

---

## Eribon na przecięciu dyskursów

---

Andrzej Leder

---

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 5, S. 78–86

DOI: 10.18318/td.2022.5.5 | ORCID: 0000-0002-1702-3706

---

*Starzejące się ciało robotnicy ukazuje oczom wszystkich, czym jest prawda istnienia klas.*

Didier Eribon<sup>1</sup>

**T**ekst Didiera Eribona, osobista spowiedź dotycząca trudnego i bolesnego powrotu do społecznych korzeni – miejsc i czasów, w których się wychował, które ukształtowały jego wrażliwość i od których chciał uciec – odbywa się na przecięciu dyskursów. Tej tezy będę bronił. Przez to, jak bardzo jest osobisty, tekst ten wyrwa się wszelkim kategoryzacjom „dziedzinowym”, jednocześnie jednak je odzwierciedlając, pokazując, jak nałożyły się na to myślowe ciało, ukształtowane przez niespełnione „pragnienie akademii”, i jak w nie wrosły. Najbardziej interesuje mnie przecinanie się dyskursu teorii społecznej, którą Eribon wybiera jako swoją i obdarza wdzięcznością, z dyskursem psychoanalitycznym – który odrzuca, wypiera i traktuje z niechęcią. Rozważania te będą dla mnie okazją, by zastanowić się na

---

**Andrzej Leder** – filozof, urodzony w 1960 roku, doktor habilitowany, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, praktykuje też psychoterapię. Wydał rozprawę filozoficzną: *Nauka Freuda w epoce 'Sein und Zeit'*, pracę na temat historii Polski: *Prześlona rewolucja, ćwiczenie z logiki historycznej*, rozprawy dotyczące idei filozoficznych w XX wiecznej Europie: *Rysa na taflii. Teoria w polu psychoanalitycznym*, i *Był kiedyś postmodernizm*, a także, po angielsku: *The Changing Guise of Myths* i po niemiecku *Polen in Wachtraum. Die Revolution 1939-1956 und Ihre Folge*. Naucza w Szkole Nauk Społecznych (GSSR) IFIS PAN, a także Uniwersytecie paryskim (Sorbona).

---

1 D. Eribon *Powrót do Reims*, przeł. M. Ochab, Karakter, Kraków 2019, s. 73.

bardziej ogólnym poziomie nad wartością takich spotkań, przenikania się i wzajemnego oddziaływania tych dwóch sposobów myślenia.

„Starzejące się ciało robotnicy...” – zdanie, które jest mottem mojego artykułu. Czy należy do rejestru nauk społecznych? Czy psychoanalizy? A może do żadnego z tych dwóch, może jest to osobiste wyznanie? A jednak jest w nim kilka punktów zaczepienia, kierujących uwagę ku wymiarom teoretycznym.

Ku pierwszemu rejestrowi kieruje uwagę sposób użycia słowa „robotnica”. Przede wszystkim forma: trzecia osoba – mamy tu do czynienia z obiektem opisywanym, my – obserwatorzy... A poza tym to niepokojące zakończenie, „prawda istnienia klas”.

Ale wiemy też, że jest to przecież zdanie autora książki, który jest synem, kością z kości tego „starzejącego się ciała”. Więc owo zdanie słyszymy, ja je słyszę, raczej jako wyznanie dziecka, które płacze nad bólem bliskiej osoby – „kiedy dziś widzę moją matkę, poruszającą się z bólem wskutek pracy, którą wykonywała przez piętnaście lat”<sup>2</sup>. Nad cierpieniem swojej matki, nad jej odchodzeniem – bo przecież ma przed sobą „starzejące się ciało” – nad tą jej zużytą cielesnością...

Słyszę je też, a raczej czytam, w rejestrze psychoanalizy, odbieram całe indywidualne, jednostkowe cierpienie, w którym zapisana jest jednocześnie społeczna pozycja tego bliskiego ciała, określona przez „nagą przemoc wyzysku”<sup>3</sup>.

Gdybyśmy bowiem czytali uczoną rozprawę o zdrowotnych konsekwencjach niskiej pozycji społecznej, napisaną po przebadaniu, powiedzmy, kilkudziesięciu teczek zgromadzonych w archiwach przychodni zakładów przemysłowych w Reims, stwierdzenie Eribona o prawdzie istnienia klas byłoby wywodzącym się z socjologii i osadzonym w jej dyskursie przypomnieniem odstawionej w ostatnich dziesięcioleciach prawdy o stratyfikacji społecznej.

Ale tu jest inaczej. To lament dziecka, które porzuciło matkę, a teraz krzyczy, że właśnie to bliskie ciało „ukazuje oczom wszystkich, czym jest prawda istnienia klas”. I właśnie taki głos, nasycony zalem, gniewem, poczuciem winy, wybrzmiewa w gabinecie analityka...

Czy jednak gest „ukazania oczom wszystkich” nie jest zdecydowanie wbrew paradygmatowi psychoanalitycznemu? Czy wszelka prawda psychoanalizy nie powinna ukazywać się w zaciszu, w wypowiedzi, której analityk jest przede wszystkim świadkiem? Świadkiem, którego uwaga przepływa,

---

2 Tamże.

3 Tamże, s. 73.

gotowa przyjąć wszystko? Tak, praktyka psychoanalityczna odbywa się w takich właśnie warunkach, ale teoria niejednokrotnie, jak choćby w późnych pismach Freuda, przenosiła to, co indywidualne, na poziom zbiorowości. „Ukazywała oczom wszystkich”.

Prosi się więc ta wątpliwość o przytoczenie zdania Slavoj Żižka: „nieświadomość jest na zewnątrz”; bo to przecież niewidziana, pominięta, zaprzeczona – nieświadoma – prawda istnienia klas, ukazana jest tutaj oczom „wszystkich”. Podobnie jak przez wiele lat niewidziana i zaprzeczona była ta prawda przez samego autora, syna robotnicy. Ciała starzejących się robotnic są przejrzyste. Są przejrzyste z jednej strony jako ciała starzejących się kobiet, z drugiej jako ciała osób zmiżdżonych systemem wyzysku.

„Jakby między światami społecznymi istniała niemal całkowicie szczelna przegroda”<sup>4</sup>.

Rozumowanie powyższe służy mi do pokazania tego, że tekst Eribona, pisany w zasadzie przeciw psychoanalizie i przeciwstawiający jej analizę społeczną, pozostaje myślowo głęboko zanurzony w psychoanalitycznej wrażliwości. I nie tylko wtedy, gdy zauważa: „Lacan w *Seminariach* słusznie pisał o otwarciu na lęk spowodowanym śmiercią ojca, w każdym razie u męskiego potomka, który sam wtedy staje przed śmiercią, na pierwszej linii”<sup>5</sup>. Nie chodzi mi o momenty w sposób oczywisty pozostające pod psychoanalitycznym wpływem. Raczej o takie, w których więź osobista nakłada się na analizę społeczną, wymiar psychoanalityczny i społeczny przecinają się, a to spotkanie owocuje mocnym i przenikliwym spojrzeniem.

Nawet wtedy, gdy w opisie swoich osobistych przeżyć Eribon deklaruje wyrwanie się z władzy Freudowskich kategoryzacji – jak w momencie, kiedy po śmierci matki przeżywa stan niemieszczący się ani w ramach żałoby, ani melancholii<sup>6</sup> – paradoksalnie ukazuje na sobie działanie dokładnie tych mechanizmów, które Freud opisywał jako chroniące zarówno przed żałobą, jak i melancholią. Pokazując jednocześnie, jak wprowadzają w to, co u Freuda jest tylko indywidualną r e l a c j ą z o b i e k t e m – świadomość pola społecznego, „gdzie to, co wydaje się sprawą najbardziej osobistych relacji, sytuuje nas w zbiorowej historii i geografii”<sup>7</sup>.

4 Tamże, s. 42.

5 Tamże, s. 13.

6 Tamże, s. 14.

7 Tamże, s. 16.

Eribon potrafi być oszałamiająco szczery. Pisze:

Muszę przyznać, że choć zawsze czułem się bliski ludowi i solidaryzowałem się z jego walką, i byłem wierny politycznym i emocjonalnym wartościom, które sprawiają, że cały drzę, kiedy oglądam dokumenty o wielkich strajkach 1936 czy 1968 roku, to w głębi duszy odczuwałem wstręt do środowiska robotniczego takiego, jakim jest w rzeczywistości.<sup>8</sup>

Ilu polskich „lewicowców” potrafiłoby wypowiedzieć takie uczucia?

W tym fragmencie jest jednak zapisane jeszcze jedno niezwykle interesujące sformułowanie: „polityczne i emocjonalne wartości”. Polityczne wartości: walka emancypracyjna, pragnienie sprawiedliwości, obrona godnego życia... Ale czym są, wyraźnie oddzielone, te inne, emocjonalne? Znowu wyczuwam tu ślad czegoś osobistego, tej zaprzeczonej więzi z „ciałem robotnicy”, więzi powodującej jednak wzruszenie, kiedy widzi się tysiące tych „ciał” zmobilizowanych do takiej wzniosłości, której w codziennym życiu się im odmawia. Czyż nie mamy tu językowej ekspresji dwóch bardzo różnych źródeł owych wartości, które splatają się, zlewają w pewną całość: emocjonalne, jakby płynące z osobistego przeżycia autora, polityczne – wpisujące go w solidarność klasową, wspólne rewolucyjne uniesienie, które jednak znika, gdy musi mieć do czynienia z jednostkami, a jeszcze bardziej – grupami kolegów?

Język psychoanalizy doskonale opisuje sekwencje uczuć, konfiguracje emocji właśnie w ich kombinacjach. Szczególnie wrażliwy jest na pewne braki, puste miejsca pojawiające się w szeregach odczuć. Eribonem targają gwałtowne uczucia negatywne: opisany wyżej wstręt do klasy, z której się wywodzi, ale jednocześnie „zażenowanie, a nawet nienawiść”, gdy słyszał, jak wokół niego pogardliwie lub lekceważąco „wyrażano się o prostych ludziach, ich trybie i stylu życia”<sup>9</sup>. Te emocje wskazują, że nie identyfikuje się z żadną z klas, do żadnej nie należy. Można analizować te procesy nieidentyfikacji choćby we fragmentach dotyczących ojca, a potem potężnych figur, które ustanowiły jego intelektualną wrażliwość: Sartre’a, Bourdieu i Foucaulta.

Nie chodzi tu jednak o psychoanalizę tej konkretnej postaci, Didiera Eribona, chodzi o społeczne i polityczne emocje pojawiające się w sytuacji wędrówki z klasy do klasy, z grupy do grupy – mam tu na myśli uświadomienie

8 Tamże, s. 21.

9 Tamże, s. 20.

sobie swojej tożsamości seksualnej – emocje, które ostatecznie wyrażają strukturę nieprzynależności. Sam Eribon nazywa to językiem Bourdieu: „mógłbym powiedzieć, że moja droga – i zerwania, jakie niosła – nie tylko pozbawiła mnie kapitału społecznego, ale nawet wyposażyla w kapitał negatywny: zależało mi na anulowaniu związków, a nie na ich podtrzymywaniu”<sup>10</sup>, nie opisując jednak mechanizmu zamieniania się identyfikacji we wstręt, pragnienia w nienawiść.

Czasami puste miejsca prowadzą do prawie równie oszałamiającej nie trafności rozpoznania Eribona. Znakomicie widoczne jest to we fragmencie, który poświęca Raymondowi Aronowi. I nie chodzi nawet o ocenę, że proza tego ostatniego jest „napuszona i powierzchowna”<sup>11</sup>. Chodzi o dalsze zdanie, w którym pisze o swoim odbiorze postaci Arona. „Przesłodzony głos [...] obłudny uśmiech” i wreszcie „popisywanie się spokojem i racjonalnością”<sup>12</sup>, które Eribon lokuje w „burżujskim etosie”. Wszystkie one to piętno getta.

Tak jak James Baldwin pokazuje, że każdy Czarny w Ameryce musi być dobrym i miłym Czarnym, a jeśli chce funkcjonować wśród wykształconych białych to musi być rozsądny, bardzo rozsądny, tak Raymond Aron jest uosobieniem racjonalnego, rozsądnego Żyda, którym musiał być Żyd w antysemitycznej III Republice. I w antysemitycznej Europie, jeśli chciał funkcjonować w życiu publicznym.

Raymond Aron, Żyd żyjący w latach 1905-1983, wychował się w epoce, w której o Leonie Blumie, premierze, uosobieniu rozsądku i umiarkowania, Pierre Gaxotte pisał w 1938 roku:

Przede wszystkim jest obrzydliwy. Na korpusie rozczłonkowanej kukły osadzona jest smętna głowa palestyńskiej baby. [...] Jakże on nas nie nawidzi. Ma wszelkie powody, by czuć do nas urazę: nasze niebieskie niebo, nasz łagodny klimat, naszych wieśniaków, którzy chodzą w swoich drewniakach po naszej francuskiej ziemi i których przodkowie nie byli handlarzami wielbłądów przemierzającymi syryjską pustynię. [...] Jest samym złem. Jest śmiercią.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Tamże, s. 81.

<sup>11</sup> Tamże, s. 86.

<sup>12</sup> Tamże, s. 87.

<sup>13</sup> T. Judt *Brzemie odpowiedzialności. Blum, Camus, Aron i francuski wiek dwudziesty*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 105.

Czym na coś takiego odpowiedzieć, jeśli nie „spokojem i racjonalnością”? A często, żeby nie ujawnić wściekłości, przesłodzonym głosem i obłudnym uśmiechem?

Więc Aron wychodził ze swej żydowskości, a Eribon – ze swoich proletariackich korzeni. Żaden nie rozumiał tego drugiego. Jak trafnie zauważa Jacques Lacan, komunikacja międzyludzka oparta jest na nieporozumieniu.

Choć od Eribona wymagać można by więcej. Na stronach poświęconych swojemu homoseksualizmowi pisze o zinternalizowanym wstydzie, o lęku przed obelgą, która nawet jeśli nie pada, zawsze wisi w powietrzu. Przecież to samo dotyczyło Żydów w kraju i epoce, gdy otwarty antysemityzm był dyskursem hegemonicznym. Eribon winien wiedzieć, zapewne wie, że wrogość do Żydów, tak silnie określająca pierwszą połowę XX wieku, jest matrycą wszystkich nienawiści określających jego sytuację w drugiej połowie stulecia. Przede wszystkim – homofobii.

Pisze o zinternalizowanych uczuciach i postawach i nie wiem, jak byłoby możliwe mówienie o takich zjawiskach społecznych, jak choćby *la haine de soi*, „nienawiść do siebie”, pojęcie Lessinga<sup>14</sup> tak często dyskutowane we francuskiej refleksji społecznej<sup>15</sup>, bez tego pojęcia, stricte psychoanalitycznego – internalizacji.

Atoli jest to sprawa psychoanalityczna w szerszym i kluczowym wymiarze. Różne systemy społecznie określonych uwarunkowań zawsze stapiają się i kondensują: w jednym człowieku, w jednej postaci, w jednym podmiocie dyskursu, który następnie w sposób charakterystyczny i niepowtarzalny ten dyskurs kształtuje. Wyparcie, zaprzeczenie, przemieszczenie, rozszczepienie i projekcja, te wszystkie mechanizmy, i wiele innych, cała rozpoznana przez psychoanalizę praca pola indywidualnego z polem społecznym, kształtują jedyną w swoim rodzaju ludzką postać. Z wielowymiarowości uwarunkowań określonych przez strukturę społeczną i kulturę konstytuującą funkcjonalną jednostkę, swoiste „urządzenie do istnienia”, a inaczej – podmiot wypowiedzania, który w ogóle może funkcjonować, nie rozpadając się.

Różnorodne przekazy, systemy reprezentowania i wartościowania, wyznaczające granice i nadające kierunek, kondensowane są w sposób, który tworzy splot zupełnie specyficzny. Niektóre siły są spreczne, więc konieczny

14 Th. Lessing *La haine de soi, le refus d'être juif*, Agora, Paris, 2011.

15 Por. np. E. Benbass, J.-Ch Attias *La haine de soi – difficiles identités*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2000.

jest wybór, którą zepchnąć w czeluść, wyprzeć. Niektóre się wzmacniają, co prowadzi do szczególnie wyrażonych cech. Gdyby tej pracy nie było, wszyscy bylibyśmy egzemplarzami wyrażającymi tylko swoją pozycję społeczną i związane z nią zaplecze kulturowe. Tej pracy analiza, psychoanaliza, pozwala zrozumieć sprawy, do których sam Eribon stale wraca, nie znajdując, w moim odczuciu, satysfakcjonujących odpowiedzi. Choćby pytanie, które zadaje na samym początku opowieści: „Dlaczego ja, który tyle pisałem o mechanizmie dominacji, nigdy nie zająłem się dominacją społeczną?”. I: „Dlaczego ja, który przypisywałem takie znaczenie uczuciu wstydu w procesie ujarzmiania i upodmiotowienia, nic prawie nie pisałem o wstydzie społecznym?”<sup>16</sup>. Jego odpowiedź, lokująca wyjaśnienie na poziomie tego, jakie postawy nagradza dyskurs publiczny, a jakich nie, wydaje mi się niewystarczająca. Domaga się uzupełnienia o analizę tego, w jaki sposób nagrody dyskursu publicznego przekształcane są w indywidualne zapomnienia i nieuwagi, odkrywane z zaskoczeniem dopiero po wielu latach.

Kiedy Eribon porusza swój wielki temat – kwestię homoseksualizmu – odwołuje się do Michela Foucaulta i Jean-Paula Sartre’a. Dwie książki: *Historia szaleństwa* i *Święty Genet*, są dla niego kamieniami milowymi buntu przeciw ujarzmieniu. Zauważa jednocześnie coś, co w moim odczytaniu jawi się jako niezwykle ważne:

Różnica jest ogromna – w przypadku Foucaulta i jego walki z psychiatrycznym i psychoanalitycznym obciążeniem chodzi o niego samego: przemawia we własnym imieniu, mówi o własnym doświadczeniu, broni własnego życia; Sartre natomiast pisze o kimś innym i analizuje drogę odmienną od jego własnej; z wielką empatią i entuzjazmem zdaje sprawę z mechanizmów dominacji i procesów wymyślania swego Ja. Obie książki, jedną z początków lat pięćdziesiątych, drugą z początku lat sześćdziesiątych, łączą jednak oczywiste pokrewieństwo.<sup>17</sup>

Dla mnie na ważnym poziomie jednak nie. Właśnie to, że Sartre pisze o kimś innym, a Foucault mówi we własnym imieniu, stanowi fundamentalną różnicę. I wbrew dominującej dziś narracji, popychającej właśnie do „mówienia we własnym imieniu”, staję po stronie Sartre’a. Ta fundamentalna różnica to bowiem przepaść między

16 Eribon *Powrót do Reims*, s. 16.

17 Tamże, s. 199.

Sartre'owskim mówieniem w imię sprawiedliwości a Foucault'owską mową w imię tożsamości. Ale wyraża się tu też coś więcej, różnica pomiędzy pozycją Sartre'a z lat 50. i Foucaulta z 60. opowiada społeczny proces, przejście od lewicy zachodniej, myślącej „w imię Marksa” do tej, która szła wraz z Nietzschem. Pod koniec lat 50. dobiega kresu wielka epopeja głębokiej wiary w możliwość „sprawiedliwego królestwa na ziemi”, epoka pragnienia go, dawania świadectwa tej wierze, przekonywania innych... Po latach 60. rozpoczyna się epopeja obrony własnej tożsamości, eksponowania swojej krzywdy – często prawdziwej, okrutnej i niesprawiedliwej – ale przede wszystkim mojej! Mojej! Mojej! Niczyjej innej!

Zawsze miałem poczucie, że intelektualne bogactwo, skala i jednocześnie fantazja *Historii szaleństwa* ukrywa jakiś fałszywy ton. W sensie intelektualnym eksponował go Derrida, kiedy pokazywał nierzetelność rozprawy Foucaulta z Descartesem, ale mnie chodzi o coś innego. O ten rys polityki tożsamościowej, który, jak sądzę, bynajmniej nie jako ostatni sprawił, że antypsychiatria, inspirowana w swoich społecznych i historycznych uzasadnieniach myślą Foucaulta, w praktyce okazała się katastrofą. Trzeba bowiem nie widzieć innego, by uważać, że pacjenci psychiatryczni wypuszczeni na ulice miast wejdą nagle do krainy wolności. I nic dziwnego, że antypsychiatria tak łatwo przechwycona została przez zwrot neoliberalny w służbie zdrowia...

Dlatego wszelka socjologia i wszelka filozofia, która umieszcza w centrum swoich badań „punkt widzenia aktorów” i „znaczenie, jakie przypisują swemu postępowaniu”, naraża się na to, że będzie niczym innym jak stenograficznym zapisem zmistyfikowanego stosunku aktorów społecznych do ich własnych praktyk i własnych pragnień, a w konsekwencji przyczyni się tylko do utrwalenia świata takiego, jaki jest [...].<sup>18</sup>

To Eribon, wierniejszy tutaj Sartre'owi.

A co to ma do psychoanalizy? Postawię tezę, że sama struktura sytuacji psychoanalitycznej stawia analityka raczej po stronie Sartre'a jako tego, który oddaje sprawiedliwość innemu. Wbrew wszelkiemu dyskursowi tożsamości własnej.

Oczywiście Sartre sam występował przeciw determinizmowi psychoanalizy, oczywiście Freud i wielu jego kontynuatorów wygadywali rzeczy, które

<sup>18</sup> Tamże, s. 43.



z perspektywy dzisiejszej są zawstydzające – o homoseksualistach, kobietach i wielu innych sprawach, choćby „umysłowości pierwotnej”.

Ale będę bronił tezy, że dyskurs Freuda – nawet gdy powtarza przesady swojej epoki – jest ukąszony owym pragnieniem oddania sprawiedliwości innemu. „[...] oddawał sprawiedliwość tym wszystkim, których nigdy nie słyhać w tego rodzaju okolicznościach i których samo istnienie jest systematycznie wykluczane z pejzażu uprawnionej polityki”<sup>19</sup>. To oczywiście pisze Eribon nie o Freudzie, lecz o pozbawionych manier lewicowych politykach, którzy w latach 60. i 70. zrywali gładki dyskurs telewizyjnej publicystyki, by usłyszano głos przegranych.

Ale, znowu paradoksalnie, sądzę, że taką właśnie postacią był Freud dla mieszczańskiego świata swojej epoki. Niewiele znam, może poza głosem pierwszej międzynarodówki, dyskursów w tej orientacji „oddania sprawiedliwości temu wszystkiemu, czego nigdy nie słyhać” równie konsekwentnych.

## Abstract

---

**Andrzej Leder**

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

*Eribon at the Intersection of Discourses*

Didier Eribon's book is a personal confession about a difficult and painful comeback to the social roots, which happens at the intersection of discourses. Leder mostly focuses on the intersection of the social theory discourse – which Eribon follows with gratitude – and the psychoanalytic discourse, which Eribon rejects, represses, and resents. Leder's analysis shows that written partly against psychoanalysis and in opposition to social analysis, Eribon's work remains deeply immersed in psychoanalytic sensitivity. This holds true not only for the book's obvious psychoanalytic influence but also when personal bonds overlap with social analysis, psychoanalytic and social dimensions intersect, and the encounter results in a strong and penetrating gaze.

## Keywords

---

social theory, psychoanalytic theory, Eribon, Bourdieu, Foucault, Sartre

<sup>19</sup> Tamże, s. 38.