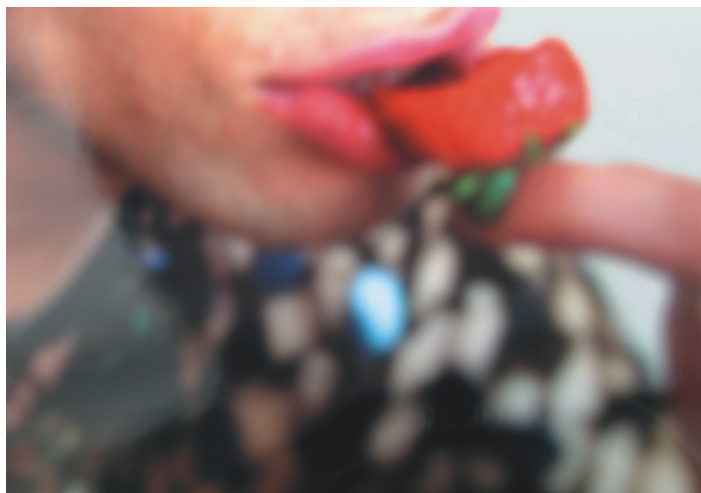


PAWEŁ DYBEL

OKRUCHY PSYCHOANALIZY

TEORIA FREUDA MIĘDZY HERMENEUTYKĄ
I POSTSTRUKTURALIZMEM



UNIVERSITAS

OKRUCHY PSYCHOANALIZY



Komitet redakcyjny:

Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),
Małgorzata Sugiera

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

W przygotowaniu:

Tom 72: Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne.*

Wprowadzenie do teorii aktora-sieci

Tom 75: Bożena Shallcross, *Rzeczy i zagłada*

Tom 77: Jakub Momro, *Literatura świadomości.*

Samuel Beckett – podmiot – negatywność

PAWEŁ DYBEL

OKRUCHY PSYCHOANALIZY

TEORIA FREUDA MIĘDZY HERMENEUTYKĄ
I POSTSTRUKTURALIZMEM

KRAKÓW

Publikacja dofinansowana przez Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
Uniwersytetu Warszawskiego

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Paweł Dybel and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2009

ISBN 97883-242-1408-2
TAiWPN UNIVERSITAS

Redaktor naukowy
Ryszard Nycz

Opracowanie redakcyjne
Wanda Lobman

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

www.universitas.com.pl

WSTĘP

Okruchy psychoanalizy

1. PEERELU DAR DANAJÓW, CZYLI MOJA DROGA DO PSYCHOANALIZY

Rosnące u nas ostatnio, szczególnie wśród młodszych badaczy i studentów, zainteresowanie psychoanalizą, każe mi rozpocząć tę książkę nietypowo, bo od opowiedzenia „osobistej” historii. Jest to prawdę powiedziawszy historia dość trywialna. Obrazuje ona typową drogę „dojrzewania intelektualnego” rodzimych badaczy z końcem lat osiemdziesiątych i ich włączania się w dyskurs współczesnej humanistyki. Ale też z tej racji ją tu przytaczam. W latach późnego PRL-u bowiem w rodzimych środowiskach naukowych pojawiły się pierwsze zwiastuny zainteresowania psychoanalizą jako tradycją intelektualną, w której wykształcił się nowy sposób myślenia o człowieku i kulturze. Przestano widzieć w niej jedynie teorię psychologiczną (i zarazem psychiatryczną), ale zaczęto dostrzegać, że wywarła ona również ogromny wpływ na dwudziestowieczną humanistykę i filozofię.

A oto zapowiedziana historia.

Kiedy gdzieś w połowie lat osiemdziesiątych, jako świeżo upieczony doktor, zastanawiałem się usilnie nad tym, jaką problematyką filozoficzną będę się dalej zajmować, sądziłem, że dotyczyć ona będzie dwudziestowiecznej niemieckiej fenomenologii i hermeneutyki, którymi do tej pory głównie się zajmowałem. Ale decyzję o tym, jaka to będzie konkretnie problematyka, odkładałem z miesiąca na miesiąc, starając się możliwie jak najdłużej pozostawać w owym skądinąd bardzo wygodnym stanie nieważkości (czy, mówiąc po derridiańsku, „niezdecydowania” czy „nierozstrzygalności”), kiedy to młodemu badaczowi wydaje się, że cała dziedzina, której niewielki fragment do tej pory poznał, stoi przed nim otworem. Nadszedł jednak dzień, w którym twarda socjalistyczna rzeczywistość brutalnie upomniała się o swoje prawa. Oto na jednym z cotygodniowych posiedzeń Zakładu IFiS PAN, w którym wtedy pracowałem, jego kierowniczką zakomunikowała nam, że otrzymała od Dyrekcji szczegółowe wytyczne dotyczące naszych najbliższych pięcioletnich planów badawczych. I po krótkiej dyskusji ze starszymi kolegami zwróciła się do mnie w te słowa: „Masz do wyboru między fenomenologią Ingardena, filozofią analityczną i psychoanalizą Freuda. Wybieraj!”

No cóż, akurat fenomenologia Ingardena nie za bardzo mnie pociągała, tym bardziej, że mieliśmy już w Zakładzie badaczkę, która się nią zajmowała. Filozofia analityczna od samego początku wydawała mi się trochę przelewaniem z pustego w próżne, zaś wszelkie dokonywane przez przedstawicieli tego nurtu krytyki fenomenologii Husserla i Heideggera uważałem za nieporozumienie. Pozostawała psychoanaliza Freuda, o której miałem wówczas mętne wyobrażenie, ukształtowane głównie na podstawie dość pobieżnej lektury *Wstępu do psychoanalizy*. W tym czasie jednak ukazała się u nas *Egzystencja i hermeneutyka* Paula Ricoeura, w której w kilku esejach próbował on dokonać swoistego „zapośredniczenia” między hermeneutyczną i psychoanalityczną teorią interpretacji. Wydawało mi się to wtedy dość interesujące. Postawiony więc w dramatycznej sytuacji wyboru typu „albo – albo” zdecydowałem się ostatecznie na ten ostatni temat.

Po cichu przy tym mówiłem sobie, że i tak będę się nadal głównie zajmował fenomenologią i hermeneutyką. Natomiast badanie wpływu teorii psychoanalitycznej Freuda na filozofię współczesną będzie co najwyżej moim intelektualnym hobby i sprowadzi się do napisania około trzydziestu wymaganych stron maszynopisu rocznie (jak to zresztą wówczas czyniło wiele osób pracujących w Instytucie, wychodząc ze skądinąd słusznego założenia, że tego i tak nikt nie czyta). W ten sposób uda mi się oszukać administracyjnych zwierzchników, nie podnosząc miecza na filozoficzne dzieci, które były mi wówczas najbardziej bliskie.

Wydawało mi się przy tym, że całe dzieło Freuda to właściwie bardziej literatura niż nauka, a tym bardziej filozofia. Jego interpretacje i opowieści o chorobach pacjentów czyta się niemal jak kryminały, w dodatku pełne są one różnych pikantnych szczegółów natury erotycznej. Zajmowanie się tym wszystkim nie powinno więc pochłaniać tyle czasu, co lektura arcytrudnych filozoficznie tekstów Husserla, Heideggera czy Gadamera. Natomiast cała teoria tego „ojca psychoanalizy” wydaje się w gruncie rzeczy dość naiwna w swym roszczeniu do wyjaśniania wszystkiego przez seksualność i prymitywna w swym dziewiętnastowiecznym naturalizmie. Tym bardziej, że – jak wówczas sądziłem – jej wpływ na filozofię i nauki humanistyczne jest dość śladowy i tak naprawdę ogranicza się do kilku autorów i nurtów.

Ale już po kilku miesiącach uważniejszego zapoznawania się z nowym „polem przedmiotowym” zacząłem zdawać sobie sprawę z tego, jak bardzo było to mylne, żeby nie powiedzieć, dyletanckie mniemanie. Ze zdumieniem stwierdziłem, że stopień intelektualnego wyrafinowania tych tekstów, ich osobiwa spekulatywność, nie ustępuje w niczym filozoficznej złożoności Husserlowskiego czy Heideggerowskiego dyskursu. Tyle że jest to złożoność całkiem innego rodzaju, w której żywioł myślenia teoretycznego organizuje innego typu wyobraźnia. Nie mówiąc już o przepięknej, jakże uderzającej w swej prostocie, niemieczyźnie, w jakiej zostały napisane. Inna sprawa, że ówczesne polskie przekłady, wzorowane na ciężkim, napuszenie scjentystycznym języku przekładów angielskich oraz pełne terminologicznych nieścisłości i pomyłek, dawały tego tylko mgliste przeczucie.

Utrwaliło mnie to w przekonaniu, że jeśli chce się wniknąć we wszystkie zawiłości i złożoności ukazanego w dziele Freuda obrazu ludzkiej psychiki i kultury, trzeba je czytać w oryginale¹.

W dodatku to, co się zwykło określać mianem „teorii psychoanalitycznej” wypracowanej przez tego autora, nie ma bynajmniej postaci zamkniętej. Nie jest to teoria, która uzasadnia samą siebie, zgłaszając roszczenie do wyjawienia ostatecznej prawdy o człowieku i powikłaniach jego psychiki. Jest ona pełna różnych niedopowiedzeń i wieloznaczności, miejscami zaś wewnętrznie popękana i sprzeczna. Otwiera ona wprawdzie całkiem nowy obszar refleksji nad człowiekiem i jego kulturą, niemniej jednak, tak naprawdę, nic nie zostało w niej rozstrzygnięte raz na zawsze i dopowiedziane do końca. Nie została w niej dana odpowiedź na pytania Sfinksa – a tym samym rozwiązana „zagadka” człowieka – ale przeciwnie. Stał się on w niej dla siebie poniekąd jeszcze bardziej problematyczny niż dotychczas.

Ostatecznie ten narzucony mi przez panowską administrację pięcioletni „plan badań” okazał się z czasem prawdziwym koniem trojańskim, który, wpuszczony do „zagrody” strzegącej moje dotychczasowe „pole badawcze”, dokonał tam prawdziwych spustoszeń. Sprawił też, że szybko zdałem sobie sprawę z tego, iż obrona przeze mnie strategia „sabotażu” odgórnych zaleceń administracji jest równie nonsensowna, jak same te zalecenia. Zamiast więc poczytywać Freuda w chwilach wolnych dla rozrywki (w autobusie, w tramwaju, do poduszki), zacząłem ślęczeć godzinami nad jego tekstami w bibliotekach i w domu (na szczęście jego dzieła zebrane były dostępne w bibliotece Ośrodka Austriackiego w Warszawie i częściowo na Germanistyce UW), traktując jak najbardziej poważnie mój „wolny” wybór.

Z czasem też naturalnie tym lekturom zaczęła towarzyszyć coraz większa fascynacja ich przedmiotem, niezwykle złożoną problematyką Freudowskich tekstów, formułowaną często w pięknym, niemalże literackim stylu. Ich uważna lektura kazała

¹ Wyobrażenie o stopniu zniekształcenia i uproszczenia faktycznej wymowy dzieła Freuda w angielskich przekładach daje książka Bruno Bettelheima, *Freud i dusza ludzka*, tłum. D. Danek, Warszawa 1991.

mi też stawiać pod ich adresem pytania jak najbardziej filozoficzne. Pytania o założenia psychoanalitycznej interpretacji, o usytuowanie dwóch topik ludzkiej psychiki na tle dotychczasowych filozoficznych koncepcji świadomości, o rysującą się w nich koncepcję genealogii ludzkiej kultury itd.

Wiązał się z tym rodzaj mojej intelektualnej „emancypacji”. Wszak byłem wtedy w dużej mierze typowym produktem PRL-u: młodym badaczem o dość zaściankowej mentalności, który pozbawiony szerokiego dostępu do prac, pojawiających się w tym czasie na Zachodzie, łatwo ulegał fascynacjom różnymi docierającymi do kraju w sposób szczątkowy i pośredni koncepcjami. Dopiero wyjazd na stypendium Alexandra von Humboldta do Heidelbergu (po wielkich bojach z administracją panowską i partyjną egzekutywą) oraz do Instytutu Nauk o Człowieku we Wiedniu sprawił, że mogłem bezpośrednio i bez żadnych ograniczeń zacząć studiować interesujące mnie wtedy teksty oraz nawiązać bliższe kontakty z badaczami zajmującymi się podobną problematyką. Pozwoliło mi to też lepiej zdać sobie sprawę z istotnej roli, jaką psychoanaliza Freuda odegrała w dwudziestowiecznej myśli humanistycznej i filozoficznej, stając się organiczną częścią tej tradycji oraz naocznie przekonać się, jak ogromny wpływ wywarła na samowiedzę tamtejszych społeczeństw.

Tam też po raz pierwszy zetknąłem się z tekstami Lacana i Derridy, z których wówczas jeszcze niewiele rozumiałem poza niejasnym przeczuciem, że w „poststrukturalistycznych” koncepcjach tych autorów dokonuje się prawdziwy przełom, wprowadzający do współczesnej humanistyki i filozofii całkiem nowy dyskurs o człowieku i jego kulturze. Dzisiaj mogę więc powiedzieć, że ów „dar Danajów”, jakim był narzucony mi w latach osiemdziesiątych przez panowską administrację „wolny wybór” pola badawczego, odegrał decydującą rolę w ukształtowaniu się moich późniejszych zainteresowań.

2. CZY FREUD BYŁ NATURALISTĄ? OPOZYCJA LOGOSU I POPEŁDU

Nie należy jednak zapominać, że jakkolwiek w czasach późnego PRL-u, począwszy gdzieś od lat siedemdziesiątych, otworzyły się pewne możliwości wyjazdu polskich pracowników naukowych na uczelnie zachodnie, były one ograniczone i prowadziły tylko do częściowego zniesienia izolacji rodzimej nauki w stosunku do tego, co działo się wówczas w nauce światowej. Dotyczyło to przy tym – ze zrozumiałych względów natury „ideologicznej” – szczególnie takich dziedzin jak filozofia i nauki humanistyczne. W rezultacie recepcja wielu dominujących wówczas na Zachodzie nurtów w tych dziedzinach była u nas często nadal bardzo jednostronna, schematyczna i okrojona.

Przy czym w przypadku psychoanalizy, poza restrykcjami i ograniczeniami o charakterze czysto ideologicznym biorącymi się stąd, iż w ślad za wskazaniem Lenina i Stalina zaliczono ją do nurtów „burżuazyjnych”, istotne znaczenie miał u nas również czynnik związany ze stanowiskiem, jakie wobec psychoanalizy zajęli jeszcze w okresie międzywojnia hierarchowie Kościoła katolickiego, upatrując w szczególnym nacisku, jaki został w niej położony na rolę popędów seksualnych i śmierci w rozwoju ludzkiej psychiki i kultury, śmiertelne zagrożenie dla samych podstaw, na jakich w tradycji chrześcijańskiej oparta została wizja człowieka i świata. W tym kontekście nieufność, jaką w okresie powojennym wobec psychoanalizy żywiły władze komunistyczne, upatrując w niej jedną ze wstecznych ideowo, burżuazyjnych teorii i tępiąc ją na uniwersytetach i w klinikach, zbiegała się – paradoksalnie – z wrogią nastawieniem do niej Kościoła i jego konserwatywnych zwolenników, których nie tylko w naszym społeczeństwie, ale również i w środowisku naukowym nigdy nie brakowało.

Trzecim czynnikiem było – sięgające również czasów międzywojnia – zwykłe dyletanctwo rodzimych środowisk artystycznych i intelektualnych w tej materii. Znajdowało ono swój wymowny wyraz w efektownych retorycznie sądach krytycznych i w dość głupawych dowcipach o Freudzie, na jakie w swo-

ich wspomnieniach i publicystyce silili się tacy nestorzy polskiej poezji jak Julian Tuwim czy Jan Lechoń, czy niekwestionowane moralne autorytety jak Antoni Słonimski. Z tym podejściem korespondowała szczególnie popularność, jaką, poczynawszy gdzieś od lat siedemdziesiątych, zyskali u nas uczniowie i kontynuatorzy Freuda z „drugiego szeregu”, Karen Horney i Erich Fromm, którzy rozpowszechnili mniemanie, jakoby jego teoria, niezależnie od zawartych w niej rewelacji i „odkryć”, nosiła znamiona dość prymitywnego naturalizmu.

Równocześnie niemalże nieznane pozostawały u nas pojawiające się od lat dwudziestych w Niemczech, we Francji, w Szwajcarii i w krajach anglosaskich odczytania psychoanalizy jako rodzaju hermeneutyki, która w istocie zakłada nowego rodzaju koncepcję sensu (L. Binswanger), próby jej łączenia z fenomenologią Husserla i Heideggera (M. Boss, W.v. Frankl, M. Merleau-Ponty), odczytania egzystencjalne (J.P. Sartre), jej szeroki odbiór w naukach społecznych (T. Parsons, Th. Veblen, N. Elias i inni), w filozofii analitycznej (R. Wollheim, M. Edelson) czy wreszcie jej istotny wpływ na antropologię strukturalną Claude Lévi-Straussa, a także zdumiewające wręcz zbieżności ze strukturalno-lingwistycznymi koncepcjami języka F. de Saussure’a czy R. Jakobsona. Zmieniennym tego świadectwem było, że kiedy Krzysztof Pomian, czołowy rodzimy propagator myśli francuskiej w latach sześćdziesiątych, pisał obszerny wstęp i komentarz do *Antropologii strukturalnej*, o kluczowej roli – obok teorii de Saussure’a – Freuda w kształtowaniu się teorii Lévi-Straussa nie wspominał ani słowem. I to mimo tego, że w samej tej książce znajdziemy wręcz bezpośrednie wypowiedzi jej autora na ten temat.

Działo się tak naturalnie m.in. z racji wspomnianego ograniczonego dostępu polskich badaczy do myśli filozoficznej i humanistycznej Zachodu. Po trosze jednak również z racji tego, że podobne odczytania i kontynuacje Freudowskiej teorii nie bardzo pasowały do ustalonych już w międzywojniu poglądów na jej temat, których większość gotowa była trzymać się dość kurczowo. Wygodniej było w tym wypadku oprzeć się na zbieżnych z tymi poglądami krytycznych sądach Horney czy Fromma niż na jakichś zupełnie z nimi niekorespondujących hermeneu-

tycznych, fenomenologicznych czy strukturalistycznych reinterpretacjach. Albo zwrócić się ku pozostającej zasadniczo w zgodzie z metafizyczną tradycją Zachodu (głównie ze schematami wypracowanymi w ramach kantowskiego i neokantowskiego transcendentalizmu) psychoanalizie C.G. Junga i podkreślać jej związki z religią czy gnozą.

Kiedy więc pisałem moją pracę habilitacyjną, korzystając z dobrodziejstw szerokiego dostępu do filozoficznej literatury na temat Freudowskiej psychoanalizy w czasie pobytu w Heidelbergu, poza książką Zofii Rosińskiej *Psychoanalityczne myślenie o sztuce* nie było u nas praktycznie żadnej poważnej rozprawy, która by przybliżała polskiemu środowisku naukowemu tę tradycję interpretacyjną. Zarazem jednak już wtedy miałem niejasne przeczucie, że zajmuję się tradycją, która, wprawdzie istotna z perspektywy historii oddziaływań Freudowskiego dzieła (no i naturalnie, jako dotychczas w Polsce niemalże nieznana, warta przyswojenia rodzimym środowiskom naukowym), w jakiejś mierze należy już do przeszłości.

To przeczucie wiązało się z „odkryciem”, że oto, poczynawszy gdzieś od lat sześćdziesiątych, w myśli filozoficznej i humanistycznej Zachodu pojawił się szereg książek – już to bezpośrednio poświęconych Freudowi, już to powołujących się na niego jako na jedno ze źródeł inspiracji – których autorzy proponowali całkiem nowy typ lektury jego dzieła, wskazując na jego filozoficzny wymiar zapoznany przez dotychczasową tradycję. Był to całkiem inny typ lektury niż ten proponowany przez Ricoeura czy Habermasa, m.in. z racji tego, że znakomita większość tych autorów próbowała – trochę wzorem Lévi-Straussa – odczytywać to dzieło pod kątem sposobu, w jaki został w nim ujęty związek pojęć z językiem. Ze względu na fakt, że filozoficzne koncepcje tych autorów wyrastały w dużej mierze ze strukturalistycznych teorii języka, przekształcając je zarazem dość radykalnie, okrzyknięto ich wkrótce „poststrukturalistami” (choć naturalnie każdy z nich gwałtownie wypierał się tego określenia).

Mam tutaj na myśli prace Barthesa, Foucaulta, Derridy, Lyotarda, no i przede wszystkim Lacana. Tym, co było wspólne autorom tych prac to zwrócenie uwagi na ścisły związek między

teorią popędu Freuda a genialnymi wręcz, często prekursorskimi wobec tradycji strukturalistycznej, spostrzeżeniami tego autora odnośnie do różnych form manifestacji owych popędów na poziomie języka. I jakkolwiek każdy z nich ów związek interpretował inaczej, to wskazanie przez nich na ten czysto „lingwistyczny” wymiar myśli autora *Objaśniania marzeń sennych* miało znaczenie przełomowe. Sprawilo, że zawarta w dziele Freuda koncepcja człowieka i kultury przestała być odczytywana głównie pod kątem wykazywanych przez tego autora „przedjęzykowych” popędowych sił tkwiących w nieświadomym, ale samo nieświadome zaczęto rozpoznawać jako odniesione już z góry do języka, tyle że jego „przedstawienia” zorganizowane są zupełnie inaczej niż ma to miejsce w przypadku wszelkich świadomych form wypowiedzi. Zgodnie z tym rozpoznaniem popędowe „przedstawienia” nieświadomego stanowią już część języka, problem tylko w tym, że to, co wypowiadają, jawi się jako czysty nonsens, nie przystaje w żaden sposób do tego, co zwykliśmy tradycyjnie kojarzyć z tym, co językowe.

Przełom polegał na tym, że na gruncie podobnych odczytań nie sposób już było traktować Freuda jako „naturalistę”, który – podobnie jak Darwin i XIX-wieczny pozytywizm – ujmuje ludzkie popędy jako, mimo wszelkich występujących różnic w ich ustrukturuowaniu, ostatecznie głęboko spokrewnione ze zwierzęcymi instynktami (stąd krytyka angielskich tłumaczeń). Skoro bowiem popędy te przejawiają się w ludzkich działaniach jedynie o tyle, o ile pozostają już w organicznym splocie z językiem, to – po pierwsze – między tym, co ludzkie i zwierzęce ma miejsce zasadniczy rozróż. Polega on na tym, że nawet, jak się wydaje, popędowo zdeterminowane, „nonsensowne” zachowania ludzkie odniesione są do sfery sensu – choćby z tej racji, że stanowią rodzaj naruszenia czy negacji tego, co się uznaje za zachowanie „sensowne”².

² Na bardzo złożoną postać relacji, w jakiej u Freuda pozostaje sfera wypartych „nieświadomych wyobrażeń” dających się interpretować z popędem oraz na to, jak dalece relacja ta przyjmuje całkiem nową postać w teorii Lacana wskazuje Marek Drwięga w swojej książce *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*, Kraków 2006. Wypadałoby podkreślić, że na tle większości

Ujęcie to implikuje jednak równocześnie, że – po drugie – na przedział między tym, co ludzkie i zwierzęce, o którym decyduje pozostawanie w obszarze języka lub poza jego obreębem, nakłada się przedział dotyczący samego człowieka i zarysowujący się w języku. Jest to przedział między działaniami człowieka (zachowaniami czy wypowiedziami), które, tak czy inaczej, wpisują się w „gramatykę” akceptowalnych społecznie norm i zasad, a działaniami, które naruszając owe normy, jawią się jako „nonsensowne”. Ten przedział ma wówczas postać pęknięcia, zasadniczej niewspółmierności między dwoma obliczami tego, co ludzkie, niewspółmierności, która jednak zarazem o nim jako takim stanowi.

Obecne w dziele Freuda rozpoznania i interpretacje dotyczące różnorodnych „tajemniczych” związków ludzkich popędów z językiem pozwalały mówić o nowej psychoanalitycznej antropologii, jaka wyłania się z jego prac. Podstawowym założeniem tej antropologii było przekonanie, że wszelkie ludzkie zachowania, wypowiedzi, przeżycia, zjawiska psychiczne, w których na pierwszy rzut oka mamy do czynienia z czystą manifestacją popędów Erosa czy Tanatosa, są zawsze już „zapośredniczone” językowo i tym samym należy je rozpatrywać ze względu na ich „sens”. Tak też należy rozumieć uporczywe powtarzanie przez Freuda, iż czynności pomyłkowe, marzenia senne i symptomy „mają sens”. Jeśli bowiem jawią się nam jako „nonsensowne” to właśnie dlatego, że są już immanentnie odniesione do sfery tego, co zwykliśmy za sens uważać.

Innymi słowy, ich doświadczenie przez nas jako „nonsensownych” świadczy o tym, że – paradoksalnie – rozpoznajemy je jako w ich „negatywności” odniesione do sfery sensu. Nawet bowiem jeśli ze względu na swą zniekształconą językową postać nie dają się bezpośrednio włączyć w obszar tego, co za sens – lub sensowne – uważamy, to pozostają z nim już z góry w określonej relacji. A w takim razie wszystko to, co do tej pory w za-

prac rodzimej literatury poświęconej Freudowi i Lacanowi wspomniana książka wyróżnia się tym, że argumentacja autora nie ma w niej postaci „luźnych asocjacji” (czyli swobodnego kojarzenia wszystkiego ze wszystkim), ale jest napisana w sposób bardzo rzetelny i kompetentny.

chowaniach ludzkich traktowano jako pozbawioną sensu czystą manifestację popędów, zaliczając je do pozajęzykowej dziedziny patologii, perwersji czy szaleństwa, w istocie do sfery języka i sensu należy. Tyle że jako jego nieodłączna druga strona, rewers, przedrzeźniający go cień.

Z dłuższej perspektywy czasu okazało się więc, że najbardziej istotny przełom, jaki w ujęciu „tego, co ludzkie” i tworzonej przez człowieka kultury wprowadzał Freud, nie sprowadzał się do „odkrycia” nieświadomego i wskazania na kluczową rolę popędów seksualnych i śmierci w kształtowaniu się ludzkiego życia psychicznego. Polegał on raczej na wykazaniu, że nawet najbardziej zdawałoby się „nonsensowne” działania ludzkie są już zawsze „zapośredniczone” językowo. Tyle że stanowią one wówczas rodzaj „negacji” tego, co człowiek zwykł za sens uważać. Była to prawdziwa rewolucja w rozumieniu „istoty” tego, co ludzkie, komplikująca dotychczasowy obraz człowieka jako *animal rationale*, w którym sfery tego, co językowe a co nie, były zazwyczaj wyraźnie od siebie odgraniczone.

Okazało się bowiem, że zasadniczy przedział przebiega w człowieku nie między tym, co w nim specyficznie „ludzkie”, tradycyjnie utożsamiane z tak lub inaczej ujętą „rozumnością”, a „zwierzęce”, należące do przedrozumnej (czy przedjęzykowej) sfery popędów czy instynktów. Przedział ten przebiega w obrębie samej ludzkiej „rozumności” (języka). Z jednej strony mamy więc „świadome” zachowania lub wypowiedzi ludzkie, które dają się rozpatrywać w kontekście związku celów i zadań uznanych przez daną społeczność kulturową za „sensowne” (wzgl. im „świadomie” przeczą) i są możliwe do wyartykułowania w języku. Z drugiej strony konfrontowani jesteśmy nieustannie z zachowaniami czy wypowiedziami, które jawią się wprawdzie jako całkowicie nonsensowne (tzn. zdaje się im nie przysługiwać żadna świadoma intencja ze strony podmiotu), a jednak również i one znajdują swoją językową artykulację. W wypadku tych ostatnich odnosi się wrażenie, jakby to nie „rozum”, ale sam popęd zawłaszczyl dla siebie język i posługuje się nim dla wypowiedzenia swoich własnych, niedających się ująć w ramy jakiegokolwiek racjonalnej logiki, „celów”.

W rezultacie pęknięcie nie przebiega tutaj – jak to dotychczas ujmowano – między duszą i ciałem, tym, co rozumne i co popędowe, co językowe i pozajęzykowe, między tym, co ludzkie i zwierzęce, a więc między sferami pojętymi jako odrębne w stosunku do siebie „substancje”. Pęknięcie przebiega w obrębie samego języka, w którym nieustannie oddziela się od siebie i zapośrednicza ze sobą to, co ludzkie i nieludzkie, rozumne i szalone (popędowe), sensowne i pozbawione sensu, normalne i patologiczne, swojskie i traumatyczne, akceptowalne społecznie i perwersyjne. Jeśli więc język jest wyróżnionym miejscem, które zamieszkuje człowiek – i które czyni go dopiero człowiekiem – to jest to miejsce dwoiste, pęknięte w sobie, podatne w równej mierze na działanie przeciwstawnych sobie, walczących ze sobą od samego początku ludzkich dziejów, sił. Siły te w psychoanalitycznej teorii Freuda reprezentują nie tyle – jak zwykło się powszechnie sądzić – Eros i Tanatos, co *L o g o s i P o p ę d*. To one dopiero kierują się w realizacji swoich celów dwiema radykalnie niewspółmierzonymi ze sobą „logikami”, które w swej odmienności, skazane na siebie, uniemożliwiają już z założenia jakąkolwiek jednolitą formułę ludzkiego bytu. Każda z nich kształtuje się i ustanawia swą dominację w poszczególnych obszarach ludzkiego życia jedynie poprzez „wyparcie” drugiej, ta ostatnia jednak tym samym jest jej warunkiem możliwości i niemożliwości zarazem.

Jeśli więc siły Logosu w jakiejś mierze współdziałają i wykorzystują dla siebie dążenie Erosa do ustanawiania różnych form organicznej jedności w życiu, to zarazem dopiero właściwa im „autorefleksyjność”, zdolność nieustannego różnicowania się w stosunku do siebie jest źródłem ukonstytuowania się jakiegokolwiek „sensu”. W tej perspektywie Logos jest nie tyle „przedłużeniem” Erosa, produktem sublimacji jego „jednoczących” życiodajnych sił, co wyrastającą na jego podłożu, ale zarazem przekraczającą go tendencją do ustanawiania jedności sensu na drodze „dystansowania się” wobec tego, co Eros w swym nieustannym samorozdzielaniu się ustanawia jako życiową jedność. I jakkolwiek Freud nigdzie nie wprowadza wprost tego rozróżnienia, to jest ono wyraźnie implikowane w sposobie, w jaki ujmuje on proces „introjekcji” ojcowskich zakazów przez podmiot.

W wyniku tego procesu dopiero kształtuje się ono jako świadome siebie, kulturowe Ja, orientujące się w swym postępowaniu według „uwewnętrzzonych” nakazów Nad-Ja.

W tym punkcie jednak trudno jest jeszcze mówić o „rewolucyjności” jego podejścia, jeśli chodzi o ujęcie pozycji ludzkiego podmiotu w języku i wobec języka. Co najwyżej mamy tu do czynienia z nową – w porównaniu choćby z ujęciami wykształconymi w tradycji niemieckiego idealizmu czy w filozofii życia Diltheya – wykładnią autorefleksyjnej struktury Logosu, którą w ujęciu freudowskim wyznacza proces introjekcji ojcowskiego Zakazu. W wyniku tego procesu ludzkie Ja w swoich działaniach zawsze jest już odniesione do „nadzorującej” je instancji Nad-Ja, rozpatrując „sens” owych działań zawsze poprzez odniesienie do tego, co owa instancja uznaje za obowiązującą bezwzględnie, nieprzekraczalną Normę.

Doceniając nowatorski charakter tego ujęcia można by naturalnie równocześnie powątpiewać czy oddaje ono sprawiedliwość autorefleksyjnej strukturze Logosu, choćby w tej postaci, w jakiej została ona wydobyta w koncepcjach niemieckiego idealizmu – u Hegla, Schellinga czy u wspomnianego Diltheya. Pytaniem jest bowiem, na ile Freud zwracając uwagę na pewien bez wątpienia pomijany przez te koncepcje aspekt funkcjonowania tej struktury (tzn. podległość Ja wobec Nad-Ja), nie dostrzega jego w istocie partykularnego charakteru i czyni go jej podstawowym wyznacznikiem. Na ile pomija zatem w swej koncepcji to, że również sposób odniesienia Nad-Ja do Ja podlega zasadzie refleksyjności (i autorefleksyjności). W wyniku tego nie tylko nieustannej zmianie ulega w ludzkiej historii postać zakazów, jakie Nad-Ja formułuje wobec Ja, ale również – w przypadkach skrajnych – są one przez nie niekiedy poddawane w wątpliwość w ich rygorystycznej apodyktyczności.

Ale prawdziwie rewolucyjna nowość w rozpoznaniu przez Freuda „tego, co ludzkie” polega na uznaniu przez niego, że stanowi o nim immanentny związek Popędu z językiem. Poświadczają to wymownie jego analizy czynności pomyłkowych, symptomów, no i przede wszystkim marzeń sennych. W analizach tych stara się on wykazać jak dalece w wypowiedziach pacjentów z pozoru

całkowicie nonsensownych, ich poszczególnych słowach niepasujących do sytuacyjnego kontekstu, zniekształceniach postaci fonetycznej itd. dają o sobie znać ich wyparte popędowe dążenia. Nie mogąc zostać wypowiedziane w języku ze względu na swój „sens”, gdyż go ze swej istoty nie posiadają, zawłaszczają one poszczególne, oderwane fragmenty jego „znaczących”, znajdując w ten sposób swoją „reprezentację”.

Jawia się one wówczas jako „nonsensowne”, ponieważ w sposobie, w jaki się manifestują w języku, nie chodzi o wypowiedzenie jakiegoś „sensu”, lecz o danie wyrazu samemu, uwarunkowanemu popędowo, pragnieniu podmiotu. Owo pragnienie, artykułując się w ten sposób w języku, odczytywane jest przez otoczenie jako „bez sensu”, gdyż... w istocie jest „bez sensu”. Ale też ze swej istoty dąży ono do tego, aby się „zaprezentować” w znaczących języka. Dlatego o żadnym zachowaniu zwierzęcym nie powiemy, że jest „bez sensu” w tym znaczeniu, w jakim mówimy o ludzkich czynnościach pomyłkowych, symptomach czy marzeniach sennych. Żadne z tych zachowań, choćby najbardziej nam zagrażające, nie rodzi w nas poczucia owej osobliwej niepokojącej obcości, jakiej doświadczamy w obliczu „nonsensownych” wypowiedzi i zachowań osób szalonych, histeryków czy czyjejs pomyłki. Albo wysłuchując czyjejś opowieści o snach.

Dzieje się tak dlatego, ponieważ w tym wypadku określenie tych zjawisk i czynności jako „nonsensownych” oznacza w istocie rozpatrywanie ich jako immanentnie odniesionych do sfery języka. Mamy tutaj do czynienia nie tyle z doświadczeniem przedziału między tym, co ludzkie i zwierzęce, co z doświadczeniem przedziału w obrębie „tego, co ludzkie”; w sposobie, w jaki sam język rozdwa się w człowieku na to, co jest w nim domeną jego refleksyjnej „wolności” oraz na to, co jest w nim z nią niewspółmierne, podlegając przerastającym go mocom Popędu.

Wskazując na pragnienie podmiotu, jako na właściwy punkt odniesienia dla „zrozumienia” różnych nonsensownych zachowań i wypowiedzi pacjentów, Freud nie ma na myśli tylko jakiegoś akcydentalnego, przejściowego „stanu” ludzkiej psychiki, który byłby ściśle powiązany z równie akcydentalnymi, wypartymi wyobrażeniami popędowymi. W tym wypadku chodzi o wyznacza-

jące w sposób trwały „pozycję” podmiotu wobec innych i świata nastawienie, które rozpoznawalne jest we wszelkich jego „nonsensownych” zachowaniach symptomatycznych czy wypowiedziach. Tym samym zaś chodzi o sam nonsensowny, określony popędowo „rdzeń” tożsamości podmiotu. To w nim zakorzeniona jest destrukcyjna tendencja podmywająca wszelkie wyznaczone sobie przez ów podmiot życiowe cele i opierająca się wszelkim próbom jej „racjonalizacji”. Tendencja ta pozostaje w głębokim, nierozwiązywalnym konflikcie z podstawowymi normami określającymi międzyludzkie relacje w ramach danej społeczności.

Freud wykazuje zatem, że najbardziej fundamentalne pęknięcie przebiega w samym człowieku, znajdując swe wymowne poświadczenie w jego języku, rozszczepionym w nim na zachowujący strukturę refleksyjności język świadomości i zawłaszczony przez Popęd język pragnienia podmiotu „nonsensownie” nastawiony na powtórzenie pewnego typu popędowej satysfakcji. Te dwie „postaci” języka są zasadniczo niewspółmierne, obie nastawione są na realizację zupełnie innego rodzaju „celów”. W rezultacie przez cały czas pozostają ze sobą w stanie głębokiego konfliktu, nie będąc w stanie wysłuchać i „zrozumieć” racji drugiej strony. Jedyne, co jest możliwe, to uzyskanie na drodze terapeutycznej „mediacji” stanu względnej równowagi między nimi. Doprowadzenie do stanu swoistego ich wyciszenia, który jednak w każdej chwili jest zagrożony rozpadem.

Zarazem jednak dopiero to pęknięcie między językiem nastawionym na refleksyjne ustanawianie sensu i poddawanie go kontroli świadomości oraz językiem nieświadomego zawłaszczonym przez Popęd i „nonsensownie” zmierzającym do powtórzenia pierwotnego traumatycznego doświadczenia przyjemności/nieprzyjemności czyni człowieka człowiekiem. Ono też sprawia, że niemożliwe jest poddanie człowieka jakiegś „jednoznacznej” definicji, która wyczerpywałaby jego istotę. Taka „istota” tego, co ludzkie, w postaci zbioru przysługujących tylko człowiekowi własności i cech, po prostu nie istnieje. Tym bardziej niemożliwe jest określenie „celu”, do którego zmierza on w swoich dziejach, wraz z którego osiągnięciem uzyskałby on pełnię własnej samowiedzy.

Podobne myślenie o człowieku, właściwe całej niemal metafizycznej tradycji Zachodu, poczynawszy od Platona i Arystotelesa, poprzez średniowiecze i nowożytność, aż po ujęcie Marksa i pozytywizm, załamuje się po raz pierwszy tak radykalnie w teorii psychoanalitycznej Freuda. To też sprawia, że już na progu nowoczesności nawiązują doń wszyscy autorzy, dla których wszelkiego rodzaju antropologiczny esencjalizm stał się wysoce problematyczny – twórcy współczesnej antropologii filozoficznej, Scheler, Plessner i Gehlen, jeszcze później zaś przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej, egzystencjalista Sartre czy Merleau-Ponty, fenomenolog ludzkiej cielesności.

3. (POST)STRUKTURALISTYCZNE ODCZYTANIA PSYCHOANALIZY FREUDA

Ale prawdziwy renesans i podniesienie myśli Freuda do rangi jednego z „paradygmatów” współczesności następuje – paradoksalnie – dopiero wraz z początkiem lat sześćdziesiątych minionego stulecia. Dokonuje się to wraz z jej wspomnianym nowym rozpoznaniem, w którym na plan pierwszy wysuwają się analizy i interpretacje Freudowskie dotyczące powikłanych związków Popędu z językiem. Rozpoznanie to koresponduje z rosnącymi wpływami tradycji strukturalistycznej na filozofów młodszej generacji, a tym samym z podniesieniem kwestii języka do rangi centralnych zagadnień filozofii człowieka, społeczeństwa i kultury. Ścieżki do podobnych odczytań Freudowskiej teorii przetarli już wprowadzicie strukturaliści „pierwszej” generacji jak de Saussure, Jakobson czy, przede wszystkim, Lévi-Strauss, ale dopiero w „poststrukturalistycznych” pracach takich autorów jak: Barthes, Foucault, Lacan, Lyotard czy Derrida zyskują one dojrzałą i mocno rozbudowaną interpretacyjnie postać.

Ponieważ przy tym autorzy ci kwestię języka uznają za fundamentalną dla własnych filozoficznych dociekań, tym samym ze wspomnianym nowym sposobem odczytywania teorii Freuda

idzie u nich w parze traktowanie go przede wszystkim jako filozofa – a nie psychologa czy psychiatry, jak to było do tej pory w filozoficznej i humanistycznej tradycji. Autor *Objaśniania marzeń sennych* staje się w ich pracach po raz pierwszy – obok de Sade’a, Nietzschego, Marksa czy Kanta i Hegla – „równorzędnym” partnerem w ściśle filozoficznych rozważaniach i dysputach. W jego teorii nie widzi się już tylko psychologicznej koncepcji o określonych filozoficznych implikacjach, ani też nawet rodzaju wyrafinowanej hermeneutyki (metody interpretacji). Rozpoznaje się w niej koncepcję filozoficzną *sensu stricto*, w której wraz z podważeniem samych podstaw dotychczasowego obrazu człowieka i jego kultury znakiem zapytania opatrzona została pośrednio cała niemal tradycyjna pojęciowość filozoficzna dotycząca człowieka i jego kultury.

Bez wspomnianego powyżej, wydobytego przez Freuda, „pęknięcia” w obrębie języka na domenę Logosu (świadome siebie Ja i Nad-Ja) i Popędu (nieświadome) nie do pomyślenia byłoby tkwiące u podstaw całego dzieła Foucaulta wydobyte głęboko dwuznacznej relacji Rozumu i Szaleństwa – chociaż ten ostatni, jak się wydaje, nie do końca zdawał sobie z tego sprawę (czy też po prostu nie chciał tego dostrzec). Podobnie też wszelkie krytyki Freuda, jakie miały (i mają miejsce) w obrębie współczesnej tradycji myśli feministycznej, nie byłyby możliwe, gdyby – przy wszelkich „patriarchalnych” ograniczeniach swego ujęcia – nie uznał on kwestii „różnicy seksualnej” za fundamentalną przy wszelkich rozważaniach na temat podstaw ludzkiej tożsamości i nie nadał tak kluczowego znaczenia jej symbolicznemu wymiarowi (rola fallusa w jego ujęciu). W tej samej mierze wielka dyskusja z jego hipotezą „kompleksu Edypa”, jaką kontynuując krytyki Marcusego i Normana O. Browna, podjęli w *Anty-Edypie* Deleuze i Guattari, żywi się wręcz „bezwstydnie” tę koncepcją niczym surowym pokarmem, na którym obydwaj budują swą imponującą krytyczną wizję psychoanalizy Freuda, a wraz z tym całej kultury współczesnej.

Natomiast zupełnie osobne miejsce na tle tych wszystkich krytyk, dyskusji i ujęć, należałoby przyznać podejściu do freudowskiej teorii u Lacana i Derridy. W ich przypadku kluczowe

znaczenie miało pytanie, jak pogodzić ze sobą to, co Freud powiada na temat nieświadomego i popędu oraz jego błyskotliwe językowe analizy marzeń sennych, czynności pomyłkowych czy symptomów z wykształconym w strukturalizmie rozumieniem języka? I starając się, każdy na swój sposób, odpowiedzieć na to pytanie, doszli do wniosku, że, po pierwsze, należy w sposób całkiem odmienny niż to czyniono dotychczas odczytać cały „lingwistyczny” wymiar dzieła Freuda i jego miejsce w całej jego teorii, po drugie zaś, inspirować się tym odczytaniem, należy radykalnie przekształcić strukturalistyczne teorie języka.

Jeśli więc obydwaj odkrywają, że już w swoich wczesnych pracach, jak np. *Entwurf einer Psychologie* czy *Objaśnianie marzeń sennych*, Freud wypowiadał twierdzenia, które były bardzo zbliżone do fundamentalnych założeń strukturalizmu na temat języka (język jako system różnic między „neuronami”/znaczącymi, przesunięcie i kondensacja „wyobrażeń popędowych” jako podstawowe prawa organizacji marzenia sennego), to zarazem dostrzegają, iż trudno jest implikowane w tych twierdzeniach rozumienie języka ująć w spójne ramy teoretyczne, tak jak miało to miejsce w przypadku de Saussure’a i Lévi-Straussa. Wynika to z bardzo radykalnego ujęcia przez Freuda relacji między wszelkimi pozostającymi pod kontrolą samoświadomego Ja wypowiedziami językowymi i zachowaniami jednostki a tzw. patologicznymi zjawiskami psychicznymi (marzenia senne, czynności pomyłkowe, symptomy), w których dochodzi do głosu nieświadome. Relację tę określa zasadnicza niewspółmierność w budowie znaczeniowej obu tych typów zjawisk, która jest poświadczeniem niewspółmierności określającej samą „strukturę” języka. Freudowskie interpretacje owych zjawisk patologicznych świadczą bowiem wymownie o tym, że język nie daje się ująć jako zamknięty, spójny system, na który składają się binarne pary opozycji znaczących.

Język jest fenomenem już ze swej istoty niewspółmiernym z samym sobą, o którym stanowią różnego rodzaju pęknięcia, uskoki i dziury przebiegające na linii relacji świadomość – nieświadome. Dlatego też często to, co wypowiadamy w języku, nasze marzenia senne, symptomy, są często tak absurdałne, że

w żaden sposób nie daje się ono usensownić. Na gruncie tego rozumienia wszystkie te „patologiczne” zjawiska językowe nie są bynajmniej akcydentalnym odstępstwem od językowej normy, ale tę normę jako takie umożliwiają. Gdybyśmy nie popełniali pomyłek, w ogóle byśmy nie mówili.

Ten aspekt Freudowskiej teorii ma kluczowe znaczenie dla jej odczytania przez Lacana, który w oparciu o jej tak rozpoznaną przez siebie „lingwistyczną” stronę będzie rozwijał w opozycji do strukturalizmu koncepcję języka, budując ją na opozycji trzech porządków: symbolicznego, wyobrażeniowego i realnego.

W odczytaniu Freuda przez Derridę kluczowe znaczenie ma z kolei wprowadzone przez tego pierwszego pojęcie *Nachträglichkeit*. Pojęcie to zakłada, że właściwy sens scen pierwotnych, które miały miejsce w dzieciństwie i których doświadczenie tkwi u podstaw procesu kształtowania się tożsamości jednostki, rozpoznajemy dopiero „z opóźnieniem”, kiedy po jakimś czasie jesteśmy konfrontowani ze scenami odsyłającymi nas pośrednio do tych pierwszych. Tak odczytana *Nachträglichkeit* stanowi wyraźny pierwowzór Derridiańskiej „różni”, co autor *Marginesów filozofii* zresztą wielokrotnie podkreślał w swoich rozprawach poświęconych Freudowi, nobilitując go – obok Nietzschego i Marksa – do rangi jednego z czołowych prekursorów dekonstrukcjonizmu. Wychodząc od tej paraleli, Derrida podejmuje w swoich rozprawach gigantyczny wysiłek kolejnego radykalnego „przemieszczenia” teorii Freuda w obrazie myśli współczesnej, proponując nową lekturę jego kluczowych tekstów. Można powiedzieć, że w tych tekstach autor *Objaśniania marzeń sennych* ponownie staje się źródłem inspiracji dla filozofa, w oczach którego wszystkie kluczowe pytania europejskiej metafizyki winny zostać przeformułowane w kontekście „otwartej” i nieustannie samoróżnicującej się struktury samego języka.

Na zawarte w teorii Freuda ważne implikacje, dotyczące zakładanego w niej rozumienia struktury języka, wskazują też inni „poststrukturaliści” (czy, używając terminu zakorzonego w tradycji anglosaskiej, inni czołowi przedstawiciele tzw. *French Theory*). To właściwie dopiero w ramach tej tradycji, w kilkadzie-

siąt lat po śmierci autora *Objaśniania marzeń sennych*, dokonała się pełna filozoficzna „rehabilitacja” jego dzieła. Dostrzeżono bowiem z całą wyrazistością, że rysuje się w nim nowy sposób myślenia o człowieku i jego kulturze, który stanowi poważne wyzwanie dla całej dotychczasowej metafizycznej tradycji.

4. PSYCHOANALIZA I HUMANISTYKA. CZY ISTNIEJE „METODA” PSYCHOANALITYCZNEJ INTERPRETACJI?

Inspirująca rola, jaką psychoanaliza Freuda i jego kontynuatorów odegrała w odniesieniu do filozofii i poszczególnych dyscyplin humanistycznych, nie sprowadza się do tego, że ich przedstawiciele opracowywali w oparciu o jej założenia odpowiednie „metody” interpretacji różnorodnych zjawisk społecznych i kulturowych. Ten wpływ psychoanalizy na humanistykę i filozofię często miał charakter mocno zapośredniczony i pośredni. Często przy tym zwracano uwagę jedynie na jej niektóre aspekty, które pozwalały w sposób nietypowy, nieobecny w żadnej innej teorii, spojrzeć na dane zjawiska. W tych wypadkach trudno jest nawet mówić o stosowaniu jakichś specyficznych „instrumentów” czy „narzędzi” psychoanalitycznej interpretacji w odniesieniu do zjawisk społecznych i kulturowych czy literatury i sztuki. Określenia te sugerują jakoby z psychoanalizą należało wiązać jakiś szczególny rodzaj uprzedmiotowienia tekstu literackiego czy dzieła sztuki, który pozwala preparować go w określony metodyczny sposób, trudno porównywalny z innymi podejściami.

Tymczasem co najwyżej należałoby traktować je jako metafory. Chociaż, przynajmniej, są to metafory dość wątpliwe. Implikują one wszak manipulacyjne podejście badacza do interpretowanych przez siebie zjawisk, zakładając go milcząco jako wszechwładny podmiot, który, mając do swej dyspozycji jakieś cudowne środki pojęciowe („znaczące”) dostarczone mu przez psychoanalizę, dociera do głęboko ukrytej przed innymi „praw-

dy” danego zjawiska, tekstu czy dzieła sztuki. Tymczasem nie tylko założenie istnienia takiej „prawdy”, ale również i przekonanie, iż taka lub inna metoda interpretacji posiada zasadniczy prymat wobec innych, pozwalając wydobyć najbardziej istotne własności danego „obiektu” interpretacji, jest fikcją. Każda tego rodzaju metoda ma, już niejako z definicji, charakter partykularny i posługując się nią można co najwyżej wymownie ukazać jakąś stronę czy aspekt badanego zjawiska, nigdy zaś jego ukrytą przed oczyma innych jedynie „prawdziwą” istotę.

Naturalnie można i tak podchodzić do teorii psychoanalitycznych i budować w oparciu o nie wyrafinowane metody interpretacji, będąc przy tym głęboko przekonanym, że mają one zasadniczy prymat wobec innych metod. Czyniono to już zresztą wielokrotnie. Podejście takie prowadzi jednak prędzej czy później do skostnienia badacza w mechanicznym stosowaniu przez niego określonego typu pojęciowości w odniesieniu do interpretowanych zjawisk, dlatego nie wydaje się zbyt owocne. Obojętnie czy będzie to pojęciowość freudowska, kleinowska czy lacanowska. Podobnie zresztą jak miało to (i ma) miejsce w przypadku wszelkich tego rodzaju metod interpretacji, które, przybierając postać ortodoksji, prędzej czy później zawsze umierają śmiercią naturalną.

Znaczenie różnorodnych teorii psychoanalitycznych dla poszczególnych dyscyplin humanistycznych polegało (i polega) przede wszystkim na tym, że wykształcony został w nich pewien sposób spojrzenia na to, co zwykło się nazywać „ludzką psychiką”. Spojrzenie to, akcentujące rolę nieświadomego w jej obrębie (i zarazem nadające mu radykalnie nowy sens, o którym do tej pory nie śniło się nawet filozofom), pozwoliło nie tylko w odmienny sposób niż dotychczas rozpoznać strukturę szeregu zjawisk psychicznych. W równej mierze jednak kazało całkiem inaczej rozumieć wszelakie działania człowieka oraz jego różnorakie kulturowe wytwory.

Obcowanie z klasycznymi tekstami psychoanalitycznej tradycji (nie mówiąc już naturalnie o doświadczeniu samej terapii) uczy więc przede wszystkim szczególnego typu wrażliwości. Raz nabyta pozwala zwracać uwagę na szereg, zdawałoby się

całkiem akcydentalnych aspektów badanych zjawisk, którym do tej pory odmawiano jakiegokolwiek znaczenia czy funkcji. Badacz humanista, który, wykształciwszy w sobie tę wrażliwość, stara się na przykład zanalizować specyficzną postać danego tekstu literackiego czy dzieła sztuki, stoi wówczas przed szansą wydobycia wszelkich subtelności ich budowy w stopniu daleko większym niż badacz tej wrażliwości pozbawiony. A to z tej prostej racji, że największe dzieła literatury światowej są w swej najbardziej istotnej warstwie wyrafinowaną grą sensu i nonsensu, świadomości i nieświadomego. Są one nieustannym doświadczaniem granic świadomości w obliczu tego, co ludzki język może przywołać jedynie pośrednio, za pomocą ciągłego przekraczania ustalonych przez tradycję form symbolicznych.

Różne koncepcje psychoanalizy – Freudowska, Jungowska, Kleinowska, Lacanowska – były naturalnie dla wielu badaczy niejednokrotnie punktem wyjścia do budowania określonych teorii i metod interpretacji, w których starali się oni trzymać ściśle ich założeń. Inni z kolei traktowali te koncepcje jako jedno z wielu źródeł inspiracji, nawiązując jedynie do ich pewnych aspektów, twierdzeń i wglądów czy podejmując z nimi zażartą dyskusję, wzgl. proponując ich własne odczytania, w których niekiedy zatracał się sam „oryginał”. W tym ostatnim wypadku możemy mówić jedynie o pewnych elementach „myślenia psychoanalitycznego” obecnego w ich własnych interpretacjach, wtopionego w szerszą perspektywę ujęcia albo też stanowiącego ich negatywny punkt odniesienia funkcjonujący na zasadzie „antagonisty w sporze”.

W tej postaci też „myślenie psychoanalityczne” stało się immanentnym składnikiem wielu współczesnych koncepcji filozoficznych czy teorii humanistycznych, składnikiem, który często – jak ma to np. miejsce w tekstach Blooma, Derridy czy Foucaulta – trudno jest w nich zidentyfikować w „czystej” postaci. Niemniej jednak stanowi on ich niezwykle istotny element, bez którego utraciłyby one wiele ze swej dynamiki i wartości poznawczej. Nie ukrywam, że ta druga strategia wobec tradycji psychoanalitycznej, w której nie chodzi o wierne zastosowanie założeń tworzących ją koncepcji, ale o swoiste wplecenie ich

we własny tok wywodu i argumentacji (w wyniku czego często zmieniają one swą pierwotną postać) jest mi bliższa. W tym sensie też tradycja psychoanalityczna w jej różnych wcieleniach stała się nieodłączną częścią współczesnej humanistyki. I to niezależnie od tego, jak gorąco i żarliwie – w duchu Gellnerowskim czy Popperowskim – będzie się psychoanalizę krytykować, odsądzając ją od czci i wiary za jej rzekomo samouzasadniający się charakter czy „metodyczną” niepoprawność i empiryczną nieweryfikowalność jej podstawowych antropologicznych założeń.

5. KLUCZOWE ZNACZENIE *ENTWURF EINER PSYCHOLOGIE* ORAZ *OBJAŚNIANIA MARZEŃ SENNYCH* W PSYCHOANALIZIE FREUDA. NIEŚWIADOMOŚĆ CZY NIEŚWIADOME?

Artykuły i eseje zamieszczone w tej książce noszą niewątpliwie wyraźne ślady „poststrukturalistycznych” lektur jej autora, głównie Lacana i Derridy. Ale zarazem w wielu punktach odchodzi wyraźnie od ich rozpoznań i propozycji lektury. Staram się przede wszystkim zarysować nowe spojrzenie na niektóre fragmenty czy aspekty dzieła Freuda, które były źródłem nieustannych inspiracji dla autorów reprezentujących dwudziestowieczną tradycję filozoficzną i humanistyczną. Myślę, że owe inspiracje wiążą się przede wszystkim z hermeneutycznym wymiarem jego dzieła, zaproponowanym w nim modelem interpretacji różnych zjawisk psychicznych i kulturowych, który pozostaje w ścisłym związku z zarysowanym w owym dziele obrazem ludzkiego życia psychicznego. Są to przy tym niekiedy fragmenty, które są u nas mało znane, choćby dlatego, że do tej pory nikt z rodzimych badaczy szerzej na ten temat nie pisał, względnie zostały opracowane w sposób bardzo jeszcze ogólnikowy i wstępny.

Mam tutaj przede wszystkim na myśli otwierający część pierwszą obszerny artykuł poświęcony wczesnemu tekstowi Freuda *Entwurf einer Psychologie*, który później, już po jego

śmierci, zrobił wręcz oszałamiającą karierę. Stał się on punktem wyjścia do szeregu filozoficznych lektur i interpretacji dokonywanych przez przedstawicieli różnych nurtów i orientacji. W artykule staram się wykazać, na czym polega szczególne znaczenie tego tekstu w kontekście całego dzieła Freuda, podkreślając, jak dalece w scjentyistycznej pojęciowości rodem z dziewiętnastowiecznej neurologii kreśli on w nim obraz ludzkiego „aparatu psychicznego”, którym rządzą prawa do złudzenia przypominające te, o których będzie później mówił de Saussure w odniesieniu do języka. Równocześnie rysuje się tu obraz ludzkiego życia psychicznego, który wyłamuje się ze schematów refleksyjności właściwych tradycji niemieckiego idealizmu, co staram się ukazać, konfrontując ujęcie Freudowskie z Kantowskim. Dlatego jest to tekst pionierski nie tylko w kontekście późniejszej koncepcji nieświadomego, która się w nim już wyraźnie zarysowuje, ale również w kontekście całej późniejszej historii francuskiego strukturalizmu, który na swój sposób poprzedza czy zapowiada.

Inny fragment Freudowskiego dzieła, o kluczowym znaczeniu dla całej psychoanalitycznej teorii tego autora, to jego książka o snach przełożona na polski jako *Objaśnianie marzeń sennych*. Wielu badaczy uważa dzisiaj, że jest to najbardziej znacząca praca Freuda, jaką kiedykolwiek napisał, doczekała się też po dzień dzisiejszy setek komentarzy i opracowań. Ale tak samo jak Freud nie „odkrył” nieświadomego, tylko nadał mu całkiem nowy sens i rangę w porównaniu z ujęciami dotychczasowymi, podobnie też nie on pierwszy dopatrywał się jakiegoś sensu w marzeniach sennych. Długo przedtem podobne podejście do marzeń sennych zajmowali choćby Egipcjanie czy starotestamentowi Żydzi, nie mówiąc już o utrzymujących się przez wieki ludowych wyobrażeniach na ten temat.

Swoista rehabilitacja „poznawczych” wartości marzeń sennych dokonała się też u progu XIX wieku w literaturze romantycznej, wystarczy sięgnąć po liryki i dramaty Mickiewicza i Słowackiego. Podobnie było w romantyzmie niemieckim. Jeden z jego czołowych prekursorów, Herder, w jednym ze swoich najznamienszych dzieł, w *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* wygłasza sądy na temat marzeń sennych i języka szaleńców, które

w zdumiewający sposób wychodzą naprzeciw sformułowanym z górami sto lat później Freudowskim konstatacjom w tej materii. Dlatego część książki poświęconą teorii marzenia sennego Freuda otwiera esej, w którym staram się wydobyć implikacje dotyczące językowego statusu marzeń sennych i wypowiedzi osób szalonych zawarte w rozprawie Herdera o pochodzeniu języka. Dopiero potem następują eseje traktujące o książkach Freuda o snach (*Marzenie senne jako powieść* oraz *Pociąg do stacji Hollthurn*). Staram się w nich wskazać na osobliwość wypracowanej przez Freuda procedury interpretacyjnej, którą można – jak sądzę – z powodzeniem określić jako rodzaj nowej, psychoanalitycznej hermeneutyki.

Wychodzę przy tym z założenia, że w pracy tej sny są nie tyle „objaśniane”, lecz – jak głosi niemiecki oryginał (*Die Traumdeutung*) – interpretowane. W odróżnieniu bowiem od roszczeń zawartych w klasycznych „słownikach snów” celem Freuda nie jest ostateczne rozwikłanie, czyli objaśnienie „zagadki” marzeń sennych, np. poprzez podanie uniwersalnych znaczeń pojawiających się w nich symboli. W jego interpretacjach chodzi raczej o wydobywanie czysto formalnej budowy narracji marzeń sennych i dotarcie w ten sposób do kryjącego się za nimi „niespełnionego życzenia” śniącego, którego źródła tkwią często w trudnej do rozwikłania przeszłości.

W tym sensie marzenia senne nie kryją w sobie „zagadki”, którą można byłoby do końca objaśnić tak, jak rozwiązuje się rebus, ale stawiają śniącego w obliczu pytań, które mają kluczowe znaczenie dla całej jego egzystencji. To zaś implikuje, że ich sens jest nieprzenikniony, tak samo, jak nieprzenikniony jest horyzont ziemskiego bytu człowieka. Marzenia senne odsyłają do prawd, które z założenia przerastają horyzont ludzkiego samorozumienia. Zwracając się ku nim, mamy wrażenie, jakbyśmy wstępowali w las gęstniejący coraz bardziej, tak iż gubimy się w płataninie wydeptanych w nim niezliczonych ścieżek. Dlatego pytając o te prawdy, nigdy nie jesteśmy w stanie udzielić na nie „ostatecznej” odpowiedzi. Nie możemy podać ich jednoznacznej formuły czy definicji, która by rozwiewała wszelkie nasze rozterki i wątpliwości. Nie znaczy to, że narracje marzeń sennych nie otwierają

przed nami właściwej tylko im perspektywy odnoszenia się do tych prawd, która nieobecna jest w innych formach wypowiedzi. Ale jest to perspektywa bardzo osobliwa, która wymaga dokładniejszego rozpoznania językowych mechanizmów marzenia sennego. Próbą takiego ich rozpoznania jest właśnie książka Freuda o snach.

Pierwszą część książki kończy esej poświęcony pojęciu nieświadomego u Freuda, w którym określam je jako „niemożliwe miejsce rozumienia”. Staram się w ten sposób wskazać na negatywny charakter tego pojęcia w teorii Freudowskiej, a tym samym na niemożność podania jego „substancjalnej” definicji. Jest to kwestia o tyle istotna, gdyż w rodzimej tradycji interpretacyjnej Freudowskie *das Unbewusste* rozumie się zazwyczaj jako odsyłające do jakiejś, pozostającej w ukryciu, odrębnej sfery bytowej w obrębie ludzkiej psychiki, która w swej pozytywności daje się jakoś zidentyfikować i określić. Dokonaną w ten sposób nieuprawnioną „ontologizację” *das Unbewusste* wspomaga jeszcze dodatkowo jego błędne, utrwalone przez najnowsze przekłady, tłumaczenie jako „nieświadomość”. Morfologiczna budowa słowa *das Unbewusste* implikuje bowiem wyraźnie, że nie stanowi ono symetrycznej opozycji w stosunku do „świadomości”, która, wzięta dosłownie, znaczy po prostu „był świadomy” (*das Bewusst-sein*), ale jest z nią niewspółmierne. Znaczy, ściśle biorąc, jedynie to, co „nieświadome”, a nie jakiś tak lub inaczej identyfikowalny „był nieświadomy”, opozycyjną w stosunku do świadomości „nieświadomość”. W słowie *das Unbewusste* zawarta jest zatem pewna dynamika i istotowa nieokreśloność (niepochwytność) tego, do czego się ono odnosi, co jego tłumaczenie jako „nieświadomość” całkowicie zaciera³.

³ Na nieadekwatność tłumaczenia *das Unbewusste* jako „nieświadomość” wskazuje Marek Drwięga w swojej przytaczanej już powyżej książce poświęconej współczesnym koncepcjom psychoanalitycznym, sugerując, że ten termin należałoby tłumaczyć jako „to, co nieświadome”. Moje sugestie idą w podobnym kierunku, tylko z tym zastrzeżeniem, że niepotrzebne jest w tym wypadku owo „to, co...”, które też implikuje sobą rodzaj ontologizacji nieświadomego.

W istocie bowiem nieświadome nazywane przez Freuda „innym miejscem” czy sceną wyznacza sobą nieprzekraczalną granicę rozumienia, dzięki której staje się ono jako takie dopiero możliwe, zacierając zarazem za sobą wszelkie ślady tego odniesienia. Mówiąc jeszcze inaczej, nieświadome jest siedliskiem nonsensu, co będąc określone przez popęd jest z założenia nie-do-pojęcia. W obliczu niego dopiero wszelki sens się staje, zastygając w postaci wypowiedzi spełniających rygory poprawności gramatycznej i frazeologicznej.

Jeśli więc zaproponowany przez Freuda model interpretacji w odniesieniu do zjawisk psychicznych, w których nieświadome w sposób zakamuflowany i pośredni dochodzi do głosu, można nazwać rodzajem hermeneutyki, jest to bez wątpienia hermeneutyka bardzo osobliwa. Opiera się ona na koncepcji sensu, dla której trudno by znaleźć „pierwowzór” w całej dotychczasowej hermeneutycznej tradycji. Żadnemu bowiem z największych klasyków tej tradycji, począwszy od Lutra, poprzez Schleiermachera, a na Diltheyu skończywszy, nie przyszło do głowy, aby nonsens uznać za punkt graniczny, a zarazem za warunek (nie)możliwości ukonstytuowania się jakiegokolwiek sensu. Według Freuda natomiast wszelki sens może ukonstytuować się dopiero w wyniku wyparcia w nieświadome określonych „wyobrażeń popędowych”, które jako z założenia nonsensowne stanowią jego niezbędny negatywny warunek. Co też ujawnia się z całą ostrością w przypadku tak granicznych zjawisk językowych, jak narracje marzeń sennych, przejęzyczenia czy symptomy, w których nieświadome dochodzi do głosu jedynie w sposób „negatywny”, za pośrednictwem różnego rodzaju zniekształceń utartych form wypowiedzi.

Inna sprawa, że autor w dalszych częściach książki posługuje się terminem „nieświadome” (a nie „to, co nieświadome”), co by świadczyło, że chodzi w tym wypadku o drobną nieścisłość. Por. Marek Drwiega, *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*, Kraków 2006, s. 23–28.

6. DYLEMATY PSYCHOANALIZY

Na drugą część książki składają się eseje, w których próbuje wykazać ścisły związek między kluczową rolą, jaką Freud – a za nim Klein i Segal – przyznał nieświadomym fantazjom wyrastającym na podłożu traumatycznych przeżyć z dzieciństwa, a opracowanym przez niego modelem interpretacji psychoanalitycznej. Według autora *Objaśniania marzeń sennych* nieświadome fantazje stanowią rodzaj rekompensaty w stosunku do tego, co śniący nie mógł urzeczywistnić na jawie, gdyż na przeszkodzie stały różnorakie kulturowe zakazy i normy. Stąd według Freuda podstawową „zasadą”, która organizuje podskórnym rozwój marzenia sennego, jest „niespełnione życzenie” śniącego. Z tej racji marzenia senne są spokrewnione z marzeniami na jawie, w których podmiot kreuje własny pozytywny obraz siebie rekompensujący mu różnego rodzaju niepowodzenia czy upokorzenia doznawane w rzeczywistości. Ujęcie to implikuje ontologicznie wtórny status nieświadomych fantazji w stosunku do „twardej” rzeczywistości jawy utożsamianej przez Freuda z surową *Ananke* narzucającą człowiekowi swoje prawa.

Polemikę z tym podejściem podjęła później Melanie Klein, według której nieświadome fantazje pełnią w życiu jednostki znacznie bardziej istotną rolę niż tylko bycie wyobrażeniowym substytutem w stosunku do tego, czego owa jednostka nie jest w stanie zrealizować w swym życiu „na jawie”. Tę znaczącą ewolucję w podejściu do nieświadomych fantazji w obrębie postfreudowskiej tradycji psychoanalitycznej staram się ukazać w eseju *Fantazja, trauma i rzeczywistość. Pojęcie nieświadomych wyobrażeń/fantazji u Freuda i Klein*. Wychodzę w nim od zarzutów, jakie pod adresem teorii Freuda kieruje Hanna Segal w początkowych partiach swej książki *Marzenie senne, wyobrażenia i sztuka* (Segal 2003). Zarazem jednak staram się pokazać, że kiedy bliżej przyjrzeć się sposobowi, w jaki Freud interpretował marzenia senne, czynności pomyłkowe czy symptomy, okazuje się, iż w istocie przyznawał on nieświadomym fantazjom daleko bardziej kluczową funkcję w procesie psychoanalitycznym niż

wynikałoby to z jego teoretycznych ustaleń. Dlatego podejście do owych fantazji w teorii psychoanalitycznej Klein stanowi jedynie znaczące rozwinięcie zawartych w pracach Freuda implikacji, a nie radykalne zerwanie.

Wychodząc od zaproponowanego przez Klein pojęcia nieświadomych fantazji, Hanna Segal we wspomnianej już pracy buduje własną koncepcję kreacji artystycznej. Koncepcja ta może być odczytana jako kolejna wersja psychoanalitycznej hermeneutyki, gdyż – podobnie jak u Freuda – zakłada się w niej, że nieświadome fantazje posiadają określony sens, który ma swoje źródło w dzieciństwie twórczego podmiotu. Ten sens też jest w swej traumatyczności głównym źródłem inspiracji artysty. Swoistość tej wersji hermeneutyki staram się wydobyć, konfrontując ją z poglądami Wilhelma Diltheya, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli niemieckiej tradycji hermeneutycznej, na proces twórczości artystycznej.

Segal wypracowała swoją koncepcję w oparciu o teorię marzeń sennych Freuda, dokonując jednak zrazem jej radykalnego przeformułowania w duchu kleinowskim. Dilthey natomiast zdaje się zawdzięczać wiele niemieckiej tradycji romantycznej oraz idealistycznej. Zestawienie obu tych autorów jest o tyle interesujące, gdyż jeśli Segal, mając – podobnie zresztą jak Freud czy Klein – nikłą wiedzę na temat tradycji hermeneutycznej, w swoim podejściu do pacjentów nastawiona jest na „zrozumienie” ich symptomów i marzeń sennych, to Dilthey z kolei, któremu obce było Freudowskie pojęcie nieświadomego, szczególne znaczenie w procesie artystycznej kreacji przyznaje „szaleństwu” oraz marzeniom sennym. Zarazem jednak elementy postawy hermeneutycznej zawarte w sposobie prowadzenia terapii przez Segal, współwystępując u niej z podkreślaniem roli popędów Tanatosa w rozwoju ludzkiej psychiki, każą jej w zupełnie innych regionach „ludzkiej duszy” upatrywać źródła artystycznej kreacji niż ma to miejsce w przypadku Diltheya.

Dlatego w jej ujęciu u podstaw aktu artystycznej kreacji określonego przez dążenie do „reparacji” tkwi uprzednie mentalne zniszczenie ukochanego „obiektu”, który podmiot stara się następnie odtworzyć w nowej postaci i odzyskać. Ten sposób myślenia

o sztuce, mający swoje głębokie korzenie we Freudowskiej antropologii, jest całkowicie obcy Diltheyowi, który w swojej koncepcji aktu twórczego kładzie nacisk na zdolność artysty do intensywnego doświadczenia danego „kompleksu przeżyciowego”, czego wynikiem ma być szczególnie plastyczność jego kreacji.

Koncepcja artystycznej kreacji Segal, która wyrosła na podłożu teorii Freuda i – przede wszystkim – Klein, stanowi wymowne świadectwo, jak dalece „myślenie psychoanalityczne” może być źródłem inspiracji w rozważaniach nad sztuką klasyczną i współczesną, przewyżając ograniczenia tradycyjnych psychologicznych ujęć operujących wyłącznie pojęciem świadomości.

Odczytywanie teorii psychoanalitycznej Freuda jako rodzaju hermeneutyki ma bardzo długą tradycję. Wskazywali na to już w latach dwudziestych Karl Jaspers czy Ludwig Binswanger, prekursor tzw. *Daseinsanalyse*. W latach powojennych do tej tradycji nawiązywali przede wszystkim filozofowie i psychoanalitycy niemieccy jak: Jürgen Habermas, Alfred Lorenzer, Hermann Lang czy Helmuth Dahmer. Ale bodaj najdalej w wykazywaniu hermeneutycznych implikacji psychoanalizy Freuda poszedł Paul Ricoeur, który w oparciu o nią wypracował własną koncepcję sensu, uznając, iż jego dwoista struktura najpełniej jest reprezentowana w symbolach religijnych⁴. W eseju, w którym śledzę założenia tej koncepcji, usiłuję wykazać, że symbole religijne mają charakter partykularny i ich struktura znaczeniowa różni się zasadniczo od tej, która tkwi u podstaw symboliki marzeń sennych, symptomów i czynności pomyłkowych. Dlatego sposób, w jaki Ricoeur nawiązuje do teorii Freuda i w oparciu o nią stara się zbudować własną hermeneutykę symboli, jest wysoce problematyczny.

Ale ta dyskusja dotyczy kwestii znacznie bardziej doniosłej niż tylko sporu o to, czy za paradygmat tego, co symboliczne uznać symbole religijne czy też patologiczne zjawiska psychiczne analizowane przez Freuda. Chodzi o to, w jaki sposób rozumieć strukturę znaczeniową języka jako takiego. Czy Ricoeura

⁴ Pisałem o tym szerzej w książce *Dialog i represja. Antynomie Freudowskiej psychoanalizy*, Warszawa 1994.

koncepcja symbolu uwzględnia to, co stanowi podstawowy rys myślenia o języku samego Freuda, a więc radykalny przedział, jaki dzieli wszystkie jego artykulacje, pozostające pod kontrolą świadomości, od językowych manifestacji nieświadomego? Wydaje się, że gdzieś w tym punkcie Ricoeurowska lektura dzieła Freuda się załamuje, tracąc z oczu to, co stanowi najbardziej fundamentalny wyznacznik jego psychoanalitycznej teorii.

Jeśli jednak w moim odczytaniu dzieła Freuda jego najbardziej inspirujące fragmenty to te, w których w oparciu o własne ujęcie struktury ludzkiego życia psychicznego wypracowuje psychoanalityczny model hermeneutyki, nie znaczy to, że jego podejście jest wolne od antynomii i niejednoznaczności. Towarzyszy temu pojawienie w jego tekstach różnego typu dylematów. Wynikają one stąd, że często proponuje on dwa (a niekiedy nawet i kilka) przeciwstawne ujęcia danego zagadnienia, nie mogąc się do końca zdecydować, które z nich uznać za właściwe. W części trzeciej książki staram się wskazać na trzy takie dylematy, które w późniejszej tradycji myśli psychoanalitycznej zaowocowały pojawieniem się w niej nurtów wychodzących często od wykluczających się nawzajem założeń.

Pierwszy dylemat był związany z kwestią określenia relacji świadomości do nieświadomego. W tekstach Freuda natrafiamy na dwa wykluczające się ujęcia tej kwestii. W ramach pierwszego ujęcia autor *Wstępu* podkreśla, że na nieświadome składają się przede wszystkim treści wyparte ze świadomości i że w związku z tym zadanie terapii psychoanalitycznej polega na tym, aby na drodze odpowiedniej interpretacji zachowań i wypowiedzi pacjenta owe treści na powrót jego świadomości przywrócić. W ramach drugiej perspektywy ujęcia Freud podkreśla z kolei, że rdzeń nieświadomego tworzą treści „pierwotnie wyparte”, które jako takie nigdy nie były obiektem świadomości i nim się nie staną. Ujęcie to zakłada, że o nieświadomym stanowią treści z istoty niepoznawalne. Dlatego w obrębie ludzkiej psychiki manifestują się one jedynie pośrednio, zazwyczaj w sposób mocno zniekształcony.

Te współlegzystujące w tekstach Freuda dwie perspektywy ujęcia, które wykluczają się nawzajem, pozwalają zrozumieć,

dlaczego – analogicznie – różne szkoły terapeutyczne inspirujące się jego teorią sformułowały równie wykluczające się modele terapii. Do pierwszej grupy należałoby zaliczyć sposób, w jaki jego dzieło próbuje kontynuować Anna Freud, szkołę psychologii Ja, *Daseinsanalyse*, logoterapię i wszelkie inne nurty psychiatryczne o charakterze fenomenologiczno-egzystencjalnym. Do drugiej grupy z kolei należą m.in. szkoła Melanie Klein i szkoła Lacana. Z filozoficznego punktu widzenia z pewnością najbardziej interesujące są koncepcje procesu terapeutycznego sformułowane w ramach tej drugiej grupy. Korespondują one z dokonaną w filozofii dwudziestowiecznej przez szereg autorów krytyką tradycji filozofii świadomości. Rozpatrywane w tym kontekście te wątki myśli Freuda, w których podkreśla on niewspółmierność nieświadomego ze świadomością (i tym samym niemożność „przełożenia” wszystkich jego wyobrażeń na język świadomości), były szczególnie inspirujące dla takich autorów jak Barthes, Derrida, Deleuze i wielu innych. Najdalej idące konsekwencje z tej niewspółmierności wyciągnął jednak, jak się wydaje, Lacan, który nadał jej postać niewspółmierności dwóch dyskursów: dyskursu świadomości, który jest dyskursem samoświadomego Ja oraz dyskursu nieświadomego pojętego przez niego jako „dyskurs Innego”.

Drugi dylemat psychoanalizy wiąże się z jej demaskacyjnymi roszczeniami wobec nacechowanego narcystycznie obrazu siebie, jaki posiada pacjent jako świadome siebie Ja (mit indywidualny). Koresponduje z tym również demaskacyjne nastawienie wobec właściwych danej społeczności poglądów na temat tego „jak żyć” oraz całej sfery publicznej (mit zbiorowy). Wykazując w pierwszym wypadku, że ów obraz siebie jest iluzoryczny i stanowi efekt obrony Ja pacjenta przed napierającymi nań ze strony nieświadomego fantazjami, analityk nakłania go do radykalnego przekształcenia własnego samorozumienia. Ma to pomóc pacjentowi w pozbyciu się przez niego własnych symptomów i dojścia do ładu z sobą samym. Problem tylko w tym, że w pracach Freuda znajdujemy podstawy do wykształcenia dwóch całkowicie odmiennych strategii terapeutycznych, które, jeśli chodzi o ich podstawy teoretyczne, są trudne do pogodzenia ze sobą. Pierwsza

z nich opiera się na przekonaniu, że podstawą sukcesu w terapii jest bezpośrednia konfrontacja pacjenta z tym, co zostało przez niego wyparte w nieświadome i dopiero w jej świetle możliwe staje się przekształcenie jego samowiedzy otwierające perspektywę zaniku symptomów. Druga strategia wychodzi z kolei z założenia, że celem terapii jest przede wszystkim wzmocnienie Ja pacjenta, w czym winien on znaleźć oparcie w Ja analityka dopasowującego go niejako na powrót do społeczności, w jakiej żyje.

Obie te strategie każą postawić szereg pytań trudnych do jednoznacznego rozstrzygnięcia. Czy pacjent powinien, rozpoznając faktyczne znaczenie własnych symptomów, wypracować całkiem nowy obraz siebie, uwzględniający stronę popędową własnej jaźni, za nic mając wyobrażenia danej społeczności na temat „dobrego życia”? A tym samym, czy to on sam ma być głównym podmiotem swych życiowych decyzji, podejmując je zgodnie z nową postacią „indywidualnego mitu”, jaki wspólnie z analitykiem wytworzył na swój temat? Czy też ów obraz siebie ma zostać dopasowany do tego, co dana społeczność uznaje za właściwe i co mieści się wysoko w jej skali wartości? A przy tym sam analityk powinien dysponować zestawem odpowiednich porad i sugestii właściwych w danym przypadku, pozwalających pacjentowi lepiej niż dotychczas odnaleźć się w rzeczywistości społecznej? To jednak znaczyłoby, że analityk w trakcie terapii pełni nie tylko rolę „interpretatora” symptomów pacjenta, który pomaga mu rozszyfrować ich właściwe znaczenie. Pretenduje on również do roli życiowego Mistrza, który, dając pacjentowi różne rady, „pośredniczy” w jego powrocie do danej społeczności, dostosowując go do panujących w niej wyobrażeń.

Dylemat ten w sposób szczególnie wymowny ukazuje Lévi-Strauss w *Antropologii strukturalnej*, porównując ze sobą odmienną sytuację, w jakiej znajduje się dzisiaj analityk wobec pacjenta z analogiczną sytuacją szamana wobec chorego w społecznościach pierwotnych. Autor ten wskazuje na niebezpieczeństwa związane z roszczeniami niektórych psychoanalityków do narzucania pacjentom określonego modelu „dobrego życia” opartego na niezawodnych „naukowych” kryteriach. Ta krytyka dotyczy

jednak przede wszystkim różnych postaci psychoanalitycznej ortodoksji wyrosłych na gruncie teorii Freuda, jak też wykształconej głównie na gruncie amerykańskim (nie bez współudziału Anny Freud) amerykańskiej wersji psychoanalizy w postaci tzw. „psychologii Ja” (Heinz Hartmann, Heinz Kohut). Trudno byłoby ją natomiast odnieść do modelu terapii wypracowanego przez Melanie Klein czy później Jacques’a Lacana, w którym analityk „histeryzując” pacjenta, składa niemal całkowicie na jego barki zadanie uporania się z własnymi symptomami.

Trzeci dylemat, w obliczu którego stanął Freud budując swoją teorię, sprowadza się do pytania: w jaki sposób określić relację między procedurą interpretacji i wyjaśniania? Ponieważ autor *Wstępu* odrzucał wyjaśnienia o charakterze somatycznym, w których przyczyn choroby psychicznej upatruje się w zaburzeniach ściśle organicznej natury, koncentrował się na śledzeniu związków między przyjmowanymi przez siebie popędowymi uwarunkowaniami ludzkiej psychiki a określonymi wydarzeniami z życia pacjentów, szczególnie tymi, które miały miejsce w dzieciństwie. Powstawały w ten sposób interpretacje, w których oba te odmienne punkty odniesienia były w dość osobliwy sposób zestawiane ze sobą. Na przykład w słynnej historii człowieka-wilka zaburzenia neurotyczne pacjenta są tłumaczone wpływem, jaki na jego zakłócony stosunek do seksualności miał zaobserwowany przez niego w dzieciństwie stosunek seksualny rodziców *a tergo*. W tym ujęciu zatem ciąg różnych wydarzeń, w których uczestniczą osoby z najbliższego otoczenia pacjenta oddziałuje w sposób decydujący na sposób kształtowania się jego tożsamości seksualnej. Te wydarzenia bowiem określają stosunek pacjenta do poszczególnych sfer erogennych własnego ciała. Sprawiają, że pacjentowi w sposób uporczywy narzucają się pewnego typu skojarzenia będące źródłem jego neurozy.

Jeśli więc mamy tutaj do czynienia z rodzajem hermeneutyki, to jej punktem dojścia jest wydobywanie określonej konfiguracji popędowej, którą z kolei należałoby ująć za pomocą różnego rodzaju procedur „wyjaśniających” zaczerpniętych z nauk przyrodniczych. Sprawia to, że model interpretacji zaproponowany przez Freuda ma ostatecznie charakter heterogeniczny, zakła-

dając ograniczoną ważność wszelkich procedur interpretacyjnych.

Nic więc dziwnego, że w późniejszej tradycji psychoanalitycznej zarysowały się głębokie podziały w kwestii określenia relacji interpretacji do wyjaśniania. Jedne szkoły czy nurty widziały w psychoanalizie przede wszystkim rodzaj hermeneutyki, inne zaś, biorąc dosłownie twierdzenia Freuda na temat naukowego charakteru psychoanalitycznej metody, rozwijały ją w oparciu o przyrodnicze modele procedur wyjaśniania. Albo też dokonywały jej gruntownej krytyki, wykazując, iż zaproponowana przez Freuda metoda terapii nie spełnia podstawowych kryteriów weryfikowalności naukowej. Sytuację skomplikowało dodatkowo pojawienie się poststrukturalistycznych odczytań Freudowskiej psychoanalizy (R. Barthes, J. Lacan, J. Derrida, F. Lyotard i inni), które jakkolwiek bliższe tradycji hermeneutycznej, wychodzą zarazem od teorii języka de Saussure'a i antropologii strukturalnej Lévi-Straussa opartych na radykalnie innych założeniach niż te, które są właściwe tej tradycji.

W odczytaniach tych nie dyskutuje się już, czy proces psychoanalityczny winien opierać się na procedurach wyjaśniania czy interpretacji (wzgl. jakoś je ze sobą łączyć), ale próbuje się przede wszystkim określić miejsce i wyznaczyć granice tej ostatniej procedury. Ich autorom – mimo dzielących ich nieraz głębokich różnic – wspólne jest przekonanie, że procedura interpretacji, jakkolwiek niezwykle istotna w tym procesie, ma w nim zarazem ograniczony zakres. Wynika to po pierwsze z rozpoznanej przez nich w całkiem nowy sposób – i to zarówno w porównaniu z tradycją hermeneutyczną, jak i strukturalistyczną – „ontologii” samego języka, w którym nie wszystko jest podporządkowane wypowiedzeniu jakiegoś sensu (jak to np. utrzymuje Gadamer). Język doświadczany jako „czysty” głos może być bowiem również – na co wskazuje Lacan – „nośnikiem” (i obiektem zarazem) szczególnej „rozkoszy” ze strony podmiotu, pobudzając jego „irracjonalne” pragnienie. Język tym samym jest „miejscem” czy „porządkiem”, w którym sens jest nierozzerwalnie spleciony z nonsensem, to, co daje się zrozumieć z tym, co – jako traumatyczne – opiera się wszelkiemu rozumieniu. Nie dość tego.

W ostatnim okresie swego nauczania autor *Ecrits* dochodzi do wniosku, że interpretacja „pragnienia podmiotu”, które manifestuje się w postaci fantazmatu, winna prowadzić do rozpoznania sposobu, w jaki ów podmiot – jako podmiot rozkoszy – zaspokaja popęd. Dlatego fantazmat winien zostać „przekroczony” w kierunku tkwiącego u jego podstaw popędu. Co implikuje, że analogicznie – wszelkie procedury interpretacyjne w stosunku do symptomów winny zostać „przekroczone” w kierunku opisowego rozpoznania sposobu, w jaki dany podmiot uzyskuje zaspokojenie popędu.

Podobnie też efekt terapeutyczny w procesie psychoanalitycznym nie jest prostą funkcją „zrozumienia” symptomów, czego naturalnym efektem miałyby być wykształcenie się nowej postaci samorozumienia pacjenta. Proces ten nie wpisuje się tym samym w całości w „hermeneutyczne uniwersum”, ale przebiega nieustannie na granicy sensu i nonsensu, rozumienia i traumy. Nie wystarczy w nim jedynie „pobudzenie” intelektualnych władz pacjenta poprzez nakłonienie go do refleksji nad sobą i własną przeszłością. Analitik musi również doprowadzić do odreagowania przez niego własnego „problemu”. A więc ma sprawić, że ten w kluczowym momencie terapii wyładowuje w sposób gwałtowny własną agresję związaną z potężnymi stłumieniami, których dokonał w przeszłości, nie dopuszczając do własnej świadomości pewnych myśli i wglądów.

Z tymi dokonującymi się w ramach psychoanalitycznej tradycji głębokimi zmianami, dotyczącymi określenia miejsca i sposobu dokonywania przez analityka interpretacji symptomów pacjenta, korespondują analogiczne przeobrażenia w wykształconych w tej tradycji modelach interpretacji dzieł literackich i sztuki. Począwszy od zaproponowanego przez Freuda modelu „biograficznego”, poprzez procedury interpretacyjne koncentrujące się na poszukiwaniu „drugiego dna” w symbolice dzieła czy rozpatrujące je w kategoriach „reparacji” zniszczonego wcześniej obiektu, po model lacanowski koncentrujący się na traumatycznym wymiarze samego języka dzieła.

Elementy takiego odczytywania dzieł literackich i sztuki zawarte były już w tekstach Freuda, rozwinięte zostały w ramach

szkoły kleinowskiej, głównie w pracach Hanny Segal, która wychodzi z założenia istnienia głębokiego napięcia między postacią formalną dzieła sztuki określoną przez zasadę „jedności” (Eros) a tragiczną wymową tego, co dzieło sztuki sobą przedstawia (Tanatos). Natomiast autorzy inspirowani teorią psychoanalityczną Lacana ślady tego, co traumatyczne śledzą w organizacji samej formy językowej wypowiedzi, uznając, że w niej manifestuje się najpełniej nieświadome. W ostatnich latach natomiast podejście to zostało szczególnie spopularyzowane przez Slavoja Žižka, który w oparciu o założenia teorii Lacana wypracował model interpretacji różnych zjawisk kultury masowej, aplikując go również do dzieł literackich.

Książkę kończy esej, w którym staram się dać odpowiedź na pytanie o zakładaną przez Freuda milcząco koncepcję polityczności, która – po części pośrednio – daje się zrekonstruować na podstawie jego prac, w szczególności kluczowej pod tym względem *Psychologii zbiorowości i analizy Ja*. Wychodzę w nim z założenia, że w pracy tej można wyróżnić trzy modele polityczności, z których dominujące znaczenie posiada rozumienie polityki jako określonej przez antagonizm, nieubłaganej walki konkurentów o zawładnięcie „duszami” danej społeczności, obojętnie, czy będzie się ona rozgrywała w warunkach modelu autorytarno-despotycznego czy w modelu demokracji parlamentarnej. W tym sensie jakkolwiek – moim zdaniem – mocno „naciągana” jest podjęta przez Ernesta Laclau próba wykazania, że Freud we wspomnianym artykule dopuszcza możliwość ukształtowania się modelu politycznego przywódca – społeczność, jaki jest właściwy systemom demokratycznym, to wydobyty przez niego psychologiczny mechanizm kształtowania się politycznych relacji zależności rozpoznawalny jest zarówno w tych ostatnich, jak i w systemach despotyczno-autorytarnych (Laclau 2005). Na tym też polega doniosłość wspomnianego artykułu Freuda, który może być również i dzisiaj źródłem inspiracji dla kogoś, kto chciałby podjąć refleksję nad mechanizmami funkcjonowania władzy w dzisiejszych demokracjach.

Swoistym autokomentarzem do zajęcia przeze mnie podobnego stanowiska jest dołączony do książki w formie apendyksu

wywiad, którego z okazji stułetniej rocznicy urodzin Freuda udzielił tygodnikowi „Przegląd”. Redaktor poprosił mnie w wywiadzie o „psychoanalityczny” komentarz odnośnie do ówczesnego kształtu naszej sceny politycznej. Mam nadzieję, że, jakkolwiek w międzyczasie sporo się w naszym życiu politycznym zmieniło, moje krytyczne uwagi na temat stanu dusz i umysłów współczesnej polskiej prawicy nie utraciły wiele na aktualności.

7. OKRUCHY PSYCHOANALIZY

Czytelnik, który spodziewał się, że autor tej książki, zajmujący się od blisko dwudziestu lat Freudowską psychoanalizą, przedstawi w niej jakiś w miarę syntetyczny i całościowy obraz tej teorii, może czuć się zaskoczony. Zamiast tego ma wszakże do czynienia z prezentacją jakichś jej „okruchów”, na które składają się głównie: wczesna praca Freuda *Entwurf einer Psychologie* oraz pierwsza samodzielna książkowa publikacja tego autora *Objaśnianie marzeń sennych*, nie licząc końcowego eseju poświęconego elementom Freudowskiej myśli politycznej ześrodkowanego wokół pracy *Psychologia mas i analiza Ja*. Natomiast jeśli pojawiają się w książce odniesienia do innych artykułów i prac Freuda, stanowią one jedynie rodzaj tła dla tych dwóch pozycji. Ale też i wszystko to, co napisał i pozostawił po sobie Freud nie daje się sprowadzić do postaci jakiejś jednej, spójnej i systematycznie opracowanej „teorii”. Jeśli zaś czyniono tak do tej pory w setkach różnego rodzaju prac monograficznych i uczonych rozpraw, działo się to zazwyczaj kosztem sztucznego wygładzania różnego rodzaju niespójności i pęknięć obecnych we Freudowskiej myśli. Nieuniknionym kosztem podobnego postępowania były daleko idące uproszczenia a niekiedy wręcz zafałszowania czynione jedynie po to, aby całemu dziełu Freuda nadać pozór jednolitej, samouzasadniającej się całości.

W rezultacie z pola widzenia znikало to, co w myśli autora *Wstępu*, poczynwszy od jego najwcześniejszych prac, było naj-

bardziej inspirujące – otwieranie coraz to nowych przestrzeni dla pytań dotyczących natury ludzkich popędów i ich wzajemnych relacji, sposobu odniesienia tego, co wyparte w nieświadome do świadomości i jego manifestowania się w różnego rodzaju zjawiskach psychicznych i wypowiedziach czy wreszcie zaproponowanie nowego modelu interpretacji owych zjawisk. Z czasem też obraz ludzkiego życia psychicznego coraz bardziej się w jego pracach komplikował. W grę zaczynały wchodzić coraz to nowe, uwzględniane przez niego czynniki, jak np. kwestia różnicy seksualnej, odkrycie kluczowej roli popędów Tanatosa w różnego typu zaburzeniach psychicznych, wyszczególnienie instancji Nad-Ja, Ja i Tego nakładających się na wcześniejszy podział świadomości – nieświadome itd. Stąd narastające w jego pracach coraz bardziej rozterki i wahania dotyczące tego, jak właściwie należałoby rozumieć zależności między poszczególnymi siłami popędowymi i ich komponentami, jak zinterpretować osobliwości niektórych zachowań czy wypowiedzi pacjentów itd. Coraz częściej więc mamy do czynienia z różnego rodzaju niespójnościami w argumentacji, proponowaniem różnych, niekiedy wręcz wykluczających się nawzajem pomysłów interpretacyjnych, sygnalizowaniem poważnych teoretycznych dylematów, których wyraźnie nie potrafił rozstrzygnąć, zostawiając z tym czytelnika... i siebie.

Coś takiego zatem, jak „teoria psychoanalityczna” Freuda rozumiana jako spójny pojęciowy system, którego części implikując się nawzajem, nadają jej samouzasadniający się charakter, po prostu nie istnieje. Autor *Wstępu* nigdy nie formułował swoich twierdzeń w postaci ostatecznych pewników, które składałyby się na dopracowaną aż po najdrobniejsze szczegóły systemową całość. Przeciwnie, wypowiadał je często jakby „na próbę”, w postaci różnych hipotez czy przypuszczeń, co do których nie był – co zaznaczał – do końca przekonany. Kreślił je w postaci możliwych zależności czy uwarunkowań, nie do końca sprawdzonych w ich prawdziwości, co też wymagałoby swego dokładniejszego rozpatrzenia. Stąd nieustannie je rewidował, niektóre z nich odrzucając, innym zaś nadając całkiem nową postać. Podobnym zmianom podlegało kluczowe dla jego „teorii” poję-

cie nieświadomego, popędu, poglądy na seksualną naturę neuroz czy psychoz, czy podejście do fenomenu różnicy seksualnej.

Ale nie należałoby upatrywać w tym jakiejś słabości jego myśli. Wręcz przeciwnie. Wynikało to raczej stąd, że owa myśl miała charakter otwarty, znajdowała się w ciągłym ruchu, nieustannie zmieniając swe oblicze. W rezultacie nigdy nie zastęgała w postaci ostatecznie w niej ustalonych raz na zawsze hipotez czy twierdzeń. Nie ulega natomiast wątpliwości, że w podobnie redukcjonistyczny sposób odczytywali ją często rozliczni kontynuatorzy i uczniowie. Nie znaczy to, że nie można pokusić się o wyszczególnienie w całym dziele Freuda pewnych centralnych teoretycznych konfiguracji, które miały dla jego myśli znaczenie kluczowe i stanowią zasadniczy zrab tego, co on sam nazwał „psychoanalizą”.

Myślę, że jeśli w podobnie niekonwencjonalny, otwarty sposób spojrzemy na jego dzieło, okaże się, iż składają się na nie przede wszystkim dwie konfiguracje. Pierwsza z nich to rysujący się już bardzo wyraźnie w *Entwurf einer Psychologie* podział na dwa odrębne „systemy” w obrębie „aparatu psychicznego” człowieka, nazwane później świadomością i nieświadomym. Drugą konfigurację stanowi wypracowany w *Objaśnianiu marzeń sennych* w oparciu o ów podział model interpretacji. Tkwiące u podstaw tego modelu pytanie o to, jak należałoby interpretować marzenia senne człowieka, jest równoznaczne z pytaniem o mechanizm funkcjonowania ludzkiej „psychiki” rozpoznany w swej istocie jako mechanizm czysto językowy.

Te dwie konfiguracje teoretyczne tkwią u podstaw psychoanalizy jako metody terapii opierającej się na przekonaniu o niewspółmierności „systemów” nieświadomego i świadomości, co też najpełniej daje o sobie znać w sposobie, w jaki podmiot opowiada swoje marzenia senne. Nieprzypadkowo w ramach tej metody tak kluczowe znaczenie posiada interpretacja owych narracji, jak też, jako pochodna tego podejścia, interpretacja innych patologicznych zjawisk o charakterze językowym, jak przeżyczenia czy symptomy. Natomiast podjęte później przez Freuda interpretacje różnych zjawisk kulturowych i społecznych są zmodyfikowanym zastosowaniem tego modelu w odniesieniu do

innego typu „pola przedmiotowego”. Dlatego psychoanaliza jest w swym najbardziej istotnym wymiarze, zarówno jako metoda terapii, jak i filozofia kultury, hermeneutyką, chociaż naturalnie do niej się nie sprowadza.

Jeśli więc w książce skoncentrowałem się na tych dwóch konfiguracjach teoretycznych, wynika to z mojego głębokiego przekonania, że stanowią one nie tylko najbardziej znaczące „okruchy” tego, co zwykło się dzisiaj określać mianem „teorii psychoanalitycznej” Freuda. Wyznaczają one zarazem sam jej rdzeń, są jej pępkiem, grzybnią, z której wyrastają wszystkie inne motywy jego myślenia. Właściwe rozpoznanie tych konfiguracji daje najpełniejszy wgląd w dzieło tego autora wzięte jako całość, ze wszystkimi obecnymi w nim niedopowiedzeniami, pęknięciami czy sprzecznościami. To na nich wspiera się cała późniejsza myśl Freuda o człowieku, społeczeństwie i kulturze.