód, jak to już tonął, by na koniec – tu unik dokonuje się na poziomie samej narracji – przerwać mrozzącą krew w żyłach relację zawołaniem: „Dobry Boże, cała ta historia to zwykła bujda”. Komentując tę anegdotę, Bloch pyta: „Czy Bóg nie jest tu ojcem kłamcy, wręcz kłamstwa, ale także końca kłamstwa o prawdziwości labiryntu?”, a pointę wędrowca określa mianem „niezłego motta dla świata”¹¹. Jeśli świat jest kłamliwą strukturą mitycznej, opresyjnej immanencji, tylko dowcipne kłamstwo pozwala się z niego wymknąć, a prawdziwie transcendentny, nieznaną Bóg dowcipnisiów patronuje tej próbie ucieczki, zaświadcżając ostatecznie o nieprawdziwości tego, co podaje się za świat faktyczny.

W tym kontekście nie od rzeczy byłoby też przywołać szczególny metadowcip, który omawia Zygmunt Freud. Oto dworski żartowniś – wezwany przez króla, by wymyślił dowcip o samym władcy – świadom, że znalazł się w potrzasku, wykonuje dowcipny unik: *Le roi n'est pas sujet, m'oi*¹². Nominalnie król nie jest poddanym/tematem dowcipu (nie możesz więc mi nic zrobić, bo z ciebie nie żartuję), ale przecież zarazem nim właśnie się stał (nie możesz więc mi nic zrobić, bo wykonałem polecenie). Zarówno podporządkowując się rozkazowi, jak i się mu przeciwstawiając, dowcipniś w istocie nie robi ani jednego, ani drugiego, omija dylemat uległości i rewolty, by – słowami Blocha – sięgnąć „ku czemuś trzeciemu”¹³. Dowcip poddanego okazuje się aktem boskiej przemocy odstanawiającej władzę podmiotu-króla-który-jest-prawem: jego suwerenność zostaje podważona, ale w jego miejsce wcale nie pojawia się nowy suweren. Możliwe jest to tylko dzięki technice dowcipu, dzięki skrajnej kondensacji i eliptyczności mowy, dzięki temu, że kluczowy cios zostaje wymierzony mocą przemilczenia i paradoksu, a nie mocą bezpośredniej wypowiedzi. Dzięki temu właśnie nie dochodzi do żadnego nowego *Setzen*, postawienia tezy i ustanowienia prawa. Transcendentny Bóg dowcipnisiów nie jest suwerenem, lecz unieważnia wszelką suwerenność. W świecie suwerenności i mitu zawsze jest coś – to znów Bloch – „porowatego” i „podpiłowanego”. Dowcip potrafi domagać się tych miejsc i uderzyć w nie swoimi paradoksami. Wtedy dokonuje się prawdziwy akt transcendencji. Stąd też

¹¹ Tamże, s. 177, 179.

¹² S. Freud: *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, dz. cyt., s. 36.

¹³ E. Bloch: *Ślady*, dz. cyt., s. 179.

Bloch może zakończyć swój mały traktat o dowcipie udatną formułą: „Trzeba być zarówno dowcipnym, jak i zdolnym do transcendencji, aby móc być jednym bądź drugim”¹⁴.

Bloch nie łączy dowcipu z kategorią szczęścia, której skądinąd poświęca niemało uwagi w innych fragmentach *Śladów*. Takie połączenie możemy jednak wskazać na własną rękę, jeśli poddamy krytyce pewną wadę rozumowania Blocha. Otóż w jednym z zapisków, które pojawiają się już po „Dowcipnym wybiegu”, Bloch rozwija teorię bajki¹⁵. Bajka łączy się, jego zdaniem, z samą istotą filozofii. Zadaniem tej ostatniej jest bowiem wskazywanie dróg ucieczki ze świata opresji, otwieranie nowych dróg działania. A tego rodzaju ucieczka jest też zasadniczym tematem bajek. Wygląda więc na to, że bajki stanowią właściwe źródło emancypacyjnego rozumu filozoficznego (tę myśl Bloch zapożycza najpewniej od Siegfrieda Kracauera)¹⁶. W kontekście rozważań o dowcipie to skądinąd atrakcyjne rozumowanie budzi jednak wątpliwości. Można by się spodziewać, że Bloch w jakiś sposób połączy dowcipny wybieg i wybieg bajkowy: tymczasem wygląda na to, że je sobie przeciwstawia. Niespodziewanie bowiem deprecjonuje dowcipne wybiegi jako zaledwie „chytne sztuczki”, wystawia zaś bajki, które nie zadowolają go tylko dlatego, że Bloch chciałby wiele z nich pociągnąć dalej – nie tylko ku emancypacji, lecz ku alchemicznemu, utopijnemu przemienieniu. Ta zdrada sprawy dowcipu wydaje się nie tylko rozczarowująca; jest także niezgodna z ogólną metodologią książki Blocha.

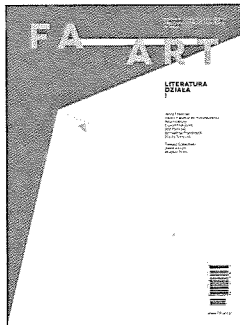
Na początku *Śladów*, w programowym tekście zatytułowanym „Uwaga!”, Bloch tłumaczy, na czym polega „czytanie śladów”, które podejmuje w swojej książce¹⁷. Idzie mianowicie o opowiadanie niewielkich historyjek, które – w połączeniu z minimalistyczną, pospieszną interpretacją – wprawiają nas w zdumienie, wybijają z utartych torów myślenia i odsyłają ku czemuś nowemu. W takich narracyjnych drobiazgach może bowiem skrywać się dziś mnóstwo filozoficzno-emancypacyjnego potencjału: „Coraz więcej pojawia się na obrzeżach. Trzeba zważać na małe rzeczy i za nimi podążać. (...) Wiele dziś można znaleźć w tym, co odrzucone”. Jako ilustrację tej metodologii Bloch przytacza historyjkę „o żołnierzu, który za późno stawił się na apel. I staje nie w szeregu, ale obok oficera, który »przez to« go nie zauważa”. Czy nie mamy tu do czynienia z typowym przypadkiem „dowcipnego wybiegu”, dowcipnej gry z suwerenną władzą? Jeśli tak, to Bloch nie ma prawa sarkać na dowcipy, ponieważ, zgodnie z jego własną metodologią, zapiski filozofa jako całość – całe *Ślady*

¹⁴ Tamże. Przekład zmodyfikowany.

¹⁵ Zob. tamże, s. 184-196.

¹⁶ Zob. S. Kracauer: *Das Ornament der Masse*. Frankfurt am Main 1977, s. 55-56.

¹⁷ Zob. tamże, s. 8-9. W polskim przekładzie fragment ten nosi dość ciężki tytuł *Sens*. W oryginalnym *Das Merke*, neologizm utworzony od słowa *merken* – ‘zauważyć’.



– są zbiorem dowcipów. We fragmencie o „dowcipnym wybiegu” Bloch tłumaczy, że w dowcipach „tkwią filozofie, które nigdy nie były pomyślane”¹⁸. Ale z jego własnych metodologicznych uwag wynika, że on sam filozofuje w momencie, gdy najważniejszych filozoficznych idei po prostu nie sposób już pomyśleć i wyłożyć, że dziś można filozofować, tylko opowiadając dowcipy. A także i to, że zarówno z rozwlekłych baśni o przestodzonych finałach, jak i z rozbudowanych mesjańskich teologii, które opisują frajdę zbawienia, dziś zostały nam już jedynie pospieszne, eliptyczne, ale przez swoją eliptyczność zdolne do transcendencji, dowcipy.

W jednym z ostatnich tekścików książki Bloch tłumaczy, że prawdziwe zdumienie, które rodzi się z dostrzeżenia jakiejś małej rzeczy w jej przygodności i bezpodstawności, nie tyle kieruje nas ku Platońskiej nauce o ideach, ile otwiera nadzieję na przemianę naszej relacji z rzeczami, nadzieję na to, że wreszcie nastanie „szczęście», bycie jak szczęście”¹⁹. Dzięki tej formule uzyskujemy zasadnicze powiązanie między dowcipem a pojęciem szczęścia. Blochowskie „ślady” to drobiazgi, które potrafią wywołać właśnie takie zdumienie, będące zarówno początkiem, jak i końcem filozofowania, ponieważ dziś całe filozofowanie może się zawrzeć jedynie w skrótowym, zdumiewającym dowcipie. Z pewnością błędem byłoby stwierdzenie, że wszystkie dowcipy inscenizują paradoks wyzwolenia; wiele z nich – część przytacza sam Bloch – opowiada raczej o głębi naszego uwikłania w immanencję. Te dwa bieguny obecne są jednak w każdym dowcipie. Jeśli – powtórzmy za Scholemem – dowcip jest przewidywaniem terazniejszości, jeśli budując zdumiewający paradoks, inicjując grę słów, nagły zwrot, wybieg, pointę, rozsadza zwykłą terazniejszość i odkrywa w jej łonie moment mesjański, to teraz możemy powiedzieć, że moment ten to właśnie moment szczęścia, który, znowuż, dowcip ukazuje, udostępnia w samym środku czasu, ale tylko za cenę przemilczenia, skrótu, elipsy, tylko za cenę równoczesnego odstonięcia naszego uwikłania. Szczęście może się ukazać w dowcipie tylko jako niemożliwe, jako coś, co ukazuje się jako cel niemożliwego, niedorzecznego wybiegu w sytuacji bez wyjścia. Ale jednak, inaczej niż w lamencie, naprawdę się ukazuje, a nasz śmiech o tym zaświadcza.

Teraz jesteśmy już gotowi, by zwrócić się ku książce Freuda o dowcipie. Z jednej strony mesjańskie koncepcje wywiedzione z uwag Scholema i Blocha pozwolą nam ożywić jej tekst, z drugiej zaś – w niej samej znajdziemy pomysły, które wzbogacą nasz obraz relacji między dowcipem a szczęściem. Książka Freuda jest rozwlekła i w wielu miejscach rozczarowująca. Nic dziwnego, że drwiąc z ojca psychoanalizy, Scholem i Benjamin wpisali na listę wykładów wyimaginowanego

¹⁸ Tamże, s. 177.

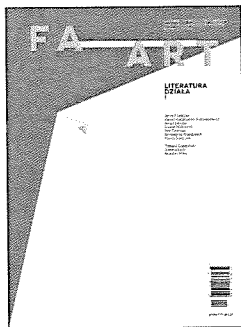
¹⁹ Tamże, s. 197.

Uniwersytetu Muri kurs Zygmunta Freuda zatytułowany „Objaśnienie kilku dowcipów”²⁰. W książce o dowcipie Freud dość mozolnie rekonstruuje „techniki”, jakimi posługuje się dowcip, „objaśnia” przy tym poszczególne przykłady w sposób mniej lub bardziej przekonujący i mniej lub bardziej instruktywny. Stara się wyjaśnić naturę przyjemności, jaką czerpiemy z opowiadania i słuchania dowcipów. Wreszcie, podejmuje dość żmudne rozważania nad naturą komizmu, który traktuje jako kategorię szerszą niż dowcip: „dowcip jest, by tak rzec, przyczynkiem do komiki pochodzącym z dziedziny nieświadomości”²¹.

Na ów związek dowcipu z nieświadomością miałyby wskazywać pokrewieństwo między „pracą dowcipu”, która przetwarza zawartą w dowcipie „myśl” w gotowy dowcip, a pracą marzenia sennego, która przetwarza utajoną myśl senną we właściwy tekst marzenia. Analizując techniki dowcipu, Freud stara się je upodobnić do technik, które wyróżnił w *Objaśnianiu marzeń sennych*: z kondensacją i przemieszczeniem na czele. W kolejnym kroku wyróżnia także „tendencję” i „technikę” dowcipu, czyli intencję dowcipnej myśli zmierzającej do określonego celu (na przykład kompromitacji lub słownego obnażenia osoby trzeciej) oraz zespół zabiegów, który ową intencję urzeczywistnia. Zdaniem Freuda żaden dowcip nie jest całkiem niewinny – każdy ma po trosze charakter tendencyjny. Zwraca też jednak uwagę, że zysk przyjemności, jaki czerpiemy z dowcipu, wiąże się zarówno z realizacją tendencji, jak i z samą techniką. W obu przypadkach też – choć z nieco odmiennych powodów – przyjemność ta zasada się jakoby na zaoszczędzeniu wysiłku pohamowania, jakie wymusza na nas nasza egzystencja jako ludzi dorosłych i cywilizowanych. Tyle frajdy z dowcipu, ile zaoszczędzonej energii zaciskania cywilizacyjnego pasa. Dowcip to folga i ulga. Oszczędność związana z tendencją to zysk wynikający stąd, że dowcip obchodzi przeszkody zewnętrznej i wewnętrznej cenzury, by zaspokoić nasze pragnienie. Im bardziej jesteśmy wyrafinowani cywilizacyjnie, tym bardziej wyrafinowane dowcipy musimy opowiadać, by zaznać tej samej przyjemności, którą człowiek mniej wysubtelniony osiąga, opowiadając zwyczajne sprośności. Przyjemność oszczędności związana z techniką dowcipu bierze się natomiast ze szczególnego regresu, infantylizacji myślenia, na jaką na moment pozwalamy sobie w dowcipie. Jeśli na początku kontaktu z językiem jako dzieci bawimy się słowami, bez końca igrając rymem, rytmem i wszelkiego rodzaju naśladowczymi repetycjami, jeśli porzuciwszy ów etap „zabawy”, wkraczymy w etap pustego „żartu” słownego, to na poziomie dowcipu na powrót sięgamy po te techniki – by tak rzec: wracamy do powtórzenia – po to, by stały się one nośnikami sensownych tendencji. W ten sposób technika

²⁰ W. Benjamin: *Acta Muriensa*. W: tegoż: *Gesammelte Schriften*. T. 4. Frankfurt am Main 1972, s. 442.

²¹ S. Freud: *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, dz. cyt., s. 187.



realizuje tendencję, my zaś czerpiemy z niej dodatkową przyjemność. Ten naddatek miałby rozmaite źródła: ekonomiczny skrót, jakim operuje dowcip, energetycznie „łatwiejszą” rezygnację ze ścieżki dorosłej logiki i racjonalności, przede wszystkim jednak właśnie owo ponowne nawiązanie kontaktu z siłami dziecięcej zabawy. Dowcip zostaje opracowany dzięki momentalnemu pochwyceniu myśli przez maszynę nieświadomości: myśl znika na chwilę, następuje zerwanie, przerwa w jej biegu, po czym naraz wynurza się ona w formie dowcipu, już poddana przetworzeniu i już z owym naddatkiem przyjemności wiążącym się z techniką dowcipu. Pisze Freud: „Infantylność jest bowiem źródłem nieświadomości, a nieświadome procesy myślowe to nic innego jak te same procesy, które jako jedyne zostały powołane do życia we wczesnym dzieciństwie. Myśl zanurzająca się w nieświadomości w celu ukształtowania dowcipu szuka tam jedynie swego dawnego rodzinnego domostwa, dawnej zabawy słowami. Myślenie zostaje na chwilę przeniesione na etap infantylny, by w ten oto sposób posiąść na nowo dziecięce źródło przyjemności”²².

Idea oszczędności energii pohamowania jako źródła przyjemności, którą czerpiemy z dowcipu, nie wydaje się zbyt nośna. Wygląda na to, że frajda czerpana z dowcipu naprawdę przypomina radość z popuszczenia pasa. Nie musimy już wdychać, możemy odsapnąć; na chwilę nie musimy myśleć logicznie, na chwilę jesteśmy znowu dziećmi, na chwilę obchodzimy cenzurę i świntuszymy – choć może w nader wyrafinowany sposób. Umyka tutaj prawdziwie twórczy, ekscentryczny i ekstatyczny potencjał dowcipu, który pozwala nam nie tyle się odprężyć i poczuć ulgę, ile raczej wznieść na nowe wyżyny frajdy. Odnosi się to zarówno do tego, co Freud ma do powiedzenia o przyjemności związanej z tendencją, jak i do tego, co mówi o przyjemności płynącej z zastosowania odpowiedniej techniki. Warto jednak zwrócić uwagę, że już samo rozróżnienie na te dwa rodzaje przyjemności otwiera drogę możliwym, obiecującym komplikacjom. Inaczej niż w przypadku marzenia sennego, w przypadku dowcipu jednym ze źródeł przyjemności jest sama praca, która niesie naddatek wykraczający poza proste zaspokojenie tendencji. Zaspokojenie tendencji ma charakter czysto immanentny. Czegoś się domagamy i to coś – chytrze obchodząc cenzurę – dostajemy. To obejście jest jednak niemożliwe bez technik dowcipu, które niosą ze sobą dodatkową przyjemność. Podążając za wcześniejszymi autorami, Freud zwraca uwagę na wątek, który wskazywałem powyżej: na nieuchronną lapidarność, zwięzłość dowcipu, na fakt, że zawsze mówi on trochę za mało, że jego podstawową techniką jest kondensacja²³. W tych paradoksalnych przemilczeniach, które są zasadniczym osadem pracy dowcipu w jego

²² Tamże, s. 155. Przekład zmodyfikowany.

²³ Tamże, s. 13-14.

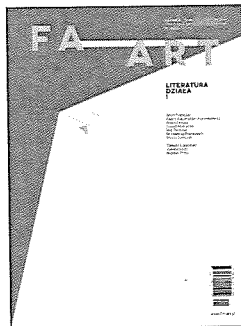
gotowym tekście, dokonuje się wszakże akt transcendencji, który zostaje rozbrojony i znika, gdy „objaśnimy” dowcip, sprowadzając go do jego tendencyjnej, immanentnej myśli. Ten osad techniki byłby miejscem mesjańskiego przekroczenia, wyjścia ku szczęściu w profetycznie rozszczepionej terażniejszości w chwili, gdy bieg normalnych myśli, bieg dyskursu immanencji zostaje przerwany i za sprawą działania nieświadomości pojawia się paradoksalny supeł, „pępek” dowcipu²⁴. W tym afektywnie naładowanym punkcie zerwania język ulega zawieszeniu, a my wybuchamy śmiechem²⁵.

Czy ten akt wyjścia, ten dowcipny wybieg, ma charakter regresji do dzieciństwa, czy to szczęście jest szczęściem infantylnym? I tak, i nie. Kreśląc Scholemowsko-Blochowską wizję dowcipu jako mesjańskiego aktu transcendentnej ucieczki ku szczęściu podejmowanej w rozpolowanej chwili terażniejszej, podkreślałem jedynie moment nowości mesjańskiego szczęścia, jakie miałyby się ukazywać w subwersywnym dowcipie. Freud każe nam jednak wziąć pod uwagę także moment drugi, moment powtórzenia. Jak widzieliśmy, motyw repetycji pojawia się w jego rozważaniach na dwa sposoby: gdy mowa o przepojonej szczęściem dziecięcej zabawie opartej na idei powtórzenia, a także gdy mowa o samej strukturze dowcipu powracającego momentalnie do dzieciństwa w chwili monumentalnej terażniejszości (by posłużyć się dowcipem, który przywołuje Freud: każdy dowcip jest *monumentan* = momentalny i monumentalny zarazem²⁶). Na tę podwójność proponuję spojrzeć następująco. Podmiot powołany jest do życia w wyniku traumatycznej utraty obiektu. Dziecięca zabawa powtarzająca w nieskończoność mechanizmy odejść i powrotów (*fort-da*), mechanizmy powracających rymów i zgodności, pozwala na jakiś czas załagodzić czy wręcz całkowicie wyeliminować ten ból, trwać w mitycznej iluzji pełnego powrotu obiektu i narcystycznej przestrzeni zabawy. To złudzenie nie jest nam już dostępne w życiu

²⁴ Odpowiednik „pępka snu”, o którym pisze Freud: „Nawet w wypadku doskonale objaśnionych marzeń sennych często trzeba zostawić jakieś mroczne miejsce, ponieważ w trakcie wykładania zauważa się, że bierze tam początek kłęb myśli, który opiera się rozwikłaniu, który jednak nie wniósł też żadnego wkładu do treści sennej. Jest to pępek snu, miejsce, w którym dotyka on tego, co nieznanne. Myśli senne, na jakie natykamy się w trakcie objaśniania, muszą przecież pozostać całkiem ogólnie bez końca, w podobnym do siatki zawikłaniu wybiegając we wsze strony w świat naszych myśli. Z tego miejsca osnowy, gdzie myśli splecione są silniej, wyrasta potem pragnienie senne niczym grzyb ze swojej grzybni” (S. Freud: *Objaśnianie marzeń sennych*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1996, s. 443).

²⁵ Spostrzeżenie, zgodnie z którym śmiech wskazuje obecność afektu w miejscu elipsy, w punkcie transcendentnego pęknięcia porządku językowego, zawdzięczam sugestiom Katarzyny Bojarskiej i Jakuba Momry z Uniwersytetu Muri im. Franza Kafki. Karolina Sendek (UMFK) zwróciła mi uwagę, że zerwanie dyskursu, jakie wprowadza eliptyczny moment dowcipu, jest znacznie bardziej radykalne niż moment patosu charakterystyczny dla estetyki wzniosłości i że wprowadzenie momentu dowcipu do żywiołu literackiego powoduje radykalne rozdarcie patosu samej literatury.

²⁶ S. Freud: *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, dz. cyt., s. 22.



dorośli. Wówczas pozostaje nam dowcip: powrót momentalny/monumentalny, który wszelako jest czymś więcej niż tylko powrotem. W dowcipie ważymy się nie tyle na powrót do błogości dziecięcej zabawy, ile – jeszcze dalej – na odzyskanie czegoś, czego nigdy nie mieliśmy, obiektu, który był wtedy, kiedy nie mogliśmy jeszcze niczego mieć. W dowcipie – zgodnie z Benjaminowską definicją szczęścia²⁷ – staramy się mieć coś po raz drugi, a zarazem całkiem po raz pierwszy, staramy się odzyskać obiekt, a zarazem nie zniknąć i nie oszaleć jak bohater Zweiga. Stąd dwoista natura dowcipnej ekstazy: radość dziecięcej zabawy splata się tu ze śmiechem z nas samych, z istot oddzielonych, które zarazem chcą trwać w swoim oddzieleniu. Jeśli zabawa byłaby przestrzenią błogości rekonstruującą na pewien czas przestrzeń sprzed utraty i narodzin, dowcip byłby próbą zakosztowania tej frajdy bez rezygnacji z podmiotowości. Stąd właśnie obiekt odzyskany w dowcipie jest i nie jest tym samym obiektem, z którym trwa w komunii dziecko upajające się repetytywną zabawą.

Friedrich Schlegel mówi: „Niektóre dowcipne pomysły są jak niespodziewane spotkanie dwóch zaprzyjaźnionych myśli po długiej rozłące”²⁸. Takie krótkie spięcia, odkrycie niespodziewanego podobieństwa, niespodziewane zrymowanie się myśli – zjawisko, na które stale zwraca też uwagę Freud – jest w istocie echem szczęśliwego odzyskania obiektu, którego nigdy nie mieliśmy. Dowcipny wybieg, profetyczne rozłupanie teraźniejszości dokonuje się dzięki odnalezieniu momentu rymu, który objawia się w eliptycznym przemilczeniu, w pępku dowcipu, w dowcipnym węźle uplecionym nagle przez nieświadomość²⁹. Jeśli mamy być szczęśliwi, musimy jakoś oszukać Mistrza z Niemiec, musimy jakoś złamać reguły gry, ale tylko moment repetycji, przywołania czegoś najdawniejszego, czegoś, czego istnienie reguły przeczuwają, a zarazem wykluczają, chroni nas przed szaleństwem człowieka, który nagle w geście triumfu zrywa się od stolika. Nie jest przypadkiem, że Freud poświęca tak dużo uwagi żydowskim dowcipom o swacie, a i sam dowcip nabiera w jego analizie cech swata, który – słowami Jean Paula – „każdą parę zaślubi”³⁰. Tutaj moment rymotwórczego parowania służy dowcipnemu rozerwaniu immanentnej mechaniki codzienności, wydobyciu jakiegoś elementu ze zwykłego sąsiedztwa i odesłaniu go do czegoś innego, z czym niespodziewanie współbrzmie w dowcipnym rymie. Zarazem

²⁷ Zob. W. Benjamin: *Agésilas Santander*. W: G. Scholem: *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*. Przeł. M. Zawadowska, A. Lipszyc. Sejny 2006, s. 239.

²⁸ F. Schlegel: *Fragmenty*, dz. cyt., s. 47.

²⁹ Marek Zaleski (UMFK) zwrócił mi uwagę, że skoro staram się tu pożenić psychoanalityczną koncepcję Freuda oraz mesjańskie koncepcje Scholema i Blocha, nieświadomość okazuje się odpowiednikiem transcendentnego Boga. To bardzo trafna uwaga, o ile dodamy, że jest to Blochowski „Bóg dowcipnisiów”, który niczego nie ustanawia, a jedynie odstanawia, i jako transcendentny nie jest bynajmniej suwerenem.

³⁰ S. Freud: *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, dz. cyt., s. 11.

jednak, jak widzieliśmy, dowcip zarówno łączy pary, jak i utrzymuje rozdzielanie, pozwala odzyskać obiekt, a zarazem utrzymać naszą podmiotowość, ukazuje szczęście jako niemożliwe. Stąd logiką dowcipu jest logika równoczesnego połączenia i rozdzielania. Stąd każdy humor jest zarazem podszyty żalobą. Niezłe oddaje to przytaczany przez Freuda dowcip, w którym powracający z podróży człowiek odkrywa obrączkę ślubną na palcu przyjaciela, ten zaś potwierdza: „Obrączka, ale prawdziwa” (*Trauring, aber wahr; Trauring* to ‘obrączka ślubna’, *trauen* – ‘zaślubiać’, ale *trauern* to ‘opłakiwać’, ‘żałować’; *Traurig, aber wahr* = ‘Smutne, ale prawdziwe’)³¹.

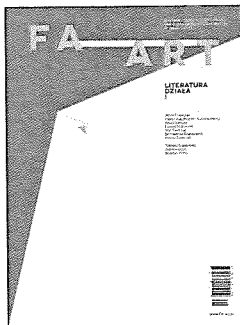
Wydaje się, że odpowiednik owej logiki połączenia i rozdzielania odnaleźć można w logice, jaką rządzi się społeczny wymiar dowcipu, jego – jak mówił Schlegel – przyrodzona „towarzyskość” („Dowcip jest bezwarunkowo towarzyskim duchem”; „Dowcip to towarzyskość logiczna”)³². Freud kładzie spory nacisk na ów wymiar: dowcipy z konieczności opowiada się komuś, dowcip obiega społeczeństwo „jak wieść o zwycięstwie”³³. W tym właśnie aspekcie upatruje największej różnicy między dowcipem a marzeniem sennym. Píše: „Marzenie senne jest bowiem całkowicie aspołecznym produktem psychicznym, nie ma nic do zakomunikowania drugiemu człowiekowi (...). Dowcip natomiast jest dokonaniem najbardziej społecznym spośród wszystkich dokonań psychicznych ukierunkowanych na zysk przyjemności”³⁴. Taka charakterystyka dowcipu odróżnia go nie tylko od wsobnego marzenia, lecz także od miłosnej unii dwojga osób oraz od kolektywnego snu otulającego całą wspólnotę, a oferowanego choćby przez produkty kultury popularnej. Z drugiej strony Freud przypomina tutaj, że praktyka opowiadania dowcipów – choć jest to praktyka społeczna – nadal pozostaje ukierunkowana wyłącznie na przyjemność, a jej społeczny charakter nie popada w konflikt z tym ukierunkowaniem. Nie jest tak, że opowiadając dowcipy, musimy negocjować między własnym dążeniem do przyjemności a społeczną konwencją, ponieważ, po pierwsze, to właśnie wywołane socjalizacją wyparcie generuje specyficzną przyjemność dowcipu, po drugie zaś, to w sytuacji społecznej dopiero tę przyjemność można osiągnąć. Opowiadanie dowcipów jest czystą przyjemnością, lecz choć jest praktykowane grupowo, wymaga utrzymania naszej odrębności, wymaga rozłączenia w społecznym zjednoczeniu (nawiasem mówiąc, tak pojęty dowcip tworzy prawdziwy wyłom we Freudowskim ujęciu relacji między społeczeństwem a przyjemnością). Jaka jest więc anatomia tej popękanej wspólnoty ludzi śmiejących się razem z dowcipu? Z pewnością na poziomie immanentnej

³¹ Tamże, s. 21.

³² F. Schlegel: *Fragmenty*, dz. cyt., s. 4, 18.

³³ S. Freud: *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, dz. cyt., s. 15.

³⁴ Tamże, s. 162-163. Przekład zmodyfikowany.



tendencji razem z drugim śmieję się z trzeciego; pod tym względem dowcip jest okrutnym aktem wykluczenia i przejawem przemocy symbolicznej. Na poziomie samej techniki wszakże sprawa wygląda inaczej, tutaj bowiem gra toczy się o relację między porządkiem dyskursu jako takim i utraconym-choć-nigdy-nieposiadany obiekt, o – krótko mówiąc – szczęście ludzkości; pod tym względem dowcip okazuje się jedynym sposobem na to, by bez agresji śmiać się z siebie nawzajem i bez autoagresji – z samych siebie. A ten samozwrotny moment w dowcipie jest warunkiem, jaki musi być spełniony, by w elipsie dowcipu dany był nam utracony obiekt. Jak wiemy, wedle Freuda każdy dowcip ma charakter tendencyjny. W swojej typologii dowcipów Freud wyróżnia jednak przypadek szczególny, który określa mianem „dowcipów spekulatywnych”. Nie będąc czystą igraszką, jaką jest „żart”, nie mają też charakteru wykluczającego, ostrze swojej tendencji kierują bowiem przeciw całej ludzkości, a poprzez tę uniwersalizację znoszą własną tendencyjność. „Tym bowiem – mówi Freud – co atakują, nie jest osoba lub instytucja, lecz sama pewność naszego poznania”³⁵. Wspólnota ludzi śmiejących się z dowcipu spekulatywnego to jedyna wspólnota ludzi niezawistnych, doświadczających szczęścia w momentalnej/monumentalnej, profetycznie rozszczepionej terażniejszości, a zarazem wspólnota ludzi pojednanych we wzajemnym współczuciu – współczuciu wobec tego drugiego, który, tak jak ja, na co dzień oplakuje swoje oddzielenie, teraz jednak, przez moment, potrafi się z niego śmiać³⁶.

W jednym z „fragmentów krytycznych” Friedrich Schlegel przywołuje pogląd Chamforta, wedle którego „dowcip jest namiastką niemożliwego szczęścia, niejako małym procentem, którym zbankrutowana natura chce się zrewanżować za niezwrócony dług najwyższego dobra”. Mimo swojego podziwu dla francuskiego pisarza sam Schlegel odcina się od tego poglądu. Pisze: „dowcip stanowi cel sam w sobie, jak cnota, miłość i sztuka”³⁷. To oczywiście zasadniczy spór. Czy afekt, z którym skorelowany jest dowcip, to tylko namiastka szczęścia, czy raczej – wobec autoteliczności dowcipu – szczęście jako takie lub jakiś inny afekt, który należy określić całkiem innym mianem? W którą stronę zmierza powyższe rozumowanie, klecone ze ścinków myśli Scholema, Blocha i Freuda? Nie mam pewności. A może wolno mieć zarówno Chamforta, jak i Schlegla? Autoteliczny dowcip prowadzi do namiastki szczęścia, ale czy nie jest tak, że szczęście możliwe jest tylko pod postacią takiej namiastki? Nie może być chyba inaczej, jeśli moment rozdzielenia, przemilczenia, elipsy, śmiechu z samego siebie jest w dynamice dowcipu koniecznym warunkiem kontaktu ze szczęściem odzyskania obiektu, którego

³⁵ Tamże, s. 108.

³⁶ Takie ujęcie dowcipu spekulatywnego zawdzięczam dyskusji z Pawłem Mościckim (UMFK).

³⁷ F. Schlegel: *Fragmety*, dz. cyt., s. 18.

nigdy nie mieliśmy – jest wręcz owego szczęścia konstytutywnym elementem. Wspólnota ludzi śmiejących się z dowcipu to wspólnota ludzi, którym dana jest namiastka szczęścia tożsama ze szczęściem samym, to pozbawiona suwerena wspólnota zrewoltowanych, łamiących reguły gry szachistów-namiestników, nieograniczona, uniwersalna społeczność, którą w rozszczepionej, mesjańskiej terażniejszości obiega właśnie wieść o zwycięstwie³⁸.

Tekst powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS2/05729.

³⁸ Marek Zaleski (UMFK) zwrócił mi uwagę, że mniej paradoksalną, spokojniejszą wizję szczęścia można by zbudować w oparciu o inną koncepcję Freuda, wyłożoną w późniejszym eseju zatytułowanym *Humor* (zob. *Pisma psychologiczne*, dz. cyt., s. 263-269). W eseju tym Freud deprecjonuje dowcip, „ten służy bowiem tylko zyskowi przyjemności lub też stawia on zysk przyjemności na służbie agresji” (s. 267; przekład zmodyfikowany). Tymczasem humor ma w sobie coś „wspaniałego i uwznioślającego”, szczególną „godność”, która płynie stąd, że odrzuca on roszczenia rzeczywistości i realizuje zasadę przyjemności, a jednak nie spycha nas w szaleństwo i manię (jak ta, której doświadczył bohater opowiadania Zweiga). Jak to możliwe? Otóż wedle Freuda, źródeł humoru należy szukać w *superego* i jego szczególnej postawie wobec *ego*. Poprzez humor *superego* zwraca się do *ego* nie jako rodzic karzący, lecz jako rodzic-pocieszyciel, który z ciepłą drwiną mówi: „Spójrz tutaj, oto świat sprawiający tak niebezpieczne wrażenie. Phi, dziecięce igraszki, w sam raz, by sobie z nich zażartować!” (s. 269). Freud przyznaje, że zysk przyjemności jest w przypadku humoru znacznie mniejszy niż w przypadku dowcipu, w samej tej łagodności upatruje wszakże szczególną wartość. Istotnie, wydaje się, że pod działaniem tak pojętego humoru „zwyczajne ludzkie nieszczęście” codziennych negocjacji, godzenia się z utratą i zadowalania się substytutami tego, co upragnione, przeradza się w łagodny stan ukojenia, w którym możemy się pogodzić z substytutowym charakterem danych nam rzeczy i osób, cieszyć się nimi dla nich samych i uwolnić się od lęku przed nadchodzącą utratą, ta bowiem przestaje się jawić jako absolutna. Być może to właśnie powinno się nazywać szczęściem, być może też całkiem po ludzku zdrowiej jest tak szczęście pojmować. A jednak ponowne rozważenie paradoksalnej logiki dowcipu i jego dynamiki afektywnej wskazuje, że to tutaj, mimo wszystko, migocze szczęście prawdziwe – nie tyle łagodne, nieco ironiczne pogodzenie z immanencją świata, ile transcendentne wychylenie ku obiektowi, którego nigdy nie mieliśmy, lecz który odczuwamy jako utracony.