

Historie miłosne. W stronę innej narracyjności w psychoanalizie

Agata Bielińska

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 2, S. 94–112

DOI: 10.18318/td.2022.2.6 | ORCID: 0000-0002-9055-6963

Nie sposób pisać o psychoanalizie, nie poruszając problemu narracji. Teoria psychoanalityczna, nawet gdy wykorzystywana jest do filozoficznej spekulacji, pozostaje ściśle związana z praktyką terapeutyczną, z której się wywodzi i której służy, a psychoanalityczna praktyka to właśnie *talking cure*, praca z opowieściami i poprzez opowieść. W *Konstrukcjach w analizie* czytamy o procesie analitycznym jako wymianie opowieści. Pacjent prezentuje analitykowi narracyjne strzępki codziennych historii, wspomnień, snów, na co analityk odpowiada narracyjną konstrukcją, złożoną interpretacją przedstawionych śladów. Opowieść analityka ma na celu zrekonstruowanie tego, co zostało przez pacjenta zapomniane, jednak – jak przyznaje Freud – często nie udaje się sprawić, by pacjent rzeczywiście przypomniał sobie wyparte treści, a osiągnąć jedynie tyle, by uwierzył w prawdziwość przedstawionej konstrukcji¹. Celem

Agata Bielińska, mgr, doktorantka w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Interesuje się psychoanalizą w kontekście filozofii podmiotu (a zwłaszcza psychoanalitycznymi sposobami rozumienia miłości) oraz filozoficznymi teoriami narracji. Kontakt: agata.bielinska@gssr.edu.pl.

1 S. Freud *Konstrukcje w analizie*, przeł. Z. Rosińska, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2006, s. 47.

terapii zdaje się skonstruowanie spójnej narracji o życiu i chorobie pacjenta, przy czym nacisk położony zostaje nie na prawdziwość tego wyjaśnienia, lecz przede wszystkim na jego skutek terapeutyczny.

Zarazem w pismach Freuda odnaleźć można fragmenty świadczące o impulsach antynarracyjnych. W *Studiach nad histerią* Freud zauważa, że historie jego pacjentów często wydają się pozornie „kompletne i koherentne”, ale krytyczny wgląd pozwala dostrzec w nich miejsca, gdzie „związek został ewidentnie zerwany, chory zaś uzupełnił go słowami, niepełną informacją”². Jednak ta początkowa nieufność wobec wszelkiej spójności podporządkowana zostaje ostatecznemu celowi analizy, którym jest ponowne złożenie koherentnej opowieści³. W teorii psychoanalitycznej obserwujemy napięcie między tymi dwiema tendencjami: dekonstrukcyjną pracą rozbijania fałszywych, ochronnych całości a dążeniem do spójnej opowieści jako mniej lub bardziej osiągalnego ideału psychicznego zdrowia. Właśnie z tego napięcia rodzi się problem roli narracji w psychoanalizie. Czym bowiem różni się od ochronnej racjonalizacji pacjenta historia, którą przedstawia mu analityk, brzmiąca według Freuda na przykład w ten sposób: „Do n-tego roku życia uważałeś się za jedyne i wyłączne posiadacza swojej matki. Wtedy pojawiło się inne dziecko i przyniosło ci ciężkie rozczarowanie. [...]”⁴? W spójnej narracji zobaczyć można nie lekarstwo, terapeutyczny ideał, lecz kolejną klątkę tłumiącą popędowe życie – klątkę wygodniejszą, łatwiejszą do zniesienia niż wcześniejszy potrząsk niezrozumiałych symptomów, lecz wciąż ograniczającą. Problem narracji w psychoanalizie sprowadza się więc do pytania o to, jaką formę powinna przybrać analityczna opowieść, aby nie być tylko wymianą jednego więzienia na inne, neurotycznego przymusu powtórzenia na hermeneutyczny przymus interpretacji. To nie tylko praktyczne pytanie o metodę terapii, ale także filozoficzne pytanie o podmiotowość – o to, w jakiej formie narracji może się ona realizować. Próbując udzielić na nie odpowiedzi, skupię się właśnie na tym filozoficznym aspekcie i postaram się naszkicować specyficzną narracyjną filozofię podmiotu implikowaną przez niektóre spośród „nieortodoksyjnych” koncepcji psychoanalitycznych.

W ostatnim rozdziale swojej książki *Another finitude* Agata Bielik-Robson pisze o mesjańskiej psychoanalizie, wypracowując z pomocą myśli

2 S. Freud, J. Breuer *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 248.

3 S. Freud *Fragment analizy pewnej hysterii, w: Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 82.

4 S. Freud *Konstrukcje*, s. 44.

żydowskiej takie odczytanie teorii psychoanalitycznej, które nie opierałoby się na modelu tragicznym – fatalistycznej narracji zdeterminowanej przez przeszłość, lecz oferowałoby nadzieję na przyszłość, na zbawcze przerwanie cyklu powtórzeń⁵. W swojej refleksji posługuje się koncepcjami Jonathana Leara i Erica Santnera, którzy w psychoanalizie widzą szansę dla podmiotu na wyswobodzenie się z przymusu wiązania popędowego nadmiaru w krępujące siła hermeneutycznych struktur (Santner) i z prób załatwienia sensem nieuniknionych pęknięć w tych strukturach (Lear). Ta mesjańska, inna psychoanaliza przekłada się na inny sposób opowiadania, konstytuujący ludzką podmiotowość. W tym ujęciu zbawczy potencjał opowieści nie opiera się na narracyjnej konieczności, przekształcającej następstwo epizodów w spójne sensem wynikanie (jak twierdził, za Arystotelesem, Paul Ricoeur⁶), ale właśnie na zerwaniu tego łańcucha konieczności. Lear pisze o załamaniu teleologicznej struktury, w którą usiłujemy wpisać nadmiar towarzyszącego życiu napięcia, jako o *lucky break*, szczęśliwym zerwaniu, będącym zarazem szczęśliwym trafem⁷. Narracje zazwyczaj zakrywają luki, pozorując spójność. Lear zaznacza, że jedyną narracją, w której unaoczniałoby się *lucky break*, byłaby narracja świadcząca o swoim własnym przerwaniu, o własnej porażce⁸. Inna narracyjność, na którą nakierowuje nas mesjańska psychoanaliza, opiera się właśnie na dialektycznym sprzężeniu między potrzebą wszechogarniającej, porządkującej opowieści i jej wyzwalającym pęknięciem.

Ta inna narracyjność pozostaje spleciona z miłością – nie tyle stanowi jej wyraz czy opis, ile jest z nią równoznaczna: jest historią miłosną, nie tylko historią o miłości⁹. Miłość, której żywiołem są słowa, pozwala podmiotowi niejako narodzić się na nowo – nie poza spójną narracją, lecz w jej rozdarcu.

5 A. Bielik-Robson *Another Finitude. Messianic Vitalism and Philosophy*, Bloomsbury Academic, London 2019, s. 146.

6 P. Ricoeur *Czas i opowieść*, t. 1, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 68.

7 J. Lear *Happiness, Death and the Remainder of Life*, Harvard University Press, Cambridge 2000, s. 129.

8 Tamże, s. 125.

9 Termin „historia miłosna” jako określenie erotyczno-psychoanalitycznej narracji zawdzięczałam Julii Kristevej i jej książce zatytułowanej *Histoires d'amour* („opowieści miłosne”, w wersji angielskiej przetłumaczone jako *Tales of Love*). Rozróżnienie na historię miłosną i historię o miłości wprowadziłam, żeby odróżnić tę specyficzną narracyjność od opowieści traktującej o rozwoju miłosnych wypadków, opowieści, która zazwyczaj snuta jest na podstawie klasycznych narracyjnych schematów.

„Miłość dla indywiduum jest tym nagłym objawieniem, tym nieodwracalnym kataklizmem, o którym mówi się dopiero po fakcie” – pisze Kristeva. – „Pod jej wpływem nie mówi się o [niej]. Ma się po prostu wrażenie, że mówi się wreszcie, po raz pierwszy, naprawdę”¹⁰. Wszystkie specyficzne cechy innej narracyjności implikowanej przez mesjańską psychoanalizę wypływają właśnie z jej miłosego charakteru. Do tych cech należy zaliczyć potencjał gruntownej przemiany psychicznej płynącej z rozerwania sztywnych wzorców narracyjnych, a także jednostkowość i relacyjność narracji, jej zakorzenienie w codziennym życiu. Wreszcie, opowieść realizująca się w miłości i przez miłość jest zawsze otwarta, a nie domknięta. Zamiast fiksować podmiot na zakończeniu, otwiera go na nowe sposoby odnoszenia się do siebie samego i innych.

Exodus i *lucky break* – narracyjność w koncepcjach Erica Santnera i Jonathana Leara

Zarówno próby skonstruowania wszechgarniającej autonarracji, jak i niezbędne niepowodzenie tych prób wyrastają z podstawowego dla psychoanalizy faktu ludzkiej kondycji: „życie to zbyt wiele”, to nieusuwalny nadmiar napięcia, który wywołuje ciągły niepokój¹¹. Santner trafnie określa paradoksalny charakter prowokującej lęk energii, która „krępuje poprzez nadmiar, unieruchamia i paraliżuje właśnie poprzez swoistą intensyfikację i amplifikację, przez zbyt wiele nacisku niemożliwego do przyjęcia, do włączenia w strumień życia”¹². Co istotne, Santner wykazuje, że ów czysto ilościowy naddatek nie jest tylko presją biologicznego popędu, ale wiąże się ściśle ze społecznym i kulturowym wymiarem życia ludzkiego, sferą symbolicznego porządku, w którym trzeba odnaleźć dla siebie usankcjonowane miejsce. W tym celu korzysta z koncepcji Jeana Laplanche’a, dla którego ludzka seksualność rodzi się z uwiedzenia przez enigmatyczną wiadomość zakłócającą wszystkie interakcje bezsilnego dziecka z noszącym w sobie obcość nieświadomego dorosłym¹³. Tajemnicze znaczące bezpośrednio dotyczy dziecka

10 J. Kristeva *Tales of Love*, przeł. L.S. Roudiez, Columbia University Press, New York 1987, s. 11. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie cytaty z tekstów obcojęzycznych w tłumaczeniu własnym.

11 J. Lear *Happiness*, s. 109.

12 E.L. Santner *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2001, s. 22.

13 J. Laplanche *New Foundations for Psychoanalysis*, przeł. D. Macey, Basil Blackwell, Oxford 1989, s. 125-128.

i domaga się reakcji, a jednocześnie jego sens pozostaje nieprzenikniony; przepelnia je nadmiarowość płynąca z inności, której nie sposób zmetabolizować. Źródłem seksualności, a zarazem ludzkiej podmiotowości, jest więc przejmujące pytanie bez odpowiedzi: czego chce ode mnie Inny? Tak powstaje, zdaniem Santnera, konstytutywny dla podmiotowości niekończący się „dramat legitymizacji”, dramat jednostki wrzuconej w sieć nieświadomych enigmatycznych wiadomości, które domagają się odpowiedzi, określenia swojej pozycji w relacyjnej przestrzeni. Ten nadmiar energii płynący z samego środka ludzkiego życia nie ożywia ani nie zabija, lecz zasadza w podmiocie „nieumarłość”, wewnętrzną obcość, chorobliwy naddatek pobudzenia, od którego życie psychiczne sztywnieje w bezprzedmiotowym lęku¹⁴.

Skoro życie nieodzownie wiąże się z niepokojącym nadmiarem napięcia, zawsze towarzyszą mu próby wyjścia poza nie, osiągnięcia stanu bez lęku, swoistego „życia ponad życiem” – czyli życia wzorowanego na śmierci¹⁵. Fantazja wyjścia poza życie opiera się zawsze na jakiejś zasadzie, która uchwyci popędową nadwyżkę¹⁶. Taką zasadą jest spójna autonarracja – zasada uwodząca ideą życia jako całości i możliwością ujęcia tej całości z zewnątrz, opisanie życiowych pęknięć i napięć z perspektywy od nich uwolnionej. Opowieść o tym, „jak się stałem tym, kim jestem”, byłaby, w terminologii Santnera, próbą odnalezienia się podmiotu w „dramacie legitymizacji” i udzielenia odpowiedzi na dręczące pytanie o miejsce, które zajmuje w symbolicznym porządku; próbą przetłumaczenia enigmatycznego znaczącego. Jak zauważa Santner, nadwyżce energii w ludzkim życiu towarzyszy zawsze pewna specyficzna dla jednostki forma dezorientacji, idiosynkratyczne zniekształcenie jej podejścia do życia. To zniekształcenie jest efektem działania ochronnych fantazji, które organizują i wiążą nieokreślony nadmiar w charakterystycznym schemat¹⁷. Spójna autonarracja stanowi właśnie tego rodzaju schemat, idiomatyczne skrzywienie orientacji względem własnego życia, które paradoksalnie podtrzymuje w podmiocie poczucie porządku świata i zajmowanego w nim miejsca. Wysiłki utworzenia całościowej opowieści nadającej życiu sens można uznać za jedną z form tego, co Santner określa mianem „Egiptomanii”. Słowami Bielik-Robson, „Egiptomania to formacja kompromisowa,

14 E.L. Santner *On the Psychotheology*, s. 36-37.

15 J. Lear *Happiness*, s. 27.

16 Tamże, s. 106.

17 E.L. Santner *On the Psychotheology*, s. 39.

która zarazem uspokaja lęk, dostarczając ideologiczno-religijnych struktur znaczeniowego wsparcia dla nadwyżki nieokreślonej energii, lecz także podtrzymuje lęk, nakierowując psyche na poszukiwania gotowego sensu, tam gdzie zwyczajnie nie sposób go znaleźć”¹⁸. Konstruowana przez podmiot autonarracja nie jest oczywiście tym samym, co przyjęta z góry ideologia czy religia – nie ma w niej „gotowego sensu”, jedynie sens retrospektywnie tworzony. Odpowiada jednak na ten sam hermeneutyczny przymus związania popędowego nadmiaru w kojący wzór. Według Santnera, „ludzkie istoty jako samointerpretujące się zwierzęta (*self-interpreting animals*) mogą zaplatać się w specyficzne rodzaje interpretacji, które utrudniają życie, powodują ból, ograniczają życiowe możliwości do nieznośnie wąskiej sfery ruchu”¹⁹. Wysiłek psychoanalizy polegałby jednak nie na zastąpieniu jednej autointerpretacji inną, jakoby mniej krępującą, lecz na odzyskaniu nadwyżki życia zmrożonej w ciasnych schematach narracyjnych i przekształceniu jej ze źródła niepokoju w „możliwość nowych możliwości”.

Psychoanalityczna interwencja w tym ujęciu nie sytuuje się po stronie kompromisu, przemiany niezrozumiałych lęków w zrozumiałe obawy. Jej rola nie polega na przywróceniu nam zdolności do niezakłóconego przyjmowania legitymizujących nas tożsamości w porządku symbolicznym, ale na sprzyjaniu zakłóceniom w tym procesie. Psychoanaliza nie wytwarza zakłócenia jako kolejnej zasady, hermeneutycznej hiperpodejrzliwości, lecz jedynie sprzyja naturalnej dla ludzkiej psyche tendencji. „Umysł to samoza-kłócający się organizm” – pisze Lear²⁰. Zerwanie (*break*) stanowi podstawową nieświadomą aktywność psychiczną, której przyczyną jest nadmiar nieokreślonej mentalnej energii. Przerwy w energetycznym przepływie, zarówno wielkie i traumatyczne, jak i „małe śmierci”, zakłócają podporządkowany zasadzie przyjemności proces pierwotny, który według Leara opiera się na odchyleniach (*swerve*), na – w języku Lacana – metonimicznym następstwie wymykających się obiektów pragnienia. Lecz, na co zwraca uwagę Lear²¹, takiemu zerwaniu podlegać mogą także procesy wtórne, opracowujące metonimiczny poślizg procesu pierwotnego – czyli właśnie narracje przekształcające następstwo w wynikanie. Załamanie się narracyjnego schematu,

18 A. Bielik-Robson *Another Finitude*, s. 151.

19 E.L. Santner *On the Psychotheology*, s. 22.

20 J. Lear *Happiness*, s. 112.

21 Tamże, s. 114-115.

hermeneutyczne niepowodzenie, może odsłonić przed nami istnienie asemantycznego trzonu, freudowskiego „pępka snu”²². Zadanie psychoanalitka nie miałyby polegać na dalszym tłumaczeniu tej opierającej się wszelkiemu znaczeniu resztki, lecz na wykorzystaniu momentu, w którym analizowany pacjent uświadamia sobie, że jest coś, co nie mieści się w jego spójnej narracji, co drażni ją od środka i rozrywa, a skazane na porażkę wysiłki zaszczyta tej luki skutkują niepotrzebnym stresem. Właśnie ten moment stanowi zdaniem Leara chwilę ulotnego szczęścia, które ma charakter ateleologiczny – nie jest efektem zaplanowanych dążeń, lecz przypadku, zgodnie z etymologią słowa *happiness* jako *happenstance*, szczęśliwego zbiegu okoliczności²³. Przypadkowe zerwanie hermeneutycznych struktur to dosłownie *lucky break* i tak właśnie powinno być traktowane w analizie: jako szczęśliwa okazja dla nowych możliwości, których nie brała pod uwagę żadna spójna narracja. Tak właśnie rozumieć można to, co Santner określa mianem Exodusu, wyjścia z Egiptomanii, które „nie jest wyjściem ze zwyczajnego życia do czegoś znajdującego się poza nim, ale przeciwnie: wyzwoleniem z fantazji, które trzymają nas w niewoli jakiegoś wyjątkowego *poza* [życiem]”²⁴, perspektywy, z której jakoby można nadać swojemu życiu narracyjny sens.

Jak jednak zauważa Bielik-Robson, stosunek między pochwyceniem popędowej energii w krępujące, nieumarłe struktury i jej z nich oswobodzeniem jest z konieczności dialektyczny. Nieokreślony nadmiar libido musi najpierw zostać związany w narracjach należących do „dramatu legitymizacji”, żeby nie ulec rozproszeniu w czysto fizjologicznych zaspokojeniach²⁵. *Lucky break* może zaistnieć jedynie na gruncie spójnej struktury, jako to, co ją zakłóca. Samo w sobie nie ma znaczenia – jego cały sens sprowadza się do przerwania pewnej konstrukcji sensu. Dlatego nie chodzi tu o rezygnację z autonarracji, lecz o inną narracyjność, o to, co Santner nazywa „odpowiednim słowem”, które uwalnia sferę międzyludzkich relacji z jej nieumarłego charakteru i otwiera nowe możliwości wewnątrz tejsz sfery, a nie w abstrakcyjnym świecie poza nią²⁶. To narracja świadcząca o własnym fortunnym zakłóceniu, zerwaniu otwierającym na nowe sposoby opowiadania, niemieszczące się

22 S. Freud *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 443.

23 J. Lear *Happiness*, s. 129.

24 E.L. Santner *On the Psychotheology*, s. 30-31.

25 A. Bielik-Robson *Another Frutide*, s. 157.

26 E.L. Santner *On the Psychotheology*, s. 142.

we wcześniejszych schematach. *Lucky break* nie ma charakteru ostatecznego, zawsze istnieje pokusa skonstruowania spajającego wzoru – nie sposób się jej pozbyć, tak jak nie sposób pozbyć się lęku, który ją powoduje. „Bycie w samym środku życia” wraz z jego nieredukowalnym nadmiarem oznacza gotowość na lęk, tolerowanie „teoretycznego niepokoju” płynącego z życia bez sensotwórczej zasady – gotowość będącą rezultatem zerwania chroniących przed lękiem konstrukcji²⁷.

Miłość jako możliwość nowych możliwości

W ludzkiej psychice przerwa w strumieniu mentalnej energii może przybrać wiele różnych postaci. Jak zauważa Lear, niektóre możliwości, na które otwiera nas taka przerwa, są całkowicie przerażające²⁸. Pamiętając, że przełamanie ochronnych struktur nigdy nie jest bezpieczne, niesie z sobą ryzyko, ale też gotowość życia z tym ryzykiem, należy pomyśleć o takim zerwaniu, które potencjalnie nie będzie prowadziło do dalszego rozpadu psyche, lecz – dialektycznie – do nowej złożonej całości osiągananej na zupełnie innym poziomie niż całość spójnej autonarracji. Takim zerwaniem, dosłownym *lucky break* stanowiącym Exodus do środka codziennego świata, jest w ludzkim życiu miłość.

„Miłość nie jest jakimś *znaczeniem*, lecz jest równoznaczna z samym zerwaniem, które kończy hermeneutyczną grę suwerenności w szukanie swojego miejsca w hierarchii” – pisze Bielik-Robson²⁹. Bezznaczeniowość miłości paradoksalnie ma w niej największe znaczenie: miłość nie reformułuje autonarracji, by nadać życiu inny od dotychczasowego sens, lecz – w języku Santnera – stanowi objawienie, które niczego nie objawia³⁰. Santner, za Rosenzweigiem, utożsamia emancypacyjny moment objawienia z wtargnięciem w ludzkie życie boskiej interpelacji, stanowiącej wezwanie do miłości. Ta miłosna interpelacja przeciwstawia się stojącej u podstaw „dramatu legitymizacji” interpelacji symbolicznej, która identyfikuje jednostkę jako część większej całości i domaga się od niej społecznej tożsamości, zajęcia miejsca w hierarchicznym porządku. Miłość działa dokładnie odwrotnie – wyróżnia, wyjmuje jednostkę z symbolicznego układu, jako paradoksalną pojedynczą

27 E.L. Santner *On the Psychotheology*, s. 22; J. Lear *Happiness*, s. 165.

28 J. Lear *Happiness*, s. 124-125.

29 A. Bielik-Robson *Another Finitude*, s. 160.

30 E.L. Santner *On the Psychotheology*, s. 90.

część nienależącą do żadnej całości³¹. Przeciwstawne rodzaje interpelacji pozostają ze sobą dialektycznie związane. Wyróżnienie poprzez miłość dokonuje się jedynie na gruncie impasu symbolicznej identyfikacji: obiektem miłości staje się resztką wymykająca się identyfikacji, niemieszcząca się w spójnej narracji – drżący nadmiar życia w jednostce, ta sama wewnętrzna obcość, która powoduje w niej nieukoiony lęk³². André Green, który również porównuje miłość do objawienia, za najbardziej pokrewny miłości stan umysłu uznaje doświadczenie zniesienia wyparcia (*lifting of repression*)³³ – sformułowanie to oznacza oczywiście unieczynnienie mechanizmu obronnego, ale można je w tym kontekście rozumieć także dosłownie, jako zniesienie represji, środków nacisku narzucanych jednostce przez symboliczny porządek. Miłość to przerwa, złamanie, także w znaczeniu pęknięcia w samym podmiocie. W pięknym tekście o strzaskanej miłości Jean-Luc Nancy opisuje miłość jako to, co stanowi przeszkodę w procesie dialektycznego odnoszenia się do siebie poza sobą; to, co sprawia, że nie sposób posiadać samego siebie jako podmiot³⁴. W akcie miłości coś z „ja” zostaje nieodwracalnie utracone: „ja” powraca do siebie wyłącznie jako złamane, a „powrót nie anuluje złamania, nie naprawia go, ani nie przekracza”³⁵. Miłość konstituuje podmiot jako przełamany przez wtargnięcie Innego, obdarza go niedającą się wchłonąć resztką, pozostającą zawsze na zewnątrz. W tym ujęciu relacja miłosna stanowi zarazem przeciwieństwo uwiedzenia przez enigmatyczne znaczące, które stoi u podstaw uwikłania w symboliczny porządek, jak i jego rewers, odmienną interwencję inności.

Jak jednak ma się miłość do narracyjności, do fortunnego zerwania spójnej autonarracji? Lear pisze o sublimacji jako aktywności, która dąży do formy, kształtu, zarazem uwzględniając w sobie popędowe życie³⁶. Taką aktywnością jest miłość, która zdaniem Leara dokonuje regresji do bardziej prymitywnych etapów rozwoju, jednocześnie ciągnąc nas wzwyż, w stronę bardziej

31 Tamże, s. 65.

32 Tamże.

33 A. Green *To Love or Not to Love: Eros and Eris*, w: A. Green, G. Kohon *Love and its Vissitudes*, Routledge, London 2005, s. 7.

34 J.-L. Nancy *Shattered Love*, przeł. L. Garbus, S. Sawhney, w: *A Finite Thinking*, red. S. Sparks, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 261.

35 Tamże, s. 260.

36 J. Lear *Love and its Place in Nature*, The Noonday Press, New York 1991, s. 179.

złożonych całości³⁷. Inną paradygmatycznie sublimacyjną działalność stanowi praca języka, który również sięga do życia popędowego, by organizować je w bardziej zróżnicowane, „wyższe” całości. Jak zauważa Bielik-Robson, tak rozumiana sublimacja nie jest kompromisowym zastępstwem popędowej przyjemności, lecz odzyskaną rozkoszą pierwotnego, polimorficznego, plastycznego libido, które dopiero później zostało związane w sztywne fiksacje, by nie ulec rozproszeniu i nie przytłoczyć psyche swoją nadmiarowością³⁸. Miłość i język łączą się pod postacią sublimacji pozwalającej cieszyć się pierwotną nadwyżką popędu na nowo – język stanowi medium miłosnej relacji, jej żywioł. Jednak dlaczego miłosne działanie języka stanowi wyrwę w autonarracji? Z tego samego powodu, dla którego miłość konstytuuje podmiot jako pęknięty, niezdolny do odnoszenia się do siebie bez zostawiania niezbędnej części „ja” poza sobą. Miłość zasadza w narracji drugi głos, który nigdy nie pokrywa się z głosem samego podmiotu. Krytykując klasyczne teorie tożsamości narracyjnej, Adriana Cavarero stwierdziła, że w ich ramach podmiot jedynie gra w grę inności, prezentując „siebie samego jako innego” – grę, która możliwa jest jedynie pod nieobecność prawdziwego, zewnętrznego innego³⁹. Miłość naprawia ten „błąd autobiograficznego impulsu”. Cavarero charakteryzuje miłosną relację jako „spontaniczną narracyjną wzajemność”, w której biografia nie zastępuje autobiografii, ale obydwie splatają się w jednym pragnieniu, a kochankowie opowiadają sobie swoje historie, by uczynić się nawzajem ich potencjalnymi narratorami⁴⁰.

W terapii psychoanalitycznej miłość zajmuje centralną pozycję jako podstawa relacji przeniesienia. To właśnie miłosne przeniesienie w analitycznym *talking cure* pozwala analizowanemu otworzyć się na nowe, nieznanie wcześniej możliwości. Lear zdaje sprawę z roli miłości jako siły napędzającej ludzki rozwój psychiczny w tekście będącym hołdem dla Hansa Loewalda, niemiecko-amerykańskiego psychoanalityka. Zdaniem Leara, Loewald odkrył, że celem psychoanalitycznej relacji jest wznowienie erotycznego związku pacjenta ze światem. Dokonuje się to poprzez wytworzenie relacyjnej, miłosnej

37 Tamże, s. 150.

38 A. Bielik-Robson *Another Finitude*, s. 186.

39 A. Cavarero *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, przeł. P.A. Kottman, Routledge, London 2000, s. 40.

40 Tamże, s. 37, 109.

przestrzeni, w której rozszerza się horyzont tego, co możliwe⁴¹. W analitycznej przestrzeni odnajdywany jest nie tyle nowy obiekt miłości, ile nowy sposób odnoszenia się do obiektów. Doświadczenie pozytywnego przeniesienia – spotkanie z analitykiem jako potencjalnym nowym obiektem – nie jest tylko nową możliwością, nową relacją miłosną, w której powtarzane są dawne schematy, lecz „możliwością nowych możliwości”, podjęciem nowego miłosnego nastawienia względem świata, niesprowadzalnego do utrwalonych wzorów⁴². To doświadczenie otwarcia się świata przysługuje nie tylko relacji przeniesieniowej, lecz także każdej miłości. W sytuacji terapeutycznej objawieniowa funkcja miłości zostaje niejako z niej wydestylowana – uwolniona, przynajmniej ze strony analityka, od meandrów cierpień i niepewności towarzyszących miłości „naturalnej”. Jednak, jak stwierdza Green, miłość sama w sobie jest wzmożeniem wrażliwości na dary od życia – otwarciem na drugą osobę, ale też na świat, który ją wypełnia⁴³.

W relacji terapeutycznej analityk zrzeka się popędowego zaangażowania, by pozwolić analizowanemu pacjentowi lepiej zrozumieć własne zaangażowanie – aby nie przysłonić mu nowych możliwości, nie dopuścić do oślepiającej fiksacji na obiekcie. To ciągły, żmudny proces – w pacjencie uruchamia się bowiem mechanizm oporu wobec psychicznej transformacji i w rezultacie upiera się on, by nową możliwość traktować jak dawną relację, wpisać ją w oswojone schematy narracyjne. Pozytywne przeniesienie pozostaje w dialektycznym związku z tym negatywnym, regresywnym – jedynie poprzez zakłócenia w procesie podporządkowywania nowej relacji starym schematom pacjent może otworzyć się na nieznane sposoby odnoszenia się do świata⁴⁴. Uzupełniając koncepcję Leara, należy zaznaczyć, że proces negocjacji między dawnymi schematami i nową możliwością również nie ogranicza się do sytuacji terapeutycznej, lecz stanowi dialektykę każdej miłości. Miłość, nieodwracalna katastrofa rozsadzająca od środka utrwaloną autonarrację, prowokuje w podmiocie obronny wysiłek zaszcucia narracyjnych pęknięć i sprowadzenia nowego kataklizmu do *same old story*. To dialektyka między historią o miłości a historią miłosną – tę pierwszą opowiadać można

41 J. Lear *Eros and Development*, w: *Wisdom Won From Illness. Essays in Philosophy and Psychoanalysis*, Harvard University Press, Cambridge 2017, s. 181-182.

42 Tamże, s. 182.

43 A. Green *To Love*, s. 8.

44 J. Lear *Eros*, s. 183.

jedynie retrospektywnie, jest wzorem, w który próbuje się wpisać każdą nową relację, podczas gdy ta druga stanowi szczęśliwe zerwanie wszelkich utrwalonych wzorów. W autentycznym miłosnym związku, inaczej niż w terapii, ten dialektyczny proces zachodzi po obu stronach, a obopólne popędowe zaangażowanie napędza go i komplikuje jednocześnie.

Wyjście z „dużych historii” – relacyjność i jednostkowość miłosnej narracji

Historia miłosna, rozumiana jako rozszerzenie spektrum możliwości i przełamanie narracyjnych wzorów, jest przede wszystkim historią pewnej relacji – dlatego nie przybiera formy *autonarracji*. „Spontaniczna narracyjna wzajemność” zjawia się w przestrzeni pomiędzy jednostkami, nie sposób oddzielić jej od kontekstu danej relacji. Jak stwierdza – za Arendt – Cavarero, tożsamość ma zawsze status relacyjny, zakłada niezbędną obecność innego, w postaci widza bądź narratora, nawet wtedy, gdy eksplikowana jest za pośrednictwem autobiografii⁴⁵. Poprzez autonarrację jednostka również odkrywa i ustanawia swoją relację ze światem, jednak relacja ta jest inscenizowana, nie przeżywana. Autobiograficzny błąd polega na próbie samodzielnego ujrzenia tego, co ujawnia się jedynie w spojrzeniu innego. Paradigmatyczne wydarzenie, które zobaczyć i opowiedzieć mogą jednostce jedynie inni, stanowią, zdaniem Cavarero, jej narodziny – początek i źródło indywidualnej historii⁴⁶. Jednak nie trzeba ograniczać się tu do aktu narodzin rozumianego dosłownie. Miłość jako ponowne narodziny, początek nowej opowieści w rozpadzie starych schematów narracyjnych, również wymyka się autobiograficznemu oglądowi. Dlatego dynamika narracyjnej wzajemności, o której pisze Cavarero, przybiera postać pragnienia – „opowiem ci moją historię, żebyś mógł/mogła mi ją opowiedzieć z powrotem”⁴⁷, opowiedzieć ją drugim głosem, ucieleśniając w niej pęknięcie spowodowane przez miłość, które autobiografia zawsze będzie zasłaniać, zacierać. Biograficzno-erotyczne ćwiczenia kochanków zachowują swoją ważność jedynie w sekretnym naprzemiennym rytmie języka ciała i języka opowieści⁴⁸. Nie sposób przenieść ich poza przestrzeń relacji,

45 A. Cavarero *Relating Narratives*, s. 24, 36.

46 Tamże, s. 39-40.

47 Tamże, s. 114.

48 Tamże.

do abstrakcyjnej sfery poza życiem, z której usiłuje przemawiać podmiot spójnej autobiografii.

Ewaluacja przeżytego życia w formie autonarracji wymaga zajęcia niemożliwej zewnętrznej perspektywy – dlatego psychoanaliza nie darzy takich opowieści zaufaniem. W psychologii narracyjnej ten paradoks nazwany został problemem „wakacji od życia” – żeby opowiedzieć o życiu całościową, spójną historię, musimy na moment je opuścić, wziąć od niego niemożliwy urlop⁴⁹. Michael Bamberg, który zdał sprawę z tego wyzwania dla badań biograficzno-narracyjnych, w odpowiedzi zaproponował rozróżnienie na „duże” i „małe” historie⁵⁰. „Duże historie” definiowane są przez okoliczności ich konstrukcji – okoliczności, w których opowiadający zmuszony jest zdystansować się wobec własnego życia i nadać mu retrospektywnie narracyjny kształt. Taka opowieść nie musi obejmować całego życiorysu, może być historią pewnego przełomowego zdarzenia – historią o chorobie czy historią o miłości – zawsze jednak wymaga od narratora chwilowego wyjścia poza strumień życia. Bamberg słusznie zauważa, że za uprzywilejowaniem „dużych historii” jako narzędzi poznawczo-terapeutycznych stoi przekonanie, że to, co naprawdę istotne, nie jest dostarczalne w codziennych okolicznościach, że niezbędne jest zajrzenie pod powierzchnię powszednich zjawisk, by odkryć ich prawdziwy sens i przyczynę⁵¹. Żeby zaspokoić tę hermeneutyczną potrzebę, „duże historie” muszą być konstruowane poza interakcyjnym, relacyjnym kontekstem, w którym osadzone są „małe”, codzienne opowieści. Idealną formą relacjonowania „dużej historii” byłby nieprzerwany monolog – zawieszenie codziennych maksym konwersacyjnych, by dopuścić do głosu „prawdziwe życie”⁵². Dialogiczna historia miłosna stanowiłaby w ramach tej terminologii powrót do małych opowieści – jednak byłby to powrót, który dokonuje się jedynie poprzez „duże historie”, a dokładnie ich porażkę, wyrwę w monologu.

49 M. Freeman *Narrative at the Limits (or: What is "Life" Really Like?)*, w: *Life and Narrative. The Risks and Responsibilities of Storying Experience*, red. B. Schiff, A.E. McKim, S. Patron, Oxford University Press, New York 2017, s. 12.

50 M. Bamberg *Biographic-narrative Research, Quo Vadis? A Critical Review of "Big Stories" from the Perspective of "Small Stories"*, w: *Narrative, Memory and Knowledge: Representations, Aesthetics and Contexts*, red. K. Milnes, C. Horrocks, B. Roberts, D. Robinson, University of Huddersfield Press, Huddersfield 2006, s. 63.

51 Tamże, s. 71.

52 Tamże, s. 74.

Jak zauważa Lear, w życiu zawsze pojawia się pokusa, by wytworzyć coś poza życiem, zasadę, która uchwyci wymykającą się resztkę. Lecz miłości nie sposób uchwycić w żadnej zewnętrznej zasadzie – nie sposób ułożyć o niej wyczerpującej „dużej historii”. Miłość dla Leara jest podstawową siłą przenikającą naturę i przejawiającą się w aktywności psychicznej podmiotu. Psychoanaliza jako nauka o naturze musi uwzględnić tę siłę i uczynić jej zadość, stając w samym jej środku. „Jedyną obiektywną perspektywą na miłość, zdaje się sugerować Freud, jest taka, która sama pracuje poprzez miłość” – pisze Lear⁵³. W tym sensie psychoanaliza musi stanowić jeden z przejawów miłości w ludzkim życiu, a praktyka terapeutyczna powinna przybrać formę miłosnej odpowiedzi na popędy. Narracja psychoanalityczna jest aktywną historią miłosną, a nie historią o miłości, opisującą swój przedmiot z bezpiecznego retrospektywnego dystansu. Psychoanaliza w tym rozumieniu przybiera postać „psychoteologii życia codziennego”⁵⁴ – przetwarzania ochronnych fantazji, historii, które paradoksalnie są właśnie zbyt duże, żeby mogła się w nich zmieścić miłość.

Miłość powraca do źródłowej sceny narracyjnej – spontanicznej wymiany „małych historii” – także dlatego, że jest to scena odsłaniająca uczestniczące w niej podmioty w ich pojedynczości i niepowtarzalności. Jak wspominałam, według Santnera miłość wyjmuje jednostkę ze znaczeniowych układów stanowiących o jej tożsamości, z „dużych historii”, na podstawie tego, co właśnie się w tych historiach nie mieści – asemantycznej, nadmiarowej resztki. Opisując miłość jako odkrycie nowych możliwości, ryzykujemy sprowadzenie miłości do niezróżnicowanej siły niezależnej od swoich jednostkowych przejawów. Jednak nowe możliwości, na które otwiera miłość, to zawsze możliwości odniesione do obiektu. Santner stwierdza, że miłość musi być wąska, wybiórcza – lecz wybór kochanego obiektu nie opiera się na wyróżniających go cechach czy miejscu, które zajmuje on w symbolicznym porządku⁵⁵. To sama miłość wyróżnia, nie własności, na podstawie których miałyby się być kochanym. Obiektem miłości staje się w podmiocie to, co w nim niewymienne, niedające się zastąpić; nie jego tożsamość, lecz pojedynczość. Nie oznacza to, że miłość obnaża jednostkę z jej tożsamości i konstytuujących ją narracji. Wręcz przeciwnie, przedmiotem miłości jest w jednostce niepowtarzalny sposób, w jaki „duże historie” do niej nie przystają, w jaki nosi ona swoje

53 J. Lear *Love*, s. 181.

54 E.L. Santner *On the Psychotheology*, s. 23.

55 Tamże, s. 70.

zawsze niedopasowane predykaty – jej własna „luka w serii identyfikacji”⁵⁶. Bycie w środku życia oznacza dla Santnera właśnie miłość, bycie z drugim podmiotem w wyjątkowości i pojedynczości jego własnej Egiptomanii, jego idiosynkratycznego zniekształcenia orientacji względem świata. A więc także jego autonarracji, które nieustannie załamują się pod naporem popędowego nadmiaru, nie pozwalając na utworzenie spójnej tożsamości. Dopiero bliskość z tym, co w innym podmiocie najbardziej jednostkowe, z jego własną formą nieprzystosowania, umożliwia otwarcie na nowe możliwości relacji i nowe możliwości opowiadania, na wyjście z Egiptomanii i wyjście z „dużych historii”.

Opisywana przez Cavarero narracyjna wzajemność miłosnej relacji stanowi właśnie takie wyjście. W „małych historiach”, którymi dzielą się kochankowie, bohater opowieści jest zawsze ucieleśniony, niepowtarzalny i nieskończenie kruchy, jest konkretnym „ty”, kochanym nie za to, „czym” jest, lecz pomimo tego – za to, „kim” jest dla kochającej osoby. W ten sposób w miłości powtórzony zostaje akt narodzin: kochankowie rodzą się przed sobą ponownie, bezbronni w swojej niepowtarzalności, tak jak bezbronne i niepowtarzalne jest niemowlę dla matki⁵⁷. Nieprzypadkowo miłość uważana jest za siłę przeciwstawiającą się społeczeństwu – w porządku społecznym człowiek ujawnia, „czym” jest, swoje własności i interesy, które można zestawiać i zastępować, w przeciwieństwie do tego, „kim” jest, ukazującego się w miłosnej relacji⁵⁸. Język kochanków to język antyspołeczny, jednostkowy, ale zarazem zawsze relacyjny. Według Cavarero pytania „kim jestem?”, „kim jesteś?” – te same pytania, które wikłały podmiot w niekończącą się grę symbolicznej legitymizacji – na scenie miłości tworzą puls języka ciała i języka opowieści⁵⁹. To puls ujawniania się pojedynczości w narracyjnej wymianie, która powstaje na gruzach „dużych historii”, w miejscu szczęśliwego niepowodzenia autobiograficznego wysiłku.

Poza zasadą zakończenia

Arystotelesowska definicja tragedii jako „przedstawienia akcji pełnej, skończonej i posiadającej odpowiednią wielkość” w dużej mierze ukształtowała

56 Tamże, s. 73.

57 A. Cavarero *Relating Narratives*, s. 111.

58 Tamże, s. 110.

59 Tamże, s. 109.

myślenie o narracji w dwudziestowiecznej filozofii, głównie za pośrednictwem obszernego dzieła Ricoeura, *Czas i opowieść*. Z trzech wymienionych przez Arystotelesa elementów „pełnej i skończonej akcji” – początku, środka i końca – teoretycy narracji zdają się koncentrować przede wszystkim na jednym, a mianowicie na zakończeniu, fabularnym domknięciu. Nie chodzi o banalne stwierdzenie, że każda opowieść musi mieć swój koniec, lecz o teleologiczną wizję, w której opowieść dąży do swojego zakończenia, retrospektywnie decydującego o interpretacji wszystkich wcześniejszych wydarzeń. Inny model narracyjności, który starałam się naszkicować, opiera się na luzowaniu ochronnych fiksacji – jedną z nich jest właśnie kluczowa dla teorii narratywistycznych fiksacja końca.

William Randall w książce *The Stories we are* poświęconej tożsamości narracyjnej zdaje sprawę z tej fiksacji w zakończeniu, cytując między innymi Ricoeura, Kermodę i Petera Brooksa. Narratywiści zgadzają się co do tego, że koniec historii ważniejszy jest od jej początku i środka, ponieważ determinuje znaczenie całej opowieści i nadaje jej jedność jako punkt odniesienia organizujący rozwój wypadków⁶⁰. Pozornie czysto formalna przewaga zakończenia łączy się jednak z poczuciem przyjemności, narracyjnej rozkoszy, dlatego zupełnie uzasadnione jest w tym wypadku mówienie o popędowej fiksacji. Randall stwierdza, że niemąla część przyjemności czerpanej z opowieści opiera się na satysfakcji z tego, w jaki sposób kolejne wydarzenia wchodzą ze sobą w przyczynowe interakcje, jak jedne zapowiadają następne, aż do zakończenia – zaskakującego, lecz zarazem koniecznego, bo „wszystko do niego prowadziło”⁶¹. Ta satysfakcja, którą można nazwać teleologicznym orgazmem, stanowi rezultat rozładowania popędu, uwolnienia się od nadmiaru napięcia towarzyszącego nierozstrzygniętej historii. „Podczas gdy fabuła narasta, zarazem także się zwęża, aż w końcu z kurczącego się pola możliwych rozwiązań zostaje tylko jedno”⁶². Redukcja wachlarza możliwości do jednego teleologicznie koniecznego zakończenia łączy się z ulgą poskromienia życiowego naddatku, męczącego niezeterminowania. Perspektywa końca pociesza, obiecuje, że historia życia dokądś prowadzi, że dla „rozproszonych okrucich naszej egzystencji”

60 W. Randall *The Stories We Are: An Essay on Self-creation*, University of Toronto Press, Toronto 2014, s. 120.

61 Tamże, s. 121, 123.

62 Tamże, s. 123.

kiedyś znajdzie się właściwe miejsce⁶³. W osobistej autonarracji pocieszenie nigdy nie jest pełne: historia życia pozostaje nierozstrzygnięta, dopóki to życie trwa. Fiksacja na zakończeniu opowieści wiąże się z przekonaniem, że tylko śmierć nadaje sens przeżytemu życiu jako całości. Frank Kermode w słynnej książce *The Sense of an Ending* zestawia kojące fikcje narracyjnego końca z myśleniem apokaliptycznym. Apokalipsa, paradygmaticzny model, z którego wywodzą się wszystkie figury zakończenia, wprowadza upragnioną zgodność między początkiem i końcem, przeszłością i oczekiwaną przyszłością. Specyfika myślenia apokaliptycznego obejmuje niemożliwość jego kompletnej falsyfikacji. Gdy przewidywany koniec świata nie nadchodzi, apokaliptyk dostosowuje się do rzeczywistości, przekształca swoją prognozę i „przesuwa” Apokalipsę w przyszłość⁶⁴. Prowizoryczne narracyjne zakończenia wyznaczane w indywidualnej autonarracji także przybierają postać odwiekanej Apokalipsy. Życiowe perypetie wymuszają korektę oczekiwań względem zakończenia, lecz nie rezygnację z wiary w jego uprzywilejowaną pozycję.

Wszystkie atrybuty miłosnej narracyjności, które przedstawiłam w tym tekście, wskazują na jej niesprowadzalność do apokaliptycznego modelu fetyszyzującego koniec. Miłość, choć będąca prawdopodobnie najpotężniejszym kataklizmem w ludzkim życiu, stanowi przeciwieństwo Apokalipsy: nowe narodziny, początek. Historia miłosna jest zawsze rozpoczynaniem, ale rozpoczynaniem od środka – od przerwy, *lucky break*, zaburzającej dążące do zakończenia autonarracje. Zjawia się wraz z ożywczą porażką teleologii, kiedy zamiast po raz kolejny przekształcać przewidywania co do wciąż nienadchodzącej Apokalipsy, rezygnuje się ze wszelkich predykcji. Rozkosz miłości to przeciwieństwo „teleologicznego orgazmu” – radość z czystego nadmiaru pozbawionego znaczenia, niespodzianki, na którą nic nie mogło nas wcześniej przygotować i której nie sposób retrospektywnie uzasadnić żadną konstrukcją celowości. O ile narracje „apokaliptyczne” dążą do maksymalnego zwężenia przestrzeni możliwości, historia miłosna rozszerza tę przestrzeń. Miłość obiecuje nowe możliwości wykraczające poza wszelkie przewidywane zakończenie – nie w zapowiadającym przez Apokalipsę życiu wiecznym, ale w samym środku doczesnego życia, w codzienności międzyludzkich interakcji. Narracyjne domknięcie własnej autonarracji, nawet

63 Tamże, s. 128.

64 F. Kermode *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 17.

pro wizoryczna „mała apokalipsa”, wymaga przyjęcia perspektywy życia po życiu, życia na wzór śmierci. Miłość nie zna punktu widzenia zewnętrznego względem siebie samej, wymyka się retrospektywnym „dużym historiom” i ich tendencjom do rozstrzygnięcia, kończenia, finalizowania. Niestabilność i nierozstrzygalność stają się bohaterami historii miłosnej, jej nieodłącznymi elementami, nieprzetłumaczalnymi na teleologiczny język.

Przedstawiona przeze mnie wizja narracyjności psychoanalitycznej przeciwstawia się „apokaliptycznej” koncepcji spójnej i domkniętej opowieści, ale zarazem także jej potrzebuje. Gdybyśmy nie próbowali uchwycić nadwyżki życia w teleologicznych konstrukcjach narracyjnych, nie moglibyśmy czerpać rozkoszy z miłości jako tego, co się w tych konstrukcjach nie mieści, radykalnej niespodzianki. Zarówno w życiu, jak i w analizie miłość pełni funkcję *talking cure*. Bez właściwego dla procesu wtórnego wysiłku symbolizowania popędów w języku nie moglibyśmy mówić o miłości (dosłownie), a jedynie o niezróżnicowanym strumieniu libido i jego chwilowych rozładowaniach. Miłość przybiera postać opowieści implikującej model podmiotowości konkurencyjny dla filozoficznych teorii tożsamości narracyjnej: model, w którym popędy splatają się z językiem, a „wakacje od życia” zastąpione zostają *Exodus*em w sam środek międzyludzkich relacji. Tak rozumiana historia miłosna to niedomknięta struktura, ale *lucky break* – fortunne zerwanie przebiegające w poprzek wszelkich innych historii, nawet tych o miłości.

Abstract

Agata Bielińska

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

Love Stories: Toward Another Narrativity in Psychoanalysis

The article presents a philosophical model of narrativity implied by some psychoanalytic concepts. The model stems from the dialectical relationship between the need for a coherent story and its rupture. The text scrutinizes the narration dialectic inherent in "messianic psychoanalysis" (Agata Bielik-Robson) through the concepts of Exodus (Eric L. Santner) and lucky break (Jonathan Lear). Bielińska shows that "another narrativity" of psychoanalysis remains connected to love: "another narrativity" assumes the form of a love story that opens the subject to new possibilities. The most important aspects of this love narration include its relationality and singularity flowing from "spontaneous narrating reciprocity" (Adriana Cavarero) and its open-ended nature that protects it from the calming fictions of the ending (Frank Kermode).

Keywords

psychoanalysis, narrative, love, love stories