



Jakub Redo

## Freud, Barthes, Derrida. Trzy filozofie żałoby

### Wstęp

W czasach przednowoczesnych wyobraźnię żałobną organizowała religia (czy ogólniej: wszelka opowieść zakorzeniona w micie), dostarczając narzędzi egzystencjalnych, społecznych i kulturowych pozwalających osłabić lęk przed śmiercią. Stąd metafora „śmierci oswojonej” – przeciwstawionej współczesnej „śmierci na opak” – o której w *Człowieku i śmierci* pisze Philippe Ariès<sup>1</sup>. Śmierć pozostawała oswojona, przynajmniej z grubsza,

---

**Jakub Redo (ORCID: 0009-0007-6737-8015)** – absolwent filologii polskiej (magister) oraz filozofii i etyki (licencjat) na Uniwersytecie w Białymstoku, redaktor oraz korektor. Naukowo interesują go antropologiczne i filozoficzne przemiany współczesnego doświadczenia żałoby oraz jej tekstowe reprezentacje. Kontakt: redo.kuba@gmail.com.

- 1 P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska (Warszawa: Aletheia, 2011). Krytykiem poglądów Arièsa był Michel Foucault. Jak podkreślał, nie bez racji: „Niespecjalnie się zgadzam z tym wszystkim, co się mówi na temat »sterylizacji« śmierci, kojarząc ją z jakimś podniosłym, jednoczącym i dramatycznym rytuałem. Głośny płacz nad trumną nie zawsze był wolny od dozy cynizmu: mogła tu wchodzić w grę radość z dziedzicznego spadku. Wolę łagodny smutek odejścia od tego rodzaju ceremonii. Sposób, w jaki teraz umieramy, ma, jak się wydaje, związek z wrażliwością, z systemem wartości, które są dziś aktualne. Chęć przywrócenia – pod wpływem nostalgii – praktyk, które nie mają już żadnego sensu, byłaby groteskowa”. Cyt. za: D. Eribon, *Życie, starość i śmierć kobiety z ludu*, tłum. J. Giszczak (Kraków: Karakter, 2024, e-book), cz. II, rozdz. 6, (zob. M. Foucault, *Un système fini face à une demande infinie*, w: tegoż, *Dits et écrits*, t. 4 (Paris: Gallimard, 1994), 382–383).

do początków XX w. Literackie symptomy kryzysu – takie jak chociażby wielokrotnie analizowana w kontekstach tanatologicznych *Śmierć Iwana Iljicza* Lwa Tołstoja – zaczęły pojawiać się pod koniec XIX w., a więc w czasie, gdy nowoczesność – z perspektywy filozoficznej – trwała już na dobre.

Nowoczesność to bowiem epoka zerwania, w znacznej mierze ufun-dowana na wyparciu i zaprzeczeniu śmierci. „Śmierć jest *Innym* nowoczesnego świata”<sup>2</sup> – pisze Zygmunt Bauman. Wszem i wobec głosi ona bowiem „[...] kłamstwo rozumu. Wywołuje lęk, który podważa i ostatecznie unieważnia pewność oferowaną przez rozum. Rozum nie jest w stanie pozbyć się tej hańby”<sup>3</sup>. Walter Benjamin w *Źródle dramatu żałobnego w Niemczech* wskazywał, że jedną z najbardziej kluczowych figur nowoczesności jest król z krzywo nałożoną koroną. Na tym polega zasadnicza sprzeczność nowoczesności. Absolutny Rozum przywdziewa królewskie insygnia. Podlegają one jednak z konieczności wykrzywieniu i rozpadowi, które nie są niczym innym jak oddziaływaniem śmierci<sup>4</sup>.

Śmierć w nowoczesności zmieniała się zatem z czegoś naturalnego w skandal. Nastąpiła epoka, w której jest ona tabuizowana w podobny sposób jak seksualność w czasach wiktoriańskich<sup>5</sup>. Polska antropolożka kultury, Anna E. Kubiak, rozbija ten proces na mniejsze wektory: unieważnienie, tabuizację, oszustwo, medykalizację, pornografizację, izolację, sekularyzację, konwencjonalizację żałoby, obecność śmierci w mediach oraz brak języka dostosowanego do tej sytuacji<sup>6</sup>. Co najważniejsze, nowoczesna żałoba przestaje być, jej zdaniem, doświadczeniem zbiorowym, stając się problemem, z którym człowiek zmagą się w milczeniu i samotności. Innymi słowy, używając słów Urszuli Kluz-Knopek:

---

2 Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998), 158.

3 Tamże, 23.

4 W. Benjamin, *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, tłum. A. Kopacki (Warszawa: Sic!, 2013), 338–339.

5 Zob. G. Gorer, „Pornografia śmierci”, tłum. I. Sieradzki, *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 45 (1979), 3: 197–203.

6 A. Kubiak, *Inne śmierci. Antropologia umierania i żałoby w późnej nowoczesności* (Kraków: Universitas, 2014, e-book), rozdz. II: *Śmierć w nowoczesności*.

Żyjemy [...] w czasach, gdy wszystkie stare zwyczaje zawodzą, człowiek nie wierzy już w niebo proponowane przez teoretyków Kościoła, bliscy w chwili śmierci są daleko, umieramy w samotności, stając się bardziej pacjentami niż ludźmi. Nie ma możliwości powrotu do tego, co było, choćbyśmy dokładali wszelkich starań, by ponownie ośwoić śmierć według dawnych założeń. Nadchodzi więc moment, w którym ujawnia się potrzeba stworzenia nowych rytuałów, nowej mitologii, dzięki której nauczymy się na nowo umierać<sup>7</sup>.

Przemiany pojęcia żałoby oraz związanych z nią postaw przedstawię w trzech krokach, odpowiadających wyróżnionym przez Vladimira Jankelevitcha perspektywom: „anonimowości trzeciej osoby” (zilustrowanej przeze mnie rozważaniami Zygmunta Freuda), „tragicznej subiektywności pierwszej” (Roland Barthes) oraz „uprzywilejowanemu przypadkowi drugiej osoby” (Jacques Derrida).

Jankelevitch wyjaśnia:

Między anonimowością trzeciej osoby a tragicznością subiektywności pierwszej – pojawia się pośredni i w pewien sposób uprzywilejowany przypadek drugiej osoby: między śmiercią kogoś innego, która jest odległa i obojętna, i śmiercią własną, która należy do naszego bytu, jest bliskość śmierci kogoś nam dobrze znanego. „Ty” uosabia w gruncie rzeczy Innego, pierwszego z wszystkich innych, innego, bezpośrednio innego [...] <sup>8</sup>.

Freud – narzucający żałobie zewnętrzny wobec niej format pracy – reprezentuje paradygmat trzecioosobowy. Barthes – ze względu na całkowite zamknięcie się na doświadczenie społeczne – pozostaje przedstawicielem logiki pierwszej osoby. Derrida natomiast, uwzględniając etyczną warstwę żałoby i potrzebę dochowania wierności Innemu, reprezentuje uprzywilejowaną perspektywę drugoosobową. W proponowanym przeze mnie ujęciu dwudziestowieczna filozofia żałoby to rodzaj właściwej etyce ponowoczesnej, dialektycznej drogi ku potencjalnej syntezie: od normy, przez aporię, do aporii jako nowej normy.

---

7 U. Kluz-Knopek, *PlayDead.info. Śmierć/nieśmiertelność jako pojęcia z pozoru przeciwstawne w kulturze współczesnej* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020), 47.

8 V. Jankelevitch, „Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci”, tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór i tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993), 93.

## Zygmunt Freud

Freuda śmiało można uznać za ojca nowoczesnego myślenia o żałobie. W fundamentalnym eseju *Żałoba i melancholia* z 1917 r. – tekście równie przełomowym, co kontrowersyjnym – kreśli on przeciwstawny obraz dwóch pojęć – żałoby i melancholii. Wprowadza także do dyskursu pojęcie „pracy żałoby”, które w późniejszych dekadach robi zawrotną karierę w psychologii i psychoterapii. Stało się ono podstawą większości teorii terapeutycznych dotyczących przepracowywania straty, a zarazem zyskało status jednej z kluczowych kategorii kulturowego i naukowego namysłu nad doświadczeniem żałoby<sup>9</sup>.

Freud wyróżnia dwie podstawowe metody radzenia sobie – czy też nieradzenia – z czyjąś śmiercią. Kluczowe jest tu pojęcie „pracy”. Wykonuje ją bowiem zarówno żałobnik, jak i ktoś, kto pogrążony jest w melancholii. Jej specyfikę Freud wyjaśnia następująco:

Na czymże więc polega praca, jaką wykonuje żałoba? Wydaje mi się, że nic wymuszonego nie znajdzie się w przedstawieniu żałoby w następujący sposób: sprawdzian rzeczywistości pokazał nam, że umiłowany obiekt już nie istnieje, po czym domaga się, by z wszystkich związków, jakie łączyły nas z tym obiektem, wycofać całe libido. Łatwo zrozumieć, że powstaje przeciwko temu opór – całkiem ogólnie można zaobserwować, że człowiek niechętnie opuszcza swe stanowisko libidinalne, nawet wówczas, gdy już dostrzega jakiś substytut. [...] Każde ze wspomnień i oczekiwań, w których libido było związane z obiektem, jest wygaszane, nadmiernie obciążane, po czym na każdym z nich zachodzi proces odrywania od niego libido. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego owo dokonanie kompromisowe w indywidualnej realizacji nakazu rzeczywistości jest tak nadzwyczaj bolesne, wcale niełatwo podać w uzasadnieniu ekonomicznym. Osobliwe, że ów bolesny brak rozkoszy wydaje nam się taki oczywisty. Ale faktycznie „ja”, po przeprowadzeniu pracy żałoby, jest na powrót wolne i nie zahamowane<sup>10</sup>.

---

9 O istotności kategorii Freuda świadczy choćby to, że nawet tak krytyczny wobec tradycji psychoanalitycznej filozof, jak Roger Scruton, uważa, że rozważania Freuda zmierzają w tym miejscu „w dobrym kierunku” (zob. R. Scruton, *The Work of Mourning*, dostęp 1.12.2025, <https://firstthings.com/the-work-of-mourning>).

10 Z. Freud, „Żałoba i melancholia”, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009), 148.

Opisuje on pracę żałoby jako żmudny proces powolnego wycofywania libido z utraconego obiektu. Zwraca uwagę szczegółowość tego procesu: każde połączenie musi zostać wycofane. Żałoba według Freuda jest procesem społecznym, który pomaga nam uporać się ze stratą. Jej celem jest unieważnienie poniesionego kosztu libidinalnego oraz ponowne uzyskanie do dyspozycji energii pozwalającej na inwestowanie w kolejne obiekty.

Co istotne, również człowiek pogrążony w melancholii wykonuje pewną pracę. Przy czym praca melancholika różni się jednak tym, że wykazuje dodatkowy „objaw” – „nadzwyczajne obniżenie poczucia «ja», niesłychane zubożenie «ja»”. Jak zauważa Freud, melancholik nie dostrzega przy tym, „że zaszła w nim jakaś zmiana, lecz rozciąga swoją samokrytykę na przeszłość; twierdzi, że nigdy nie był lepszy”<sup>11</sup>. Melancholią można zatem nazwać stan, w którym absolutność straty jest tak wielka, że przesłania wszystko inne. Dlatego też postrzega się ją jako społecznie patologiczną – pozostawia jednostkę już na zawsze dotkniętą, straconą, radykalnie inną niż jeszcze niedawno, a na dodatek – wierną i oddaną swej ztratcie: „W wypadku żałoby to świat zubożał i opustoszał – w wypadku melancholii zubożało i opustoszało samo «ja»”<sup>12</sup>.

Zwrot ku samemu sobie Freud postrzega jako zjawisko potencjalnie niebezpieczne. Nie bez powodu uznaje się go w tej kwestii za myśliciela zasadniczo dość optymistycznego. Praca żałoby jawi się w jego ujęciu jako proces kwantyfikowalny, mierzalny, a nawet mający wyraźny cel: wysiłek, za pomocą którego można wycofać poniesiony „koszt” i odzyskać „normalność”, a zatem życie sprzed poniesionej inwestycji. Integralną częścią przemyśleń Freuda są dywagacje nad związkiem choroby i żałoby:

Wydaje się nader interesujące, że nigdy nie przychodzi nam do głowy, by żałobę określić mianem stanu chorobowego i poprosić o terapię lekarza, mimo że stan ów w poważny sposób odbiega od normalnej sytuacji życiowej. Mamy nadzieję, iż po jakimś czasie żałoba zostanie pokonana, a zaburzanie jej uważamy za bezcelowe, a nawet za szkodliwe<sup>13</sup>.

---

11 Tamże, 149.

12 Tamże.

13 Tamże, 147.

Tego rodzaju optymizm był udziałem nie tylko Freuda i znalazł wielu kontynuatorów, zwłaszcza w nurcie psychoanalitycznym. W podobnym duchu wypowiada się ponad dwadzieścia lat później (1940) Melanie Klein w artykule *Żałoba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi*:

Jednostka przeżywająca żałobę jest rzeczywiście chora; ponieważ jednak ten stan umysłu jest powszechny i wydaje nam się naturalny, nie nazywamy żałoby chorobą (z podobnych względów do niedawna nie rozpoznawano jako choroby nerwicy dziecięcej u normalnego dziecka). Bardziej precyzyjnie mogłabym powiedzieć, że – zgodnie z moim poglądem – w żałobie podmiot przechodzi zmodyfikowany i okresowy stan maniakalno-depresyjny i przezwycięża go [...] <sup>14</sup>.

Jednym z filarów koncepcji Freuda jest przekonanie o konieczności powrotu do straty i jej przepracowania. W swojej nadmiernie uproszczonej formie strategia ta może jednak łatwo prowadzić do procesów takich jak medykalizacja czy farmakologizacja żałoby, legitymizując społeczno-polityczny „system” dysponentów szeroko pojętej władzy. Praca żałoby – jako „nawracająca” podmiot na rzecz „normalności” – może mieć z perspektywy systemu charakter instrumentalny. Wyrzucanie żałoby i melancholii na margines tego, co „dopuszczalne”, często staje się bowiem patologizowaniem radykalnej niezgody na świat, który pozostaje po stracie.

## Roland Barthes

Barthes – reprezentant absolutnej, „pierwszoosobowej” subiektywności w myśleniu o żałobie – zapisał się w jej filozofii przede wszystkim jako autor *Dziennika żałobnego* (1977) oraz *Światła obrazu. Uwag o fotografii* (1980). Szczególne znaczenie ma druga z tych prac, nadająca refleksji tego autora wymiar teoretyczny. Na pierwszy rzut oka jest to subiektywna historia fotografii. Przy bliższej lekturze okazuje się jednak, że zasadniczym przedmiotem zainteresowania Barthesa pozostaje jedno konkretne zdjęcie przedstawiające jego zmarłą matkę. Teoria fotografii staje się tu

---

14 M. Klein, „Żałoba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi”, tłum. A. Czowincka, w: *też, Pisma*, t. I: *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945* (Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007), 348.

zarazem próbą zmierzenia się z doświadczeniem utraty. Ruch jego spojrzenia – później uogólniony do poziomu teoretycznej refleksji – prowadzi od *studium* do *punctum*.

Pierwsze z nich:

nie narzuca jeszcze [...] pojęcia „studium [malarskiego]”, ale jakąś docieklivość, oddanie się pewnej rzeczy, skłonność do kogoś, pewien rodzaj ogólnego wciągnięcia się w coś, krzątanie, oczywiście, ale bez szczególnego zapamiętania. To za pośrednictwem studium interesuję się wieloma zdjęciami bądź odbierając je jako świadectwa polityczne, bądź smakując jak dobre obrazy historyczne<sup>15</sup>.

Natomiast *punctum*:

[...] przełamuje studium lub podaje je rytmowi [...] wybiega ze sceny jak strzała i przeszywa mnie. [To] użądlenie, dziurka, plamka, małe przecięcie – a zarazem rzut kośćmi<sup>16</sup>.

Innymi słowy, *studium* oznacza sposób patrzenia o charakterze bardziej analitycznym. Uwzględnia kontekst, powszechne informacje i uniwersalne myśli, ale także społeczeństwo. Z kolei *punctum* stanowi jego przeciwieństwo. Jest to spojrzenie na wskroś subiektywne, niedostępne nikomu innemu; to pełen emocji rodzaj poznania, uderzający i zazwyczaj wykluczający racjonalny, wyważony ogląd; jest na wskroś intuicyjne, a w żadnej mierze dyskursywne.

Inspirując się kategoriami Barthesa, badaczka postpamięci, Marianne Hirsch zauważa, że absolutna subiektywność, która towarzyszy postrzeganiu „nakłuwających” szczegółów w odbiorze fotografii, a także ich opisywaniu, sprawia, że martwe wizerunki pozostają żywe, odradzają się, krążą<sup>17</sup>. A zatem – żyją.

Drugim kluczowym odkryciem Barthesa jest dostrzeżenie istoty fotografii w emanacji prawdziwych osób, swoistym fizycznym – opartym na świetle i substancjach chemicznych – potwierdzaniu ich istnienia. „Fotografia nie przypomina przeszłości” – pisze – „(zdjęcie nie ma w sobie

---

15 R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel (Warszawa: Aletheia, 2020), 54.

16 Tamże.

17 M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 3–4.

nic proustowskiego). W jej działaniu na mnie nie chodzi o odbudowanie czegoś, co runęło (w wyniku działania czasu, odległości), lecz jedynie o *poświadczenie, że to, co widzę – naprawdę istniało*<sup>18</sup>. Z tą tezą wiąże się jeszcze jedno istotne spostrzeżenie. Skoro osoba przedstawiona na zdjęciu – w przypadku filozofa jego zmarła matka – istniała naprawdę, to również osoba patrząca uzyskuje potwierdzenie własnego istnienia. Fotografia staje się zatem miejscem źródłowego doświadczenia własnej realności, ale także śmiertelności.

*Dziennik żałobny* ma odmienny charakter niż *Światło obrazu*. To prawdopodobnie jedno z najważniejszych – choć w sposób nieoczywisty – dzieł dwudziestowiecznej humanistyki. Barthes łączy w nim intelektualną refleksję z niezwykle poruszającymi opisami własnego doświadczenia rozpacz. Jak zauważa tłumacz *Dziennika żałobnego* Kajetan Maria Jaksender, dzieło francuskiego filozofa:

składa się z rzeczowego opisu faktów i emocji, stanów, nastrojów, wszystkich – jak powiedziałby Heidegger – „egzystencjałów”, a więc trwogi, bólu, melancholii, depresji etc., które przychodzą po utracie ukochanej osoby; tak więc na kartach *Dziennika* zauważa się niemalże fenomenologiczny konkret i pisanie *ad rem*, nie wobec innych; rzeczowy i bardzo szczegółowy opis stanów i nastrojów, próbę uchwycenia właśnie „fenomenu” żałoby i – bo tym jest właśnie ta książka – *pisania sobą* (Foucaultowski termin *écriture de soi* pasowałby najlepiej na określenie takiego doświadczenia pisma), nie zaś odnajdowania siebie, jak to uwielbiał robić Barthes, w innych dyskursach<sup>19</sup>.

Barthes niechętnie odnosi się zarówno do klasycznych rytuałów żałoby, jak i do samej kategorii „pracy żałoby”. Krytycznie podchodzi również – pomimo własnych związków z psychoanalizą – do freudowskiej, jego zdaniem, przesadnie optymistycznej wizji przepracowania straty. Jak trafnie podsumowuje to Marek Bieńczyk:

---

18 Barthes, *Światło obrazu*, 147 (kursywa moja – J.R.). Zauważmy na marginesie, jak diametralnie inaczej sytuacja wygląda dziś, gdy za sprawą rozwoju i dominacji fotografii cyfrowej coraz częściej – zwłaszcza w obliczu rozwoju generatywnych sztucznych inteligencji, często używanych także do „ożywiania” zmarłych – fakt istnienia obrazu zaczyna być raczej ostrzeżeniem niż potwierdzeniem.

19 K.M. Jaksender, „Żałobny pątnik. Roland Barthes, śmierć, pustka i literatura”, *Humanistyka i przyrodoznawstwo* 16 (2010): 79.

Jeśli się nim posługiwał [pojęciem „pracy żałoby” – J.R.], to dlatego, że od czasów Freuda stało się ono jednostką niejako naukową i Barthes sprawdzał na sobie jego skuteczność. Śledził, chcąc nie chcąc (bo jak tu własną wiedzę o Freudzie wziąć w nawias, zupełnie ją pominąć?), czy jego własne doświadczenie wchodzi w polemikę z analizą Freuda<sup>20</sup>.

W miejsce skonwencjonalizowanej żałoby (i jej „pracy”) Barthes proponował inną kategorię, zaczerpniętą od Marcela Prousta – *chagrin*, tłumaczoną jako „żałość” albo „zmartwienie”. Pojęcie to znacząco różni się od freudowskiej żałoby. Już jego analiza filologiczna sugeruje, że mamy do czynienia z sytuacją swoistego oddziaływania osoby, która odeszła, na tę, która żyje. Jak zauważa Bieńczyk, w zmartwieniu „słysząc [...] solidarność z tym, kto zmarł. Sugeruje naśladowanie zmarłego: zmartwienie, czyli martwota, obrócenie się w martwego”<sup>21</sup>. *Chagrin* do pewnego stopnia przypomina freudowską melancholię – tylko bez społecznie negatywnego wydźwięku. W żałobie „się jest”, zmartwienie – „nawiedza”. Jest ono doświadczeniem adogmatycznym, pozbawionym wyraźnych strategii radzenia sobie. Oddziałuje zarówno psychicznie, jak i fizycznie: z równą zaciekłością zatrzymuje świat w obliczu poruszającego obrazu oraz blokuje możliwość wypowiedzi, gdy słowa „wciąż w gardle”. W tej perspektywie *chagrin* nie tylko „rozwiązuje” kryzys śmierci i żałoby, ale pozwala na jego częściowe oswojenie – bez jego neutralizacji.

Barthes radykalnie przesuwając akcent w refleksji nad żałobą. To, co u Freuda miało charakter procesu społecznego, u niego staje się przede wszystkim głębokim doświadczeniem egzystencjalnym. Wycofanie się z przestrzeni społecznej jawi się tu jako jedyny sposób na godne zachowanie pamięci o utraconym. Radykalnie i obsesyjnie opisując owo „nic, które boli”, sprawia on, że siła przeżycia zyskuje moc transformującą. W ten sposób, mierząc się z osobistą potrzebą ekspresji, tworzy prywatny język oporu. Nawet jeśli ulega on – nieuchronnie – banalizacji i konwencjonalizacji, zachowuje ślad pierwotnej intensywności afektu. Tym samym Barthes pozostaje myślicielem, który przekierował doświadczenie żałoby na skrajnie indywidualistyczne tory.

---

20 M. Bieńczyk, *Kontener* (Warszawa: Wielka Literatura, 2018), 19.

21 Tamże, 21.

## Jacques Derrida

Derrida w jednym z wywiadów dokonuje następującej charakterystyki własnej twórczości:

Żałoba jest w moich książkach wszechobecna. Nie sędzę przy tym, by to, co nazywa się pracą żałoby, pojawiało się tylko po śmierci ukochanej istoty i polegało, jak chce Freud, na inkorporowaniu wyidealizowanego wizerunku umarłego. Praca żałoby odbywa się nie tylko w tak ograniczonej sytuacji i niekoniecznie wiąże się ze śmiercią konkretnej osoby. Myślę, że w istocie pracą żałoby jest doświadczanie egzystencji w ogóle<sup>22</sup>.

Będąc świadomym nieustannego „zapóźnienia” języka, twórca dekonstrukcji uznaje „poprawną” drogę „pracy żałoby” nie tylko za pułapkę, ale i za rodzaj zdrady. Na poziomie ontologicznym, jak to relacjonuje Aleksander Kopka:

Zwieńczenie pracy żałoby w rozumieniu Freudowskim byłoby [...] próbą idealnego uniezależnienia podmiotu w duchu metafizycznie pojmowanej ontologii wolności od bezpośredniości i od jednostkowości śmierci innego<sup>23</sup>.

Innymi słowy, zakończenie „pracy żałoby” sukcesem – rozumiane jako powrót energii od obiektu do żałobnika, wzbogacający go i umożliwiający kolejne inwestycje – można uznać za niemożliwe. Dla Derridy taki model naruszałby absolutną inność zmarłego. Introjekcja i idealizacja są dla niego aktami zawłaszczenia i zawołowanej zdrady Innego. Z tej perspektywy żałoba jest nieodłącznym elementem każdej relacji, a nawet jej warunkiem. W końcu:

Nawet przed śmiercią innego, inskrypcja jego śmiertelności we mnie konstryuuje mnie. Jestem w żałobie, więc jestem – martwy śmiercią innego, a moja relacja ze sobą jest przede wszystkim pogrążona w żałobie, która jest zresztą niemożliwa<sup>24</sup>.

---

22 „O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żałobie. Z Jacques'em Derridą rozmawiają Małgorzata Kowalska i Jerzy Niecikowski”, *Przegląd Filozoficzny* 25 (1998), 1: 12.

23 A. Kopka, *Inne życia. Polityka i etyka żałoby w pismach Jacquesa Derridy* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2024), 75.

24 J. Derrida, *Points de suspension* (Paris: Galilée, 1992), 331. Cyt. za: Kopka, *Inne życia*, 69.

Dlatego Derrida stawia pytanie: jak uszanować radykalną, nieprzekraczalną inność Innego, a jednocześnie próbować zachować go w pamięci? Co więcej, czy nieodwracalność śmierci nie ustanawia trwałego śladu – swoistego „nawiedzenia” – który pozostaje w podmiocie jako nieusuwalne doświadczenie? Pytania te prowadzą go ku koncepcji żałoby nieukończonej i niemożliwej, która ma również istotne konsekwencje etyczne i polityczne.

Jak zauważa badacz myśli Derridy – Aleksander Kopka:

Pytanie o żałobę prowokuje zatem do bardziej wnikliwego sposobu pomyślenia polityki i etyki. To właśnie żałoba, poprzez ekspozycję życia na to, co inne, wywołuje do radykalnej i nieskrępowanej odpowiedzialności, która ostatecznie polega na odpowiedzi przed śmiertelnym innym, przed innymi życiami, gdyż odnosi się do aporii nieredukowalnej komplikacji pomiędzy heteronomią a autonomią, pomiędzy niewymierną jednostkowością a wymierną równością, pomiędzy sprawiedliwością a prawem. Może przez to inspirować nie tylko zmianę w politycznej retoryce, w języku polityki, ale także w szeroko pojętym prawie, na każdym poziomie jego implementacji<sup>25</sup>.

Problem żałoby polega więc na jej dziwnym, nieintuicyjnym „sukcesie”. Czy etyczne jest bowiem życie tak, jakby nic się nie wydarzyło, skoro zdarzyło się coś nieodwracalnego? Tego rodzaju pytania mnożą się w rozmyślaniach Derridy, zwłaszcza w jego analizie logiki *différance*, w której:

[...] wygrywa ten, kto przegrywa, a wygrywa się w niej i przegrywa za każdym razem. Jeżeli określone uobecnienie zostaje definitywnie i nieodwołalnie odrzucone, to nie dlatego że jakaś obecność pozostaje ukryta bądź nieobecna; ale dlatego, iż *différance* podtrzymuje nasz związek z tym, o czym z konieczności nie wiemy, że przekracza alternatywę obecności i nieobecności<sup>26</sup>.

Podsumowując, Derrida sprzeciwia się koncepcji Freuda, a jednocześnie częściowo podziela punkt widzenia Barthesa. Radykalizuje go przy tym i sprawia, że refleksja żałobna na nowo zwraca się ku społeczeństwu: nie w jego przednowoczesnym, socjologicznym konformizmie, lecz na poziomie etycznym – tym razem ku Innemu, niosącemu ze sobą zobowiązanie.

---

25 Kopka, *Inne życia*, 24.

26 J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margasiński, P. Pieniążek (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002), 47. Cyt. za: Kopka, *Inne życia*, 70.

## Wobec społeczeństwa, etyki i polityki

Na początku artykułu wskazałem trzy paradygmaty żałoby, których przedstawicielami są kolejno Freud, Barthes i Derrida. Zaslugą Freuda było nadanie procesowi przechodzenia żałoby postaci teleologicznej pracy, której można wyznaczyć określone ramy. Z tego samego powodu Freud pozostaje jednak myślicielem, którego model w pewnym sensie umożliwił późniejszą patologizację żałoby. Możliwość kwantyfikacji żałobnej „pracy” poddała ją oddziaływaniu władzy, a w konsekwencji umożliwiła jej powolną kolonizację. Freudowskie dziedzictwo jest widoczne współcześnie choćby w skracaniu społecznie akceptowanego czasu „prawidłowego” trwania żałoby. Przykładem tego są kolejne edycje podręcznika DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) wydawanego przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne, które – poprzez system klasyfikacji zaburzeń psychicznych – regularnie skracają społecznie akceptowany czas oddziaływania utraty na doświadczającą jej osobę. Nie sposób oczywiście sprowadzić tych procesów wyłącznie do Freuda. Kolejne edycje DSM rozwijają się równolegle z logiką neoliberalizmu, który ustanawia wydajność jako podstawową miarę wartości życia<sup>27</sup>. Tymczasem człowiek pogrążony w żałobie jest z perspektywy tej logiki nieproduktywny i tym samym stanowi skandal dla ustanowionego porządku. Tomasz Stawiszyński pisze:

Nietrudno zauważyć, że żałoba niepowikłana, czyli stan, w którym po stracie bliskiej osoby występują objawy charakterystyczne dla zespołu depresyjnego, jest w takim systemie [kapitalistycznym systemie współczesnego świata – przyp. J.R.] prawdziwą *petra scandali*. Nie mieści się w nim, więcej, poniekąd chwieje jego podstawami. Sugeruje bowiem – tak wszak się sprawy miały w społeczeństwach, w których praktyki żałobne były albo są rozległe i intensywne – że istnieją takie niezbywalne aspekty ludzkiego życia, które na czas dłuższy lub krótszy wyłączają człowieka z regularnej, codziennej aktywności, a zarazem całkowicie mieszczą się w kulturowej, medycznej i moralnej normie<sup>28</sup>.

---

27 Zob. T. Stawiszyński, *Ucieczka od bezradności* (Kraków: Znak, 2021, e-book), rozdz. 2: *bezradność wobec straty*. Stawiszyński dziękuje za zwrócenie uwagi na tę korelację Andrzejowi Lederowi.

28 Tamże.

Kapitalizm – współczesny synonim społecznej normalności – oddziałuje na procesy żałoby także na inne sposoby: przede wszystkim poprzez jej utowarowienie. Postulat tworzenia nowych rytuałów żałobnych, dzięki którym „nauczmy się na nowo umierać”, jak zauważa Kluz-Kłopek, łątwo wpisuje się w logikę rynku, gotowego do dostarczenia kolejnych form przeżywania straty. Nową żałobę – czy raczej artefakty związane z umieraniem i śmiercią – tworzy się według konkretnych mód, zgodnie z najnowszymi trendami i popularnymi tematami<sup>29</sup>. Antropolożka zauważa:

[...] istnieje znacząca różnica pomiędzy rytuałem żałobnym w epoce romantyzmu, wraz z zachowaniem włosów ukochanej osoby w broszce lub naszyjniku, a tym, co proponuje współczesna szwajcarska firma Algordanza, która produkuje memorial diamonds. Kamienie żałobne powstają z prochów (konkretnie węgla) po kremacji. Średniej wielkości diament wymaga co najmniej 500 gramów popiołu i może stać się częścią ozdobnej biżuterii. Zarówno wspomniany diament, jak i pojemnik na prochy w kształcie naboju do pistoletu, tusz do robienia tatuażu z domieszką ludzkich prochów, płyty winylowe z zatopionymi prochami czy fajerwerki z mieszanką materiałów pirotechnicznych i prochów, które oferowane są przez firmę o jakże romantycznej nazwie Heavenly Stars Fireworks, zmieniają zwłoki w produkt, gadżet<sup>30</sup>.

Paradoksalnie również rozważania Barthesa – patronującego wszelkim próbom (realizującym się przede wszystkim w dziełach artystycznych) uczczenia żałoby poprzez absolutne wycofanie się czy wręcz samozatrącenie i stworzenie własnego, a przez to często hermetycznego „idiomu śmierci” – stały się dla współczesnego przemysłu kulturalnego wartością pożywką. Weźmy liczbę publikacji poświęconych żałobie. Jak ironicznie podsumował to krytyk literacki, Łukasz Najder: „Biblioteka żałoby pęka w szwach. Można odnieść wrażenie [nie jest ono skądinąd tak dalekie od prawdy – J.R.], że ludzie umierają bez przerwy”<sup>31</sup>. Produkcji kolejnych książek przyświeca założenie, które stoi również u podstawy *Dziennika żałobnego* Barthesa<sup>32</sup>. Są to bowiem utwory do pewnego stopnia oparte

---

29 Jako przykład może posłużyć – odnoszący się do dyskursów ekologicznych – grzybowy kostium pochówkowy autorstwa Jae Rhim Lee, o którym wspomina Kluz-Kłopek.

30 Kluz-Kłopek, *PlayDead.info*, 37.

31 Ł. Najder, *Gnieciuch*, dostęp 21.05.2025, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/11337-gnieciuch.html>.

32 Który jednak, co trzeba przyznać, nie został od razu wydany; nie był też pisany z myślą o publikacji.

na moralnym szantażu, który w świecie upadku dawnych form rytualnych i braku nowych polega na obietnicy dostarczenia odbiorcy nowej historii o umieraniu<sup>33</sup>. W ten sposób osoba wyczuwająca zużycie dawnych form żałoby może uśmierzyć swoje poczucie winy i żałobniczy niepokój, kupując i czytając kolejny dopasowany utwór o tym. Ironista zainteresuje się *Rzeczami, których nie wyrzuciłem* Marcina Wichy, erudyta – *Kontenerem* Marka Bieńczyka, a feministka – *Bezmatkiem* Miry Marcinów. Każdemu wedle potrzeb. Żałoba à la Barthes nie jest z pewnością szczytem kapitalistycznych marzeń, ostatecznie jednak jest dla systemu względnie nieszkodliwa. Spowodowane żałobą wyłączenie z obiegu społecznego mogłoby zyskać niezbędną skalę i wywrotowy charakter wyłącznie dzięki pośrednictwu wspólnoty.

W tym kierunku, jak sugerowałem, zmierza projekt tanatologiczny Derridy. Odmowa wykonania „pracy żałoby” nie jest w jego przypadku narcystycznym zamknięciem. Przeciwnie – zmusza do kwestionowania rzeczywistości, aby tym lepiej upamiętnić tych, którzy odeszli. Nacisk na żałobną relację z Innym może ponadto służyć jako filozoficzny wytrych, pozwalający rozszerzyć pojęcie żałoby na gatunki stowarzyszone czy wręcz na cały świat natury. Żałoba ma bowiem wymiar polityczny: inaczej jest wykorzystywana przez rządzących, a inaczej przez rządzonych. Może stać się zarówno narzędziem ucisku, jak i emancypacji. Judith Butler wprowadza w tym kontekście kategorię „opłakiwalności” (*grievability*). Prawdziwe wykluczenie to utrata *grievability*, bycie osobą, po której śmierci nikt nie ma obowiązku płakać<sup>34</sup>. „Potencjał żałoby – pisze Butler w *Ramach wojny* – jest więc założeniem domyślnym w przypadku każdego życia, które ma znaczenie”<sup>35</sup>, a co za tym idzie, „potencjał żałoby okazuje się być warunkiem pojawienia się i podtrzymywania życia”<sup>36</sup>.

---

33 Zob. M. Jakubowiak, *Gorąco, środek lata*, dostęp 21.05.2025, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/8175-goraco-srodek-lata.html>.

34 Zob. J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (London–New York: Verso Books, 2004); J. Butler, *Ramny wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, tłum. A. Czarnacka (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2011).

35 Butler, *Ramny wojny*, 58.

36 Tamże, 58–59.

Tak więc filozoficzna kategoria żałoby pozwala dostrzec, że polityka życia jest zarazem polityką pamięci. Z tego powodu odgórne, państwowe, systemowe zakazy uczczenia pamięci są coraz częściej zarzewiem konfliktów, których celem jest rozszczelnienie – bądź całkowite rozmontowanie – ram współczesności. Na podobnej zasadzie działa nekropolityka opisywana przez Achille’a Mbembe<sup>37</sup>. Pozostaje jednak pytanie o potencjalną wspólnotowość nowych, inspirowanych dekonstrukcją form żałoby. O warunkach koniecznych do jej wytworzenia Byung Chul-Han pisze następująco:

W działaniach rytualnych uczestniczą również uczucia. Ich przedmiotem nie jest jednak odizolowane indywiduum. Na przykład w rytuale żałoby smutek jest uczuciem obiektywnym, uczuciem kolektywnym. Jest bezosobowy. Uczucie kolektywne nie ma nic wspólnego z indywidualną psychologią. W rytuale żałoby to wspólnota jest właściwym podmiotem smutku. Podlega mu cała wspólnota doświadczona stratą. Te zbiorowe uczucia konsolidują wspólnotę. Postępująca atomizacja społeczeństwa obejmuje także jego emocjonalną równowagę. Coraz rzadziej tworzą się uczucia wspólnotowe. Za to dominują ulotne afekty i emocje jako stany przeżywane przez odizolowane jednostki. W przeciwieństwie do emocji i afektów uczucia są tym, co może dotyczyć wspólnoty, może być zbiorowe<sup>38</sup>.

Niewykluczone, że ani zamknięcie w pierwszoosobowych emocjach, ani zbiorowości oparte głównie na afekcie i energii rewolucyjnej nie tworzą dziś trwałych, rytualnie ugruntowanych form wspólnotowości. Problematyka żałoby i sposobów jej przeżywania pozwala dostrzec, że na tak rozumianą wspólnotę – rodzaj tłumu składającego się z niezależnych jednostek – raczej nie należy dziś liczyć. Współczesne formy żałoby wikłają się zatem w jedną z najbardziej klasycznych aporii ponowoczesności: estetyczną satysfakcję przynosi nam indywidualizm, etyka bez Inności zmienia się w martwość kodeksów, natomiast nośnikiem zmiany politycznej w dalszym ciągu są przede wszystkim trzecioosobowe normy.

---

37 Zob. A. Mbembe, *Polityka wrogości, Nekropolityka*, tłum. K. Bojarska, U. Kropiwiec (Kraków: Karakter, 2018).

38 Byung-Chul Han, *Rytuały stabilizują życie*, tłum. P. Napiwodzki, 2023, dostęp 1.12.2025, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/byung-chul-han-rytuały-stabilizują-życie/>.

## Bibliografia

- Ariès, P. *Człowiek i śmierć*. Tłum. E. Bąkowska. Warszawa: Aletheia, 2011.
- Barthes, R. *Dziennik żałobny*. Tłum. K.M. Jaksender. Kraków: Eperons-Ostrogi, 2019.
- Barthes, R. *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Tłum. J. Trznadel. Warszawa: Aletheia, 2020.
- Bauman, Z. *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Tłum. N. Leśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Benjamin, W., *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*. Tłum. A. Kopacki. Warszawa: Sic!, 2013.
- Butler, J. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London–New York: Verso Books, 2004.
- Butler, J. *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*. Tłum. A. Czarnacka, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2011.
- Derrida, J. *Marginsy filozofii*. Tłum. A. Dziadek, J. Margasiński, P. Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.
- Derrida, J. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- Eribon, D. *Życie, starość i śmierć kobiety z ludu*. Tłum. J. Giszczak. Kraków: Karakter, 2024 [e-book].
- Foucault, M. „Un système fini face à une demande infinie”. W: tegoż, *Dits et écrits*. T. 4. Paris: Gallimard, 1994.
- Freud, Z. „Żałoba i melancholia”. W: tegoż, *Psychologia nieświadomości*. Tłum. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009.
- Gorer, G. „Pornografia śmierci”. Tłum. I. Sieradzki. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 45 (1979), 3: 197–203.
- Han, Byung-Chul. *Rytuały stabilizują życie*. Tłum. P. Napiwodzki, 2023. Dostęp 1.12.2025. <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/byung-chul-han-rytualy-stabilizuja-zycie/>.
- Hirsch, M. *Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Jaksender, K.M. „Żałobny pątnik. Roland Barthes, śmierć, pustka i literatura”. *Humanistyka i przyrodoznawstwo* 16 (2010): 77–87.
- Jakubowiak, M. *Gorąco, środek lata*. Dostęp 21.05.2025. <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/8175-goraco-srodek-lata.html>.
- Jankelevitch, V. „Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci”. W: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Wybór i tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, wstęp: S. Cichowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Klein, M. „Żałoba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi”. Tłum. A. Czowincka. W: tejże, *Pisma*. T. I: *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz*

- inne prace z lat 1921–1945*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007, 338–364.
- Kluz-Knopek, U. *PlayDead.info. Śmierć/nieśmiertelność jako pojęcia z pozoru przeciwstawne w kulturze współczesnej*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020.
- Kopka, A. *Inne życia. Polityka i etyka żałoby w pismach Jacques'a Derridy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2024.
- Kubiak, A. *Inne śmierci. Antropologia umierania i żałoby w późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas, 2014 [e-book].
- Mbempe, A. *Polityka wrogości. Nekropolityka*. Tłum. K. Bojarska, U. Kropiwienc. Kraków: Karakter, 2018.
- Najder, Ł. *Gnieciuch*. Dostęp 21.05.2025. <https://www.dwutygodnik.com/artykul/11337-gnieciuch.html>.
- „O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żałobie. Z Jacques'em Derridą rozmawiają Małgorzata Kowalska i Jerzy Niecikowski”. *Przegląd Filozoficzny* 25 (1998), 1: 5–15.
- Scruton, R. *The Work of Mourning*. Dostęp 1.12.2025. <https://firstthings.com/the-work-of-mourning/>.

## Freud, Barthes, Derrida. Trzy filozofie żałoby

Artykuł przedstawia trzy XX-wieczne koncepcje filozoficzne związane z doświadczeniem żałoby. Pierwsza z nich – autorstwa Zygmunta Freuda – zrewolucjonizowała dyskurs humanistyczny i nauki społeczne poprzez normatywne pojęcie „pracy żałoby”. Drugi z omawianych myślicieli – Roland Barthes – odrzuca tak rozumiany proces oraz wszelkie społeczne uwarunkowania i wybiera narcystyczną samozatrąę. Trzeci filozof – Jacques Derrida – w dialektyczny sposób łączy obie te perspektywy i zwraca się ku wspólnotcie, wprowadzając jednocześnie koncepcję żałoby nieskończonej i niemożliwej. Zakończenie natomiast pokazuje, w jaki sposób wszystkie trzy koncepcje wciąż oddziałują na współczesność – choćby poprzez utowarowienie i włączenie w przemysł kulturalny czy też budowanie wokół utraty afektywnych wspólnot.

### Słowa kluczowe:

ŻAŁOBA, MELANCHOLIA, ŚMIERĆ, PRACA ŻAŁOBY, KAPITALIZM, WSPÓLNOTA, FREUD, BARTHES, DERRIDA

## **Freud, Barthes, Derrida. Three Philosophies of Mourning**

This article presents three twentieth-century philosophical concepts of the experience of mourning. The first, formulated by Sigmund Freud, revolutionized both humanistic discourse and social sciences through the normative concept of “work of mourning”. The second thinker, Roland Barthes, rejects this process and all social determinants, choosing instead a narcissistic self-loss. The third philosopher, Jacques Derrida, dialectically integrates both perspectives and turns toward the community, while simultaneously introducing the concept of infinite and impossible mourning. Finally, the conclusion demonstrates how all three concepts continue to influence the contemporary world—whether through commodification and integration into the cultural industry, or through the formation of affective communities around loss.

### **Keywords:**

MOURNING, MELANCHOLY, DEATH, WORK OF MOURNING, CAPITALISM, COMMUNITY, FREUD, BARTHES, DERRIDA