

Andrzej Leder

## *Czy narracja wystarcza, czyli przypomnienie pewnego filozoficznego sporu...*

Jedną z najciekawszych dyskusji, które prowadziłem z Profesorem Katarzyną Rosner, dotyczyła przeformułowania psychoanalizy w duchu narratywistycznym. Przeformułowanie to mieści się w szerszym, hermeneutycznym paradygmacie odczytywania myśli Zygmunta Freuda. Tej kwestii poświęcę swoje rozważania.

Podobnie jak całe jej pokolenie, pokolenie humanistycznej – a ja dodałbym, z ducha oświeceniowego wyrosłej – inteligencji, Katarzyna Rosner dość nieufnie traktowała wszelką psychoterapię, łącznie z psychoanalizą. Mam wrażenie, że podejrzewała tę dziedzinę o rodzaj szarlatanerii; oskarżenie o pokrewieństwo z parapsychologią, które zawsze ciążyło na myśli psychoanalitycznej, jej zainteresowanie snami i hipnozą, wszystko to nie do końca mieściło się w ramach akceptowanych dla racjonalistycznie zorientowanej formacji, do której Profesor Rosner należy. Co więcej, ten rodzaj koncentracji „na sobie samym”, który proponuje psychoanaliza, kłóci się chyba w jakiś sposób z ideą pozytywnego zaangażowania społecznego, charakterystyczną dla owej formacji. Zaangażowania, które mocno i zdecydowanie usuwa w cień angażujące się Ja.

Dyskusja, o której wspominałem, towarzyszyła powstawaniu książki Katarzyny Rosner o pojęciu i technikach narracyjnych we współczesnej humanistyce. Wychodząc od idei czasowego i ujmowane-

go w języku charakteru istnienia – idei inspirowanej myślą filozoficzną, przede wszystkim Edmunda Husserla i Martina Heideggera, rozpatruje Katarzyna Rosner narracyjne przeformułowania takich dziedzin, jak współczesna antropologia filozoficzna, filozofia historii i wreszcie teoria psychoanalizy. W tym ostatnim obszarze omawia prace dwóch psychoanalityków zorientowanych „narratywistycznie”, Roya Schafera i Donald P. Spence’a, podsumowując:

„Ich analizy, podobnie jak w przypadku narratywistycznej filozofii historii, doprowadziły do nowego określenia podstawowych pojęć, zakładanych przez psychoanalizę: jednostki ludzkiej (jej tożsamości), rzeczywistości, w której ona żyje, oraz statusu poznawczego tej teorii”<sup>1</sup>.

Wszystkim tym trzem obszarom psychoanalitycznej refleksji przyglądałem się w mojej książce *Nauka Freuda w epoce «Sein und Zeit»*. Wiele z wątków tam omawianych dotyczy kwestii poruszanych przez Katarzynę Rosner: przyjęcia postulowanych przez nią rozwiązań narratywistycznych czy innych prób poradzenia sobie ze wskazywanymi przez nią „niespójnościami teorii Freuda”. Do wątków tych będę się odwoływał.

Podtrzymuję bowiem wyrażoną w tej książce tezę, że rozwiązanie narratywistyczne i szerzej hermeneutyczne nadal głęboko tkwi w dualistycznej metafizyce, charakterystycznej dla krytykowanej przez Katarzynę Rosner Nowożytności. Mimo że porzuca „naturalistyczny” i „substancjalistyczny” biegun myślenia o człowieku, popada w szczególnie „relatywizm znaczenia” również prowadzący, o paradoksie, do determinizmu. Jak każda myśl, uwięziona w obrębie opozycji binarnych, właśnie przechodząc od jednego bieguna opozycji do drugiego ujawnia swoją zależność od samej osi, wyznaczającej sens całej polaryzacji.

Trzeba przyznać, że w obrębie samej psychoanalizy pojawiła się cała grupa teoretyków, którzy negowali (i negują) metapsychologiczne założenia Freuda, a sam proces psychoanalityczny traktują jako konstruowanie „prawdy narracyjnej”<sup>2</sup>. Do niektórych z nich właśnie odwoływała się Katarzyna Rosner. Ci teoretycy całkowicie odrzucają wartość Freudowskiego myślenia o pozajęzykowych uwarunkowaniach procesów narracyjnych. George S. Klein, najostrzej formułujący

<sup>1</sup> Katarzyna Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków: TAIWPN Universitas, 2003, s. 16.

<sup>2</sup> Donald P. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*, New York: Norton, 1982, s. 21.

myśli, traktuje je jako „zbędny [...] obskurancki żargon” i „jałowe teoretyzowanie”<sup>3</sup>.

## I

Pokażę jednak, że hermeneutyczne czy narracyjne postępowanie odcięte od „metapsychologicznych” założeń popada w błąd *petitio principii*. To właśnie jest, jak sądzę, najpoważniejszy argument przeciwko niemu. Przyjrzyjmy się teraz temu problemowi.

Podstawowe założenie hermeneutycznego podejścia do praktyki można sformułować w taki sposób: „Punkt ciężkości położony jest tutaj jednak na uchwycenie **jednorazowego i niepowtarzalnego** aspektu badanych zjawisk, które interpretowane są zazwyczaj ze względu na kontekst indywidualnej biografii duchowej pacjenta (autora)”<sup>4</sup> (podkr. A.L.).

Ta jasność sformułowania pozwala precyzyjnie wyartykułować pytanie, które postawić trzeba tej – a także każdej innej – hermeneutycznej interpretacji. Przyjmijmy, że mamy ciąg całkowicie jednorazowych i niepowtarzalnych zjawisk, które określają konkretnego „pacjenta (autora)”. Jak „całkowicie jednorazowe i niepowtarzalne” zjawiska mają zostać zrozumiane? Przez kogokolwiek, a więc samego pacjenta, psychoanalityka czy późniejszych czytelników jego „duchowej biografii”? W jaki sposób to, co naprawdę jednorazowe i niepowtarzalne, a więc całkowicie niezrozumiałe, miałyby wpisać się we wspólny kontekst rozumienia, nazywany tutaj „duchową biografią”, przez Katarzynę Rosner zaś – „narracją”? Takie wpisanie wymaga jakiegoś intersubiektywnego „spoiwa”, łączącego poszczególne, całkowicie niepowtarzalne zdarzenia w sensowny ciąg, w którym sens jest **zrozumiały dla innych, a więc powtarzalny**.

Bowiem to, co naprawdę jednorazowe i niepowtarzalne, samo z siebie nie ma i nie może mieć sensu. Nie jest niezrozumiałe ani dla samopoznającej się świadomości, ani dla jakiegokolwiek intersubiektywności. To fundamentalny problem, którego wagę pokazał Jacques Derrida, komentując Foucaultowską historię szaleństwa<sup>5</sup>. Formuluje kwestię w taki

<sup>3</sup> George S. Klein, *Psychoanalytic Theory. An Exploration of Essentials*, New York: International Universities Press, 1976, s. 12–13.

<sup>4</sup> Paweł Dybel, *Freudowska psychoanaliza jako zamaskowana hermeneutyka*, [w:] „Colloquia Communia”, 1989, nr 3–6, s. 64.

<sup>5</sup> Jacques Derrida zwraca się do Michela Foucault w takich słowach: „ów kryzys, owa anomalia, owa negatywność itd. [czyli tutaj to, co całkowicie jed-

oto sposób: *Cogito* jest rozumowaniem hiperbolicznym, zamykającym każdy umysł – tak racjonalny, jak szalony – we własnej jedności. Przyjmijmy, że właśnie w „jednorazowym i niepowtarzalnym”. Ale jeżeli „hiperbola *Cogito*” jest całkowicie jednostkowym wydarzeniem, właściwym tak szaleństwu, jak rozumowi, to jak może ona się stać fundamentem wspólnej racjonalności? Odpowiedzią Kartezjusza, którą sugeruje Derrida, jest umieszczenie jej w temporalnym wymiarze mowy, którego intersubiektywność gwarantuje Bóg – „inne miano absolutności rozumu *samego*, rozumu i sensu w ogóle”<sup>6</sup>.

Podobnie jest z jednorazowymi i niepowtarzalnymi aspektami zjawisk w psychoanalizie. Dopóki są tylko jednostkowe i niepowtarzalne, nie mogą mieć żadnego znaczenia. Żeby zacząć znaczyć, muszą wpisać się w jakąś wspólną przestrzeń „znaczącości” (*signifiance*)<sup>7</sup>. Jeżeli więc pozostajemy w hermeneutycznym paradygmacie, to albo jako naprawdę jednorazowe, zaskakujące umysł swą obcością, nie mają zdarzenia żadnego „obiektywnego” sensu dającego się uchwycić przez intersubiektywne kategorie, albo muszą traktować je jako już „z góry” obdarzone pewnym znaczeniem, od początku świadomościowo danym<sup>8</sup>.

W pierwszym wypadku możemy „duchowej biografii” nadać w gruncie rzeczy dowolny sens, wpisując pozbawione znaczenia wydarzenia w struktury interpretacyjne, wywodzące się z takiej czy in-

---

nostkowe – A.L.] w doświadczeniu skończoności lub pewnego skończonego momentu zawierają pewną nieusuwalną *determinację* rozumu absolutnego lub rozumu w ogóle. Kto chce temu zaprzeczyć i rzekomo zapewnić pozytywność (prawdy, sensu, normy itd.) poza horyzontem tego nieskończonego rozumu (rozumu w ogóle i poza owymi determinacjami), ten chce wymazać negatywność, zapomnieć o skończoności w tej samej chwili, gdy miałby rzekomo obnażyć teologiczny charakter wielkich klasycznych racjonalizmów jako mistyfikację” – Jacques Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, [w:] Jacques Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004, s. 101, przypis.

<sup>6</sup> Tamże, s. 102, przypis.

<sup>7</sup> Termin Jacques’a Derridy, patrz: Jacques Derrida, *Freud i scena pisma*, [w:] Jacques Derrida, *Pismo i różnica*, dz. cyt., s. 368.

<sup>8</sup> Problem ten, postawiony na nieco innym poziomie, rozważa Freud w eseju *Dyspozycja do nerwicy natręctw (Przyczynek do problemu wyboru nerwicy)* z 1913 roku. Można tam znaleźć zdania, które mogą być interpretowane jako uzasadnienie tak jednego, jak i drugiego poglądu albo też jako otwarcie na inny pogląd, nieujęty w dyskutowanej alternatywie – por. Sigmund Freud, *Dyspozycja do nerwicy natręctw (Przyczynek do problemu wyboru nerwicy)*, przeł. D. Rogalski, [w:] Sigmund Freud, *Charakter a erotyka*, oprac. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996, s. 85–87.

nej tradycji lub retorycznej szkoły. Popadamy tu w skrajny konstrukttywizm kulturowy, we współczesnej humanistyce reprezentowany na przykład przez dyskutowanego przez Katarzynę Rosner Haydena White'a. Prowadzi to jednak do wniosku, że – powiedzmy – kastracja jako fakt jednostkowy nic nie znaczy, jest przerażająca tylko ze względu na kontekst patriarchalnej tradycji kulturowej, w której pojęcie to zostało ukute, i że można w trakcie psychoanalizy tak przeinterpretować doświadczenie lęku kastracyjnego, iż stanie się ono źródłem autentycznej dumy. Ten sposób rozumienia na pewno jest całkowicie obcy Freudowskiemu intuicjom. Dla niego „lęk kastracyjny” jest pewną konieczną daną, której kierunku oddziaływania w polu sensu nie da się dowolnie zmienić.

Wydawałoby się więc, że jesteśmy w polu określonym przez drugi człon nakreślonej wyżej alternatywy: znaczenie kastracji jest od początku intersubiektywnie dane i na przykład opowiedziany przez Freuda dramat Hamleta<sup>9</sup> – na skutek kastracyjnego lęku kierującego swoją chęć zemsty na siebie, a nie stryja – bezpośrednio do niego odsyła. Muszę tylko wydobyć owe kiedyś napotkane, a następnie zepchnięte w nieświadomość znaczenia ze sfery Wypartego, a ułożą się one w spójną narrację, odzwierciedlającą jednostkową konfigurację poszczególnych uniwersalnych sensów.

Rozumowania tego nie zmieniają ostrożne założenia hermeneutyki o konieczności wyłaniania dawnego znaczenia, które zostaje przykryte przez nawarstwiający się pokład czasu. Nawet jeśli byśmy przyjęli, zgodnie z ideą koła hermeneutycznego, że po to, by oryginalne znaczenie wydobyć, musimy najpierw zrekonstruować jego dawny kontekst – bowiem aktualnie przeżywany świat jest źródłem nowych sensów, które nadajemy przeszłości – to **i tak gdzieś w tle ciągle tkwi teza, że świat znaczeń pierwotnie jest znaczeniem**, do którego mamy dostęp.

Hermeneutyka zakorzenia bowiem aktualne rozumienie w historii, sądząc, że przeszłe doświadczenie wystarcza do wytłumaczenia teraźniejszego sensu. Żeby uniknąć pułapki regresu nieskończonego, pytać musi o pierwsze ustanowienie znaczenia, ustanowienie, które jest iluzją podobną do Atlantydy. Tę trudność rozwiązywać próbuje z pomocą „filozofii źródeł”, poszukiwanie na początku czasu jakiejś *arche*, która wyznacza horyzont myślenia. Miętko, jak we mgle, przeslizguje

<sup>9</sup> Sigmund Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996, s. 233–244.

się wtedy jej spojrzenie nad sytuacją tego, który dokonuje owego ustanowienia.

Modelową w swojej zwartości polemikę z tą opcją filozoficzną przedstawia Emmanuel Lévinas. Pisze: „Teza, że historia poprzedza rozumienie bytu, wynika z wyboru, przez który składamy w ofierze wewnętrzność. [...] Rzeczywistość powinniśmy określić nie tylko w jej historycznej obiektywności, ale również w jej sekretnym wymiarze, który rozrywa ciągłość czasu historycznego, poczynając od wewnętrznych intencji”<sup>10</sup>.

Zdanie to trzeba czytać poprzez tezę, w której sam czas uwarunkowany jest czymś logicznie wcześniejszym, jakąś różnorodnością, którą czas przysłania, a jednocześnie ujawnia. Według Lévinasa, hermeneutyka dziejąca się w żywiole historii zawsze odsyła do owej sekretnej szczeliny, rozrywającej czas<sup>11</sup>. Lévinas sądzi wręcz, że sama hermeneutyka nie pozwala też rozumieć Innego. Najbardziej skrupulatne badanie gotowych już form znaczących, najwierniejsze odtworzenie historii czynów i słów zawsze pozostawi nieprzekraczalną barierę, bowiem „ujmować kogoś przez jego dzieła to wkraczać w jego wewnętrzność, jakby dokonując włamania; zaskakujemy Innego w jego intymności, która go wprawdzie odsłania, ale nie wyraża”<sup>12</sup>.

**Alternatywa: albo nie ma niczego „obiektywnego” i znaczenia konstruujemy, albo znaczenia są nam obiektywnie dane, a potem co najwyżej przekształcane przez historię, wydaje się wykluczać trzeci człon.** Tak często zresztą jest współcześnie traktowana. Ogromna część sporów rozdzierających współczesną kulturę, dotyczących człowieka, prawa czy natury, wywodzi się z myślenia pozostającego w obrębie opisanej dychotomii. Dychotomia ta wiernie odzwierciedla we współczesnej krytyce poznania Kartezjański problem dualizmu substancji. Albo tak jak w Berkeleyowskim solipsyzmie uznajemy, że „rzeczy” nie ma, a istnieją tylko wrażenia, albo, tak jak u Locke’a, przyjmujemy, że wrażenia w zasadzie wiernie odzwierciedlają „rzeczy”.

Ani jedno, ani drugie nie jest jednak zgodne z duchem psychoanalizy. A wynika to z tego, że sama czasowość jest dla psychoanalizy,

<sup>10</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998, s. 51.

<sup>11</sup> „Życie psychiczne, które umożliwia życie i śmierć, jest wymiarem w bycie, wymiarem bez istoty, ponad tym co możliwe i niemożliwe. Nie dzieje się w historii” – tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 63.

wbrew Heideggerowi, konstytuowana. Narracja zakładająca, iż ontologia świata jest czasowa, nie może więc mieć tak źródłowego charakteru jak ten, postulowany w książce Katarzyny Rosner<sup>13</sup>.

Dlatego zapewne w swojej interpretacji freudyizmu Jacques Lacan odrzuca rozwiązanie narratywistyczne. Wprost ujmuje to we wspomnianej wyżej interpretacji Slavoj Žižek: „Mimo nacisku na symbolizację i/lub historycyzację, czemu Lacan dawał wyraz w latach pięćdziesiątych, jest on radykalnym **antynarratywistą**: ostatecznym celem terapii psychoanalitycznej *nie* jest to, aby analizowany mógł uporządkować swoje doświadczenie życiowe w (jakąś inną) spójną narrację, w której wszystkie jego bolesne doznania zostaną właściwie zintegrowane”. Następnie rekonstruuje Žižek „mocną” tezę Lacana: „**narracja jako taka** pojawia się, aby rozwiązać pewien zasadniczy antagonizm za pomocą ułożenia jego terminów zgodnie z następstwem czasowym, zatem sama forma narracji świadczy o jakimś wypartym antagonizmie”<sup>14</sup> (podkr. S.Ž.).

## II

Zastanawiające jest to, że tak interpretacja hermeneutyczna (i narratywistyczna), jak jej krytyka z pozycji filozofii analitycznej, dystansuje się wobec pism metapsychologicznych Freuda. W jednym i drugim wypadku myśl metapsychologiczna odczytywana jest tutaj przede wszystkim jako odnowienie koncepcji naturalistycznych. Sądzę, że jest to sąd błędny. Błąd płynie w tym wypadku ze spojrzenia na teorię Freudowską przez pryzmat dualistycznego paradygmatu, w którym każde myślenie musi zostać zakwalifikowane jako naturalizm lub jego przeciwieństwo. A przecież inspirowanie się różnymi dziedzinami poznania nie oznacza utraty filozoficznego dystansu wobec nich.

Jak Kant inspirował się fizyką Newtona, analizując warunki możliwości poznania teoretycznego, tak Freud inspirował się pewnymi intuicjami obecnymi w przyrodoznawstwie przełomu XIX i XX wieku, by stworzyć myśl opisującą warunki możliwości tego, co psychiczne w ogóle. Sądzę jednak, że zarzucanie na tej podstawie spekulacji Freudowskiej, iż jest naturalizmem, jest równie zasadne, jak byłoby

<sup>13</sup> „Ludzie organizują swe doświadczenie w struktury czasowe” – Katarzyna Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, dz. cyt., s. 123.

<sup>14</sup> Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001, s. 28.

postawienie tego zarzutu Kantowi tylko dlatego, że zafascynowany był Newtonowską mechaniką. Oczywiście, Kant sam sproblematyzował to zagadnienie, filozofia krytyczna stała się badaniem kwestii relacji między inspiracją przyrodoznawstwem a refleksją filozoficzną. Dla Freuda taka problematyzacja nie była najważniejsza. Trzeba więc dopiero pokazać, że wbrew „fałszywemu samorozpoznaniu” Freuda jako przyrodnika idee nauk pozytywnych „przeformułowywał on i modyfikował” tak, by mogły stanowić modelowe rozwiązanie *stricte* filozoficznych problemów związanych z ideą umysłu, podmiotu czy moralności. Jak spróbuję udowodnić, tak rozumieć można jego odwołanie do zasad zachowania czy idei ekonomii myślenia. Wiążą się one raczej z tradycją Arystotelesa i Ockhama niż z jakimkolwiek pozytywizmem. Dlatego cytowany przez Katarzynę Rosner zarzut, że metapsychologia traktuje umysł jako „mechanicystyczny i zdeterminowany”<sup>15</sup>, jest po prostu nietrafny. Wydaje się, że możliwość jego postawienia wynika z tego, że podejście hermeneutyczne nie docenia głębi tego „przeformułowania i zmodyfikowania”, jakiemu Freud poddał idee współczesnego mu przyrodoznawstwa. Woli tę inspirację po prostu odrzucać, a nie badać. Rzadko pojawiają się uwagi takie, jak ta Cole’a, który zauważa, że odrzucenie tego, co przynosi naturalistyczna ontologia, „zamienia wgląd w głęboki poziom jaźni, jaki osiągnęła klasyczna psychoanaliza, w stosunkowo płytki racjonalistyczno-woluntarystyczny XIX-wieczny sposób rozumienia”<sup>16</sup>.

Problem polega na tym, że odrzucając tę inspirację, traci się z oczu filozoficzną oryginalność Freudowskiego projektu<sup>17</sup>. Wpisuje się go w ramy takich czy innych założeń, które jakby „przykrywają” intencje autora *Traumdeutung*. Hermeneutyka i narratywizm są bowiem nurtami, które pozostają zależne od określonego zamysłu filozoficznego, projektu Heideggera. Hermeneutyka wyrasta z niego w sposób oczywisty, jednak również narratywizm jest w swojej najgłębszej treści z nim związany. Pisze o tym Katarzyna Rosner: „W analizie Heideggera nie pojawia się wprawdzie kategoria narracji, jednakże jego cha-

<sup>15</sup> Katarzyna Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, dz. cyt., s. 105.

<sup>16</sup> J. Preston Cole, *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*, New Haven: Yale University Press, 1971. s. 217.

<sup>17</sup> W eseju *Analiza skończona i nieskończona* Freud pisze: „Pozostaje powiedzieć sobie: «Tu bez czarownicy ani rusz». Ową czarownicą jest metapsychologia. Bez metapsychologicznych spekulacji i teoretyzowania – omal nie rzekłem: fantazjowania – nie sposób tu ruszyć z miejsca” – Sigmund Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997, s. 165.



rakterystyka sposobu istnienia *Dasein* pozostawia łatwą do dostrzeżenia możliwość wpisania tego pojęcia w zasób podstawowych kategorii charakteryzujących egzystencję. Możliwość tę stwarza powiązanie ze sobą dwu rysów ontologicznych *Dasein*: rozumienia i czasowości (historyczności)<sup>18</sup>. Filozoficzne intuicje Freuda pozostają całkowicie ukryte, jeśli nakłada się na jego filozoficzne intuicje kategorie skrojone, by wyrazić zupełnie inny projekt.

### III

Spróbujmy uchwycić charakter Freudowskiej filozofii, co wydaje się konieczne, jeśli nie chcemy postrzegać go przez pryzmat dualizmu hermeneutyka – naturalizm. Przemyślmy więc, o czym świadczy często stawiany psychoanalizie zarzut, wywodzący się z rozumowania Poppera dotyczącego niefalsyfikowalności tez Freuda. Chodzi o to, że „psychoanaliza wyjaśnia wszystko”. Nasze pytanie dotyczy tego, co ów zarzut mówi o filozoficznym charakterze tej teorii: czy rzeczywiście miałaby ona być jakąś formą „nieudanego naturalizmu”, czy też samodzielnym projektem filozoficznym, jakiegoś rodzaju transcendentalizmem?

Lewis S. Feuer przedstawił genetyczną analizę myśli Kartezjusza, opartą na założeniach psychoanalizy. Przynajmniej jedno wyjaśnienie genezy jego ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Abstrahujemy w tym momencie od zarzutu, że genetyczna analiza dedukcyjnego dowodu nie odpowiada na pytanie o jego formalno-logiczną wartość. Pytanie „transcendentalizmu Freudowskiego” jest bowiem inne: chodzi o to, jaki jest konieczny warunek takiego właśnie postawienia problemu, na jakie zdecydował się Descartes. Co właściwie warunkuje Kartezjańską intencję udowodnienia istnienia Boga ponad wszelką wątpliwość, a nie – jak to na przykład zrobił Marcin Luter – zawierzenia w jego istnienie? Zgodnie z interpretacją Feuera, miał ów dowód – w swojej szczególnej strukturze pozwalającej uznać egzystencjalną sprawczość myślenia – zmierzać ku złagodzeniu lęku i poczucia winy, zrodzonych ze stłumionych pragnień ojcobójczych. Kluczowym argumentem krytyki tego rozumowania, dokonanej zresztą przez Leszka Kołakowskiego, jest to, że założenie o lęku przed własną agresją wobec ojca, który Descartes przezwyciężył tworząc dowód ontologiczny, a więc symbolicznie chroniąc ojca przed zniszcze-

<sup>18</sup> Katarzyna Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, dz. cyt., s. 17.

niem, doskonale uzasadniałoby też całkowite zaprzeczenie istnieniu Boga. I rzeczywiście, kwestionując istnienie figury ojcowskiej, myśliciel uwalniałby się od lęku, bowiem mniej groźne są konsekwencje morderczych uczuć wobec kogoś, kto w ogóle nie istnieje, niż wobec kogoś, kto jednak potencjalnie jest<sup>19</sup>.

Czego jednak ten argument dowodzi? Oczywiście, hipoteza lęku przed własnymi agresywnymi pragnieniami nie pozwala przewidywać, które z rozwiązań weźmie górę – psychiczna ochrona obiektu agresji przez jego „ontologizację” czy też zmniejszenie ciężaru sytuacji przez zaprzeczenie jego istnieniu. Ale nie taka jest funkcja tej hipotezy. Hipoteza owa najpierw próbuje tłumaczyć źródła ogromnej koncentracji na pewnym obiekcie, to, że psychika nadaje mu szczególną ważność, a także sposób operowania tym obiektem. Próbuje wyjaśniać, dlaczego jedna ludzka psychika problem ten uznaje za kluczowy, inna zaś przechodzi obok niego obojętnie. Mówiąc zaś językiem psychoanalizy: to, że określone zagadnienie ma ogromną obsadę psychiczną. Dopiero zrozumiałwszy pokazuje, jakie są warunki takiego czy innego rozwiązania problemu.

W zależności od splotu owych warunków, z których każdy „ciąży” w inną stronę, wybrane być mogą zupełnie przeciwstawne opcje, które jednak doprowadzają do tego, że konflikt stworzony przez samo zagadnienie zostaje rozwiązany. „W ten sposób zarówno solipsyzm, jak ścisły realizm, zarówno ateizm, jak nieustępliwa wiara w Boga tłumaczą się tak samo: realistą jest ten, komu udało się przeciężyć lęk nerwicowy, którego solipsysta właśnie pokonać nie umie; ateizm jest projekcją pragnień ojcobójczych, wiara w Boga natomiast – kompensuje poczucie winy wyrosłe z tychże pragnień itd.”<sup>20</sup>. Nic dodać, nic ująć do tego podsumowania wszechstronności wyjaśniającego schematu psychoanalizy. Badanie warunków możliwości oznacza bowiem właśnie określenie wszystkich możliwych konstrukcji przez te warunki dopuszczonych. Nie mówię tu o tym, co realne, ani tym bardziej o tym, co konieczne. Istota freudowskiego paradoksu polega na tym, że jeśli coś w ogóle może być pomyślane, to – jak dziwaczne by było – jest możliwe jako sens. To zaś oznacza, że musi istnieć geneza sensu, która to wyprowadzi z ogólnych prawideł ludzkiego myślenia.

<sup>19</sup> Patrz: esej Leszka Kołakowskiego *Psychoanalityczna teoria kultury*, [w:] Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks, 1984, s. 47–49.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 49.

W gruncie rzeczy przedstawiony wyżej zarzut Kołakowskiego postawić by można każdemu transcendentalizmowi, każdej filozofii, która bada warunki możliwości takiego czy innego zjawiska – również myśli Immanuela Kanta. Wobec estetyki transcendentalnej mógłby on brzmieć w taki oto sposób: przestrzeń, jako naoczność *a priori*, warunkuje konstytucję czystej geometrii. Współcześnie jednak wiemy, że równie dobrze ukonstytuować się może geometria euklidesowa, jak geometria Łobaczewskiego, każda z nich zaś daje zupełnie inne przewidywanie dotyczące potencjalnego spotkania się dwóch prostych równoległych<sup>21</sup>. Tak więc Kantowska „forma wszelkich zjawisk zmysłów zewnętrznych” jest hipotezą, której przyjęcie może równie dobrze prowadzić do wniosku, że równoległe spotkają się w nieskończoności, jak i takiego, że się nie spotkają. Filozof odpowie, że forma zmysłowości, jako warunek konieczny wszelkiej geometrii, nie ma za zadanie odpowiadać, jakie będą rezultaty zastosowania pewnej konkretnej geometrii.

Ale taka właśnie jest również odpowiedź myśli psychoanalitycznej na zarzuty Kołakowskiego czy Poppera. Może je ona odrzucić, gdy czytana będzie jako filozofia krytyczna, rozważająca warunki możliwości jawienia się wszelkich fenomenów. Hipoteza „łęku przed własną agresją wobec pewnego obiektu” jest właśnie warunkiem formalnym, umożliwiającym podmiotowi podjęcie konstytucji takiego poznania, które ten obiekt ochroni przed agresją – albo przez zaprzeczenie jego istnieniu, albo przez uczynienie go niedostępnym dla wszelkiej agresji.

Pozwólmy sobie na podsumowanie. Otóż jeżeli podstawowe pytania myślenia Freudowskiego rozumie się jako poszukiwanie warunków koniecznych wszelkiego myślenia, to stwierdzenie Kołakowskiego, że „mamy tu typowy przypadek rzekomego wyjaśnienia przez okoliczności, które, choć wprost niedostępne, tłumaczą doskonale wszystkie wyobrażalne sytuacje badane”, przestaje wskazywać na słabość, a staje się właśnie probierzem skuteczności psychoanalitycznego myślenia. Formalne przekształcenia znaczeń, których opis proponuje psychoanaliza, mogą doprowadzić do każdej obserwowalnej struktury sensu, pojawiającej się w ludzkim istnieniu. Podobnie jest w wypadku Kantowskiego transcendentalizmu.

<sup>21</sup> Stąd pozytywistyczna krytyka myśli Kanta, któremu zarzucano, że jego kategorie wcale nie mają charakteru absolutnego, a opisują „newtonowską konstytucję rozumu”.

## IV

Jeśli więc psychoanaliza jest rodzajem transcendentalizmu, to na poziomie „przynależności gatunkowej” nie tak wiele różni ją od Heideggerowskiej analityki *Dasein*, która stała się, według Katarzyny Rosner, podstawą narratywizmu. Myśl Heideggera bezpośrednio wyrasta bowiem z „przepracowania” problematyki Kantowskiej, czego dowody znaleźć można przede wszystkim w pracy *Kant a problem metafizyki*, zaprojektowanej jako druga część *Sein und Zeit*. Jeśli tak, to dlaczego upieramy się jednak, że jest istotowa różnica między Freudowskim a Heideggerowskim „transcendentalizmem”?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, przeanalizować muszę sam gest przekraczania przez obie teorie statusu transcendentalnego i zastanowić się nad ontologiami, które proponują. W obu wypadkach są to ontologie relacyjne. W pierwszej podstawową relacją jest czas, w drugiej – popęd. Konceptualizacja tych podstawowych relacji jest więc w każdej z teorii inna, a ma to istotne konsekwencje filozoficzne. Wyjdziemy od *Dasein* Heideggera, by pośrednio dojść do filozoficznego sensu projektu Freudowskiego.

Myślenie o istnieniu rozumianym jako relacja zawsze staje przed istotną trudnością. Oczywista tendencja do przedmiotowego postrzegania zjawisk, a więc ujmowania ich jako znaczących całości oddzielonych od otaczającego *continuum*, każe postawić pytanie: co miałyby w takiej relacji odnosić się do czego? Między czym a czym rozprzestrzenia się relacja?

W odpowiedziach na te pytania musimy założyć pewne pierwotne konceptualizacje istnienia, tego, czym są byty, które tkwią w biegunach relacji. A przecież w interpretacji ontologicznej chodzi o to, by „«nie opowiadać jakiejś historii», to znaczy nie określać pochodzenia bytu jako bytu przez sprowadzenie go do innego bytu”<sup>22</sup>. Popęd rozumiany jako egzystencjał ma być relacją dążenia, poprzedzającą jakiegokolwiek określenie tego, co do czego dąży. Nie może być tłumaczony ani przez życie i śmierć, ani przez *somę* i *psyche* – to one muszą w jego strukturze znaleźć swoje wytłumaczenie.

Gdzie wiedzie nas myślenie, które nie chce tłumaczyć bytu przez sprowadzenie do innego bytu? Jak twierdzi Vincent Descombes – a odwołuje się tu do doświadczenia strukturalizmu – taki warunek

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 9.

popycha rozumienie ku skrajnie formalistycznym rozwiązaniom, najlepiej reprezentowanym w definicjach podawanych przez matematyków. Pozwalają one maksymalnie zredukować świat założeń. Przyjrzyjmy się takiej definicji:

„Ażeby zdefiniować strukturę, **bierzemy pod uwagę jedną lub kilka relacji**, w których uczestniczą te [dodajmy: dowolne – A.L.] elementy [...]; postulujemy następnie, żeby **dana relacja lub relacje spełniały pewne warunki (które wyliczamy)** i były *aksjomatami* danej struktury. Tworzyć aksjomatyczną teorię danej struktury to **dedukować wszystkie logiczne konsekwencje aksjomatów struktury, wzbraniając sobie wszelkiej innej hipotezy** odnośnie rozważanych elementów (w szczególności wszelkiej hipotezy odnośnie ich «właściwej» natury)”<sup>23</sup> (podkr. A.L.).

Jest pewnego rodzaju paradoksem, że Martin Heidegger, wyrastający przeciw z zupełnie innej tradycji, a co więcej: poddający logicyzm i formalizm głębokiej krytyce, był myślicielem, który w analityce *Dasein* bardzo wczesnie i dokładnie zrealizował powyższe postulaty. Przyjął on bowiem taką definicję jestestwa, która unikała jakiegokolwiek odniesienia do innych bytów, a więc rozumiała jestestwo jako – w gruncie rzeczy – czysty zbiór relacji. Ten zbiór rozumiany jest jako bycie-w-świecie. Następnie zaś nałożył Heidegger nań istotny warunek: najważniejsza to relacja siebie-do-siebie; jestestwo to „byt, którym zawsze sami jesteśmy” i któremu „w jego byciu chodzi o samo to bycie”<sup>24</sup>. Nie chciał przyjmować żadnej innej hipotezy odnośnie jego natury, bowiem nie chciał sprowadzać go do innego bytu. Operował więc w tak wyznaczonym polu, wyprowadzając z tego pewnika wszystkie możliwe konsekwencje.

W założeniu dotyczącym odniesienia siebie-do-siebie nie chodziło Heideggerowi o punktowy podmiot. Taki, o którym, polemizując z Husserlem, pisze krytycznie: „«Kto» jest czymś, co utrzymuje się jako identyczne pośród zmian zachowań i przeżyć i co się przy tym do owej różnorodności odnosi”. Taka formuła punktowego podmiotu uniemożliwiała bowiem umieszczenie go w jakiegokolwiek relacji. Punkt sam w sobie, nie ulokowany w jakiejś choćby jednowymiarowej przestrzeni

<sup>23</sup> Nicolas Bourbaki, *L'architecture des mathématiques (Les grands courants de la pensée mathématique)*, za : Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Spacja, 1997, s. 102.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 11, s. 17.

myślenia, jest nie-relacyjny. Kwestionując więc owe milczące założenia, Heidegger pyta: „A może takie ukonstytuowanie jestestwa, że jest ono zawsze moje, stanowi podstawę tego, że jestestwo zrazu i zwykle *nie jest sobą samym?*”<sup>25</sup>.

Autor *Sein und Zeit* łączy więc dwa pozornie sprzeczne postulaty: jestestwo jest i jednocześnie nie jest sobą. Tworzy w ten sposób możliwość pojawienia się relacji. Podmiot może się stać relacyjny, jeśli odnosić się będzie sam do siebie. Do tego musi jednak pojawić się jakiś wymiar myślenia, w którym jestestwo, będąc sobą samym, jednocześnie od siebie się odrywa i do siebie się odnosi. Wystarczy tylko jeden wymiar konstytuowania się owej relacji, jest on jednak niezbędnie potrzebny, żeby takie odniesienie-do było możliwe.

Jak wiadomo, ten wymiar to czas.

Oczywiście, nie mówimy o wymiarze czasu już danym, potocznie rozumianym. Chodzi o czas tworzący się w byciu jestestwa. Postulowanym przez Heideggera ruchem, który to umożliwia, jest ekstaza. Nie jest to ruch, który się jawi, a raczej warunek wszelkiego jawienia się.

„Czasowość w ogóle nie «jest» żadnym bytem. Nie jest, lecz się *uczasawia*. [...] Dlatego scharakteryzowane tu fenomeny przyszłości, byłości, współczesności nazywamy *ekstazami* czasowości. Nie jest ona najpierw jakimś bytem, który potem dopiero wykracza z *siebie*, lecz jej istotą jest uczasowienie w jedności *ekstaz*”<sup>26</sup>.

Rozwiązanie Heideggera – ekstaza jako odniesienie-do, modelowo pokazuje, jak można filozoficznie rozumieć relację, nie zakładając żadnych bytów relację poprzedzających i przez nią wiązanych.

Jakie jest w gruncie rzeczy owo podstawowe odniesienie-do projektowane przez Heideggera? Wydaje się, że ta myślowa konstrukcja oparta jest na **konstytuowaniu relacji tożsamości ze sobą tworzącej jednocześnie linię czasu**. To odniesienie do **siebie** byłego i zarazem **siebie** projektowanie. Wskazują na to rozliczne sformułowania: „W swym faktycznym byciu jestestwo zawsze jest tak, jak już było, i jest tym, «czym» już było. Jawnie lub nie – *jest* swoją przeszłością”<sup>27</sup>. Albo: „jestestwo rozumie samo siebie zawsze na podstawie swej egzystencji, własnej możliwości bycia lub niebycia samym sobą”<sup>28</sup>. Czy wreszcie: „Właściwe przychodzenie-do-siebie wybiegającego zdecydowania jest

<sup>25</sup> Tamże, s. 163, s. 165.

<sup>26</sup> Tamże, s. 461.

<sup>27</sup> Tamże, s. 28.

<sup>28</sup> Tamże, s. 18.

zarazem powrotem do najbardziej własnego, rzuconego w swą indywidualizację Siebie"<sup>29</sup>.

Fundamentem Heideggerowskiej konstrukcji jest więc **tworzenie tożsamości jako relacji**. Mimo dość abstrakcyjnego punktu wyjścia nie jest to jednak tożsamość rozumiana – w sensie filozoficznym – czysto formalnie. Żeby zrozumieć nowatorstwo Heideggerowskiej konstrukcji tożsamości w porównaniu z tą odziedziczoną wraz z nowożytną tradycją filozoficzną – szczególnie konstrukcją Ja transcendentalnego typu kantowskiego – trzeba stale podkreślać: tożsamość Heideggera, ujęta poprzez ekstazy, jest stale tworzącym się wymiarem, tworzącą się relacją. W odróżnieniu od wszelkiej substancjalnej koncepcji, w której to, co tożsame, punktowy podmiot samoistnie trwa w przepływającym czasie – niezmiennie Ja, będące nośnikiem zjawisk zmieniających się w kolejnych chwilach czasu – tożsamość Heideggera musi stale się konstytuować jako relacja tego, co tożsame, z wciąż tożsamym, ale stojącym-pozą. Ja jest wtedy jednocześnie sobą tu i sobą nie-tu, tworzy się pierwotny wymiar, w którym relacja tożsamości w ogóle jest możliwa, bo możliwe jest odniesienie tożsamego do tożsamego, podtrzymywanie go. W ten sposób jednocześnie tworzy się czas. Chwila to ekstatyczna relacja siebie-do-siebie.

Inaczej mówiąc, Heidegger daje filozoficzną eksplikację takiej relacji, która – pozostając relacją, a więc nie redukując Ja do punktowego podmiotu – poprzez ekstazy zachowuje tożsamość Ja z sobą samym, a jednocześnie umożliwia czasowość, już jako pewnego rodzaju różnaitość, w której w ogóle jakakolwiek relacyjność jest możliwa<sup>30</sup>. W *Sein und Zeit* pisze on: „Wybieganie w ostateczną i najbardziej własną możliwość to rozumiejące przyjście z powrotem do najbardziej własnego «tego, co było». Jestestwo może tylko o tyle *być* właściwie było, o ile jest przyszłe” – „Pierwotny egzystencjalny sens faktyczności tkwi w byłości”<sup>31</sup>.

Z pozoru to zdanie mógłby wypowiedzieć Freud. Jest tu jednak pewna fundamentalna różnica. Niezależnie od tego, jak mocno podkreślałby Heidegger, że jestestwo nie istnieje w „potocznie rozumianym

<sup>29</sup> Tamże, s. 475.

<sup>30</sup> Skądinąd w gruncie rzeczy każdy trwający przedmiot również jest relacją tożsamości między położeniami w różnaitości czasowej, co w horyzoncie kantowskim jest oczywiste. Jak pisze Jarosław Rolewski: „Przedmiot transcendentalny stanowi przedmiotowy korelat Ja transcendentalnego” – Jarosław Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2002, s. 52.

<sup>31</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 457, s. 460.

czasie", lecz że właśnie jego istnienie jest – poprzez ekstazy – czasowością, pozostaje w perspektywie osi czasowej rozumianej jako warunek pewnej jedności: „Czasowość umożliwia jedność egzystencji, faktyczności i upadania”. Ta „jedność” stale określa jego perspektywę. Mimo więc oderwania od idei podmiotu punktowego, jestestwo Heideggera spełnia trafnie ujętą przez Vincenta Descombes’a charakterystykę: „«Podmiotem» nazywamy byt, którego *tożsamość* jest wystarczająco stała, by pozwolić mu *podźwignąć*, we wszystkich znaczeniach słowa [...] przemianę, to znaczy własną alterację”<sup>32</sup>.

## V

Heideggerowski sposób ujęcia podstawowej relacji, konstytuującej jedyny wymiar bycia – czas, ma istotne konsekwencje dla całej konstrukcji, którą z tego założenia można wyprowadzić. Jego ściśle filozoficzną zaletą jest ogólność. Jednocześnie właśnie ta ogólność czyni jego projekt względnie nieelastycznym. Problem ten ujawnił się w sposób czytelny, gdy analityka *Dasein* miała znaleźć zastosowanie jako narzędzie rozumienia konkretnych ludzkich losów.

Ludwig Binswänger próbował odczytywać przypadki pacjentów jako modyfikacje podstawowej ontologicznej struktury *Dasein*. Tłumacząc nerwicę za pomocą kategorii zaproponowanych przez autora *Sein und Zeit*, posługiwał się kategorią upadku. „To, że istota ludzka może w ogóle stać się «neurotyczna», jest również przejawem rzucenia *Dasein* i przejawem możliwości upadku – krótko mówiąc, znakiem jego skończoności, jego transcendentalnej granicy lub inaczej: niewoli”<sup>33</sup>.

Jednak ten sposób rozumienia człowieczeństwa skonstruowany jest na zasadzie albo-albo: albo autentyczność, albo upadek. Jak wszystkie tego rodzaju dualistyczne klasyfikacje łatwo może stać się podstawą podziału na tych „dobrych” i tych „złych”. Co więcej, o ile same warunki upadku „w ogóle” szczegółowo opisane są w *Sein und Zeit*, o tyle specyfika poszczególnych sposobów upadania, droga, która do nich prowadzi, nigdzie nie jest zanalizowana. Ostatecznie więc narzędziem klinicznym Binswängera stają się uogólnienia, które – w grun-

<sup>32</sup> Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, dz. cyt., s. 92.

<sup>33</sup> Ludwig Binswänger, *Heidegger's Analytic of Existence and Its Meaning for Psychiatry*, [w:] Ludwig Binswänger, *Being-in-the-World. Selected Papers of Ludwig Binswänger*, trans. Jacob Needleman, New York: Basic Books, 1963, s. 218.



cie rzeczy indukcyjnie – za wszystkimi objawami danej osoby odnajdują jedną kategorię<sup>34</sup>. Tak jakby odnalazł on jeden warunek, który wszystkie objawy „muszą brać pod uwagę” i próbował różnorodne zjawiska bezpośrednio sprowadzić do tego jednolitego warunku. Nie pokazuje jednak drogi przejścia, możliwych rozwidleń, a poprzez nie – źródła realnej różnorodności. Zjawiska nie są powiązane ani ze sobą wzajemnie, ani z ogólną kategorią Upadku. Nie ma w koncepcji *Daseinanalyse* tego, co stanowi oryginalność i źródło szczególnej siły myślenia psychoanalitycznego: piętrowego nakładania się poszczególnych warunków – od tych najbardziej ogólnych do bezpośrednio związanych z daną treścią świadomości – w logicznie połączony łańcuch, w „transcendentalną dedukcję”. Sądzę, że w ten sposób tłumaczyć można względnie słabą jej użyteczność w rozumieniu zjawisk psychicznych i ostatecznie jej słaby wpływ.

Można wręcz podejrzewać, że ta jałowość wynika z samego rdzenia metody Heideggera, z tego, ku czemu jest skierowana. Jestestwo bowiem nie jest nigdy konkretnym ludzkim losem. Jest ogólną strukturą, niepodlegającą modyfikacjom. Tak w każdym razie rozumiał analitykę *Dasein* sam jej twórca.

Interesujący jest tu głos Medarda Bossa, który – mimo że podjął podobną próbę zastosowania myśli Heideggera w psychiatrii – krytycznie pisał o próbach Binswängera: „Transcendencja jako ten właśnie czynnik, który określa istotę bycia człowiekiem i bycia-w-świecie w sensie Heideggera, **nigdy nie oznacza takiej relacji, [...] która mogłaby być «modyfikowana» ku takiemu czy innemu rodzajowi *Dasein***. Transcendencja i bycie-w-świecie są raczej w analizie *Dasein* nazwami tej samej rzeczy: niezmiennej i fundamentalnej istotowej struktury Jestestwa, która leży u podstaw wszelkich relacji”<sup>35</sup> (podkr. A.L.).

Jestestwo jako relacja jest więc tym, co warunkuje wszystkie inne relacje, samo pozostając niezmiennym.

<sup>34</sup> Jest to widoczne na przykład w analizie przypadku Loli Voss, gdzie taką kategorią staje się rzucenie (*Geworfenheit*) – Ludwig Binswänger, *The Case of Lola Voss*, [w:] Ludwig Binswänger, *Being-in-the-World. Selected Papers of Ludwig Binswänger*, dz. cyt., s. 284 i kolejne.

<sup>35</sup> Medard Boss, *Psychoanalyse und Daseinanalytik*, Bern: Huber, 1957, s. 93.

## VI

Każda filozofia, która próbuje zdać sprawę z jedności ludzkiego istnienia i równocześnie z różnorodności znaczeń ludzkiego świata, staje wobec pytania o *principium individuationis*. W wypadku analityki *Dasein* widzianej w perspektywie Freudowskiej byłaby to zdolność do odpowiedzi na pytanie: jak uniwersalny egzystencjał staje się, poprzez sekwencję koniecznych przekształceń, myślą taką jak Kartezjusza: „Bóg jest dobry, nie może więc mnie okłamywać”?

W swojej pracy, dyskutującej *Daseinanalyse* Ludwiga Binswängera, Jacob Needleman pokazuje, dlaczego Heidegger ma kłopot z różnorodnością znaczeń. Píše: „w *byciu* konkretnego ludzkiego indywiduum jest coś, co pomija Heideggerowska relacja o *Dasein*”. Problem polega na tym, że *Dasein* również jest, jak píše „niedającym się zobiektywizować odbiorcą obiektów”<sup>36</sup>. Tak więc jego ujęcie zbliża się do krytykowanego „czystego podmiotu” w tradycyjnym sensie.

Needleman twierdzi, że charakterystyczne dla Binswängera dążenie do dania racji szczególnemu charakterowi każdego ludzkiego istnienia bliższe jest zamysłowi Sartre’a. To właśnie zdaniem francuskiego filozofa każdy człowiek tworzy istotowe struktury swojego świata, a co za tym idzie „nie ma dla Sartre’a ogólnej struktury ludzkiego istnienia, takiej jak Troska, która definiuje i konstytuuje Bycie jako takie”<sup>37</sup>. Każde *pour-soi*, ludzka istota, wybiera swój świat i jest za niego odpowiedzialna. Sartre’a ujęcie człowieczeństwa prowadzi jednak do przeciwnej skrajności. Poza wolnością (rozumianą jako całkowita, niczego niewarunkująca nicość) nie proponuje on ostatecznie żadnej innej kategorii konstytuującej człowieczeństwo, która zapewniałaby przejście między różnymi „oryginalnymi projektami”. W ten sposób u Sartre’a dowolnie różniące się od siebie projekty świata są, z jednej strony, zawsze „legitymizowane” jako ludzkie, z drugiej jednak – niesprowadzalne do siebie. Jak to ujmuje Needleman: „widzę, że pozycja Sartre’a jest odwrotnością tej Heideggera; chce, by Bycie pozostało niezależnym, samowystarczalnym *quid*, o którym nic nie da się powiedzieć, którego nie da się poznać albo doświadczyć”<sup>38</sup>. Relacja nicości do Bytu jest tylko otwieraniem się na to, co absolutnie różne, czyli inność – w postaci pierwotnego wyboru.

<sup>36</sup> Por. Jacob Needleman, *Introduction*, [w:] Ludwig Binswänger, *Being-in-the-World. Selected Papers of Ludwig Binswänger*, dz. cyt., s. 125–126.

<sup>37</sup> Tamże, s. 130.

<sup>38</sup> Tamże, s. 136.

To ten pierwotny wybór źródłowo tworzy wszystkie przyczyny i wszystkie motywy, które kierują nami w cząstkowych działaniach; to właśnie on ustawia świat z jego znaczeniami, jego związkami instrumentalnymi i jego współczynnikami oporu<sup>39</sup>.

Choć Sartre odcina się od całkowitej arbitralności punktowego podmiotu, którą przypisuje Husserlowi, bowiem raz dokonany wybór do pewnego stopnia określa dalsze, to nie proponuje niczego, co byłoby filozoficznym uzasadnieniem owej konsekwencji. Brak bowiem relacji warunkującej tożsamość. Zresztą ciągłość zawsze może być zerwana przez nowy wybór.

Najważniejsze jest to, że obie te przeciwstawne konstrukcje, opisujące egzystencję przez dwie zupełnie różne relacje, napotykają charakterystyczne trudności. U Sartre'a egzystencja jest tak bardzo nieokreślona, że uchwycić daje się tylko przez różnorodność inności, którą stale powołuje/napotyka przed sobą. Egzystencja *pour-soi* jest określona przez odniesienie-do tego, co zupełnie od niej różne. Dla Heideggera przeciwnie, jestestwo poprzez ekstazy jest tak bardzo odniesione do siebie jako możliwości i byłości, że istotnie redukuje się waga napotkania inności. Choć bowiem u Heideggera relacja z innością też jest możliwa, to rozumie ją autor *Sein und Zeit* jako relację z bytami, ostatecznie niewłaściwą. „Niewłaściwe projektowanie się na możliwości [...] możliwe jest w ten tylko sposób, że jestestwo w swej najbardziej własnej *rzuczonej* możliwości bycia *zapomina* o sobie”<sup>40</sup>. Argumentuje: „Niewłaściwe *rozumienie* projektuje się na to, o co się wśród powszednich zatrudnień można troskać”<sup>41</sup>. Napotykanie bytów prowadzi zatem do utraty siebie. Napotykanie Innego – takie, które pozwala zachować siebie – jest właściwie u Heideggera nieobecne.

Myśl Heideggera mieszka w absolutnie koniecznej i jednolitej analityce *Dasein*, myśl Sartre'a – dzięki wolności – w różnorodności nieredukowalnych do siebie ludzkich egzystencji. Tyle, że tak jedno, jak i drugie myślenie zawodzi, kiedy ma dostarczyć instrumentu rozumienia tego, co się dzieje pomiędzy owymi skrajnymi pozycjami filozoficznymi a konkretem ludzkiego doświadczenia. W obu konstrukcjach, tak Sartre'a, jak Heideggera, niewytłumaczalna jest **równoczesna jedność i różnorodność ludzkiego świata, ludzkich sposobów bycia**. W pierw-

<sup>39</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1994, s. 510.

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 475.

<sup>41</sup> Tamże, s. 472.

szej ludzie winni tylko się różnić, w drugiej – w gruncie rzeczy na żadne różnice nie ma miejsca.

Podjezwamy, że wyjście poza zarysowaną wyżej aporię tkwi w nauce Freuda. Wróćmy więc do niej.

## VII

Przede wszystkim rozpatrzeć muszę problem wyłaniający się, gdy chcemy zastosować lekcję Heideggera, rozumianą jako lekcję o relacyjnym charakterze istnienia, w stosunku do popędów, stanowiących fundament Freudowskiej metafizyki. Czyli gdy chcemy popędy rozumieć jako relacje, które nie są określone przez obiekty.

Jak więc odróżnić dwie relacje, jeżeli nie możemy odwołać się do kontrastu między elementami, do których sięgają? Jak uchwycić różnicę między nimi poprzez charakterystykę samych tych odniesień? Albo, bliżej języka psychoanalizy: jak rozumieć przeciwieństwo popędów, jeżeli nie możemy ich zredukować do obiektów, które obsadzają, a musimy zajmować się celami, do których dążą?

I jeden, i drugi popęd są ciągłymi powtórzeniami, podtrzymującymi specyfikę właściwych im, różnych kierunków parcia. Jeśli więc dążenia te mają być maksymalnie różne, a jednocześnie zdefiniowane jak najbardziej ogólnie, to poszukiwać musimy w samej formalnej istocie tych odniesień-do.

W naszym badaniu filozoficznym wzorcem stało się pojęcie ekstazy, jakie zaprojektowane zostało przez Heideggera. Odkrywając, że – aby tożsamość w ogóle miała miejsce – musi nastąpić odniesienie tożsamego do tożsamego, od-różnienie jednego od drugiego i porównanie ich, a więc rozciągnięcie relacji tożsamości w czasie, stworzył on filozoficzną formułę, dzięki której możemy podjąć próbę zrozumienia egzystencjalnego sensu pierwszej grupy popędów – tych zachowawczych – jako relacji konstytuujących tożsamość siebie ze sobą, **relacji tworzenia tożsamości**<sup>42</sup>. Tożsame jest tożsame ze sobą we wszystkich

<sup>42</sup> Przypomnijmy, że ekstaza oczywiście może być też ekstazą napotykania bytów przedmiotowych, nietożsamych z jestestwem. Jednak wiąże się z nią zapomnienie własnego bycia. Tworzenie relacji z tym, co inne, z bytami, oznacza więc zapomnienie o sobie. „I tylko na gruncie tego zapominania zatroskane, wyczekujące uwspółcześnianie (*gewärtigende Gegenwartigen*) może coś zachowywać, a mianowicie napotykanie w otoczeniu byt odmienny od jestestwa” – tamże, s. 476.

nieskończonych wymiarach sensu, poza jednym – czasem, który umożliwia tożsamość.

Kiedy jednak taka konceptualizacja ma zdać relację z ludzkiego bytowania, konkretnego istnienia człowieka, z którym się spotykamy, staje się źródłem trudności. Tych, z którymi zmagał się Ludwig Binswänger, naginając konstrukcję Heideggera w taki sposób, aby mogła służyć opisowi ludzkich losów. Co więcej, tożsamość ze sobą samym nie może tłumaczyć wolności. Niezależnie od tego, czy wolność rozumiana jest esencjonalnie, czy tylko jako fenomen lub „efekt”, na gruncie tożsamości trudno ją wytłumaczyć. Tylko spotkanie z innością, rozumianą jako „transcendencja w immanencji”, pozwala ją pomyśleć. W gruncie rzeczy Heideggerowskie pojęcie czasowości zawiera już tę myśl: „Czasowość to pierwotne «poza-sobą» w sobie i dla siebie”<sup>43</sup>. Jak zauważa, komentując ten akapit Bogdan Baran, ekstatyczność (a także egzystencję) wywodzi Heidegger od greckiego *ekstasis*, czyli „stanie poza, na zewnątrz”. Zadajmy jednak pytanie: co to znaczy? Gdzie stoi się, gdy jest się poza sobą? Odpowiedź Heideggera brzmi: w czasowaniu. Ostatecznie znaczy to: w tworzącej się relacji tożsamości jestestwa ze sobą.

Ale jeżeli możliwe jest stanie poza tą relacją? Jeżeli, jak pokazał Derrida, czasowanie jest zawsze przestrzennieniem, a przestrzennienie – czasowaniem? Oznacza to, że stanie poza to również stanie poza relacją tożsamości, a więc w jakiejś innej relacji. To znalezienie się w jednej relacji wobec innej.

Czy jest więc możliwe zdefiniowanie innej relacji, innego odniesienia-do niż tożsamość, jednak nie na gruncie określania obiektu tego odniesienia?

Rozpatrzmy ten problem z czysto formalnego punktu widzenia. Jeśli nie definiować relacji poprzez obiekt, do którego sięga, a jako charakterystykę samego odniesienia, to **relacją maksymalnie różną względem relacji tożsamości jest relacja dążąca do nieskończonego różnienia**. Różnienia takiego, że w ramach tożsamości nieujmowalnego, a jednak określającego charakter (albo kierunek) odniesienia jako sięgania w nieskończoną inność.

Jeśli więc tożsamość oznacza relację czasowego porównania i niemożność odnalezienia żadnej innej różnicy poza różnicą w czasie, to nieskończone różnienie oznacza niemożność znalezienia jakiegokolwiek porównywanej cechy. Taka różnica różni we wszystkich możliwych wymiarach, w żadnym z nich nie tworząc relacji tożsamości. Taka relacja

<sup>43</sup> Tamże, s. 461.

nie może stworzyć obiektu, który byłby jakkolwiek ujęty, bo nie ma wymiaru, który łącząc bieguny relacji, tworząc wspólną płaszczyznę, na takie ujęcie by pozwalał. To różnica radykalna, nieskończona.

Krytycznie odnosząc się do myśli Heideggera, opis takiej relacji daje Emmanuel Lévinas. Pisze on: „Oddalenie jest radykalne w tym sensie, że pragnienie nie może antycypować upragnionego, nie może go uprzednio pomyśleć, lecz zmierza ku niemu po omacku, jak do czegoś absolutnie innego, nieprzewidywalnego – tak jak zmierzamy do śmierci”<sup>44</sup>.

Można więc zapytać, na ile myśl Lévinasa otwiera nową możliwość filozoficznej konceptualizacji popędu, rozumianego jako relacja „różniąca”?

To właśnie Lévinas formułuje niesłuchanie konsekwentną krytykę budowania antropologii w oparciu o kategorię tożsamości. Przypomnijmy cytowaną już wcześniej polemikę z interpretacją historyczną, która według słów Lévinasa składa w ofierze wewnętrzność, zapoznając sekretny wymiar, rozrywający czas historyczny<sup>45</sup>. Ów sekretny wymiar konstituuje się w całkowitej opozycji do tożsamościowego wymiaru czasu, który ustanawia historię. Jest zawsze sięganiem ku radykalnej inności. Ten wątek wraca w całym dziele Lévinasa. W *Eseju o zewnętrznosci* (taki właśnie podtytuł nosi *Całość i nieskończoność*) pojawiają się rozważania tym bardziej interesujące, że odnoszące się bezpośrednio (i ironicznie) do Heideggerowskiego rozumienia podmiotowości jako tożsamości ze sobą. Zarzuca Heideggerowi, że jestestwo napotykać może tylko byty, że w oczarowaniu nimi zapomina o właściwym sobie sposobie bycia, że wrócić do niego może tylko przez powrót do siebie.

Krytyka Lévinasa ma charakter protestu dyktowanego oburzeniem: gdzie tu jest miejsce na innego, na spotkanie z Kimś, a nie z czymś?<sup>46</sup>. Ale jest w tym sprzecznie również poziom teoretyczny: jak rozumieć można różnorodność bytów, jeżeli przedmiotowość wyłania się na gruncie relacji siebie ze sobą, relacji tożsamości? Samą intencjonal-

<sup>44</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, dz. cyt., s. 19.

<sup>45</sup> Tamże, s. 51.

<sup>46</sup> W *Całości i nieskończoności* Emmanuel Lévinas pisze: „Świat jako zespół narzędzi tworzących system i związanych z troską egzystencji, która trwoży się o swoje bycie [...], zakłada już [...] taką szczególną organizację pracy, w której «pokarmy» otrzymują tylko wartość paliwa dla ekonomicznej maszynierii. [...] U Heideggera *Dasein* nigdy nie jest głodne. Tylko w świecie eksploatacji pokarm można uważać za narzędzie” – tamże, s. 151.

ność, zdolność ujmowania przez świadomość przedmiotów, zakorzenia Lévinasa w odniesieniu sięgającym poza tożsamość. „Idea Nieskończoności, która nie jest przedstawieniem Nieskończoności, oznacza aktywność samą”<sup>47</sup>. Ta intencjonalność, podobnie jak popęd Freuda, jest ślepa, nie zna tego, czego szuka.

Czy jednak akcent położony na spotkanie z innym jest wystarczającym argumentem, żeby zbliżyć do siebie *Erosa* i pragnienie innego?

Dla Lévinasa, piszącego przecież we Francji Bataille’a, eksplikacja filozoficznego sensu różnicy płciowej była zadaniem ważnym. Dlatego, mimo swojego dystansu do psychoanalizy (do którego jeszcze wróć), zupełnie świadomie podejmował on Freudowską refleksję, wskazując oczywiście na niedosyt konceptualizacji filozoficznej: „Kiedy seksualność, podejmowana przez Freuda w planie ludzkim, degradowana jest do jakiejś pogoni za przyjemnością, nie pojawia się nawet cień ontologicznego znaczenia, jakie niesie ze sobą rozkosz i nieredukowalne do niczego innego kategorie, które z nią się wiążą. **Niezauważone pozostaje to, że [...] poprzez seksualność podmiot wchodzi w relację z tym, co całkowicie inne – z odmiennością nie mającą miejsca w logice formalnej, z tym, co pozostaje inne w relacji, nigdy nie przekształcając się w «mojość»**”<sup>48</sup> (podkr. A.L.).

Trafnie krytykując ubogą eksplikację filozoficzną, zauważa Lévinas wagę Freudowskiej problematyki. Choć więc ludzkie istnienie było dla niego (a właściwie dla całej tradycji judaizmu, do której chciał się odwoływać) kategorią bardziej pierwotną niż istnienie płciowe<sup>49</sup> (co pozwalało Derridzie szukać w tym, podobnie jak we Freudowskiej kon-

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 11, s. 13.

<sup>48</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Nijhoff, 1961, s. 309. [do tekstu] (przeł. i podkr. A.L.) Małgorzata Kowalska tak przekłada ten fragment: „Kiedy dzięki Freudowi dostrzeżono w seksualności problem ludzki, sprowadzono ją do poszukiwania przyjemności, nawet nie podejrzewając ontologicznego znaczenia rozkoszy i związanych z nią nieredukowalnych kategorii. Mówi się o przyjemności tak, jakby była czymś gotowym i rezonuje się na tej podstawie. Uwadze umyka fakt, że [...] przez seksualność podmiot wchodzi w stosunek z czymś absolutnie innym – z innością, której nie przewiduje logika formalna” – Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, dz. cyt., s. 334.

<sup>49</sup> Zwraca na to uwagę Marieluise Neuhaus w swojej pracy poświęconej Lévinasowskiej krytyce freudyizmu – Paul Bercherie, Marieluise Neuhaus, *Lévinas et la psychanalyse. Enquête sur une aversion*, Paris: Harmattan, 2005, s. 22.

strukcji seksualności, „patriarchalnych” założeń<sup>50</sup>), to jednak ujęcie płci jako „różnicy różnic” stale nawiedzało myśl Lévinasa. W przedmowie z 1983 roku do eseju *Czas i to, co inne* pisał:

„Kobiecość – a trzeba by zbadać, w jakim sensie można to też powiedzieć o męskości czy mężności, to znaczy o różnicy płciowej w sensie najbardziej ogólnym – **ujawniła się nam jako różnica przecinająca [tranchante] różnice, nie tylko jakość różna od wszystkich innych, ale jako sama jakość tworząca różnicę**”<sup>51</sup> (podkr. A.L.).

## VIII

Łącząc te dwa wątki: pragnienie nieskończenie innego i różnicę płciową jako inność *par excellence* – można w oparciu o myśl Lévinasa podjąć próbę filozoficznej konceptualizacji tego, co Freud nazwał poędem życia. Podobnie jak wtedy, gdy próbujemy czytać Freudowską intuicję przez pryzmat myśli Heideggera, nasze odczytanie inspiracji Lévinasowskiej dąży do uchwycenia najbardziej formalnego aspektu tego odniesienia-do. Jeśli więc Heideggerowską analitykę *Dasein* rozumieć można jako medytację opartą na relacji konstytuującej tożsamość siebie ze sobą w czasie, to myśl Lévinasa jest projektem odniesienia siebie ku nieskończeniu innemu, odniesienia rozrywającego czas.

Spróbujmy w tym kontekście (kontekście ciągłego wzajemnego odnoszenia się źródłowych relacji) przeczytać zdania Lévinasa mieszczące się w jego myśleniu o podmiotowości Erosa. Pisze on: „**Relacja erotyczna w charakterystyczny sposób wywraca podmiotowość**, która się wcześniej ustanowiła. Wywraca męskie i heroiczne Ja, które ustanawiając się, przerwało anonimowość *il y a* i określiło sposób istnienia nastawiony na światło”. Ale po chwili dodaje: „Ja powraca do siebie i choć ciągle rozpoczyna, staje się Toż-Samym [...]. Posiadanie siebie staje się przytłoczeniem sobą. Podmiot, który siebie posiada, nie może się siebie pozbyć, **wszędzie ciągnie za sobą swój byt**”<sup>52</sup> (podkr. A.L.).

<sup>50</sup> Patrz: Jacques Derrida, *En ce moment dans cette ouvrage me voici*, [w:] Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris: Galilée, 1987, s. 194. Ten trop wiąże się też z akcentem, jaki tak Freud, jak Lévinas kładą na relację mężczyzny z męskim potomkiem – synem. U Freuda jest to oczywiste, jeśli weźmie się pod uwagę konstrukcję kompleksu Edypa, u Lévinasa natomiast dotyczą tego akapity o płodności, które następują zaraz po cytowanych.

<sup>51</sup> Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris: PUF, 1983, s. 14.

<sup>52</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, dz. cyt., s. 327.



Lévinas nie lubi tego „powstrzymywania”. Łączy je z Heideggerowskim podmiotem „tożsamościującym”. Dlatego podmiot Lévinasa – lokalizowany jakby w wymiarze pragnienia nieskończonej inności – choć „wszędzie ciągnie za sobą swój byt”, robi to z wyraźną niechęcią. Można jednak spojrzeć z drugiej strony: podmiot ulokowany w tożsamości swego bytu „unoszony” jest ku inności Lévinasowskim pragnieniem nieskończoności.

W takim kontekście filozoficznym *Eros* może być więc rozumiany jako owo pragnienie innego, tak innego, że absolutnie nieujmowalnego. Nie chodzi tu o żadne „przedstawienie” Inności, chodzi raczej o tworzenie relacji, która zawsze odróżnia od Siebie w największym możliwym stopniu. Powtórzmy za Freudem: nie jest ważny obiekt popędu, popęd to cel. Cel, który nie jest żadnym przedstawieniem czy bytem tkwiącym w biegunie relacji. Popęd jest tworzeniem się określonego parcia. Parcie popędu erotycznego „powtarza” tu jeden tylko ruch – w jak największym stopniu oddala się od tego, co tożsame, prze więc ku największej różnicy. Ekstaza „wypycha” Ja z Ja. Jeśli jednak ekstazy Heideggera są jakby zawsze przyciągane przez tożsamość Ja w tworzącym się wymiarze czasowym, we wszelkich innych wymiarach „włokąc za sobą swój byt” – „ekstaza”<sup>53</sup> Lévinasa jest raczej **odpychana przez wszystkie już określone, uchwycone w tożsamości wymiary, celuje zawsze w to, co najbardziej nieuchwytne, Inne, rozrywając czas**. Tym jest w filozoficznym sensie erotyzm: dążeniem ku absolutnej inności. Piśze Lévinas: „Eros wyzwala z tego ciężaru, przerywa powracanie siebie do siebie”<sup>54</sup>. I dlatego w erotycznej miłości naprawdę można zapomnieć siebie. Uwolnić się od siebie. Na chwilę.

## IX

W naszym rozumowaniu konieczny jest teraz pewien krok do tyłu. Napotykamy bowiem kluczową trudność, która – jeżeli dalej będziemy chcieli posuwać się szlakiem wytyczonym przez Freuda – zmusi nas do porzucenia dotychczasowych przewodników w naszej

<sup>53</sup> U Lévinasa ekstaza ma oczywiście inne znaczenie – to stopienie się Ja i nie-Ja, na przykład w akcie miłosnym. Antyekstatyczny wydzźwięk jego filozofii wiąże się z polemicznym tonem, jaki przyjął wobec chrześcijaństwa, religii opartej na miłości, w odróżnieniu do judaizmu, religii prawa. W naszym wywodzie odwołujemy się do Heideggerowskiego rozumienia ekstazy.

<sup>54</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, dz. cyt., s. 328.

wędrówce. Trudność wiąże się z tym, że tak u Heideggera jak Lévinasa w jednym biegunie hipotetycznej, fundamentalnej relacji, która ma być całkowicie niesprowadzalna do bytów, tkwi jednak – szczególnie, trzeba przyznać – byt. Owszem, drugi biegun sięga ku temu, co nieprzedstawione, ale w pierwszym tkwi jakiś charakter podmiotowości: jestestwo albo toż-samy. Zauważmy bowiem: choć jestestwo tworzy samą relację czasowania, to jednocześnie jest jej biegunem. Podobnie, a może jeszcze wyraźniej, jest z odniesieniem Toż-Samego do Innego. Píše Lévinas: „Członem, który może pozostać absolutnie w punkcie wyjścia relacji, jest tylko Ja”<sup>55</sup>. Mimo więc, że Eros wyzwala nas z powracania do siebie, to przez to właśnie nie może być uznany za relację dialogiczną.

Dla obu omawianych myślicieli punktem wyjścia jest więc tak czy inaczej rozumiany podmiot. Choć kierunki wybiegań (ek-staz, mówiąc językiem Heideggera) – tożsamość i inność – są radykalnie różne, punkt wyjścia, paradoksalnie, pozostaje określony przez Husserlowską intuicję Ja transcendentalnego.

To jednak oznacza, że w konstrukcjach tych nie do końca relacja nadaje sens, niezależnie od tego, jakie elementy obejmuje swoimi biegunami. Jest element Ja, ontologicznie pierwotny wobec samej relacji. Lévinas stoi tutaj w cieniu kartezjanizmu. Tym bardziej Heidegger. Nawet gdy pisze o jestestwie, które jest moje, nie będąc sobą samym<sup>56</sup>, w istocie również tworzy relację, w której biegunie zawsze stoi Ja. Ekstaza jest wychyleniem poza Siebie, ale w biegunie tego wychylenia znowu Siebie odnajdujemy.

Można by więc powiedzieć, że Freud wprowadza myśl całkowicie oryginalną, skrajnie konsekwentną w założeniu, że żaden byt nie może stanowić wytłumaczenia źródłowych relacji. Nie może więc być tym wytłumaczeniem również Ja, jakakolwiek „sobość”. **Ja – podobnie jak wszystko inne – wyłania się dopiero ze wzajemnego odniesienia źródłowych odniesień.** W tym miejscu psychoanaliza wychodzi poza

<sup>55</sup> W tym samym akapicie Lévinas pisze też: „Inność, radykalna heterogeniczność Innego, możliwa jest tylko pod warunkiem, że Inne jest innym w stosunku do członu, który z istoty pozostaje w punkcie wyjścia, służąc za *punkt wyjścia* relacji, który jest Toż-Samym nie w sensie względnym, lecz w sensie absolutnym”. I dodaje: „Być Ja – to mieć za swą treść tożsamość” – Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, dz. cyt., s. 22.

<sup>56</sup> „A może takie ukonstytuowanie jestestwa, że jest ono zawsze moje, stanowi podstawę tego, że jestestwo zrazu i zwykle *nie jest sobą samym?*” – Martin Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 165.

horyzont określony filozoficznym pokrewieństwem myślicieli, tak czy inaczej zakorzenionych w tradycji fenomenologicznej.

Jak zobaczymy, postulat Freuda oznacza też, że żadna kategoria, żadna opisywana nią relacja źródłowa, nie może być rozpatrywana jako samoistna. Ani czasowość, ani pragnienie nieskończoności nie tłumaczą się same, człowiek jest zawsze w odniesieniu jednej relacji wobec innej. Tylko w nieświadomości relacje te „istnieją obok siebie, nie wywierając na siebie wpływu i nie będąc wzajemnie sprzeczne”<sup>57</sup>. Ale jako czysta nieświadomość człowiek nie istnieje, człowiek jest, gdy zaczyna sobie uświadamiać.

Sytuacja Lévinasa i Heideggera jest nie tylko konieczną konsekwencją ich fenomenologicznego dziedzictwa, które wzbrania się przed myśleniem wychodzącym „poza i przed” świadomość, ale również charakterystycznego dla myśli filozoficznej poszukiwania tego, co najbardziej ogólne, jakiejś jednolitej zasady, lokującej się w bezpośrednim horyzoncie szczegółowych, indywidualnych sensów. Ta perspektywa określona jest przez ich filozoficzne, platońskie powołanie. I właśnie w tym, mimo że przeciwstawni, są jednocześnie sobie bliscy. Jak pisze Paul Bercherie: „Lévinas ostatecznie pozostał w fundamentalnym związku teoretycznego pokrewieństwa z tym, który był dla niego Filozofem XX wieku, z Heideggerem, unikając solipsyzmu ontologii tylko dzięki afirmacji prymatu egzystencjalnego relacji z innym i etyki”<sup>58</sup>.

Każdy z tych myślicieli afirmował pewną zasadę ogólną. Każdy z nich przyznawał jej filozoficzny prymat. To zaś oznaczało niemożność uznania tych dróg człowieczeństwa, które sytuowały się poza jej zasięgiem. Heideggerowska kategoria „nieautentyczności” czy Lévinasa krytyka „pogaństwa” świadczą o tendencji do odebrania wartości pewnym sposobom istnienia.

Konsekwencją absolutyzacji przez nich własnego punktu wyjścia jest więc – z jednej strony – ogólność, z drugiej jednak – pewna hierarchiczność owych konstrukcji. Ten sposób myślenia staje się obiektem krytyki, na przykład Lyotarda, jako wyznaczający przede wszystkim porządek hierarchii, a nie pokrewieństwa. Vincent Descombes tak opisuje ten sposób filozofowania. „Ażeby wyznaczyć hierarchię, odwołują się do pierwszej niepodważalnej Zasady: ranga każdego jest funkcją od-

<sup>57</sup> Sigmund Freud, *Nieświadomość*, przeł. M. Poręba, [w:] Zofia Rosińska, *Freud* (wraz z wyborem pism), Warszawa: Wiedza Powszechna, 2002, s. 211.

<sup>58</sup> Paul Bercherie, Marieluise Neuhaus, *Lévinas et la psychanalyse. Enquête sur une aversion*, dz. cyt., s. 60.

ległości dzielącej go od tej zasady”<sup>59</sup>. Wbrew deklaracjom o an-archiczności, nawet Lévinas nie może uniknąć tej krytyki.

Nie odpowiada bowiem na pytanie, jak przez sprawiedliwość konkretnego człowieka prześwieca okrucieństwo, ile w staniu kochanków twarzą w twarz jest rozkoszy, a ile panowania, jakie przekształcenia znaczeń doprowadzają do tych syntez. Co więcej, taki kierunek myślenia, zacieranie dystynkcji, mieszanie porządków z założenia odrzuca. I taki rodzaj „bałwochwalstwa” zarzuca właśnie Lévinas psychoanalizie. Jego gest legitymizowany jest właśnie przez to, że – w odróżnieniu do Freuda, który zawsze mierzy w **ogólne poprzez jednostkowe – on celuje w jednostkowe, spoglądając przez pryzmat ogólnego**. Podobnie jak Heidegger.

## X

Freud stale myślał o niefenomenalnym, niejęzykowym charakterze procesów psychicznych. Chciał wyjść poza język jako system utrwalonych znaczeń, dotrzeć tam, gdzie znaczenia dopiero się tworzą w przepływach sił, przemieszczeniach ilości. Dlatego nie mogła być dla niego wystarczająca żadna narracja, żadna hermeneutyka. Nie chciał przy tym zapożyczać jakiegokolwiek ukształtowanego naukowego dyskursu i operować w jego polu znaczeniowym. Chciał stworzyć własną topografię tworzenia się sensów – i w tym celu „dwoił się i troił”, próbując patrzeć na genezę znaczeń z kilku różnych czy nawet przeciwstawnych pozycji. Pozycji „przyrodnika” i jednocześnie „językoznawcy”, pozycji „terapeuty” i „filozofa”. Na żadnej nie chciał się zatrzymać, chciał sięgać poza nie, tam, gdzie – nieuchwytnie – łączą się. Dlatego trafne jest określenie Harolda Blooma, który nazywa go „mocnym poetą” – takim, który ma dar tworzenia rzeczywistości.

Ta część opisów, które jeszcze mieściły się w ramach psychoanalitycznej metapsychologii, podejmowała próbę uchwycenia warunków, które – nie będąc „na razie” dane przez przyrodoznawstwo, jednocześnie daleko poprzedzają jakikolwiek poziom językowy. Albo inaczej, tworzą dyskurs, który nie daje się zredukować ani do języka „lingwistyki”, ani do mowy „biologii”. Językowe struktury bowiem, zwane czasem głębokimi, wcale nie muszą być traktowane jako kres rozumienia, za którego zasłoną kryje się już tylko „mechanika” biologii. Jak mówi René

<sup>59</sup> Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, dz. cyt., s. 181.

Thom: „językoznawcy interesują się taką morfologią lingwistyczną, jaka się pojawia w bezpośredniej analizie. A struktury zwane «strukturami głębokimi», nawet w teorii transformacji, wcale nie są tak głębokie, jak się w to wierzy! Są to jedynie klasy równoważności struktur powierzchniowych względem stosunkowo banalnych transformacji. Znacznie natomiast ciekawsze byłoby, moim zdaniem, **ujawnienie dynamiki generującej owe struktury głębokie**”<sup>60</sup> (podkr. A.L.).

Jeśli jednak chce się opisywać sferę pośrednią, sferę najgłębszych dynamik, będących warunkiem struktur języka, a jednocześnie wie się o tym, że są one bezpośrednio niedostępne, że ich nazwanie, przez umieszczenie w języku, zmienia ich sposób istnienia, to można zadawać pytanie: jak zbliżyć się ku nim? Jak z ich jawienia się, ze śladu, który pozostawiają, z powtarzalności trajektorii, które te ślady tworzą, wnioskować o ich sposobie istnienia?

Jak zauważa Gershom Scholem<sup>61</sup>, wobec rzeczywistej transcencji liczą się pierwsze określenia, które próbują uchwycić jawienie się. Tak właśnie – jak sądzę – próbuje postępować Freudowska metapsychologia, gdy mówi o nieświadomości.

---

<sup>60</sup> René Thom, *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii*, przeł. R. Duda, Warszawa: PIW, 1991, s. 134.

<sup>61</sup> Patrz: Gershom Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: PAT, 1989, s. 23.