

Marek M. Kurowski

Dwudziesty wiek na filozoficznej kozetce. Refleksje z lektury „Rysy na taflి” Andrzeja Ledera*

Zadanie, jakie postawił sobie autor *Rysy na taflิ*, polega na odczytaniu filozofii XX w. przez pryzmat psychoanalizy. Psychoterapeuta bierze tutaj do ręki pisma znamiennych dla tego stulecia filozofów i odnajduje w nich symptomy traumy wywołanej wydarzeniami historycznymi. Opowieść Andrzej Ledera polega więc na wskazaniu kluczowych momentów dziejowych tego okresu (zdiagnozowaniu traumy) oraz wynikających z nich rozpoznań (szans ewentualnej terapii).

Materiał dowodowy, który posłużył Lederowi do diagnozy XX w., stanowią przede wszystkim prace filozofów, które jako wrażliwy na skargi pacjentów psychoterapeuta czyta on z wnikliwością. Ich wystąpienia układają się tutaj w historię marzeń sennych i tłumionej przez afekty (przede wszystkim winę i wstyd) autonarracji zbolełej podmiotowości zbiorowej.

Marek M. Kurowski – socjolog, absolwent Uniwersytetu Warszawskiego, studiował i pracował na Wydziale Socjologii Uniwersytetu w Bielefeld. Wieloletni wykładowca w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się teorią socjologiczną i filozofią kultury. Mieszka w Warszawie. Kontakt: mmkurowski@onet.pl.

* Andrzej Leder, *Rysy na taflิ. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, 369 ss.

Aparat lacanowski umożliwia dokonanie triku technicznego, który polega na przekładaniu kategorii psychicznych – przede wszystkim traumy – na kategorie oglądu zbiorowości. Przynosi to z resztą imponujące, nawet budzące zazdrość interpretacje.

Na przykład Edmund Husserl i Martin Heidegger ukazani są jako myśliciele połączeni ukrytą więzią. Obaj to przecież radykalni funkcjonariusze. Pierwszy jest sługą fantazmatu ludzkości, a drugi przebija ów gest, włączając się w pracę na rzecz wybranej zbiorowości – narodu niemieckiego żywionego fantazmatem zniszczenia konkurencji ze strony innej nacji – wybranych przez Boga Żydów.

Diagnoza fantazmatu nazistowskiego antysemityzmu zarysowana w *Dialektyce oświecenia* przez Theodora Adorno i Maxa Horkheimera zastąpiona jest przez lacanowskie odczytanie rozdzieranej przez polityczność podmiotowości u Carla Schmitta.

Rezultaty tego fantazmatu odnaleziono w porażce mówienia oraz myślenia, skrępowanych ukrytą winą (źródłem tej interpretacji jest dla Ledera Heideggerowski *List o humanizmie*) i stłumionym wstydem (odkrytym dzięki analizie kategorii złej wiary z *Bytu i nicości* Jeana-Paula Sartre'a).

Podjęty i opisany przez Hannę Arendt przypadek Adolfa Eichmanna ukazany został jako symptom nie tyle przepracowanej traumy i rozliczonej winy, lecz wyparcia. Banalność zła jest wszak powszechna, zwyczajna i bliska, a przez to niesamowita, z czego wynika konieczność jej ukrycia.

Psychoterapeuta i autor *Rysy na tafli* jest lekarzem, który chętnie sięga po wyniki badań kolegów innych specjalności. Tak określiłbym zadziwiająco ufną, jaką obdarza autorów esejów historycznych, zwłaszcza Dana Dinera, Modrisa Eksteinsa, Erica Hobsbawma oraz Tony'ego Judta (rozpoznanie tego ostatniego wymaga jednak zdaniem Ledera korekty). Na ich ekspertyzie opierają się interpretacje wyznań filozofów i to one organizują ramy sceny, na której dokonuje się analiza. Dalej postaram się pokazać, że tego rodzaju wybór okazuje się niestety dość wątpliwy, a wiara w tak skonstruowane ramy historyczne jest zwodnicza. Podkreślimy wszakże od razu użyteczność trzeciej wykorzystywanej w *Rysie...* warstwy źródłowej. Doświadczenia XX w. podsumowuje u Ledera końcowa teoria traumy. Istotę spotkania z Realnym, a więc niesamowitość przeżycia etycznej relacji z Drugim, możliwą tylko we śnie lub za sprawą fikcyjnej narracji

(codziennosc ją bowiem przesłania i wypiera), odkrywa nam nie tekst filozofa, lecz interpretacja świadectwa Racheli Auerbach pochodzącego z zapisków z warszawskiego getta pomieszczonych w Archiwum Ringelbluma (wspomnienie snu z motywem kota). Również centralne dla wywodu Ledera rozpoznanie krańca człowieczeństwa opiera się na świadectwach literackich (motywie psa u Georgija Władimowa, Warłama Szalamowa i Emmanuela Lévinasa), a nie tekstach *stricte* filozoficznych. Śmielsza eksploatacja literackich świadectw niesamowitości XX stulecia mogłaby zatem, jak się wydaje, przynieść dalsze badawcze korzyści.

Przejdźmy do problemu ram historycznych. Wiek XX nie jest w *Rysie na tafl*i rozumiany jako przestrzeń czasowa wyznaczana kartkami kalendarza – od 1901 do 2000 r. Takie podejście nie budzi raczej kontrowersji w obszarze filozofii kultury. Pozostaje jednak kwestia charakterystyki tego okresu. W tekście Ledera stulecie to przedstawiane jest najpierw poprzez opozycję do XIX: wiek XIX to czas pokoju, a XX – czas wojny. W takim ujęciu pobrzmiewają echa *Wielkiej transformacji* Karla Polanyiego. Dwudziestowieczne traumy, których ślady autor odnajduje w dziełach filozofów, to z tej perspektywy pierwsza i druga wojna światowa oraz towarzyszące im totalitaryzmy – nazistowski i stalinowski. Przy bliższym oglądzie okazuje się, że ram historycznych stulecia nie wyznaczają tu jednak wydarzenia, lecz sentymenty: nuda *fin de siècle'u* na początku oraz fiasko legitymizacji działania pod koniec. Teza Polanyiego wiążąca zakończenie ery pokoju z odejściem od parytetu złota jest tu zatem mniej istotna od zdiagnozowanego przez Arendt czarnego ducha nudy opisującego kondycję znudzonego wiekiem pokoju mieszczaństwa, które stopniowo pogrąża się w chorobliwym wyczekiwaniu niesamowitości. Perturbacje tego źródłowego sentymentu wyczerpują się w *Rysie na tafl*i dosyć wcześnie. Koniec XX w. przynosi inny nastrój – poczucie braku etycznego uzasadnienia dla przeszłych zbrodni oświeceniowej cywilizacji Zachodu. Okazuje się bowiem, że na masowych zbrodniach, do których doprowadziły jej rozwój i schyłek, nie sposób budować przyszłości. Utopie jako programy działania zanikają, ponieważ nie da się odczuwać dumy z wyznania własnych win, nie popadając w cynizm lub obłudę. Rozpoznanie to, wyrażone już w 1939 r. przez Waltera Benjamina w eseju *O pojęciu historii*, dociera do świadomości innych filozofów w latach siedemdziesiątych. Według

Ledera narracja o traumach XX w. wypala się ok. roku 1968 – jeśli nie liczyć epizodu związanego z RAF-em w Niemczech w latach siedemdziesiątych. Jest to zatem krótki wiek, nie obejmuje całości zimnej wojny ani upadku muru. Lata realnego socjalizmu w Europie Wschodniej (a więc doświadczenie mojej młodości, które z Andrzejem Lederem podzielałam, ale którego autor *Rysy...* nie tematyzuje) należy więc uznać za czas obłudy i historycznej ambiwalencji – trwania już nie w wieku XX, ale jeszcze nie w XXI. Można by tutaj mówić o *zombie* stalinizmu symbolicznie ujawniającym się w postaci Leonida Breżniewa – żywej mumii.

Cezurze czasowej towarzyszy wyraźnie wyznaczona cezura przestrzenna: wiek XX w *Rysie na tafli* rozgrywa się nad Renem (autor mówi co prawda o Berlinie, mnie jednak metafora rzeki wydaje się celniejsza). Na prawym, teutońskim brzegu Renu pojawia się wina, a na lewym, frankońskim – wstyd. Sentymenty te organizują traumę XX stulecia. Na obu brzegach zmagamy się z mgłą skrywającą te dwa nieprzyjemne afekty. Choć może należałoby powiedzieć – poszerzając geograficzny zakres całej koncepcji – że w państwach Osi dochodzi do wyparcia wina, a w państwach Ententy – lub zgoła reszty świata – do zamaskowania wstydu. Z tej perspektywy Polska – wątek, którego autor *Rysy...* w swojej książce nie porusza – a być może cały obszar dotknięty bezpośrednim oddziaływaniem obu totalitaryzmów (Snyderowskie skrwawione ziemie) jest zresztą miejscem wysoce ambiwalentnym. Po jednej stronie mamy tu bowiem wyparcie wina związanej z doświadczeniem Zagłady (świetnie opisane choćby w *Polskim teatrze Zagłady* przez Grzegorza Niziołka i zdemaskowane przez książki Jana Tomasza Grossa), a z drugiej – zapoczątkowane *Zniewolonym umysłem* Czesława Miłosza rozliczenia z zauroczeniem stalinizmem, które świadczą o polskich kłopotach ze wstydem. Ambiwalencji tej dotyczy, jak się wydaje, wcześniejsza książka Ledera, *Prześniona rewolucja*. Szkoda, że w *Rysie na tafli* autor nie nawiązuje do niej wprost.

Dokonane w książce przestrzenne zawężenie XX w. jeszcze bardziej rzuca się w oczy, jeśli zestawić *Rysę na tafli* z wizją XIX stulecia w monumentalnej pracy Jürgena Osterhammla *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, gdzie ma ona charakter globalny. Tymczasem psychohistoria z *Rysy na tafli* jest historią lokalną – to dramat ludzkości ograniczony do trzech projektów imperialistycznych, a mówiąc językiem psychoanalizy –

do trzech pragnień: mieszczańskiego liberalizmu oraz kontestujących go (a od pewnego momentu siebie nawzajem) nazizmu i komunizmu. W symbolicznym uproszczeniu jest to świat fabryk kontra świat obozów i łagrów. Brak tu miejsca m.in. na traumę kolonializmu czy męskiej dominacji (patriarchalizmu). Problemem nie jest też jeszcze trauma antropocenu. Czy powinniśmy w nich widzieć ekscesy Realnego z innych epok? Trauma patriarchalizmu pojawia się na większą skalę dopiero w późnodwudziestowiecznej refleksji filozoficznej, dotyczy jednak stosunków społecznych na przestrzeni wielu stuleci, więc z punktu widzenia filozofii kultury jej pominięcie w książce o wieku XX mogłoby być usprawiedliwione. Mając wszakże w pamięci znaczenie różnicy płciowej w teorii psychoanalitycznej, zadajemy sobie pytanie, czy autor *Rysy na tafl*i nie pomija części oferowanych przez nią możliwości. Jeśli nawet mimo rozpoznania przedstawionego przez Petera Sloterdijka zgodzimy się na zaliczenie antropocenu do traum XXI stulecia i będziemy takowej szukać w fantazmatach filozofów żyjących obecnie, to co z kolonializmem i jego niesamowitością? Czy *Jądro ciemności* Josepha Conrada nie należy do wieku XX? Innymi słowy, niedociągnięciem analizy przedstawionej w *Rysie na tafl*i jest moim zdaniem niezdiagnozowanie fantazmatu kolonializmu, opisywanego zarówno przez francuską etnologię (zwłaszcza myślicieli tzw. *collège de sociologie*), jak i anglosaską antropologię kulturową z jej przeświadczeniem o racjonalności myśli dzikich, a także radziecką odmianę teorii kultury ludowej (tartusko-moskiewską szkołę semiotyki) – gdyby potraktować totalitaryzm sowiecki jako formę wewnętrznej kolonizacji imperialnej Rosji.

Wyliczając czasoprzestrzenne ograniczenia *Rysy na tafl*i, warto zestawić tę książkę z jeszcze innym, klasycznym oglądem XX w. Publikacja Ledera idzie wszak śladem rozpoznania *Dialektyki oświecenia* Adorno i Horkheimera, w której autorzy porzucają badanie fantazmatów wywołanych traumą utowarowionych stosunków życia społecznego na rzecz badania podstawowej według nich niesamowitości XX stulecia wywołanej przez nazistowski antysemityzm. O ile krytyka kultury i krytyka podmiotowości przebiegają w pierwszych rozdziałach *Dialektyki...* w duchu marksowskim, o tyle pod wpływem konfrontacji z wydarzeniem Zagłady zostają zastąpione podejściem psychoanalitycznym. Wyjaśnienie społeczne ustępuje miejsca psychiatrycznemu: hitleryzm u Adorno i Horkheimera

oraz oba totalitaryzmy XX w. u Ledera to radykalne i erodujące swe źródłowe pragnienie emanacje oświeceniowej myśli Zachodu. Tym sposobem z pola analizy traci się jednak samą traumę nowoczesności, która pozostaje wydarzeniem pierwotnym, jednak zarówno u Adorno i Horkheimera, jak i u Ledera przesłonięta jest przez żerujące na niej traumy dwóch totalitaryzmów. Pominięcie pełniejszej analizy traumy nowoczesności wyjaśnić można twierdzeniem, że podobnie jak w przypadku traumy patriarchy dotyczy ona wydarzeń rozgrywających się w horyzoncie czasowym wykraczającym poza XX w. To jednak prowadzi do paradoksalnej konstatacji, że tak jak antysemityzm przetrwał Zagładę – co z przerażeniem odkryli Adorno i Horkheimer pod koniec *Dialektyki...* – tak nowoczesność przeżyła oba swoje totalitaryzmy. Po doświadczeniach XX w. jest to już przypuszczalnie inna nowoczesność, pozbawiona legitymizacji, co nie przekreśla faktu jej istnienia. Powiedzmy to tak: jeśli realny socjalizm z analizy Ledera to *zombie* stalinizmu, to czas po krańcu wieku jest u niego *zombie* późnej nowoczesności. Duch Solidarności pozwolił przegnać *zombie* stalinizmu. Z książki Ledera nie dowiemy się jednak, co mogłoby spełnić tę samą funkcję wobec *zombie* późnej nowoczesności.

Odnoszę ponadto wrażenie, że umieszczenie wśród symptomów XX w. wiedeńskiego neopozytywizmu jest błędem sceny wynikającym z pobieżnego potraktowania fantazmatów mieszczańskiego liberalizmu. Przypomnijmy tu choćby *Wittgenstein's Vienna* Allana Janika i Stephena Toulmina (książki tej nie ma wśród wielu inspirujących autora *Rysy...* esejów z zakresu historii idei). W metaforycznym skrócie: opary Dunaju są inne od oparów Renu, a mentalność Kakanii jest inna od mentalności Heimatu. Odrzucenie dusznej metafizyki, a zarazem zwrot ku naukowej obiektywności, mające stanowić reakcję na Verdun u neopozytywistów i młodego Wittgensteina, cechują filozofię Monarchii Habsburgów już wcześniej (*vide* Fritz Mauthner, Ernst Mach czy Franz Brentano). Warto zauważyć, że to za sprawą Brentano duch Dunaju wpływa również na postawę Husserla wyrażoną w jego programowym hasle „*zu den Sachen selbst!*”, która później, jak pisze Leder, grzęźnie w *Kryzysie nauk europejskich*. Możliwe, że nacjonalizmy rozsadziły nudę Kakanii i wywołały pierwszą wojnę światową, stanowiącą początek dwudziestowiecznych niesamowitości, lecz Kakania już wcześniej miała swój fantazmat mate-

rializmu, będący częścią pragnienia liberalnego mieszczaństwa, z którym, jak sądzę, spiera się pragnienie nazistowskie.

Widzę jeszcze jedno upraszczające niedopowiedzenie zaproponowanej w *Rysie na tafl*i analizy niesamowitości XX w. Dramat czy też trauma nowoczesności rozgrywa się w dialektyce wypierania i uobecniania myślenia o Bogu. Wydarzenia niesamowitości XX stulecia widziane przez pryzmat nazizmu i stalinizmu ani tej dialektyki nie znoszą (w sensie heglowskim), ani też nie kończą. Wystarczy wskazać tutaj choćby, a nawet zwłaszcza, dzieło Lévinasa, z którego etyczną wrażliwością autor *Rysy...* co najmniej sympatyzuje. Widzę tutaj z konieczności stający przed psychoanalitycznym ujęciem dylemat: niesamowitość można pomieścić w sferze imaginarium (jak we Freudowskim *Totemie i tabu* oraz *Człowieku imieniem Mojżesz*, co oznacza oświeceniowe wyjaśnienie niesamowitego przez jego funkcję) albo przyznać mu miejsce suwerenne, status interweniującego Realnego (do czego wyraźnie skłaniał się w *Triumfie religii* Jacques Lacan). Wydaje się, że Andrzej Leder pomija ów dylemat milczeniem.

Innymi słowy, dramat nowożytnej metafizyki, który według rozpoznania Karla Löwitha rozgrywa się w trójkącie Bóg–Człowiek–Świat (słysząc w tym echa myśli Franza Rosenzweiga), w krótkim XX w. z *Rysy na tafl*i redukuje się do dramatu człowieka w jego pędzie do unicestwienia Drugiego z jednej strony oraz przyzywającego spojrzenia Umierającego i bezsensu jego śmierci z drugiej. Oznaczałoby to rzeczywiście kres metafizyki i zastąpienie jej etyką odpowiedzialności wobec Drugiego z pominięciem Boga, gdyby nie to, że w XXI w. ponownie wyłonił się Świat w dramacie antropocenu.

Mimo wzmianek o traumach mieszczańskiego liberalizmu i stalinizmu centralne rozpoznanie Ledera – psychoterapeuty badającego symptomy ujawniające się w pismach dwudziestowiecznych filozofów – stanowi przekonanie, że decydujące znaczenie dla niesamowitości XX w. miała Zagłada, a więc trauma wywołana przez nazizm. Jest to inne sformułowanie toposu nieporównywalności Szoah na tle pozostałych traumatyzujących wydarzeń XX w. Przy takim ujęciu staje się ono kresem i probierzem dotychczasowej tradycji zachodniej filozofii podmiotowości. Kłóci się to oczywiście z rozpoznaniem Arendt, która stawia oba totalitaryzmy obok siebie. I tu nagle pojawia się w *Rysie...* błyskotliwa i poruszająca analiza

krańca człowieczeństwa: sytuacji, w której twarz Innego i najgłębsze pokłady etyczności odnajdujemy w zachowaniu psów. Analiza ta okazuje się jedynym spoiwem niesamowitości XX w., które łączy doświadczenie obozowe z łagrowym, nazizm ze stalinizmem, dochodzącym oraz muzułman. Tym samym, jak się wydaje, pojawia się możliwość przeniesienia analizy fantazmatu antysemityzmu z rozdartej podmiotowości Carla Schmitta na stalinizm. Czy urojonego wroga rasowego można zastąpić wrogiem klasowym? Tylko co wtedy z wyjątkowością Zagłady? W tym miejscu rodzi się poczucie deficytu wspomnianej analizy. Historia poucza bowiem, że choć stalinowska i nazistowska eksterminacje pewnych grup ludzi nosiły znamiona dyskrecji, to wyłącznie naziści odczuwali potrzebę gruntownego zacierania jej śladów (upiorna i wcale nie tak stechnicyzowana fabrykacja ludzi na proch). Staliniści zadowalali się zakopywaniem ciał. Myślę, że różnica ta – niewątpliwie wymagająca dalszej eksplikacji – przeczy możliwości uspoźnienia pragnień nazizmu i stalinizmu. Oznacza to, że w *Rysie...* brakuje przekonującego opisu destrukcji podmiotowości wywołanej przez zbrodnie stalinizmu – w tym przez nieobozowe doświadczenie ukraińskiego Wielkiego Głodu – jak również analizy heglowskiego ukąszenia prowadzącego do rytuałów samokrytyki i zawierzenia fantazmatowi awangardy proletariatu (interpretacja Sartre'owskiej apologii Stalina, z której nie wycofał się on mimo zbrodni gułagów, wydaje się tu niewystarczająca, choć niewątpliwie stanowi celną korektę poglądów Judta).

Zastanawiam się także, czy terapeutycznego wymiaru *Rysy...* nie należałoby sprofilować w kierunku problemu wypowiedzi i granic języka. Wątek ten pojawia się w kilku fragmentach książki. Kwestia przełomu lingwistycznego czy też przełomu medialnego – szczególnej nadinterpretacji materialności komunikacji, która daje się zauważyć w dyskursie filozofii, nauk społecznych i humanistycznych co najmniej od połowy XX w. – pozostaje jednak nierozpoznana. Ocieramy się o nią, kiedy w Heideggerowskiej opowieści o zgubnych skutkach technicyzacji pojawia się maszyna do pisania (co jest jakimś perfidnym echem pesymizmu Benjamina, do którego prowadzi go deterministyczne rozumienie materialnej organizacji komunikacji z *Dzieła sztuki w dobie reprodukcji technicznej*). Co ważne, symptom medialny nie pojawia się na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ani w Berlinie, ani nad Renem, lecz ma

zasięg globalny. Dodajmy, że zagadnienie medialności staje się obsesją filozofii, nauk społecznych i humanistycznych w Niemczech lat osiemdziesiątych. Prace poświęcone tej problematyce piszą Friedrich Kittler, Niklas Luhmann, Aleida i Jan Assmannowie oraz odkryty pod koniec lat siedemdziesiątych równoległe do Norberta Eliasa Vilém Flusser (zarówno Elias w *Rozważaniach o Niemcach*, jak i Flusser w *Nachgeschichte* upominali się zresztą o przywrócenie do debaty zapomnianej czy też w dalszym ciągu skrywanej traumy nazizmu). W globalnym dyskursie o medialności pojawiają się ponadto rozważania nad statusem świadectwa w ramach tzw. *Holocaust studies*. Czy nie wydaje się zatem możliwe, że cały ten ruch myślowy – zwrot ku materialności komunikacji – jest symptomem wyparcia niemożliwości spojrzenia na umierającego? Konfrontacja z niesamowitym kończy się ucieczką w codzienność, prozaiczność lub rzeczowość komunikacji, za sprawą której trwoga związana z tym, co nas spotyka, zostaje zastąpiona przez ciekawość dotyczącą tego, jak to jest możliwe. I czy gestu tego nie powtarzają Tony Judt oraz Timothy Snyder w ich pochwalę faktów historycznych? Nawet gdyby odpowiedź miała się okazać twierdząca, zauważmy produktywność strategii ucieczki od odpowiedzialności: tworząc archiwum, daje nam ona szansę na przypomnienie, a w konsekwencji przepracowanie traumy.

Skoncentrowanie się *Rysy...* na figurach obozowych czy łagrowych nie jest też wolne od pewnego ryzyka. Postrzeganie nowoczesności jako czynnika traumatyzującego, którego dziejowa logika – racjonalizacja – nieuchronnie prowadzi do niesamowitości obu totalitaryzmów, u niektórych filozofów przekształca się w historyczną nadinterpretację roli obozów koncentracyjnych i łagrów (czego najbardziej dobitnym przykładem jest *Homo sacer* Giorgia Agambena). W odniesieniu do niesamowitości nazizmu topos Auschwitz koliduje z historyczną obserwacją, że fabrykacja trupów w obozach koncentracyjnych jest tylko jednym ze sposobów realizacji Zagłady, którego racjonalność bywa przeceniana. Co więcej, topos Auschwitz słabo nadaje się do ukazania ambiwalencji, które kryją się za klasycznym trójpodziałem ról opisanym przez Raula Hilberga w pracy *Sprawcy, ofiary, świadkowie*. Czy ucieczka przed spojrzeniem muzulmana lub dochodiagi, która w analizach Ledera znamionuje podstawową postawę obronną wobec niesamowitości obu totalitaryzmów, obnaża

dostatecznie nienawistny popęd sprawstwa, mający codzienne i prozaiczne oblicze przyzwolenia na śmierć Drugiego? W mojej ocenie popęd ten dobrze ilustruje dyskurs nad ambiwalencją świadków Zagłady rozwinięty w ostatniej dekadzie w studiach polskich polonistów. Co warto podkreślić, korzysta on ze świadectw literackich i diarystycznych, a więc trzeciego typu źródeł przywoływanych przez Ledera. Niewątpliwie bowiem wina i jej wyparcie rozciąga się na prawym brzegu Renu, ale sięga też aż za Bug. Z tego powodu skoncentrowana na toposie Auschwitz analiza fantazmatów filozofów znad Renu może się okazać zbyt uboga.

Refleksje nad *Rysą na tafli* chciałbym zakończyć jeszcze jedną obserwacją. Sama psychoanaliza nie jest w tej opowieści traktowana jako symptom. Czy znaczy to, że metoda psychoanalityczna nie ma właściwego jej traumatycznego podglebia? A może wzorem marksizmu przynależy jeszcze do wieku XIX? Epistemologia marksowska została zdemaskowana jej własnymi metodami przez Karla Mannheima i wiele wskazuje na to, że sobie z tym faktem nie poradziła, o czym przekonują perypetie wiedzy u Norberta Eliasa i Michela Foucaulta. Czy podobnej autodemaskacji doczekała się psychoanaliza? Czy sobie z nią poradziła? Nie znam odpowiedzi na te pytania. Nie jest to też tematem *Rysy na tafli*. Nie zmienia to jednak faktu, że pytania, czego symptomem jest Freudowska i Lacanowska psychoanaliza, czy i jaką traumę skrywa i czy potrafi sobie z nią poradzić, pozostają w mocy. Czy nie wydaje się też prawdopodobne, że psychoanaliza pozostaje mimo wszystko w jakimś związku z niesamowitościami XX w.?

Rysa na tafli Andrzeja Ledera – przy wszystkich postawionych przeze mnie zastrzeżeniach i pytaniach – stanowi pozycję przynoszącą prawdy gorzkie i trudne do przyjęcia. Poddając analizie wysiłki i porażki europejskich filozofów tworzących w XX w., ukazuje nam małość i kruchość człowieczeństwa. Laickie odczytanie przez autora dzieła Lévinasa stanowi program etyczny na dzisiejsze czasy. Istnieje wiele powodów, by po tę książkę sięgnąć i o niej rozmawiać.