

Paweł Dybel

FREUDA

SEN

O KULTURZE

Instytut Kultury

<http://rcin.org.pl/ifis>

FREUDA SEN O KULTURZE

Paweł Dybel

FREUDA SEN O KULTURZE

INSTYTUT KULTURY

Warszawa 1996

<http://rcin.org.pl/ifis>

Książka dofinansowana przez Fundację im. Stefana Batorego

Projekt okładki

Joanna ZŁONKIEWICZ

Redaktor

Barbara SICIŃSKA

Redakcja techniczna i skład komputerowy

Jerzy GMUREK

Korekta

Maria WESELI

ISBN 83-85323-14-7

Bezruch hordy zgubą. Gnije w beczynności siła. Czas jak woda kruszy nawet lite skały. Poruszyć trzeba to zastałe mrowie. Wprawić w ruch waleczne zagony. Niechaj znów pokosem krwawym zbiera swój plon kostucha. Runie horda na bogate ziemie zachodniej strony. Stamtąd przecież trucizny rozliczne się roznoszą. Stamtąd także Bóg ze swoim znakiem krzyża się wywodzi. Charkot konających, zawodzenie matek i dzieci, wycie psów na pogorzeliśkach wypełnią uszy bojców lubą muzyką. Krwią się ochłępczą, juki wypełnią i jak robactwo pozbawione bezbronno we śnie ciała zdechnie w ich duszach wszelka wątpliwość, sprzeciw czy podła myśl o buncie.

Podeptać więc zachodnią ziemię wrazą i pędzić, pędzić aż do kresu ziemskich możliwości..

(T.Konwicky, *Życie hordy*)

WSTĘP

1. Spór o interpretację dzieła Freuda

W całej XX-wiecznej tradycji myśli europejskiej trudno o przykład dzieła, które by doczekało się tak rozlicznych, niekiedy przeczących sobie nawzajem, odczytań i kontynuacji, jak dzieło Zygmunta Freuda. Ma to niewątpliwie swoje źródło w jego niejednorodności. Przejmując szereg schematów ujęciowych z XIX-wiecznej tradycji psychologii empirycznej oraz nauk medycznych zawiera ono zarazem elementy opisu, rozumienia i interpretacji, zbliżające je do nauk humanistycznych, filozofii, sztuki. W tym zjawisku można by naturalnie upatrywać słabość pisarstwa autora *Totem i tabu*, zarzucać mu niespójności, niekonsekwencje i wewnętrzne sprzeczności. Kiedy jednak dokonamy nawet dość pobieżnego przeglądu rozlicznych, nawiązujących do Freudowskiego dorobku szkół psychiatrycznych, kiedy przyjrzymy się jego wpływom w obrębie humanistyki i filozofii, zdumiewa, że koegzystują tutaj obok siebie, jego wykluczające się często w swych założeniach wyjściowych, odczytania i kontynuacje. Ma się wówczas wrażenie, że to, co w pisarstwie tego autora wydaje się być niejednorodne, niekoherentne, czy wręcz wewnętrznie sprzeczne, tutaj uległo, niczym tekst muzycznej partytury, rozpisanemu na odrębne głosy, które rozbrzmiewają niezależnie od siebie, rozwijając się od tej pory wyłącznie zgodnie ze swym własnym rytmem.

Inna sprawa, że nie zawsze współegzystują one ze sobą pokojowo. Liczne, nawiązujące do Freuda, szkoły psychiatryczne i terapeutyczne, zgłaszając roszczenie do wyłącznej licencji na odkrytą przez Mistrza Prawdę o człowieku i jego kulturze, toczą dzisiaj ze sobą zacięte boje pełne wzajemnych oskarżeń, pomówień i deprecjacji. Ponieważ zaś żarliwość, z jaką ich przedstawiciele gotowi są bronić własnej wykładni owej Prawdy, przypomina zachowania kapłanów strzegących świętego ognia, z tego rodzaju sporów z reguły niewiele wynika.

Tematem książki nie jest jednak wpływ twórcy psychoanalizy na późniejsze szkoły psychiatryczne oraz przeobrażenia, jakim uległa w nich jego teoria. Freud interesuje mnie przede wszystkim ze względu na zawarte w jego pracach elementy filozofii człowieka i kultury, a nie jako psycholog i twórca orygi-

nalnej metody terapii. Dlatego też w pracy tej staram się jego teorii postawić pytania filozoficzne, różniące się zasadniczo od tych, które mógłby jej postawić psychiatra.

Po pierwsze zatem, próbuję odpowiedzieć na pytanie o możliwość spójnego ujęcia zakładanej przez autora *Die Traumdeutung* implicite struktury sensu zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych. Pytanie to uwikłane jest w tej pracy w pytanie o sposób, w jaki ujmuje on w swoich pracach związek między *s e n s e m* i *p o p ę d e m*. Związek ten nie przedstawia się w jego pracach jednoznacznie. Występują w nich bowiem obok siebie całkiem różne rozumienia obu tych pojęć: nazywam je tutaj umownie metapsychologicznym i hermeneutycznym.

Rozumienie metapsychologiczne wychodzi od utożsamienia pojęcia sensu zjawisk psychicznych z ich zdeterminowaniem przez określone, działające w obrębie nieświadomości, popędowe siły i ich relacje wzajemne. Rozumienie hermeneutyczne natomiast opiera się na utożsamieniu pojęcia sensu z określoną strukturą intencjonalną, którą w stosunku do fizjologiczno-popędowych determinant cechuje wyraźna odrębność. W tym pierwszym wypadku pojęcie *s e n s u* zjawiska implikuje postużenie się wobec niego procedurą "wyjaśniania"; oznacza jego nieprzypadkowość rozpoznaną w świetle określającego go podskórnie popędowego podłoża, które pełni rolę "podstawy wyjaśniającej". W drugim wypadku natomiast pojęcie *s e n s u* zjawiska implikuje postużenie się wobec niego procedurą interpretacji; oznacza ono pewną przystługującą mu w sposób immanentny odrębną intencjonalną "jakość", która nie daje się sprowadzić do niczego poza nim.¹

Równie dwuznacznym jest jednak we Freudowskiej psychoanalizie i pojęcie *p o p ę d u*. Dwuznaczność ta zakorzeniona jest w fakcie, że popęd, rozumiany tu jako pojęcie "graniczne" między *psyche* i ciałem, jest z jednej strony ujmowany ze względu na swą wyraźnie domniemywaną fizjologiczną genezę - co zakłada jego sprowadzalność w porządku "wyjaśniania" do tego, co cielesne, z drugiej strony zaś, ujmuje się go ze względu na różne "przedstawienia" w obrębie tego, co psychiczne - co, z kolei, każe go rozpatrywać ze względu na sposób, w jaki funkcjonuje w określonym kontekście społeczno-kulturowym.

Te dwa, trudne ze sobą do pogodzenia, znaczenia, w jakich we wczesnych pracach Freuda funkcjonują pojęcia *s e n s u* i *p o p ę d u*, odzwierciedlają niejednorodność dzieł tego autora. W pracy tej, za punkt wyjścia obieram

dwa ostatecznie, hermeneutyczne znaczenia tych pojęć. Odczytanie to opiera się na założeniu, że wyparte w patologicznych zjawiskach psychicznych "przedstawienia popędu" (*die Triebvorstellungen*), stanowiące główny przedmiot poszukiwań psychoanalitycznej interpretacji, stają się w swej zawartości znaczeniowej w pełni zrozumiałe dopiero w świetle określonego społecznego kontekstu (scena z dzieciństwa), w którym tkwi ostateczna "przyczyna" ich wyparcia. - Nie zaś, co zakłada perspektywa metapsychologiczna, w świetle określonych, determinujących z ukrycia ludzką psychikę, sił popędowych. Nie można ich, tym samym, rozpatrywać jako pewnej odrębnej sfery bytowej, która dałaby się zanalizować "sama w sobie" w swej popędowej strukturze i własnościach, ale ze swej istoty w tym, co znaczą (innymi słowy: w swoim sensie), odniesione są do określonej sytuacji międzyludzkiej. Tworzy ją to, co wydarzyło się niegdyś między pacjentem a innym-sprawcą (najczęściej jest to tzw. *Bezugsperson*, czyli osoba z najbliższego otoczenia, z którą pacjent jest szczególnie uczuciowo związany), której zachowanie doprowadziło do wyparcia przez tego pierwszego określonych treści psychicznych.

Ponieważ tak pojęte "zwrotne" odniesienie wypartych przedstawień popędowych do społecznego kontekstu jest w istocie ich odniesieniem do obszaru tego, co świadome (lub uświadamiane), wynika stąd, że *s e n s u t a j o n y* (*der latente Sinn*) tych przedstawień nie posiada w obrębie samowiedzy pacjenta żadnego odrębnego ontologicznego statusu. Od *s e n s u j a w n e g o* (*der offenbare Sinn*)⁵ różni się on jedynie tym, że z określonych względów nie mógł zostać przez pacjenta zaakceptowany. Mamy tutaj zatem w istocie do czynienia z odniesieniem jakiegoś *s e n s u* (wyparte przedstawienia popędu) do innego *s e n s u* - tyle że odniesienie to z określonych, nieznanych zrazu, powodów zostało zniekształcone. Rozszyfrowanie istoty tego zniekształcenia i jego przyczyn stanowi wówczas właściwe zadanie "psychoanalitycznej hermeneutyki". W ramach tej perspektywy nie można zatem, już z założenia, mówić o jakichś odrębnych, oderwanych od sfery *s e n s u*, wypartych "przedstawieniach popędu". Przedstawienia te liczą się jedynie o tyle, o ile posiadają już jakiś *s e n s*. Jeśli jawią się one zrazu jako "bez sensu", to jest to tylko pozór, iluzja, którą należy zdemaskować wykazując, iż w istocie posiadają one pewien sens ukryty, pozostający w stanie utajenia w nieświadomości pacjenta.

2. Mit hordy pierwotnej - antyteza kultury?

To założenie, które tkwi u podstaw interpretacji przez Freuda patologicznych zjawisk psychicznych, rzutuje na sposób, w jaki później podejmie on w swoich pracach problem genezy kultury i praw rządzących jej rozwojem. U podstaw tego ujęcia tkwi pytanie, jaki jest w takim razie "ukryty" sens ludzkiego bytu w kulturze? Również jednak i przy próbie odpowiedzi na to pytanie natrafiamy na szereg trudności. Wynikają one stąd, że Freudowska koncepcja kultury opiera się na zgłaszającej roszczenie do naukowości hipotezie, dotyczącej domniemanego przez tego autora obrazu wydarzeń, które miały miejsce w odległej przeszłości. Zdarzenia te poprzedziły (i przygotowały zarazem) ukształtowanie się pierwszej formy bytu zbiorowego człowieka. Była nią, według autora *Totem i tabu*, horda pierwotna, w której ojciec, jako najsilniejszy samiec dążył do sprawowania władzy w sposób absolutny - łącznie z prawem wyłączności dostępu do kobiet w stadzie. W związku z tym, ustanowił on szereg zakazów, z których najbardziej trudnym do zaakceptowania przez pozostałych członków hordy był zakaz kazirodztwa, obejmujący wszystkie kobiety w stadzie. Doprowadziło to w końcu do sytuacji, że ci ostatni zbuntowali się przeciwko ojcu i zamordowali go, ustanawiając w miejsce hordy system klanowy. W jego obrębie zakaz kazirodztwa przybrał postać systemu egzogamii, łatwiejszego do zaakceptowania przez wszystkich członków klanu. Ta, niewątpliwie dobrze czytelnikowi znana, Freudowska hipoteza wydarzeń, jakie rozegrały się w odległej przeszłości, stanowi zmodyfikowaną psychoanalitycznie wersję Darwinowskiej koncepcji genezy człowieka i kultury. Doczekała się ona w późniejszej tradycji antropologicznej wielu krytyk i dzisiaj, jeśli ją oceniać z punktu widzenia jej czysto empirycznej weryfikowalności, jest nie do utrzymania. Jerzy Szacki, nawiązując w swej prezentacji Freudowskiej hipotezy (w *Historii myśli społecznej*) do tych krytyk, nazywa składającą się na nią opowieść "spekulacją" i tak pisze na jej temat:

Niszczącą krytykę tych spekulacji przeprowadziło wielu antropologów (Kroeber, Malinowski i inni), wytykając im traktowanie hordy pierwotnej jako faktu historycznego, wyposażenie ludzi pierwotnych w cechy psychiczne pacjentów wiedeńskich klinik czy też bezkrytyczne przyjmowanie za ewolucjonistami, że obyczaje współczesnych ludów przedsiębiorczych stanowią względnie dokładny odpowiednik jakiegoś domniemanego stanu pierwotnego ludzkości.³

Trudno nie zgodzić się z argumentacją autora, ale jedynie wówczas, gdy Freudowską opowieść będziemy rozpatrywać wyłącznie pod kątem jej wiarygodności "empirycznej". Wydaje się jednak, że niezależnie od tego, jakie stanowisko w tej kwestii zajmie współczesna antropologia, hipoteza hordy pierwotnej może być również rozpatrywana na całkiem innej płaszczyźnie. Ma ona niewiele wspólnego z dyskusją, na ile wydarzenia, o których mówi, mogły mieć "realnie" miejsce, na ile zaś nie. W ramach tej perspektywy, hipoteza hordy pierwotnej nie jest traktowana jako twierdzenie naukowe *sensu stricto*, lecz jako rodzaj psychoanalitycznego m i t u , o którego "prawdziwości" stanowi przede wszystkim to, na ile wypowiada on pewne lęki i niepokoje człowieka kultury współczesnej. Mit ów - w odróżnieniu od tradycyjnych mitów ludowych, religijnych itp., które w swej fabularnej warstwie stanowią spontaniczne świadectwo samorozumienia danej grupy, społeczności, narodu - został przez autora *Totem i tabu* wykreowany w oparciu o ukształtowane już wcześniej, w trakcie długoletniej terapeutycznej praktyki, jego poglądy na temat ukrytej popędowej natury człowieka (przekonanie o szczególnej intensywności ludzkich popędów seksualnych i agresji, co doprowadziło do takiego a nie innego rozwoju wydarzeń). Z mitami tradycyjnymi natomiast łączy go to, że przedstawiona w nim wersja owych wydarzeń stanowi nieuświadomiany do końca produkt fantazji jego twórcy. Sam autor wprowadzie stara się owemu mitowi nadać status naukowej hipotezy - powołując się na naturalistyczne teorie Darwina, Atkinsona, Smitha - w rzeczywistości jednak to, co owa hipoteza głosi, jest wymyśloną przez niego opowieścią na temat tego, jak mogło być w przeszłości. Owa opowieść została wprowadzie wywiedziona w oparciu o wspomniane założenia teoretyczne, niemniej jednak jest ona jako taka czystą fantazją. Przedstawia ona jedynie czysto wyimaginowany obraz zdarzeń, nie zaś ich obraz hipotetyczny, który można byłoby za pomocą określonych empirycznych środków zweryfikować. Mamy tutaj w istocie do czynienia z projekcją w mityczną praprzszłość niezrealizowanych przez człowieka kultury współczesnej popędowych pragnień. Albo też jeszcze inaczej: z wywiedzionym z mroków nieświadomości pacjentów mitem przeciw-człowieka, który stanowi niezbędny negatyw warunkujący sobą wszelki kulturowy porządek oraz nad nim refleksję.

Rozpatrywany w ten sposób mit Hordy Pierwotnej⁴ - jako negatyw tego, co jest, stanowi dialektyczne "uzupełnienie" samorozumienia człowieka w kulturze. To jego wyparta w obręb nieświadomości autonegacja, jego własny

przeciw-obraz. Czuje on przed nim nieodparty lęk i odrazę, jako iż stanowi on najbardziej jaskrawe zaprzeczenie tych idei i wartości, dla których obrat drogę rozwoju społecznego i kultury. W tym punkcie też zgadzam się z Marcusem, który w *Eros and Civilisation* stwierdza:

Antropologiczną spekulacją Freuda posługujemy się tylko w tym sensie: ze względu na jej walor s y m b o l i c z n y. Wydarzenia archaiczne, których istnienie owa hipoteza domniemuje, nie dadzą się zapewne nigdy antropologicznie zweryfikować. Domniemane konsekwencje tych zdarzeń są faktami historycznymi, i ich interpretacja w świetle Freudowskiej hipotezy nadaje im pewne nie dostrzeżone w nich dotychczas znaczenie, które odsyła w historyczną przyszłość. Jeśli hipoteza narusza powszechne mniemanie, zgłasza ona, w swej negatywności, roszczenie do prawdy, o której owo mniemanie zapomniało.⁵

Słowem, nieistotne jest, czy domniemany przez Freuda mord Synów dokonany na Ojcu-przywódcy miał faktycznie miejsce w ludzkiej prehistorii czy też nie. Istotne jest, że przyjmowane przez autora *Totem i tabu* konsekwencje tego czynu każą nam w całkiem nowym świetle ujrzeć znane już fakty z prehistorii ludzkości oraz, analogicznie, każą inaczej myśleć o przyszłości kultury. Na tym też polega znaczenie Freudowskiej "hipotezy". Jest ona przede wszystkim, niezwykle brzemioną w skutki dla samorozumienia człowieka kultury współczesności i n t e r p r e t a c j ą, wskazującą na ukryte motywy, jakie kierowały człowiekiem przy obraniu drogi kultury jako takiej, a nie jedynie intelektualną spekulacją na temat tego, co mogło się kiedyś w przeszłości wydarzyć.

Należy tutaj podkreślić, że w podobnym kierunku idą późniejsze odczytania Freudowskiej opowieści podejmowane przez Ricoeura i Lacana.⁶

W podjętej w tej pracy próbie określenia znaczenia mitu Hordy Pierwotnej, na tle całokształtu myśli o kulturze autora *Totem i tabu*, nawiązując do tej właśnie tradycji. Zgodnie z moim odczytaniem, zbrodniczy czyn Synów dokonany na Ojcu, stanowiący centralne traumatyczne wydarzenie w obrębie tego mitu stanowi przede wszystkim symboliczne ucieleśnienie najbardziej skrytej fantazji ludzkiej; uwolnić się "raz na zawsze" od wszelkich rygorów kulturowego porządku i zrealizować wszystkie te pragnienia, które są w nim surowo wzbronione. Fantazja ta nie ma swych korzeni w jakiejś pierwotnej popędowej naturze człowieka, która została później zrepresjonowana przez kulturę, a mimo to - pozostając w stanie wyparcia - stanowi w stosunku do niej coś całkowicie odrębnego. Jest raczej na odwrót: to dopiero kulturowy zakaz, mając

swój ontologiczny pierwowzór w "wyparciu organicznym", zrodził tę fantazję. Sprawił, że to, co wraz z nim zostało zakazane, stało się przez człowieka szczególnie pożądane.

Sytuacja jest zatem głęboko dramatyczna już od samego początku. Nawet bowiem jeśli założymy, że człowiekowi udało się (względnie uda się) zrealizować ową fantazję w rzeczywistości, nie oznacza to bynajmniej, że w ten sposób odzyskał swój Raj Utracony. Co najwyżej dał się uwikłać w sidła iluzji, którą wytworzył na swój własny użytek, starając się zrekompensować "cierpienia", jakich doświadcza w kulturze. Iluzji, jakoby była możliwa jego pełna i "szczęśliwa" egzystencja z innymi - poza kulturą i represją. Opowieść o zamordowaniu Ojca przez Synów to właśnie najmroczniejszy scenariusz, jaki człowiek, idąc za swymi antykulturowymi fantazjami, mógł kiedykolwiek zrealizować w swojej historii. To opowieść o narodzinach człowieka i kultury, które stały się możliwe poprzez zaprzeczenie tego, co człowiek, wkroczywszy w obszar kultury, zaczyna skrycie głęboko pożądać. Freudowska opowieść o Hordzie Pierwotnej jest zatem produktem samej kultury, mitem będącym jej własną negacją. To jej własny anty-obraz, w którym ma się ona rozpoznać niczym w krzywym zwierciadle. To zarazem mit o anty-człowieku, bez którego negacji człowiek jako taki - w porządku ontologicznej genezy - nie byłby możliwy. To mit, który nie może egzystować poza nim, oddzielnie, jako pewna odrębna samoznosząca się realność, choćby nawet tylko wyimaginowana. "Cierpienie" człowieka w kulturze nie polega zatem na tym, że nie może on w niej zrealizować swojej "prawdziwej" popędowej natury - takie odczytanie byłoby zbyt płaskie i trywialne. Bierze się ono raczej stąd, że człowiek w swej egzystencji w kulturze będąc skazanym na zakaz i represję, może od nich uciec jedynie w fantazji, kreując w niej iluzoryczną możliwość całkowitego zniesienia tego, co zakazane.

W tej perspektywie sam Freud jawi się nie tyle jako "demaskator" kultury, odsłaniający przed współczesnymi tę Prawdę o niej, którą od tysiącleci skrywała przed ludźmi, co jako bezwiedny twórca jej własnego antyobrazu. Jeśli zatem sama kultura jest iluzją, jawiąc przed człowiekiem złudne obietnice zaspokojenia jego własnych pragnień, to w takim razie iluzją iluzji należałoby nazwać to, co "wypiera" ona jako swe własne zaprzeczenie. Wtedy też jednak pytanie o kulturę jako iluzję zyskuje całkiem nowy wymiar. Staje się pytaniem o to, jaki jest w ogóle sens tej iluzji - skoro jest ona nieuniknionym przeznaczeniem człowieka, naturalnym przejawem jego autorepresyjnej istoty?

Jaki jest w takim razie związek między kulturą-iluzją a represją, która pojawia się w niej wraz z pierwszym zakazem? Czy zakaz stanowi jedynie zewnętrzną formę "wyparcia organicznego" (*organische Verdrängung*), w którym jest ontologicznie zakorzeniony? Czy też może - zgodnie z rozpoznaniem Lévi-Straussa i Lacana - stanowiąc konstytutywny element językowego porządku należy jako taki do hermeneutycznego uniwersum sensu; stąd należałoby go przede wszystkim rozpatrywać w porządku genezy tego sensu? A skoro to drugie ujęcie jest bardziej adekwatne, czy w takim razie - niejako wstecz - nie powinno zostać odpowiednio przeformułowane samo pojęcie "wyparcia organicznego", stanowiące jego ontologiczny warunek i pierwowzór? Czy pojęcie to nie nazywa sobą w istocie ową pierwszą Wielką Negacją, wraz z którą otwarta została nieskończona przestrzeń języka jako Całości - ciągle odsyłająca ludzkie rozumienie poza siebie w horyzoncie tego, co zanegowane? Czy w takim razie, wraz z ową pierwszą Wielką Negacją nie nastąpiło zasadnicze przeobrażenie istoty człowieka, które raz na zawsze przesłoniło mu "naturalny", bezpośredni dostęp do jego popędów, każąc mu je doświadczać od tej pory wyłącznie z perspektywy represji?

Tak brzmią podstawowe pytania, przed jakimi stawia nas Freudowski Mit Genezy Kultury. Są to, ze względu na ich uniwersalny, dotyczący Całości ludzkiego bytu w kulturze, charakter, pytania filozoficzne. Przypominają one pytania, jakie stawiają nam symbole i mity docierające do nas z odległej przeszłości. Jako takie nie wymagają one odpowiedzi co do "prawdziwości" przedstawionego w nich obrazu zdarzeń, ale - jak powiada Ricoeur - "dają do myślenia".

Praca niniejsza jest owocem mojej kilkuletniej pracy badawczej w Zakładzie Teorii Kultury w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Kierownicze tego Zakładu profesor Aldonie Jawłowskiej, zawdzięczam nie tylko samo napisanie tej książki, ale też i wiele cennych merytorycznych uwag i refleksji w trakcie jej powstawania. Winien jestem również słowa szczerego podziękowania prof. Krzysztofowi Michalskiemu oraz prof. Annie Zeidler-Janiszewskiej.

Osobne wyrazy podziękowania chciałbym złożyć Barbarze Sicińskiej oraz prof. Andrzejowi Sicińskiemu za dokładne przejście pierwszej wydawniczej wersji książki oraz za ich trafne spostrzeżenia i korekty. Pozwoliły mi one

uniknąć szeregu nieścisłości i niejasności wypowiedzi oraz lepiej dopracować niektóre fragmenty książki.

Przypisy

¹ Pierwsze pojęcie sensu patologicznych zjawisk psychicznych nie różni się zasadniczo od sposobu, w jaki traktowano je w ramach psychologii empirycznej i eksperymentalnej - zakładając ich ukryte zdeterminowanie przez takie lub inne czynniki. Oznacza ono wówczas, że wbrew powszechnemu mniemaniu mają one "sens", ponieważ są wynikiem zdeterminowania przez określone siły popędowe działające z ukrycia.

Drugie pojęcie sensu pojawia się w sposób szczególnie wyraźny w *Wykładach z psychoanalizy* w tej oto wypowiedzi; "Cóż to znaczy sens? Otóż chodzi o to, że skutek przeżyczenia ma chyba prawo do tego, by go uważać za pełnowartościowy akt psychiczny, który również dąży do swego własnego celu i winien być traktowany jako przejaw o pewnej treści i znaczeniu."; w: *Wykłady z psychoanalizy*, Warszawa 1984, s. 68.

² Określenia "sens jawny" - "sens utajony" nie występują jeszcze u Freuda. Pojawiły się one dopiero w późniejszej tradycji interpretacyjnej jego dzieła, w której próbowano je odczytywać jako rodzaj hermeneutyki (np. P. Ricoeur, J. Habermas).

³ *Historia myśli społecznej*, T. 1, Warszawa 1981, s. 375.

⁴ Dwa wyrazy składające się na określenie "horda pierwotna" pisać będę od tej pory z dużej litery podkreślając w ten sposób, że mamy tutaj do czynienia ze społecznością całkowicie mityczną, wykreowaną przez fantazję autora *Totem i tabu*. Podobny sens ma też posługiwanie się przeze mnie w tej pracy słowami Ojciec, Synowie, Matka pisanymi z dużej litery. Chodzi w tym wypadku o podkreślenie symbolicznego wymiaru tych postaci, roli, jaką odgrywają one jako figury imaginacyjne w procesie kształtowania się poczucia własnej tożsamości "ja" dziecka.

⁵ H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, New York 1962, s. 54-55.

⁶ Szczególną uwagę zwraca, idąca w swym radykalizmie jeszcze dalej niż Marcuse'owska, antyempirystyczna teza Lacana, że w całej Freudowskiej opowieści o Hordzie Pierwotnej, czy w interpretacji wydarzeń biblijnych, nie chodzi o rekonstrukcję domniemanych zdarzeń, ale jedynie o czysto imaginacyjną projekcję, która ma swoje "uniwersalne" zakorzenienie w samej strukturze życia popędowego człowieka oraz określających je dążeniach.

ROZDZIAŁ I

KULTURA I "COŚ JESZCZE"

1. Freuda "definicja" kultury a podłoże popędowe zjawiska

W świetle zaproponowanego w tej pracy spojrzenia na koncepcję kultury Zygmunta Freuda - jako na rodzaj mitu wykreowanego na podstawie snów pacjentów - wszystkie wypowiedzi tego autora, w których stara się on podać wyczerpującą definicję kultury, jawią się jako mało istotne, dotyczące jedynie powierzchni zjawiska. Ot, chociażby jego znane twierdzenie głoszące, iż kulturą jest:

wszelka wiedza i umiejętności człowieka, które posiadał on w celu podporządkowania sobie sił przyrody oraz uzyskania dóbr służących do zaspokojenia własnych potrzeb, z drugiej strony zaś wszelkie mechanizmy, które są niezbędne po temu, aby uregulować wzajemne stosunki ludzi do siebie, w szczególności zaś rozdział dóbr.

Definicja ta wskazuje na dwa całkiem różnego rodzaju elementy składające się - zdaniem jej autora - na kulturę. Pierwszy z nich - wiedza i umiejętności człowieka - wiąże się z eksploatacyjno-władczym stosunkiem wobec przyrody. Daje to człowiekowi poczucie dominacji nad nią oraz zadowolenie w wyniku zaspokojeniu własnych potrzeb. Drugi natomiast - mechanizmy regulujące wzajemne stosunki między ludźmi - wiąże się z pragnieniem nadania przez człowieka własnemu bytowi w kulturze znamion stabilności i ciągłości.

Trudno podważyć pod względem merytorycznym wiarygodność tej definicji kultury. To, co podaje ona za podstawowe motywy, decydujące przy obraniu przez człowieka drogi kulturowego bytu, tj. dążenie do panowania nad przyrodą i wykorzystanie dla siebie jej dóbr oraz określona regulacja stosunków międzyludzkich, nie może budzić kontrowersji. Tyle, że jest tak między innymi dlatego, ponieważ Freud zdaje się tu wskazywać na sprawy dość oczywiste, wręcz banalne.² Dzisiaj można by wskazać na wiele innych definicji tego typu, bardziej precyzyjnie uchwytujących związek między tymi dwoma motywami, a zarazem uwzględniających jeszcze inne motywy, równie istotne dla bytu kulturowego człowieka. Rzecz jednak w tym, że powyższa definicja odczytana w tak literalny sposób, nie mówi jeszcze nic na temat sposobu, w jaki Freud rozumie p o pęd o w e podłoże owych wyszczególnionych przez siebie elementów składających się na fenomen kultury. Nie mówi ona zatem nic na temat tego, co w jego myśleniu o kulturze jest najbardziej oryginalne, i co różni je zdecydowanie od dotychczasowej tradycji. Mam tu na myśli głębokie przekonanie tego autora, że dopiero wgląd w naturę popędów

tkwiących u podstawy procesu kulturowego - w określające je siły, ich relacje wzajemne, konfiguracje, jakie tworzą, konflikty w jakie są uwikłane - pozwala wykazać, że eksploatacyjno-władcza postawa człowieka wobec przyrody posiada również swą drugą stronę, stłumioną przez niego na przestrzeni tysiącleci. Stawia ona pod znakiem zapytania nie tylko stabilność obecnej egzystencji człowieka w kulturze, ale również każe snuć katastroficzne przepowiednie na temat jej przyszłości. Wydobycie popędowych uwarunkowań owej strony oraz wykazanie, że wymienione powyżej czynniki tworzą jedynie powierzchnię fenomenu kultury - oto podstawowe zadanie, przed którym stoi psychoanaliza kultury.

Definicji Freuda można jednak postawić również całkiem innego rodzaju zarzut; dużą niejasność jeśli chodzi o sposób, w jaki ujmuje ona relację między pojęciem kultury a mającym wchodzić w jego skład czynnikiem organizacji społecznej człowieka. Ten ostatni bowiem, a więc "wszelkie mechanizmy" służące do uregulowania międzyludzkich stosunków wzajemnych, zdaje się być zarazem organiczną częścią tego, co kulturowe. To utożsamienie daje się również przeprowadzić w perspektywie genetycznej: obranie przez człowieka drogi kultury jest w tej koncepcji utożsamiane z wykształceniem się określonej organizacji społecznej regulującej wzajemne stosunki między ludźmi. Powstaje pytanie: czy chodzi tutaj jedynie o jeden z aspektów "tego, co społeczne", który Freud włącza w dziedzinę kultury, czy też o jego aspekt fundamentalny, którego istota jest w jakimś sensie tożsama z istotą kultury? Gdy ponadto weźmiemy pod uwagę, że sposób rozumienia owych "mechanizmów" regulujących stosunki międzyludzkie (zakaz, represja) jest określony przez wcześniejsze, kształtujące się w pracy terapeutycznej z pacjentami, poglądy tego autora dotyczące ukrytych popędowych determinant życia psychicznego człowieka - sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej. Splot tych trzech elementów; kulturowego, społecznego i jednostkowego, nie jest jednak jedynie specyficznym rysem Freudowskiej koncepcji, ale - jak twierdzi Kroeber - należy do istoty wszelkiej refleksji o kulturze. Wypływa stąd, zdaniem Kroebera, z założenia niemożliwa do usunięcia wieloznaczność pojęcia:

Tak jak kultura zakłada jako warunek konieczny istnienie społeczeństwa, tak samo pojęcie społeczeństwa zakłada z góry pojęcie jednostek. Jest to zbiór pojedynczych jednostek z dodaniem czegoś jeszcze - to >coś jeszcze< jest wspólne dla nas i dla społeczności termitów. A zatem, mamy tu trzy elementy lub zespoły czynników: kultura, społeczeństwo, jednostki, przy tym każdy z tych czynników opiera się na następnym lub jest przez niego uwarunkowany.³

Za fundament bytu kulturowego człowieka Kroeber uznaje zbiór ludzkich jednostek oraz, bliżej przez siebie nieokreślone, "coś jeszcze". Dopiero dzięki owemu "coś jeszcze" zbiór jednostek przekształca się w określoną organizację związków międzyludzkich dając początek "terminowi średniemu"; społeczeństwu. Sam Kroeber zdaje się pojmować owo "coś jeszcze" jako rodzaj instynktu, zmysłu człowieka do tworzenia wysoce rozwiniętych, zhierarchizowanych organizmów społecznych.

Freud natomiast w tego rodzaju "zmyśle" widzi przede wszystkim jeden z przejawów jednoczących sił Erosa - a nie jakiś odrębny instynkt człowieka pokrewny temu, jaki posiadają termity. Nie dość tego. Do ujawnienia się tego "zmysłu" w tej właśnie, a nie innej postaci, doszło - jego zdaniem - przede wszystkim dzięki temu, że szczególna intensywność ludzkich popędów - seksualnych, agresji i kanibalistycznych - doprowadziła do sytuacji egzystencjalnego zagrożenia człowieka jako gatunku. Jego niepojęte zrazu dążenie do pełnego zaspokojenia tych popędów doprowadziło bowiem do pojawienia się głębokich zakłóceń i konfliktów w stosunkach międzyludzkich, co w dalszej perspektywie zaczęło grozić zaniknięciem rodzaju ludzkiego. Wtedy też człowiek, postawiony w sytuacji albo - albo, obrał drogę kultury jako dla siebie "korzystniejszą", a zarazem zgodną z jego własnym popędem samozachowawczym. Na umotywowaną w ten sposób decyzję człowieka można jednak spojrzeć też jako na wynik "gry sił" między popędami tkwiącymi u podłoża jego życia psychicznego (dążenia seksualne, agresywno-mordercze, kanibalistyczne) oraz obiektywnych uwarunkowań zewnętrznych. Była ona wyborem mniejszego zła, do której to decyzji skłonił człowieka w równej mierze popęd, co obiektywna konieczność.

2. Symbol i popęd

Ale analogia ta nie zaprowadzi nas zbyt daleko, głównie dlatego, ponieważ sposób, w jaki obydwaj autorzy starają się określić specyficzną postać owego "coś jeszcze", które kazało człowiekowi obrać drogę kultury, nie jest zbyt obiecujący. Obydwaj zatem wskazują najpierw na pewne cechy wspólne człowiekowi i zwierzętom (Kroeber; wspólne człowiekowi i termitom), aby następnie wydobyć właściwe tylko człowiekowi przeobrażenia owych cech. Naturalnie wybór przez nich bardzo podobnej strategii postępowania nie pozwala zapomnieć o głębokich, dzielących ich różnicach. Jeśli bowiem ujęcie

Kroebera zdaje się zakładać, że "coś jeszcze", jako pewna szczególna cecha obecna w ludzkich instynktach, niejako samo z siebie prowadzi człowieka na drogę kultury, to Freud, dla odmiany, przyjmuje, że na tę drogę skierowała go dopiero sytuacja głębokiego konfliktu między dążeniem do nieograniczonego zaspokajania własnych popędowych pragnień (zasada przyjemności) a surowymi wymogami rzeczywistości (zasada realności).

Naturalną konsekwencją podobnego sposobu myślenia o kulturze, o jej genezie, w którym za wyjściowy punkt odniesienia uznaje się to, co popędowe (lub instynktowne), jest potraktowanie całej jej sfery idealno-duchowej jedynie jako rodzaj transformacji, która się dokonała ze względu na ów punkt odniesienia. W koncepcji Freuda ten sposób myślenia o kulturze, o tym, co człowiek uznaje za jej specyficznie odrębne na tle przyrodniczego bytu wyznaczniki, oddaje wymownie pojęcie *s u b l i m a c j i i i d e a l i z a c j i* popędów.⁴ Sięgając po te pojęcia stara się on uzasadnić ewidentną skądinąd odmienną różnorodnych "jakości" ludzkiego życia psychicznego, jak i wytworów kulturowych, na tle zjawisk przyrodniczych. Perspektywa ta pozwala mu porzucić utarty, dominujący w dotychczasowej, ukształtowanej przez myśl starożytnej Grecji i mit judeochrześcijański tradycji filozoficznej, sposób myślenia o człowieku i kulturze. Zgodnie z nim, wszelkie kulturowe "jakości" mają swą podstawę w samym *l o g o s i e*, którego ostateczne źródło upatruje się w tym, co boskie, w samym *sacrum*.

Pytaniem jest jednak, na ile ta dokonująca się we Freudowskiej myśli o kulturze zasadnicza zmiana wyjściowego "punktu odniesienia", ze względu na który stara się on wykazać odrębność życia duchowego człowieka i jego wytworów kulturowych w stosunku do tego, co popędowe, jest przekonująca? Czy o owej odrębności możemy mówić jedynie rozpatrując ją wyłącznie w kategoriach funkcji, w jakimś sensie wtórnego efektu transformacji popędów? Czy też może, aby uchwycić jej istotę, należałoby przyjąć bardziej radykalne ontologicznie stanowisko, właśnie to, które rysuje się już wyraźnie u początków dwóch wspomnianych tradycji? Innymi słowy, chodzi tu o pytanie, czy sam popęd - jego przyjmowana przez Freuda struktura - stanowić może wystarczający punkt odniesienia dla uchwycenia specyficznych ontologicznych wyznaczników tej struktury, jaka tkwi u podłoża ludzkiej psychiki i wytworów kulturowych człowieka. Czy wystarczy jedynie stwierdzić, że o specyficznych duchowych "jakościach" wszystkich tych zjawisk stanowią różnego

rodzaju przeobrażenia, jakim na przestrzeni tysiącleci trwania kultury uległy ludzkie popędy, ich rozliczne sublimacje i idealizacje?

Na pytania te chciałbym tutaj odpowiedzieć obierając drogę okrężną i pośrednią; konfrontując Freudowski punkt wyjścia z tradycją myślenia o kulturze znajdującą się na jego antypodach. Mam tu na myśli tradycję fenomenologii religii reprezentowaną m.in. przez takich autorów jak Van der Leeuw, Maurice Leenhardt, Mircea Eliade czy Paul Ricoeur, dla których punkt wyjścia w refleksji nad człowiekiem i kulturą określa dziedzina symboliki religijnej i mitu. Od stanowiska Freuda (jak też, w jakiejś mierze, Kroebera) różni ich to, że owej dziedziny nie traktują oni jako wynik transformacji jakiejś rzeczywistości bardziej od niej pierwotnej, instynktownej czy popędowej, w której jest ona zakorzeniona, ale w niej samej upatrują źródło tego, co kulturowe. Symbol religijny i mit są w ramach tej tradycji przyjmowane jako samouzasadniający się ostateczny punkt wyjścia refleksji nad człowiekiem i jego kulturą, zaś wszystko to, co instynktowne i popędowe, liczy się jedynie, o ile może zostać napotkane w jej świetle.

Zasadniczą odmiennosc punktu wyjścia tej tradycji, w porównaniu z Freudowską myślą o kulturze, jak też skrajnie odmienne konsekwencje, jakie stąd płyną dla rozumienia samego procesu kulturowego, klarownie uchwytuje Leszek Kołakowski pisząc:

Wiemy już, że nie jest prawdą i nie jest prawem historii, jak chciał Freud, iżby cierpienia ludzi rosły na skutek nieuchronnie postępującego ujarzmiania popędów przez produkty kultury, wolno jest natomiast twierdzić, że wyobcowanie z przyrody uniemożliwia "naturalną" integrację pewnych cierpień.

Religia, która dostarcza owych systemów integrujących, nie wydaje się tedy wynikiem niskiego stopnia władzy ludzkiej nad siłami przyrody, ale raczej przeciwnie,⁵ narzędziem rekompensującym niektóre skutki władzy zwiększonej.

U podstaw tej argumentacji tkwi zasadniczo odmienne niż w przypadku Freuda, bliskie zaś wspomnianej tradycji fenomenologii religii, rozpoznanie relacji między symboliką religijną i kulturą. Podstawową funkcją symboliki religijnej nie jest dostarczenie człowiekowi iluzorycznych rekompensat dla wyrzeczeń poniesionych przez niego w kulturze, ale otwarcie perspektywy integracji różnych wymiarów jego kulturowej rzeczywistości, w wyniku czego zyskują one określony sens.

Ta różnica w ujęciu kulturotwórczej roli symboli religijnych zakorzeniona jest w odmiennym rozumieniu struktury znaczeniowej religijnego symbolu, niż

to, które przyjmuje autor *Totem i tabu*. Strukturę tę określa w sposób decydujący moment, który można by nazwać konstytuującym się w samym wnętrzu symbolu samootwarciem; jego odesłaniem w immanencji tego, co znaczy, do jakiejś sakralnej transcendencji. To odesłanie też sprawia, że sens kulturowych symboli i mitów zdaje się być ze swej istoty niewyczerpywalny. Cechuje go pewien, z założenia nieredukowalny "nadmiar", który może być jedynie symbolicznie przedstawiony, zobrazowany poprzez odesłanie doń, nigdy zaś nazwany w sposób dosłowny i jednoznaczny. Podobnie rozumiana struktura symbolu implikuje całkiem odmienne, niż zwykło się to przyjmować w postkartezjańskiej tradycji filozoficznej, usytuowanie wobec niego ludzkiego "ja". Nie może być ono pojęte jako podmiot, który jest w stanie sens owego symbolu zobiektywizować, uczynić go dla siebie rozporządzalnym poprzez nazwanie go "do końca". Przeciwnie: jawi się ono sobie jako "porwane" przez symbol poza siebie, ku jakiejś nieogarnionej, w nieskończoność odsyłającej poza siebie, Całości, wobec której musi się ono ciągle na nowo samookreślać. Podobne usytuowanie ludzkiego "ja" wobec symbolu wydobywa jego definicja podana przez Ricoeura:

Symbol jest znakiem, ponieważ, jak każdy znak, wskazuje coś poza sobą i zastępuje to sobą. Nie każdy znak jest jednak symbolem. Sposób, w jaki symbol wskazuje, kryje w sobie podwójną intencjonalność: występuje tu najpierw intencjonalność pierwotna czy też dosłowna, która jak każda intencjonalność znacząca zakłada przewagę znaku umownego nad znakiem naturalnym - będzie to plama, błędna droga, brzemień (wyrazy te są pozbawione podobieństwa do rzeczy znaczonej; na tej intencjonalności pierwotnej wznosi się jednak intencjonalność druga, która poprzez płamę materialną, zagubienie w przestrzeni czy doświadczenie dźwignia ciężaru wskazuje pewną sytuację człowieka w obrębie *sacrum*; sytuacja ta, wskazana przez sens pierwszego stopnia - to właśnie zbrukanie, grzeszność, zawinienie; sens dosłowny i widoczny wskazuje więc poza sobą coś, co jest jakby plamą, jakby zejściem z drogi, jakby brzemieniem. Tak oto w przeciwieństwie do znaków technicznych, całkowicie przejrzystych, które mówią tylko to, co znaczą same ustalając swe znaczenie, znaki symboliczne są nieprzejrzyste, ponieważ ich sens dosłowny, jawny wskazuje nam⁶ w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w jego obrębie.

Ricoeur wskazuje tutaj na pewien paradoks tkwiący u podstawy struktury znaczeniowej symbolu kulturowego; symbol ów znaczy "coś więcej" niż znaczy. Ujęcie to przyjmuje jednak zarazem milcząco, że aby symbol kulturowy mógł zostać przez człowieka rozpoznany i doświadczony w określającym go "nadmiarze" znaczenia, człowiek musi być nań już niejako z góry otwarty,

wrażliwy. Symbol, w tym wypadku plama jako symbol zbrukania, jedynie w jakiś sposób strukturuje ów nadmiar sensu; swą dosłowną warstwą znaczeniową (pierwsza intencja) przypomina ludzkiemu "ja" o jego uprzednim odniesieniu do innego, transcendentnego porządku, w świetle którego dopiero ukonstytuować się może samowiedza jako taka. Ludzkie "ja" może wówczas w określony sposób zinterpretować swe własne miejsce na ziemi wobec tego, co boskie (druga intencja). Strukturująca rola symbolu plamy polega, w tym wypadku, na tym, że przypomina on człowiekowi, iż cała jego egzystencja stanowi rodzaj odstępstwa, upadku - właśnie "jakby" zbrukania, wobec całej sfery *sacrum*. W ten sposób symbol plamy otwiera sobą i zakreśla zarazem horyzont samorozumienia człowieka w ramach kultury.

Ta, otwarta przez symbol kulturowy perspektywa konstytucji ludzkiej samowiedzy (tzn. perspektywa uprzedniego odniesienia do *sacrum* jako do tego, co inne, w świetle którego człowiek rozpoznaje własną ziemską egzystencję jako upadłą) pozostaje w ścisłym związku z perspektywą ontyczną. Symbol plamy przypomina bowiem zarazem człowiekowi te niezliczone grzechy, które popełnił on w swojej upadłej egzystencji. Konfrontuje go z własną przeszłością, w której własnymi uczynkami, wypowiedziami, myślami poświadczył swoje odstępstwo od sfery *sacrum*.

Ricoeurowska definicja kulturowego symbolu uchwytuje w sposób niezwykle sugestywny ścisły związek między samotranscendującą strukturą symbolu, jego ciągłym samo-odsyłaniem poza siebie ku temu, co inne, a fundamentalnym znaczeniem, jakie posiada on dla ukonstytuowania się ludzkiej samowiedzy - jej samookreśleniem się w jej ziemskiej egzystencji. Zarazem jednak należy zauważyć, że symbolika plamy i zmayı w tradycji religii judeochrześcijańskiej, z której się wywodzi, funkcjonuje w ramach pewnego systemu symbolicznego, w którym równie istotne znaczenie posiadają symbole dokładnie jej przeciwstawne - symbole czystości i świętości. Dlatego też, jeśli chce się uchwycić jej pełny sens, nie może być ona rozpatrywana jedynie ze względu na siebie, w oderwaniu od tego, co w ramach systemu symbolicznego, w jakim funkcjonuje, stanowi jej dialektyczną negację. A tak właśnie zdaje się postępować Ricoeur w *Symbolice zła* ograniczając się wyłącznie do hermeneutyki symboli grzechu, zmayı i winy. Tak, jakby jedynie one wyznaczały sobą horyzont sensu, na podłożu którego dopiero mogła ukształtować się tradycja religii judeochrześcijańskiej.

Każe to nam dokonać istotnej modyfikacji Ricoeurowskiej definicji symbolu. Zgodnie z powyższymi uwagami, symbol, w tym wypadku symbol plamy, znaczy niejako podwójnie "coś więcej" niż znaczy. Pozwalając ludzkiemu "ja" rozpoznać własną ziemską egzystencję jako "zbrukaną" wobec *sacrum*, odsyła je zarazem milcząco ku swej własnej negacji w ramach systemu. Można powiedzieć; obok pierwszej i drugiej zawiera on w sobie jeszcze niejako trzecią intencję, która dopiero pozwala rozpoznać go w jego znaczeniu jako organiczną część symbolicznego uniwersum, gdzie każdy symbol obok tego, co bezpośrednio znaczy (intencja pierwsza i druga), winien być również współpomyślany z symbolami-opozycjami, do których, w całej konkretności swego znaczenia, jest uprzednio odniesiony jako ich negacja.

Gdyby zatem "coś więcej" symbolicznego sensu plamy wyczerpywało się wyłącznie na jego drugiej, nadbudowującej się nad sensem dosłownym, intencji, symbol ten objawiałby ludzkiemu "ja" jedynie nędzę jego egzystencji, bezmiar upadku wobec Boga. Pograżałby je w rozpacz bezpowrotnego odłączenia od Boga, w poczuciu niezgłębionej przepaści, która go od niego dzieli. Tymczasem w symbolu tym tkwi również *implicite* trzecia intencja, otwierająca perspektywę jego negacji, zaprzeczenia - poprzez obranie drogi "czystości" i "świętości", na której to dokona się odzyskanie jedności z *sacrum*.

Ta trzecia intencja nie nabudowuje się już nad pierwszą i drugą, ale stanowi tkwiące w nich immanentnie odesłanie do ich własnej możliwej negacji; do czegoś "jakby czystość", w świetle czego dopiero plama może zostać zrozumiana jako coś "jakby zbrukanie". Ta trzecia intencja może, naturalnie, zostać wypełniona dopiero poprzez funkcjonującą w ramach danego systemu religijnego symbolikę "czystości". Sam symbol plamy, jako taki, intencjonalności tej nie wypełnia, ale jedynie ją otwiera. Odsyła ku niej, jako swej potencjalnej negacji, konstytuującej go podskórnie w tym, co faktycznie znaczy. Można powiedzieć, że to odesłanie wstecz symbolu ku swemu możliwemu zaprzeczeniu jest w istocie otwarciem w nim negatywnej przestrzeni sensu, w której świetle dopiero może on znaczyć to, co znaczy.

Rozpatrywany przez Ricoeura symbol plamy jest w istocie symbolem religijnym. Jego paradygmatyczne znaczenie dla kultury, w której funkcjonuje, bierze się przede wszystkim stąd, że ujmując w określony sposób relację, w jakiej ludzkie "ja" pozostaje wobec Boga, ogarnia sobą całość jego światowej egzystencji. Przypominając człowiekowi o jego odłączeniu, upadku wobec całej sfery *sacrum*, zarazem odsyła go w sposób utajony do myśli o ponownym

powrocie do niej, o możliwym z nią zjednoczeniu. Każe mu zwrócić się ku swemu drugiemu przeciwstawnemu biegunowi symbolicznemu, który obwieszcza mu i otwiera przed nim pewną nadzieję.

3. Obeysekere i Freud. Dwa modele terapii w kulturze

Uznanie przez wspomnianą tradycję sfery religijnego symbolu i mitu za podstawową realność, od której powinna wychodzić wszelka refleksja nad człowiekiem i kulturą, nie oznacza, że tym samym przepaść, jaka dzieli ją od Freudowskiej psychoanalizy, jest nie do przezwyciężenia. Świadczy o tym wymownie próba podjęta przez Gananatha Obeysekere, amerykańskiego antropologa kultury, indyjskiego pochodzenia. W swej pracy pt. *The Work of Culture*⁷ podejmuje on dyskusję z dotychczasową, zorientowaną psychoanalitycznie, tradycją antropologii amerykańskiej (A. Kardiner, W.H.M. Whiting), zarzucając jej odziedziczony po Freudzie naturalizm. Równocześnie, sięgając do innych, hermeneutycznych wątków obecnych w teorii autora *Totem i tabu*, stara się on w oparciu o nie zinterpretować znane mu z terapeutycznej praktyki zachowania patologiczne, w których leczeniu istotną rolę odegrała symbolika religijna z kręgu kultury hinduizmu. Decydujące znaczenie posiada tutaj - nawiązujące do uwag Ricoeura dotyczących znanego Freudowskiego przykładu zabawy dziecka *fort - da* - (idź precz - oto jesteś)⁸ wskazanie na fakt, iż Freud, niezależnie od podkreślania roli "przymusu powtarzania" w zachowaniach ludzkich związanego z destrukcyjno-regresywnymi tendencjami Tanatosa, przyjmuje również istnienie tendencji progresywnych w kulturze, działających na rzecz ukształtowania się poczucia jedności człowieka ze sobą samym.⁹

Ośrodkiem tych tendencji jest, zdaniem Obeysekere, symbolika religijna każdej kultury, a to dlatego, że zakorzenione popędowo marzenia i fantazje człowieka uwikłane są w niej w symboliczny porządek *l o g o s u*. Warunkiem spełnienia przez nią jednoczącej terapeutycznej funkcji jest jednak bezkonfliktowy sposób odniesienia do niej uczestników danej kultury, otwierający przed nimi możliwość pełnej z nią identyfikacji i tym samym odzyskania poczucia tożsamości z samymi sobą. Pod tym też względem autor *The Work of Culture* zdaje się być bardzo bliski spojrzeniu Kołakowskiego na funkcję symboli religijnych w kulturze, który w innym fragmencie przytaczanego już artykułu stwierdza:

Po to, żeby symbole religijne mogły istotnie pełnić funkcje organizujące względem innych wartości, muszą nieuchronnie posiadać pewną wartość własną, niesprowadzalną wartość *sui generis*.

Oba te podejścia łączy przyznanie wyraźnej ontologicznej odrębności oraz - co się z tym wiąże - znaczeniowej swoistości religijnym symbolom. Symbole te cechuje samouzasadniająca się pozytywność; tylko dzięki temu mogą one spełnić swoją integrującą i terapeutyczną funkcję w kulturze stanowiącą o ich odmienności na tle innych systemów symbolicznych.

Starając się udokumentować ten pogląd, Obeyskere podaje dwa przykłady z kręgu kultury indyjskiej. Pierwszy z nich, to dziwaczny cierpiętniczy rytuał mużłmanina Abdina, który co roku w trakcie trwania świąt na cześć boga Skanda, syna samego Siva, na znak swego całkowitego religijnego oddania się bogu, przywiązuje się sznurami do platformy umieszczonej na furmance. Obeyskere podejmując próbę psychoanalitycznej interpretacji zachowania Abdina dochodzi do wniosku, że głównym jego motywem nie jest bynajmniej ślub, jaki ten złożył swemu bogu po nieudanym wojskowym puczu, w którym uczestniczył.¹¹ Ów ślub, a więc i cały religijny wymiar zachowania Abdina, stanowią jedynie zewnętrzny pretekst, za którym skrywa się głębsza, nieświadomiana przez Abdina, motywacja związana z dramatycznymi przeżyciami okresu dzieciństwa; kilkakrotnym doświadczeniem niezwyklej, niczym nie usprawiedliwionej surowości i okrucieństwa ze strony ojca.

W tym przypadku, symbolika religijna, którą posługuje się Abdin, nie spełnia swej terapeutycznej funkcji, ponieważ wywodzi się ona z kręgu religii hinduizmu, podczas gdy sam Abdin jest jawańskim mużłmaninem. Zachodzi więc tu głęboka rozbieżność między bogiem jego religii, któremu złożył ślubowanie, a rytuałem symbolicznym, którym się posługuje, wywodzącym się z kręgu innej kultury. Dlatego Abdinowi nie udaje się przezwyciężyć głębokiego rozdwojenia osobowościowego, mającego swoje korzenie w traumatycznych scenach z dzieciństwa. Symbole osobowe, które kreuje (tzn. cały wymyślony przez niego cierpiętniczo-masochistyczny rytuał), tylko zewnętrznie wiążą się z symboliką religijną, po którą sięga. Sprawia to, że "mają one charakter repetytywny i są dla niego kompulsywnie umotywowane. Innymi słowy, owe symbole oddziałują podobnie, jak symptomy neurotyczne i odpowiadają Freudowskiej charakterystyce zachowania neurotycznego jako "przymusu powtarzania" zdeterminowanego przez "powrót wypartego".¹²

Z zupełnie innego typu sytuacją mamy z kolei do czynienia w przypadku ekstatycznych kapłanek buddyjskich, dla których obecny uświęcony stan stanowi rodzaj ekspiacji za grzech zdrady małżeńskiej popełniony w młodości. Wszystkie te pacjentki, pisze autor, opowiadały mu swoje "historie choroby", które zdawały się rozwijać w myśl tej samej żelaznej logiki następowania po sobie kolejnych scen:

Najpierw zatem kobieta odmawia przyjmowania posiłków, marnieje fizycznie i ucieka z domu. Potem umiera ojciec jej krewnego, ona zaś nie może uczestniczyć w jego pogrzebie. Wtedy duch zmarłego wstępuje w jej ciało karząc ją za zdradę powtarzającymi się regularnie udrękami duchowymi i cielesnymi. Z czasem jednak kobiecie udaje się poprzez szereg umartwień i ekspiacji przewyciężyć ten stan; zrazu mściwy duch ojca krewnego przeobraża się w jej ducha opiekuńczego. Wtedy też staje się kapłanką.¹³

To głębokie przeobrażenie duchowe niewiernych kobiet, które stają się kapłankami, Obeysekere interpretuje jako wynik zwycięstwa wykreowanych w oparciu o symbolikę religijną własnych symboli osobowych nad będącymi źródłem ich wewnętrznego rozdarcia i choroby poczuciami występku i winy:

porzuciła ona swe wcześniejsze światowe role i związki z innymi i stała się kapłanką pomagającą innym w nieszczęściu. Wyrzeka się zwykłego życia rodzinnego i pożycia seksualnego na rzecz dewocyjno-erotycznego związku z boskością. Mieszka w ponurych slumsach okalających miasto, ale jej codzienna fizyczna i społeczna realność nie ma dla niej większego znaczenia, ponieważ prawdziwą realnością są dla niej spirytualne doświadczenia z bogami,¹⁴ dokonujące się w trakcie stanów ekstatycznych jak wizje i transy.

Przytoczone przez Obeysekere'a, dwa odmienne przykłady terapii człowieka w kulturze, w oparciu o jego identyfikację z jej symboliką religijną, są dla niego podstawą rozróżnienia dwóch typów ludzkich zachowań. Pierwsze nich, to zdeterminowane przez tendencje regresywne zachowania o charakterze symptomatycznym, w których pacjent jedynie mechanicznie powtarza scenę z przeszłości nie mogąc przyswoić jej sensu własnej samowiedzy. Drugie, to zachowania o charakterze symbolicznym, w których pacjent przewycięża tendencje destrukcyjno-regresywne własnych zachowań. W tym drugim przypadku "akt powtórzenia przeszłości stanowi transformację i transcendencję przeszłości, podczas gdy symboliczny system Abdina jest ściśle powiązany z archaicznymi scenami terroru z okresu dzieciństwa".¹⁵ Innymi słowy, ekstatyczne kapłanki buddyjskie są w swych zachowaniach potocznych otwarte na teraźniejszość i na przyszłość. Postawę tę umożliwiło im autentyczne przeży-

ciążenie, za pomocą głębokiej identyfikacji z symboliką religijną, własnych traumatycznych scen z własnej przeszłości.

Pod tym względem koncepcja antropologiczna Obeysekere różni się zasadniczo od wspomianej już, naturalistycznie zorientowanej, psychoanalitycznej tradycji antropologii amerykańskiej, gdzie obowiązuje zasadniczo tylko jeden, patologiczny model rozumienia kultury. Dla autora *The Work of Culture* istnieje natomiast głęboka ontologiczna różnica między zjawiskami w kulturze o strukturze symptomów, które cechuje obsesyjna powtarzalność będąca wyrazem władzy, jaką ma nad daną jednostką (zbiorowością) przeszłość, a zjawiskami o strukturze "symboli osobowych", które cechuje z kolei "nadmiar sensu" (*surplus of sense*), świadczący o twórczym stopieniu indywidualnej kreatywności jednostki z uniwersalnym aspektem symboliki religijnej, tkwiącej u podstaw poczucia tożsamości owej jednostki jako uczestnika danej kultury.

Przykłady podane przez Obeysekere ukazują niewątpliwie w nowym świetle relację, w jakiej symbolika religijna danego kręgu kulturowego może pozostawać wobec "scen z dzieciństwa" jego uczestników. Te ostatnie, pozostając w obrębie nieświadomości, są źródłem różnego rodzaju zaburzeń w obrębie ich psychiki. Pytaniem jest jednak, czy zaczerpnięty z kręgu kultury indyjskiej przykład kapłanek hinduizmu wyleczonych w wyniku ich zespolenia się ze sferą *sacrum* i przesycenia nią swych zachowań w życiu codziennym, może służyć za uniwersalny model terapii człowieka w kulturze? Czy z równym powodzeniem można go transponować w obręb kultury europejskiej, gdzie - co podkreśla zresztą sam autor - relacja między sferą *sacrum* i *profanum* posiada całkiem inną postać niż ma to miejsce w hinduizmie?

Zwróćmy uwagę, że w ujęciu Obeysekere "praca kultury" jest utożsamiana wyłącznie z "pracą" jej symboli religijnych. Wykonują ją one niejako same z siebie, zaś rola jednostki sprowadza się do prawidłowego podjęcia tkwiącego w nich "nadmiaru sensu". Zgodnie z tym ujęciem, "praca kultury" dokonuje się poza jednostką, w stanie jej mistycznego zapomnienia o sobie samej. Następujące w trakcie tego doświadczenia duchowe oczyszczenie jednostki i będące jego wynikiem jej pogodzenie się z własną przeszłością, stanowi jedynie zwierciadlany efekt tego doświadczenia. Jego istota polega właśnie na głębokim doświadczeniu całej sfery sakralnej, w której zakorzeniona jest symbolika religijna danej kultury i zgodnie z tym doświadczeniem zorganizowaniu swego przyszłego życia.

Owe cudownie "uleczone" przez doświadczenie mistycznej jedności z *sacrum* kapłanki hinduizmu porzuciły wszakże sferę *profanum*, z którą utożsamiają główne źródło swej choroby. Czy tym samym ich terapia nie zakłada, jako warunku swego powodzenia, wyrzeczenia się przez nie raz na zawsze możliwości odzyskania tożsamości właśnie w tym wymiarze "społecznej komunikacji", w którym doszło do jej zakłócenia? Czy w takim razie możemy tutaj w ogóle mówić o ich pełnej terapii, skoro dokonuje się ona w wyniku ich ucieczki przed tą rzeczywistością, która doprowadziła do głębokiego rozszczepienia ich poczucia tożsamości?

Argumentując w ten sposób nie mam zamiaru negować istotnego terapeutycznego aspektu doświadczenia *sacrum*. Gotów jestem zgodzić się z Obeysekerem (jak też z wieloma innymi psychoanalitykami, którzy doświadczeniu religijnemu przyznają istotną rolę w procesie terapii), że owo doświadczenie może niejednokrotnie głęboko przeobrazić duchowo jednostkę umożliwiając jej - na planie głębokim jej psychiki - odzyskanie jedności z sobą samą. Chcę tylko wskazać na fakt, że ów model terapii zakłada milcząco konieczność zapłacenia przez człowieka pewnej ceny - w imię jego "uzdrowienia". Owo "uzdrowienie" możliwe jest tutaj bowiem jedynie dopiero w wyniku porzucenia tej rzeczywistości, w której tkwi jątrzący cień choroby (zdarzenia z przeszłości) i zastąpienie jej rzeczywistością całkiem innego rodzaju, zupełnie nie korespondującą z pierwszą. Pod tym względem model terapii proponowany przez Obeysekere różni się zasadniczo od jej modelu Freudowskiego. Ten ostatni zakłada bowiem, że w trakcie terapii ma dojść do bezpośredniej konfrontacji "ja" pacjenta ze stłumionym przez niego sensem traumatycznej sceny z dzieciństwa.

Czy w takim razie te dwa modele terapii mają jeszcze ze sobą cokolwiek wspólnego? Czy czerpią one z tych samych duchowych źródeł ukrytych w głębiach ludzkiej psychiki?

Z pewnością nie. Zdaniem Obeysekere, proces terapii ludzkiego "ja" w kulturze przebiega niejako samoczynnie w wyniku "pracy", którą w odniesieniu do niego wykonują jej religijne symbole i mity. Zdaniem Freuda natomiast, ośrodkiem tego procesu jest podmiotowość pacjenta, który w trakcie rozmowy z analitykiem ma odnaleźć i rozbudzić w sobie samym ozdrowieńcze moce, tkwiące we własnej psychice. To on jest tutaj głównym "bohaterem" dialogu.

Przebiegający w ten sposób proces terapii psychoanalitycznej rozgrywa się w sferze *profanum*. Jego punktem odniesienia jest, tak czy inaczej, świat "społecznej komunikacji", z którym pacjent, w wyniku wyparcia w obręb nieświadomości określonych zdarzeń z własnej przeszłości, popadł w głęboki konflikt izolując się od tego świata. Stąd podstawowym celem terapii jest przywrócenie go na powrót temu światu, a nie utwierdzenie w izolacji poprzez wykreowanie dlań rzeczywistości zastępczej. Inna sprawa, że tego rodzaju model terapii do pomyślenia jest jedynie w ramach kultury, w której - jak ma to miejsce w kulturze europejskiej - nastąpiło wyraźne rozróżnienie między sferą *sacrum* i *profanum*. Tylko bowiem w ramach ukształtowanej w ten sposób kultury, ludzkie "ja" (psychoanalityk) może uznać siebie za podstawę procesu terapii w odniesieniu do innego "ja" (pacjent) ograniczając jego przebieg zasadniczo do wymiaru *profanum*. Innymi słowy, ograniczając przebieg tego procesu do sfery "społecznej komunikacji", w której nastąpiło zakłócenie relacji pacjenta z innymi i ze światem.

W tym modelu terapii nie chodzi już o to, aby pacjent odnalazł na powrót poczucie tożsamości w wyniku doświadczenia na sobie samym samorzutnej "pracy" symboli sakralnych. Chodzi tu raczej o to, aby w wyniku celowego działania ze strony psychoanalityka orientującego według założeń własnej metody przebieg procesu terapii, pacjent mógł utwierdzić się w swej podmiotowości wobec innego - sprawcy choroby, i powrócił w obręb społecznego *sensus communis*. Pacjent ma odnaleźć na powrót wspólny język z innymi z najbliższego otoczenia. Dlatego, zamiast przenosić pacjenta w "zastępczą" rzeczywistość sakralną pozwalającą mu skutecznie zapomnieć o problemach, które miał dotychczas ze sobą, należy go raczej skonfrontować bezpośrednio z faktyczną społeczną przyczyną własnej choroby, wzmacniając równocześnie jego "ja" wobec innego, sprawcy owej choroby. Pacjent ma w ten sposób odzyskać wolność wglądu w samego siebie wobec innego-sprawcy, który uniemożliwił mu "wolne" doświadczenie własnej podmiotowości w relacjach z innymi.

Nie znaczy to, że tym samym Obeysekerera i Freuda modele terapii ludzkiego "ja" w kulturze należy rozumieć jako wykluczające się nawzajem. Różnica między nimi polega na tym, że w obu przypadkach głównym punktem odniesienia procesu terapii jest całkiem inna dziedzina kulturowej symboliki. W przypadku modelu Obeysekerowskiego jest nią symbolika religii hinduizmu pozwalająca "ja" identyfikującemu się z nią rozpuścić się w niej całkowicie, zaś cały świat potocznej rzeczywistości społecznej potraktować jedynie jako

pozór i iluzję.¹⁶ W przypadku modelu Freudowskiego natomiast, jest nim symbolika języka potocznego, za pomocą którego analityk stara się przekazać i uprzytomnić pacjentowi faktyczny sens jego wypowiedzi i zachowań. Symbolika ta może pełnić tutaj rolę centralną, ponieważ nie daje się ona, jak ma to miejsce w hinduizmie, sprowadzić do roli iluzji, ale zachowuje wobec całej sfery symboliki sakralnej wyraźną autonomię i odrębność.

Obeyskere nie jest pierwszym kontynuatorem Freuda, który główne moce "uzdrowicielskie" nakierowane na ludzkie "ja" w kulturze upatruje w symbolice sakralnej. Takich kontynuatorów było już przed nim wielu, i to wśród najbliższych uczniów samego twórcy psychoanalizy. Wystarczy wspomnieć wersję psychoanalizy w wydaniu C.G.Junga i jego szkoły, koncepcję logoterapii W.v. Frankla.

Tyle, że nawet w tych koncepcjach, różniących się zasadniczo od modelu psychoanalizy Freudowskiej, terapia ludzkiego "ja" w kulturze nie sprowadza się - jak to przyjmuje Obeyskere - do całkowitego roztopienia się sfery symboliki *profanum* w *sacrum*. Głównym punktem odniesienia jest tutaj raczej ta pierwsza, do której "ja" pacjenta winno wrócić odrodzone w wyniku doświadczenia na sobie samym w procesie terapii "magii" symboliki sakralnej.

Pojawia się pytanie, jak w takim razie, w ramach samej kultury europejskiej możliwe jest współistnienie tak odmiennych, zdawałoby się całkowicie wykluczających się w ich założeniach wyjściowych, programów terapii ludzkiego "ja" w kulturze? Dlaczego kultura ta stanowi po dziś dzień jedność, nie rozpadając się na szereg, nie mających ze sobą nic wspólnego, społecznych mikroświatów?

4. Język i kultura

Myślę, że mówienie o jedności świata symbolicznego tej kultury jest możliwe dopiero w świetle pojęcia języka, które ukształtowało się w jej obrębie, różniąc się zasadniczo od jego ujęć (czy ujęć jego odpowiedników) w ramach innych kultur. O odmienności tej stanowi rozumienie języka jako medium, swoistego "środka równowagi" ludzkiej egzystencji, którego otwarta struktura pozwala człowiekowi zapośredniczać ze sobą w swojej samowiedzy "ja" różne typy języków oraz odmienne systemy symboliczne, którymi posługuje się w kulturze.

Tę swoją zapośredniczającą moc język zawdzięcza przede wszystkim temu, że w ramach kultury europejskiej kształtuje się jego rozumienie jako medium ("środka") umiejscowionego pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Na obie te sfery język jest w równej mierze otwarty, odnosząc je do siebie i nieustannie jednocząc w kulturowej samowiedzy ludzkiego "ja". Początki tego rozumienia języka jako medium ludzkiej egzystencji możemy odnaleźć już w filozofii greckiej, gdzie po raz pierwszy wyłania się problem relacji słowa do tego, co w nim wypowiedziane.¹⁷ Z całą wyrazistością dochodzi ono jednak do głosu dopiero w tradycji filozofii chrześcijańskiej, gdzie próbuje się rozstrzygnąć na płaszczyźnie ontologicznej problem relacji między skończonym słowem ludzkim i Słowem Bożym. Później zaś problematyka ta, pozbawiona już swego religijno-teologicznego wymiaru, zainspiruje próby określenia relacji między zewnętrznym aspektem ludzkiego słowa a jego aspektem wewnętrznym, jak też uchwycenia roli, jaką język pełni w procesie konstytucji ludzkiego świata (W.v.Humboldt).

Dopiero jednak w ramach XX-wiecznej tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej (M.Heidegger, H.G.Gadamer, P.Ricoeur) zostaje wydobyty ścisły związek między skończonością ludzkiej egzystencji a momentem nieskończoności zawartym w strukturze ontologicznej języka-medium, pojętego jako najbardziej wymowny "znak" i świadectwo owej skończoności. U Heideggera związek ten konstytuuje się w świetle horyzontu bycia później utożsamianego z językiem, do którego, jako swego transcendującego je w nieskończoność punktu odniesienia, jest już zawsze odesłane ludzkie *Dasein*. Językowość bycia konstytuuje się tutaj zatem w świetle skończonej struktury egzystencjalnej *Dasein*, którą wyznacza uprzednie otwarcie owego *Dasein* na transcendującą

je otwartość (*die Offenheit*) bycia. W hermeneutyce Gadamera podobnie samo-transcendująca struktura języka zostaje utożsamiana z jego spekulatywnością. O języku stanowi rodzaj uprzedniego samo-odniesienia, w którym to, do czego się odnosi ludzkie "ja" w języku, z założenia transcenduje to, co w danym wypadku wypowiedziane. W rezultacie język stanowi rodzaj syntezy tego, co skończenie wypowiedziane z "nieskończonością niewypowiedzianego".¹⁸ Ricoeur, z kolei - o czym świadczy powyżej cytowana definicja symbolu, medialny charakter języka wiąże ściśle z równoczesnym występowaniem w jego słowach-symbolach dwóch znaczeniowych intencji; dosłownej oraz metaforycznej, dzięki czemu język jest w stanie objawić ludzkiemu "ja" sens jego usytuowania w świecie wobec tego, co boskie (*sacrum*).

Wszystkim tym trzem ujęciom języka wspólne jest, że przyznając językowi "medialną" funkcję w obrębie ludzkiej egzystencji pojmują go tym samym jako wyróżnione miejsce dokonywania się nieustannej syntezy skończoności z nieskończonością, *profanum* z *sacrum*. Język w tych ujęciach posiada ze swej istoty otwartą, samo-transcendującą strukturę, nie mogąc być z założenia "wypełniony" do końca w tym, co znaczy. W ramach tych koncepcji fakt, że język zawsze mówi "więcej" niż mówi, nie jest żadnym jego brakiem czy niedoskonałością. Przeciwnie, właśnie w tym znajduje swe najbardziej wymowne poświadczenie samo-transcendująca struktura języka; otwarta w nim nieskończona możliwość "innego" wypowiedzenia tego, co wypowiedziane. Dzięki temu, mówiąc coś zawsze już wykraczamy w tym, co wypowiedziane, ku Całości języka.

Tak ujęty język otwiera w swym nieustannym odesłaniu poza siebie nieskończone uniwersum międzyludzkiego porozumienia. Otwiera sobą pewną przestrzeń sensu "możliwego", wykraczającą poza kulturowy horyzont samorozumienia danej społeczności, grupy, jednostki. Jest on tożsamy z pojęciem tego, co do czego ludzie zawsze mogą się ze sobą porozumieć w kulturze mimo wszelkich dzielących ich światopoglądów, religii, mitologii, przesądów. Owo "mogą" ma tutaj znaczenie decydujące. Chodzi tu w istocie o otwartą przez język nieskończoną możliwość porozumienia się ludzi ze sobą, co do tego, o czym mówią - o pewną potencjalność, nadzieję, szansę, którą wprawdzie zawsze można podjąć lub nie, wykorzystać lub zaprzepaścić, bez niej jednak język przestałby być językiem.

Tak pojęty język jest podstawą jedności różnych symbolicznych języków każdej kultury, nawet jeśli - jak ma to miejsce z językami *sacrum* i *profanum*

w obrębie kultury europejskiej - zakorzenione są one w wymiarach rzeczywistości, które pojmuje się jako przeciwstawne sobie, nie do pogodzenia ze sobą w skończonej perspektywie ludzkiej historii. Mówienie o jedności nie odnosi się wówczas do faktycznego, teraźniejszego czy przyszłego w sensie historycznym, stanu tej kultury. Oznacza ono "możliwą" jedność porozumienia otwartą w nieskończonej perspektywie języka, dzięki której wszelki spór i konflikt różnych języków w kulturze może zawsze przerodzić się w dialog.

W aurze tej otwartej przez język nieskończonej możliwości porozumienia się ludzi co do tego, co wypowiedziane, żyje każda kultura, każda społeczność. Język spełnia wobec uczestników tej kultury jednoczącą, terapeutyczną funkcję, ponieważ ma w sobie coś z owej niedostrzegalnej neutralności medium, które pozostając jako takie w utajeniu, odnosi i zapośrednicza ze sobą nieustannie różne języki tej kultury.

W takiej perspektywie "praca kultury", dzięki której jednostka jest w stanie uzyskać w jej obrębie identyczność ze sobą samą, nie daje się sprowadzić - jak chce tego Obeysekere - do "pracy" wykonanej przez język symboli sakralnych. Jest to przede wszystkim "praca" wykonana przez "językowość" języka jako takiego. Wykonuje ją właśnie owo neutralne, nieuchwytnie "więcej" tkwiące w języku, które sprawia, że mówiąc cokolwiek, zawsze już bezwiednie mówimy coś więcej niż mówimy. To zaś zarazem znaczy, iż w tym, co mówimy, w całej historycznej określoności naszej kulturowej samowiedzy, jesteśmy zawsze już otwarci na inne języki, gotowi na porozumienie się z innymi co do tego, co zrazu wydaje się nam całkowicie obce i niezrozumiałe.

Ujęty w ten sposób język jest podstawą jedności świata symbolicznego europejskiej kultury, jako samotranscendujące, nieustannie odsyłające poza siebie - ku nieskończonej możliwej jedności porozumienia - medium, które sytuując się "pośrodku" między językami *sacrum* i *profanum* otwiera je nawzajem na siebie w całej ich odmienności. Każę im toczyć ze sobą nieustanny dialog, który zawierając w sobie z jednej strony, element konfliktu, sporu, walki, z drugiej strony - zawsze toczy się w horyzoncie otwartej przez język możliwej jedności porozumienia. Dopiero też to pojęcie języka pozwala zrozumieć, dlaczego zaczynający się w kulturze europejskiej od czasów nowożytnych proces usamodzielniania się różnych języków *profanum* wobec *sacrum* (w tym przy-

padku: języka mitologii judeochrześcijańskiego mitu) nie doprowadził do rozpadu jedności tej kultury.

Można powiedzieć, iż kultura europejska, która w porównaniu z innymi kulturami, w wyniku wyemancypowania się w niej sfery *profanum* wobec *sacrum* stała się bodaj najbardziej represyjną, najbardziej agresywnie nastawioną wobec przyrodniczego świata, jest zarazem, jak żadna inna, kulturą dialogu osadzoną swymi korzeniami, i zarazem czerpiącą soki swej ekspansji, w neutralności samotranscendującej struktury języka. Jest to w istocie kultura osadzona w spekulatywnym "środku" języka otwierającego sobą przestrzeń nieustannego przekraczania języków zastanych.

Właśnie to ciągle napięcie między symboliką *sacrum* i *profanum*, które pozostając ze sobą w nieustannym sporze są zarazem otwarte nawzajem, gotowe wdać się ze sobą w dialog, stanowi o specyficznym, chociaż bynajmniej nie rozdwojonym, kształcie kulturowej samowiedzy europejczyka. Samowiedza ta dojrzała dzisiaj do tego, aby w swej dwoistości dostrzec nie tyle stan pewnej niedoskonałości, wymagający swego "zniesienia" na rzecz którejś z tworzących ją stron, ale samą istotę swego historycznego przeznaczenia.

Fakt, że zasadnicza odmiennosc europejskiej kultury na tle innych kultur wiąże się z wykształconym tutaj specyficznym rozumieniem pojęcia języka, nie jest również obojętny jeśli chodzi o zaproponowaną przez Freuda metodę terapii - jako terapii poprzez język. Podstawą tej terapii jest wszakże milczące przyznanie przez autora *Totem i tabu* językowi mocy "jednoczących" w stosunku do rozdartej ludzkiej duszy, w której szereg treści uległo stłumieniu.

Ale naturalnie tego rodzaju teza jest zbyt ogólnikowa, aby za jej pomocą można było sobie zdać sprawę z tego, na czym w procesie psychoanalitycznym polega terapeutyczna rola języka. Nie odpowiada ona na pytanie, na czym zasadza się skuteczność oddziaływania poprzez słowa na duszę pacjenta. Bierze się to przede wszystkim stąd, że to, co ma być w samowiedzy pacjenta ze sobą zjednoczone, zostało w niej niegdyś w sposób szczególnie drastyczny rozdzielone, prowadząc do trwałych przeobrażeń w życiu psychicznym pacjenta. Dlatego też jego "ja", uwikłane w głęboki, stały konflikt ze sobą samym, jest wyobcowane w stosunku do języka, którym ludzie posługują się na co dzień. Moc "jednocząca" tego języka okazuje się wobec tego "ja" zbyt słaba, aby mogła na powrót przywrócić mu to, co - jak się na pierwszy rzut oka wydaje - zostało dłoń utracone raz na zawsze.

Dopiero więc "magiczne" słowa, za pomocą których analityk oddziałuje na duszę pacjenta, są w stanie tego dokonać. Twierdząc coś podobnego, Freud ujął w istocie proces psychoanalityczny jako pewne zdarzenie językowe.¹⁹ Istota tego zdarzenia polega właśnie na tym, że pod wpływem "magicznych" wypowiedzi analityka, pacjent na powrót przyswaja własnej samowiedzy pewien sens utajony, który został od niej niegdyś, pod wpływem określonych wydarzeń z przeszłości, oddzielony; sens który wyparł głęboko w obręb własnej nieświadomości.

Przypisy

¹ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: *Człowiek. Religia. Kultura*, Warszawa 1967, s.263.

² A. Kłoskowska prezentując w *Socjologii kultury* krótką historię pojęcia "kultura" w myśli europejskiej podkreśla, że pierwsze jego definicje miały charakter "wyliczający". Jak się wydaje, zacytowaną powyżej wypowiedź Freuda można zaliczyć właśnie do tego rodzaju definicji. (por. A.Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981 s. 16-17).

³ A. L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1973, s. 280.

⁴ Pojęcie "sublimacji" popędów oznacza u Freuda proces zmiany pierwotnie seksualnych obiektów na obiekty nieseksualne, dzięki czemu możliwa się staje różnorodna działalność intelektualna i duchowa człowieka w kulturze. Pojęcie "idealizacji" natomiast oznacza proces psychiczny, w wyniku którego obiektowi popędów przyznane zostają znamiona doskonałości, a następnie dokonuje się z nim utożsamienie jako z upragnionym ideałem "ja".

⁵ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967 s. 254.

⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s.78.

⁷ G. Obeyesekere, *The Work of Culture*, Chicago - London 1990.

⁸ Chodzi tu o pojawiającą się w *Poza zasadą przyjemności* interpretację zabawy dziecka polegającej na wyrzucaniu przez nie zabawek z kojca z towarzyszącym tej czynności okrzykiem "fort" (idź precz"). Równocześnie, nieco później, to samo dziecko bawiąc się szpulą na sznurku wrzucało ją do kojca

z tym samym okrzykiem "fort", aby jednak następnie wyciągać ją stamtąd z radosnym okrzykiem "da" ("oto jesteś"). Zgodnie z interpretacją Freuda dziecko inscenizowało w ten sposób w zabawie pojawianie się i znikanie matki, por. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1975, s. 29-33.

⁹ P. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven and London 1977.

¹⁰ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, op. cit., s. 250.

¹¹ por. G. Obeysekere, op. cit., s. 10.

¹² Ibidem, s.10.

¹³ Ibidem, s.11.

¹⁴ Ibidem, s.11-12.

¹⁵ Ibidem, s.13.

¹⁶ Ibidem, s. 64-65.

¹⁷ Pod tym kątem myśl filozofii greckiej o języku stara się odczytać H.G. Gadamer w: *Prawda i metoda*, w: cz. III, *Ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka* (szczególnie str. 358- 398), Kraków 1993.

¹⁸ por. op. cit., s. 414-428.

¹⁹ por. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1984, s. 53.

ROZDZIAŁ II

NIEŚWIADOMOŚĆ I KULTURA

CZEŚĆ I

METAPSYCHOLOGICZNE PODSTAWY FREUDOWSKIEJ MYŚLI O KULTURZE

1. Wstęp

Nieświadomość uchodzi za centralne pojęcie a zarazem za największe "odkrycie" Freudowskiej psychoanalizy. Historycznie rzecz biorąc, samo to pojęcie pojawiło się w tradycji myśli europejskiej już znacznie wcześniej - i to nie tylko w psychologii, ale również w filozofii i literaturze. Często też znaczenia, jakie mu tam nadawano, wykazują głębokie pokrewieństwa z jego rozumieniem przez Freuda.¹ Dopiero jednak twórca psychoanalizy nadał mu rangę pojęcia-kłucza, za pomocą którego dają się wyświecić najgłębsze zagadki człowieka i kultury.

W rozdziale tym chciałbym zasygnalizować najbardziej istotne zmiany, jakim w dziele Freuda - w porównaniu z dotychczasową tradycją psychologiczną i filozoficzną - uległo pojęcie nieświadomości. Ograniczę się przy tym do rozpatrzenia XIX-wiecznego kontekstu tej tradycji, w świetle którego można nie tylko zarysować szczególnie wyraźnie odmienną rozumienia tego pojęcia przez autora *Die Traumdeutung*, lecz również wykazać odrębność proponowanej przez niego, psychoanalitycznej metody interpretacji. Związek ten rzutuje z kolei na późniejszy sposób rozumienia przez Freuda procesu genezy kultury oraz praw rządzących jej rozwojem.

2. Dwa znaczenia pojęcia nieświadomości w XIX-wiecznej tradycji filozoficznej i psychologicznej

Przed Freudem pojęcie nieświadomości funkcjonowało w XIX-wiecznej myśli niemieckiej w dwóch całkiem różnych znaczeniach. Pierwsze z nich zostało ukształtowane w tradycji niemieckiej filozofii romantycznej, a jego systematycznego ujęcia dokonał E. von Hartmann w *Philosophie des Unbewussten* (1886 r.). Nieświadomość (w sensie; bycie nieświadomym) utożsamiał on ze stanem bezwiednego genialnego tworzenia, w którym autor - wywodząc z głę-

bin własnej duszy swoje niezwykle obrazy i wizje - czyni to w sposób całkowicie spontaniczny, ogarnięty przez to, co kreuje i tym samym nie zdając sobie sprawy z przebiegu samego aktu tworzenia. Przy czym źródło tego stanu (nieświadomości) może w równej mierze znajdować się w ludzkiej duszy, jak też mieć swój jeszcze głębszy fundament w samym Bogu. Pojęcie nieświadomości wzięte w tym znaczeniu odsyła do tego, co transcendentne, do tego, co owiane mgłą tajemnicy i mitu, obce jest ludzkiemu poznaniu.

Przy okazji warto podkreślić, że pojęcie nieświadomości zyskało też w niemieckim romantyzmie nieco inny, już nie tak mistyczny, odcień. Mam tu na myśli romantyczną hermeneutykę F.Schleiermachera. Jedno z jej głównych haseł: "Zrozumieć autora lepiej niż on sam siebie rozumiał" zakłada, iż podstawowym zadaniem interpretacji jest uczynienie zrozumiałymi (uświadomienie) tych myśli zawartych w tekście, których sam autor był nieświadomy². Jest to możliwe, ponieważ interpretator zachowuje zazwyczaj większy dystans wobec tekstu niż jego autor, stąd może łatwiej dostrzec to, z czego nie zdaje sobie sprawy (czy też nie chce się do tego przyznać) ten ostatni. Czy jednak ów dystans może sprawić, że wszystkie nieświadome myśli tkwiące w tekście mogą zostać przez interpretatora uświadomione? Czy wszystkie z nich mogą stać się obiektem krytycznej refleksji - tak samo, jak stają się nim wszystkie, bezpośrednio zawarte w tekście myśli świadome? Na te pytania, które określają punkt wyjścia psychoanalitycznej interpretacji, romantyczna hermeneutyka Schleiermachera nie daje już odpowiedzi.

Drugie znaczenie pojęcia "nieświadomości" ukształtowało się w obrębie tradycji psychologicznej (Th.Meinert, G.Fechner, J.F.Herbert). Jakkolwiek odnosi się ono do tych samych zjawisk psychicznych, które mieli na myśli romantycy mówiąc o tworzeniu nieświadomym, rozumie się je całkiem inaczej. To, co nieświadome nie jest uznawane za przejaw tego, co transcendentne, za coś, co odsyła w obszar tajemnicy, mitu, lecz przeciwnie, stanowi ono pewien, nie poznany do tej pory w sposób naukowy, obszar ludzkiej psychiki, który jest zdeterminowany przez różne obiektywnie stwierdzalne reguły i prawa. Genezy owych praw nie należy przy tym szukać - jak to sobie wyobrażali romantycy - w sferze ducha, lecz w sferze ciała, lub w jego psychicznych przedstawieniach. I jakkolwiek zazwyczaj rozróżniano dość wyraźnie nieświadomość jako zjawisko psychiczne i jej somatyczne podłoże, to zarazem twierdzenie o zachodzeniu między nimi licznych związków przyczynowych traktowano jak najbardziej serio i nie negowano sensowności poszukiwań idących w tym kierunku. Ci sami badacze, przyznając

temu, co psychiczne, daleko idącą autonomią wobec procesów zachodzących w ludzkim organizmie, opisywali je zarazem za pomocą tych samych fizykalno-fizjologicznych kategorii pojęciowych, których zwykło się używać w stosunku do zjawisk przyrodniczych. W ten sposób postępował np. Herbart, który, z jednej strony, wprowadzał wyraźne rozróżnienie między sferą zjawisk psychicznych i somatycznych, z drugiej - ujmował te pierwsze mechanistycznie, za pomocą typowo fizykalnych pojęć ilości i siły (energii). Pojęcie nieświadomości było w jego teorii ludzkiego życia psychicznego przede wszystkim pewną niewiadomą. Nazywało ono różne empirycznie, obiektywnie stwierdzalne zjawiska psychiczne i ich "uzewnętrznienia" (zachowania, wypowiedzi, wytwory kulturowe itp.), których właściwe przyczyny i reguły nimi rządzące pozostawały na razie nie znane. Można je było jednak - co milcząco zakładał - "wyjaśnić" poprzez ich odpowiednie dopasowanie do dotychczasowego, mechanistyczno-energetycznego modelu ludzkiej psychiki. W tym ujęciu pojęcie nieświadomości wypełnia pewną istotną lukę w dotychczasowej terminologii psychologicznej; jest jednym z wielu pojęć i podobnie jak to, do czego się odnosi, stanowi jeden z wielu wymiarów życia psychicznego człowieka.

Freud niewątpliwie - na co już nieraz wskazywano³ - zaczerpnął wiele z Herbartowskiego pojęcia nieświadomości. Również i w jego oczach pojęcie to określało pewną psychiczną realność, którą determinują różne obiektywnie stwierdzalne reguły i prawa. Poznanie owych praw miało być dowodem na to, że wolność ludzkich zachowań, wypowiedzi, myśli, których wymownym świadectwem - jak do tej pory uważano - miał być m.in. ich często przypadkowy i pomyłkowy charakter, w ogóle nie istnieje. Nawet to, co z pozoru wydaje się całkowicie niezrozumiałe, dowolne i przypadkowe, jest przejawem działania pewnych niewzruszonych reguł rządzących ludzką psychiką. Poznanie tych reguł - dotychczas przez psychologię nie zbadanych - miało stanowić jedno z podstawowych zadań psychoanalizy.

Ogólny, teoretyczny punkt wyjścia Freudowskiej psychoanalizy był więc zbieżny ze sposobem, w jaki funkcjonowanie ludzkiej psychiki - w tym obszar tego, co w niej nieświadome - starali się opisać poprzednicy. Autor *Die Traumdeutung* - jak trafnie zauważył E.Fromm - był więźniem przesądów swojej epoki;⁴ nie tu więc należy szukać źródeł oryginalności jego teorii. Tkwiły one w kwestiach zrazu dość szczegółowych, jak się na pierwszy rzut oka wydaje - drugorzędnych. Z czasem jednak kwestie te, rozwijane w sposób systematyczny, zyskują na wyrazistości i doprowadzają do ukształtowania się

całkiem nowego spojrzenia na strukturę ludzkiego życia psychicznego. Należy do nich m.in.:

1/ sposób, w jaki Freud rozumie relację między tym, co somatyczne a tym, co psychiczne;

2/ nowe znaczenie, jakie nadaje on pojęciu popędu traktując popęd jako zjawisko psychiczne;

3/ sposób w jaki - w obrębie I topiki⁵ - przeprowadza rozróżnienie między trzema systemami ludzkiego życia psychicznego (świadomość - przedświadomość - nieświadomość);

4/ związane z tym rozróżnieniem określenie podstawowego przedmiotu i zadania interpretacji psychoanalitycznej.

Dopiero kiedy uwzględnimy wszystkie te czynniki, będziemy w stanie uchwycić odmienne znaczenie i rangę, jakie we Freudowskiej teorii ludzkiego życia psychicznego zyskuje - zapożyczone zrazu dość wiernie od Fechnera i Herbarta - pojęcie nieświadomości. Czynniki te omówię po kolei, aby następnie wskazać na wpływ, jaki wywarły one na rozwijaną w późniejszym okresie Freudowską teorię kultury.

3. Nieświadomość u Freuda. Pomiędzy naturalizmem a idealizmem

W odróżnieniu od pojawiających się w XIX-wiecznej psychologii naturalistycznych tendencji, których rzecznicy (W.Griesinger, Th. Meynert) starali się wyjaśniać różne zjawiska psychiczne doszukując się ich bezpośrednich przyczyn w fizjologiczno-materialnym podłożu, Freud szuka dla nich przyczyn tkwiących w samej psychice ludzkiej. Nie znaczy to, że tym samym neguje on istnienie jakichkolwiek powiązań między tym, co psychiczne i tym, co somatyczne. Powiązania takie nie tylko istnieją, ale różne procesy organiczne zachodzące w ludzkim organizmie stanowią nawet w jego przekonaniu, niezbędny warunek procesów psychicznych. Rzecz jednak w tym, że ustalanie tych powiązań - przynajmniej w tej postaci, w jakiej czyni się to obecnie - nie wskazuje na bezpośrednie przyczyny oraz niewiele tłumaczy z natury owych zjawisk. Trzeba znaleźć dla nich całkiem inny, tkwiący w samej ludzkiej psychice, punkt odniesienia. Tylko w ten sposób będziemy mogli uniknąć uproszczeń naturalistycznego podejścia.

To przekonanie nie decyduje jeszcze o odrębności stanowiska Freuda. Podobne poglądy głosili Fechner i Herbart. Inna sprawa, że zjawiska psychiczne starali się wyjaśniać za pomocą tych samych mechanistyczno-energetycznych kategorii pojęciowych, które służyły do wyjaśniania zjawisk przyrodniczych. Psychika ludzka była dla nich rodzajem mechanizmu, którego funkcjonowanie daje się opisać za pomocą określonych, mierzonych w kategoriach ilości i jakości, przyczynowych zależności i praw. Podstawową rolę odegrała, opracowana pierwotnie przez R.Mayera i podjęta później przez H.L.F. Helmholtza, "zasada zachowania energii". Rozwijana przez Freuda we wczesnym okresie teoria ludzkiej psychiki czyli podział na nieświadomość, przedświadomość i świadomość, zdaje się niewiele odbiegać od tego mechanistyczno-energetycznego modelu. Można ją wręcz traktować jako jego nową wersję. Zarazem jednak Freud nie traktuje dosłownie założeń tego modelu; nie stara się "mierzyć" energii tkwiącej w różnych zjawiskach psychicznych. Postępuje się nim raczej w sposób "metaforyczny"; służy mu on raczej do opisu owych zjawisk, określenia bliżej ich wzajemnej relacji i funkcji. Doprowadzi to z czasem do znaczących przeobrażeń modelu - m.in. do wyodrębnienia w zjawiskach psychicznych samoistnej warstwy obrazowo-symbolicznej, która z kolei pozostaje w ścisłym związku ze sferą sensu. W rezultacie, zaczerpnięta przez Freuda z dotychczasowej psychologicznej tradycji procedura "wyjaśniania" wzbogaci się o pierwiastki hermeneutyczne. Przedmiotem psychoanalitycznej interpretacji stanie się sens tkwiący w różnych zjawiskach psychicznych.⁶

Ewolucję tę wspomagało posługiwanie się przez Freuda pojęciem "reprezentacji" (przedstawienia) w celu określenia relacji między sferą tego, co psychiczne i co somatyczne w człowieku.⁷ Odmienność tego ujęcia polegała między innymi na tym, że z założenia wykluczało ono rozumienie owej relacji w kategoriach przyczynowych, tym samym zaś nie bardzo pasowało do, odziedziczonego przez autora *Die Traumdeutung* po swych poprzednikach, przyrodoznawczego modelu wyjaśniania. Mówienie o tym, że sfera tego co somatyczne jest "reprezentowana" (przedstawiana) w ludzkiej psychice, oznaczało bowiem - w mniemaniu Freuda - że bezpośrednio są nam dostępne, poddające się naukowej analizie, jedynie jej psychiczne reprezentacje, ona sama zaś pozostaje niedostępna i nieznaną. Stąd śledzenie jakichkolwiek bezpośrednich zależności przyczynowych między tym, co somatyczne i tym, co psychiczne, jest w obrębie psychologii zajęciem niezbyt owocnym poznawczo lub wręcz jałowym.

W równej mierze jednak, co wobec naturalistycznych tendencji pojawiających się w XIX-wiecznej psychologii, teoria psychoanalityczna Freuda pozostaje w opozycji wobec idealistycznych ujęć ludzkiej psychiki (W.Dilthey, E.Husserl, L.Binswanger). W tych ostatnich bowiem, ludzkie życie psychiczne próbowano opisać sięgając po pojęciowość ukształtowaną w ramach tzw. filozofii świadomości, często ją przy tym w sposób radykalny modyfikując i przekształcając.⁸ U podstawy tych ostatnich ujęć tkwiło przekonanie, że na ludzkim życiu psychicznym składają się przede wszystkim akty (przeżycia) świadome. Myśląc czy przeżywając cokolwiek, zawsze już jestem, tak czy inaczej, tego świadom. Stąd obiektem filozoficznej refleksji czy naukowej analizy może zostać zawsze, faktycznie lub potencjalnie, ludzka psychika jako całość. Zawsze możemy bowiem uprzedmiotowić i unaocznić poszczególne tworzące ją akty. Na gruncie tych ujęć, pojęcie nieświadomości - w tym znaczeniu, w jakim pojawiło się ono u Fechnera, Herbart czy Freuda - było pojęciem w sobie sprzecznym. Skoro bowiem wszystko to, co psychiczne jest tożsame z tym, co świadome, nieświadomości nie możemy traktować jako zjawiska psychicznego. Poglądy takie wypowiadał w sposób radykalny Brentano - filozof niemiecki żyjący na przełomie XIX i XX wieku, na którego wykłady uczęszczał Freud.⁹

Przykład Brentany jest o tyle znaczący, że jego koncepcja świadomości wywarła duży wpływ na "psychologię opisową" Husserla, leżącą u podstawy licznych nurtów filozofii współczesnej (np. różne odmiany fenomenologii, fenomenologii egzystencjalnej, hermeneutyka). Pojawiające się w nich rozumienia świadomości różnią się nieraz od Brentanowskiego (czy Husserlowskiego) w sposób zasadniczy (niekiedy zaś je wręcz zarzucają na rzecz innych pojęć). Wszystkie te nurty łączy jednak to, że nie do pomyślenia jest w nich posługiwanie się pojęciem nieświadomości w tym znaczeniu, w jakim posługiwali się nim Herbart czy Freud.

Podobnie zatem, jak w przypadku sprzeciwu wobec naturalistycznego schematu wyjaśniania, opozycja Freuda wobec idealistycznych tendencji w psychologii ma swoje źródło w odziedziczonym przez niego po Fechnerze i Herbarcie mechanistyczno-energetycznym modelu ludzkiej psychiki. Dopiero bowiem w obrębie tego modelu, w którym treści ("energie") nieświadome były rozumiane jako "wyparte" ze świadomości, mogły one uzyskać postać samoistnego systemu psychicznego. Dostęp do owego systemu też musi zostać uzyskany w całkiem inny sposób niż za pomocą refleksji. To, co wyparte, a więc nieświadome

dome, nie może być już, z założenia, bezpośrednio dostępne rozumieniu. Samo wyparcie jest bowiem procesem czysto energetycznym i bezrozumnym. Aby zmienić jego skutki nie wystarczy go po prostu uczynić przedmiotem świadomości refleksyjnej. Model mechanistyczno-energetyczny zakłada całkiem inne rozumienie praw rządzących ludzką psychiką niż to, jakie ukształtowało się w ramach tradycji filozofii świadomości, inaczej jest też rozumiana w jego obrębie struktura psychiki i relacja jej poszczególnych warstw do siebie. Zasadnicza różnica polega na tym, że świadomość i nieświadomość - jako dwie odrębne warstwy psychiczne - są do siebie niesprowadzalne. Mimo iż należą one do sfery tego, co psychiczne, tworzą w jego obrębie dwa odrębne (u Freuda dochodzi jeszcze trzeci - przedświadomość) systemy, którymi rządzą odmienne reguły i prawa. Posiadają one, by tak rzec, inną "substancję". Treści nieświadome różnią się od treści świadomych (przedświadomych) nie tylko tym, że zostały wyparte, ale również - jeśli nie przede wszystkim - tym, że pozostają w szczególnie bliskim związku z somatycznym podłożem. Ten ostatni podział, umożliwia Freudowi posłużenie się procedurą wyjaśniania w odniesieniu do analizowanych przez siebie zjawisk psychicznych; nieświadomość, określające ją reguły i prawa mogą być przez niego traktowane jako zewnętrzny, ostateczny punkt odniesienia dla zrozumienia zjawisk świadomości (przedświadomości). Świadomość może być w ten sposób wyjaśniona ze względu na to, co nią nie jest - należy to do istoty postępowania wyjaśniającego w tym znaczeniu, w jakim pojmował je Dilthey. Freud, nadając pojęciu nieświadomości rangę całkiem odrębnego systemu psychicznego, starał się wyśrodkować między uproszczeniami naturalistycznego podejścia a dogmatyzmem idealistycznych koncepcji świadomości.

Trzeba jednak zarazem przyznać, że opozycja Freuda wobec tych dwóch tradycji ma w istocie dość dwuznaczną wymowę. Dotyczy to zwłaszcza pierwszej z nich. Wiąże się ze zmianą "punktu odniesienia" ze względu na który należy wyjaśniać różne zjawiska psychiczne (tzn. nieświadomość zamiast fizjologicznego podłoża), przy równoczesnym zachowaniu pokrewnej, opartej na tych samych schematach ujęciowych, aparatury pojęciowej. W rezultacie Freud stara się wyjaśnić świadomość (przedświadomość) w ten sam sposób, w jaki czynili to przed nim przedstawiciele tendencji naturalistycznych w psychologii. Ideałem naukowego poznania jest dla niego wykazanie, że psychiką ludzką rządzą prawa o takim samym deterministycznym charakterze jak prawa rządzące ludzkim organizmem.¹⁰

Pod tym względem był wiernym uczniem swych nauczycieli i poprzedników. Różnice, które zaznaczały się między kształtującym się w jego pierwszych pracach obrazem ludzkiej psychiki a ich teoriami, dotyczyły raczej kwestii szczegółowych i drugorzędnych - podstawowe założenia wyjściowe i stosowana terminologia były zasadniczo te same. Jedynym wyłomem było posłużenie się przez Freuda pojęciem "przedstawienia" (*die Vorstellung*). Wprowadzenie tego pojęcia było jednak, prawdę mówiąc, raczej wyrazem terminologicznego zakłopotania niż znaczącą innowacją w stosunku do pojęciowości stosowanej dotychczas. Świadczy o tym wymownie fakt, że "przedstawienia psychiczne" tego, co cielesne - jak też później wyodrębnioną przez siebie warstwę obrazowo-symboliczną zjawisk psychicznych - Freud ujmował za pomocą tych samych mechanistyczno-energetycznych kategorii, które w przyrodznawstwie służyły do opisu zjawisk przyrodniczych. O zasadniczej odrębności jego podejścia zdecydowało dopiero, dokonujące się niejako równocześnie (a zarazem jakby bezwiednie wykraczające poza ramy zarysowanego powyżej mechanistycznego ujęcia) rozpatrywanie analizowanych zjawisk psychicznych w hermeneutycznych kategoriach sensu: relacji sensu jawnego analizowanych zjawisk (intencja wypierająca) do ich sensu utajonego (intencja wypierana).¹¹ To hermeneutyczne podejście zakładało, że mimo determinujących zjawiska ludzkiej psychiki praw energetycznych, podlegają one również różnego rodzaju zależnościom i wpływom należącym do dziedziny sensu. W rezultacie ich adekwatny opis i interpretacja wymaga zastosowania procedur rozumienia i interpretacji, zasadniczo odmiennych od procedur wyjaśniania opartych na ideałach teoriopoznawczych nauk przyrodniczych.

Bardzo trudno również wskazać na różnice między znaczeniem, jakie Freud przyznaje w swojej teorii pojęciu nieświadomości, a tym znaczeniem, które ukształtowało się w dotychczasowej tradycji psychologicznej (Fechner, Herbart). Ogólny schemat rozumienia tego pojęcia pozostaje zasadniczo ten sam (nieświadomość jako dziedzina treści wypartych ze świadomości, zakładanie jej szczególnie bliskiego związku z somatycznym podłożem, wiara w możliwość poznania determinujących podskórną nieświadomość praw itp.). Nie Freud też był pierwszym, który nieświadomość uznał za główne pojęcie psychologii służące do wyjaśniania pozostałych zjawisk psychicznych. Pogląd taki wyraził już przed nim T.Lipps:

Nie tylko utrzymujemy, że nieświadome procesy psychiczne istnieją obok świadomych. Sądźmy również, że nieświadome procesy sta-

nowią podstawę dla świadomych i towarzyszą im nieustannie. Jeśli zachodzą odpowiednie po temu warunki, procesy świadome powstają z nieświadomych i zanikają następnie ponownie w nieświadomości.¹²

Dopiero jednak w oczach Freuda pogląd ten stał się podstawą do badania zjawisk psychicznych. Urosł on dla niego, do rangi, traktowanej jak najbardziej serio, głównej metodologicznej wskazówki w procesie psychoanalitycznej interpretacji.

Freud zatem, nawiązując do teoretycznych założeń własnych poprzedników, na swój sposób je zabsolutyzował. To, co u tamtych miało wyłącznie postać pewnej propozycji badawczej, luźnego spostrzeżenia, czy też po prostu oznaczało jeden z wielu naukowych problemów, którym należało się zająć (Herbart), urosło u niego do rangi podstawowego zadania, którego rozwiązanie powinno dać zmieniony obraz funkcjonowania ludzkiej psychiki. Freuda więc cechował swoisty radykalizm w podejściu do "zagadki" nieświadomości. Przebija on przy tym nie tyle z jego prac teoretycznych, ile z omawianych przez niego przypadków chorobowych, analiz, interpretacji. To w nich przede wszystkim kształtuje się nowe rozumienie nieświadomości i jej funkcji w życiu psychicznym człowieka. Dopiero ten powolny proces sprawi, że pojęcie nieświadomości zyska z czasem u Freuda pewną szczególną antropologiczną "konkretność", jakże różną od tej, którą posiadało ono w dotychczasowej tradycji psychologicznej.

4. Nieświadomość i popęd. Freudowska redukcja świadomości

Trwałą "podstawą" tego procesu odchodzenia autora *Die Traumdeutung* od ukształtowanego w XIX-wiecznej psychologii rozumienia nieświadomości jest sposób, w jaki ujmuje on relację między nieświadomością i popędem. W jakimś sensie utożsamia on ze sobą oba te pojęcia. Podstawą tego utożsamienia jest nowy sens, jaki nadaje on pojęciu popędu; jest ono przez niego rozmiane jako "pojęcie graniczne" (*der Grenzbegriff*) między tym, co somatyczne a tym, co duchowe.¹³ Pośrednicząc między tymi dwiema sferami ludzkiego bytu, popęd "reprezentuje" niejako interesy ciała wobec psychiki. Popęd w tej postaci, w jakiej jest nam dany, jest więc zjawiskiem psychicznym; bezpośrednio dostępne są nam tylko "przedstawienia popędowe". Z drugiej strony jednak, owe przedstawienia pozostają w bezpośrednim związku z tym, co sobą przedstawiają - z somatycznym podłożem popędu (czyli z popędem jako takim), które

jest niepoznawalne w swojej istocie. Ten bliski związek popędowych przedstawień z fizjologicznym podłożem ludzkiego ciała sprawia, że zostają one przez Freuda uznane za podstawową "substancję" nieświadomości i życia psychicznego zarazem. Są to z reguły przedstawienia wyparte z rządzącej się całkiem innymi prawami sfery świadomości, lub też nigdy do niej nie dopuszczone, znajdujące się w stanie "wyparcia pierwotnego" (*die Ur-verdrängung*). Wyparte reprezentacje popędowe - ich własności, relacje wzajemne i "losy" (*die Tribschicksale*) - stanowią więc przede wszystkim o tym, że nieświadomość różni się swą naturą od świadomości. Nieświadomość to, innymi słowy, obszar ludzkiej psychiki zdeterminowany bez reszty przez popędy, które nie mogą uzyskać w jej obrębie swego pełnego, bezpośredniego zaspokojenia.

Zrównanie nieświadomego z popędowym ma w teorii Freuda swoje uzasadnienie genetyczne. Nieświadomość jest w niej bowiem traktowana jako swoista "pozostałość" po pierwotnym, naturalnym stanie ludzkiej psychiki, kiedy to była ona bez reszty opanowana przez popędy. Zachowania ludzkie były wówczas bezpośrednim wyrazem popędowych dążeń, rządziła nimi wyłącznie "zasada przyjemności". Zgodnie z nią, psychika ludzka zmierzała do uzyskania w sposób bezpośredni maksimum zaspokojenia. Na tym etapie rozwojowym człowiek nie rozróżniał jeszcze między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. Jego życie psychiczne koncentrowało się na sobie samym (narcyzm), zaś własne ciało stanowiło główny obiekt popędowego zaspokojenia (auto-erotyzm). Do wykształcenia świadomości, a wraz z nią refleksyjnego dystansu do siebie, doszło znacznie później, kiedy to w wyniku różnorodnych kontaktów z otaczającą rzeczywistością zewnętrzną - najpierw przyrodniczą a potem społeczno-kulturową - człowiek zaczął rozróżniać między tym, co dla niego przyjemne, a co nieprzyjemne. W rezultacie, obok zasady przyjemności na jego psychikę zaczęła oddziaływać równocześnie tzw. zasada rzeczywistości, wymagająca od niego orientowania się w kontaktach z innymi i ze światem według obiektywnych wymogów i uwarunkowań zewnętrznej rzeczywistości.

Pojawienie się tej zasady doprowadziło do głębokiego rozszczepienia życia psychicznego człowieka. Został on zmuszony do wyrzeczenia się zaspokojenia wielu dążeń i celów, do których osiągnięcia popędowe przedstawienia nieświadomości dążyły do tej pory w sposób szczególnie intensywny, i zastąpienia ich celami innymi, zastępczymi, które by bardziej pasowały do realiów sytuacji, w jakiej się znalazł. Nie oznacza to jednak, że ze zrealizowania tych celów zrezygnował raz na zawsze. Te popędowe przedstawienia, które zostały

przez niego wyparte w obręb nieświadomości, spoczywają w niej od tej pory w stanie utajonym, czekając na bardziej dogodną sposobność swego ujawnienia się i zaspokojenia w przyszłości. Nieświadomość stanowi więc coś w rodzaju raju utraconego. Tkwią w niej liczne i trwałe ślady archaicznej przeszłości człowieka, które - niczym w palimpseście - osadziły się w niej w postaci kolejnych, nakładających się na siebie warstw.¹⁴

Uznanie przedstawień popędowych za podstawową substancję nieświadomości, a zarazem i ludzkiej psychiki jako takiej, jest jednym z głównych założeń Freudowskiej psychoanalizy. Ono też leży u podstaw jej obrazu człowieka jako w swej najszybszej popędowej naturze wiecznie nienasyconego, krwiożerczego hedonisty, któremu w życiu chodzi - tak naprawdę - o zaspokojenie własnych, zdeterminowanych popędowo, pragnień. W tej perspektywie świadomość, stanowiąc późniejszy produkt oddziaływań między nieświadomością jako początkową postacią ludzkiej psychiki a surową rzeczywistością zewnętrzną, która w swym wymiarze przyrodniczym i społeczno-kulturowym przeciwstawia się bezpośredniemu zaspokajaniu przez człowieka własnych popędowych dążeń, jest co najwyżej psychiczną pochodną nieświadomości, nie mającą żadnego odrębnego, możliwego do wyprowadzenia z niej samej, uzasadnienia. Świadomość nie tłumaczy się sama przez się, ale wszystkie tworzące ją zjawiska winny być odczytywane poprzez odniesienie do poprzedzających i umożliwiających je nieświadomych przedstawień popędowych. Jest ona przede wszystkim wymownym świadectwem odejścia człowieka od stanu pierwotnej popędowej szczęśliwości i pełni, który - wraz z jej pojawieniem się - spoczywa w stanie stłumienia (utajenia), dając o sobie znać jedynie szczątkowo i podskórnie na poziomie jego różnorodnych codziennych czynności i zachowań.

Świadomość nie jest więc tym, czym jest, ale jedynie tym, czym nie jest. Jej prawda ma charakter genetycznie (i ontologicznie) wtórny i pozorny. Tłumaczy się przede wszystkim w świetle tego, co sobą neguje i przestania. Dlatego ma niewątpliwie rację Ricoeur, gdy stwierdza, że - inaczej niż u Husserla, dla którego redukcja fenomenologiczna oznaczała redukcję świata do sfery przejawów świadomości - u Freuda mamy do czynienia z redukcją świadomości do jej nieświadomego, zdeterminowanego popędowo, podłoża.¹⁵ Świadomość nie jest żadną "oczywistością", nie jest bytem, który by sam dla siebie stanowił wystarczającą rację. Musi ona dopiero zostać objaśniona przez to, co

w stosunku do niej zewnętrzne, czyli przez nieświadome przedstawienia popędowe, które stara się stłumić i ukryć za swoimi przejawami.

Odwrócona postać "redukcji psychoanalitycznej" stanowi jednak nie tylko - na co wskazuje Ricoeur - opozycję w stosunku do obrazu ludzkiej psychiki kształtującego się w fenomenologii Husserla. Dotyczy ona w równej mierze całej niemal, biorącej swój początek z Platońskiej i ewangelicznej idei *Logosu*, tradycji filozofii europejskiej. Na początku był Popęd, wszystko inne jest tylko jego nędzną kopią, zniekształceniem, pochodną. Słowa te, w całej swej świętokradczej prowokacyjności, otwierają Księgę psychoanalitycznej interpretacji.

5. Nieświadomość jako rzecz w sobie

Perspektywie genetycznej podporządkowana jest w teorii Freuda perspektywa topiczno-strukturalna - rysujący się we wczesnym okresie podział ludzkiej psychiki na trzy odrębne systemy: świadomość - przedświadomość - nieświadomość. Systemy te, wzięte z osobna, rządzą się wprawdzie swoimi własnymi prawami zachowując względem siebie autonomię, zarazem jednak taka ich postać i wzajemny stosunek stanowią rezultat długotrwałego procesu rozwojowego. Mechanizm funkcjonowania ludzkiej psychiki - jego dana nam obecnie "synchroniczna" postać - nie może być więc w pełni zrozumiany (wyjaśniony), jeśli nie uwzględnimy procesu, który doprowadził do jego powstania i który on sobą odzwierciedla. Słowem, topika ludzkiej psychiki jest zakorzeniona w jej archeologii, obu tych perspektyw nie sposób traktować rozłącznie.

Nie jest jednak - jak by się mogło wydawać - kwestią całkowicie obojętną, którą z wymienionych perspektyw wybieramy. Każda z nich zakłada bowiem inną pozycję "obserwatora" w stosunku do opisywanych zjawisk psychicznych. Obierając perspektywę genetyczną stara się on przede wszystkim zrekonstruować pewien proces, który odzwierciedla różne stadia rozwojowe psychiki ludzkiej. Freud opierał się w tym przypadku na współczesnych sobie - funkcjonujących w biologii - teoriach rozwoju ludzkiego organizmu, zgodnie z którymi powstanie psychiki było końcowym rezultatem tego procesu. Obierając perspektywę topiczno-strukturalną obserwator musi natomiast zrekonstruować mechanizm funkcjonowania psychiki ludzkiej, mając do czynienia w zasadzie wyłącznie z jej świadomymi przejawami. Istnienie treści nieświadomych (i po części przedświadomych) musiało być przez niego założone hipotetycznie.

tetycznie i wydedukowane na podstawie ich różnych szczątkowych, pośrednich "sygnałów" w obrębie systemu świadomości. Główny problem polega więc na tym, jak dotrzeć do i opisać to, co w ludzkiej psychice nieświadome, co też tym samym dane jest w całkiem inny sposób niż treści świadomości.

Problem dotarcia do tkwiących w nieświadomości przedstawień popędowych Freud podejmuje w pracy *Das Unbewusste*.¹⁶ Relację systemu świadomości (przedświadomości) do systemu nieświadomości stara się on określić porównując ją z analogiczną - na pierwszy rzut oka - sytuacją; sposobem, w jaki świadomość ta odnosi się do innej świadomości. Zgodnie z tym ujęciem, treści nieświadomości są przez nas napotymane w taki sam sposób, co treści innej, obcej nam świadomości. Ale - stwierdza dalej Freud - nie jest to analogia zbyt adekwatna. Przecież o istnieniu treści nieświadomych jako takich, nic nie wiemy (jako treści "wyparte" znajdują się one bowiem poza obrębem świadomości); o istnieniu innego w otaczającym nas świecie wnioskujemy natomiast na podstawie jego, danych nam w sposób naoczny, zachowań, wypowiedzi, gestów itp. Dlatego w dalszych partiach pracy Freud odrzuca tę analogię i zastępuje ją inną: relacją, w jakiej w filozofii Kanta pozostają wobec siebie sfera naocznie danych przejawów rzeczy (fenomeny) oraz sfera "rzeczy w sobie" (noumeny). Zgodnie z tym ujęciem, sferze fenomenów odpowiadają treści świadomości (i przedświadomości); sferze noumenów natomiast - treści nieświadomości. Przeprowadzenie przez Freuda podobnej analogii ma przy tym swoją podstawę w przekonaniu, że:

Podobnie jak to, co fizyczne, również i to, co psychiczne nie musi być w rzeczywistości takim, jakim nam się zjawia.

Jaka jest wartość poznawcza tej analogii? Czy Kantowskie ujęcie relacji fenomeny-noumeny pokrywa się rzeczywiście z relacją świadomość-nieświadomość w ujęciu Freuda? Gdyby tak było, wynikałoby stąd, że dostęp do przedstawień nieświadomości jest w ogóle niemożliwy. Podobnie jak Kantowskie "rzeczy w sobie", stanowiłaby ona tylko nieznanne podłoże przedstawień świadomości, jako takie obce i niedostępne ludzkiemu poznaniu. Równocześnie przedstawienia świadomości (przedświadomości) byłyby tylko zewnętrznym przejawem nieświadomości i nic więcej na temat ich relacji do siebie nie można byłoby powiedzieć.

Naturalnie, błędem jest wyciąganie podobnych wniosków w odniesieniu do I topiki. Nie jest bowiem tak, że system nieświadomości, składające się nań przedstawienia popędów, oraz mechanizm jego funkcjonowania, są niedostęp-

nie ludzkiemu poznaniu. Niedostępne jest tylko ich somatyczne podłoże i to też jedynie wówczas, gdy chcemy określić jego wpływ na nieświadomość. Z drugiej strony nieświadomość oddziaływa na różne sposoby na system świadomości, gdzie daje o sobie znać pośrednio, poprzez różnego rodzaju aluzyjne sygnały, zniekształcenia, symptomy chorobowe, pomyłki itp. Nie jest też tak, że świadome przedstawienia psychiczne stanowią tylko prosty, zewnętrzny "przejaw" nieświadomego podłoża - jako "rzeczy w sobie", przy czym sama istota relacji między nimi pozostaje nieznaną. Przeciwnie: nieświadome reprezentacje popędowe osiągając poziom świadomości ulegają różnego rodzaju deformacjom, których przyczyny są możliwe do uchwycenia i opisanego. Na tym właśnie polega, między innymi, jedno z głównych zadań psychoanalitycznej interpretacji.

Ale ta nieadekwatność rozróżnień Kantowskich dowodzi, jak dalece relacja świadomość-przedświadomość-nieświadomość nie daje się ująć za pomocą tradycyjnej pojęciowości filozoficznej. Wszelkie analogie i porównania mogą mieć w tym względzie jedynie charakter zewnętrzny, pretekstowy. Powołanie się na Kanta świadczy zarazem wymownie o tym, że Freud w problematyce określenia wspomnianej relacji dostrzegł zagadnienie *sensu stricto* filozoficzne.

Inna sprawa, że - o czym nie sposób nie wspomnieć - to sięgnięcie przez Freuda po analogię Kantowską ma również swoje źródło w XIX-wiecznej tradycji psychologicznej. W jej obrębie pojawiła się bowiem, zapoczątkowana przez Meynerta, bardzo specyficzna interpretacja Kantowskiego pojęcia "rzeczy w sobie", które utożsamiono z pojęciem siły. Sprawilo to, że sfera *noumenów* (rzeczy w sobie) przestała być traktowana wyłącznie jako nieznanne podłoże sfery zjawisk, a zyskała charakter dynamiczny. Skoro bowiem "rzecz w sobie" zawiera pewną siłę, nie jest ona tylko pustym, abstrakcyjnym pojęciem, ale przysługuje jej "energetyczna" określoność. Ze swej istoty dąży ona wówczas do zaznaczenia swej obecności w obrębie świadomości, na różne sposoby na nią oddziałuje. Nawijając do tej interpretacji, Freud jednak zmienił zasadniczo jej sens. Zmiana polega przede wszystkim na tym, że pojęcie siły zostało przez niego ściśle powiązane z pojęciem popędu (przy równoczesnym podkreśleniu szczególnej roli popędów seksualnych), a jej przejawom w obrębie świadomości nadany został charakter pozorów, maski.

6. Czy nieświadomość jest językiem?

Przyjrzyjmy się jeszcze raz strukturze ludzkiego życia psychicznego w ujęciu Freuda, zwracając przede wszystkim uwagę na związki, w jakich pozostają ze sobą poszczególne tworzące je systemy.

Przedstawienia popędów są - o czym już pisałem - reprezentantami interesów ciała w obrębie ludzkiej psychiki, stąd ludzkie ciało oraz "dusza" stanowią organiczną całość. Ale sam sposób, w jaki popędy łączą w sobie te dwa całkiem różne wymiary ludzkiego bytu, nie jest u Freuda bliżej określony. Wiąże się to z traktowaniem przez niego somatycznego podłoża przedstawień popędowych na wzór Kantowskich "rzeczy w sobie" - a więc z przyznaniem im statusu czegoś niedostępnego, obcego ludzkiemu poznaniu. To znaczy, ściśle biorąc, Freud nie twierdzi, że somatyczne podłoże ludzkiej psychiki jest jako takie niepoznawalne. Wykluczałoby to bowiem wówczas możliwość uprawiania jakiegokolwiek nauki o procesach zachodzących w ludzkim organizmie. Twierdzi on jedynie, że sam sposób, w jaki oddziałuje ono na ową psychikę, jest niepoznawalny. Skoro bowiem jeden z dwóch fundamentalnych członów jakiejś relacji pozostaje niewiadomą, taką samą niewiadomą pozostaje i ona sama jako taka.

Nie jest natomiast niewiadomą w teorii Freuda relacja, w jakiej nieświadome przedstawienia popędowe pozostają wobec przedstawień świadomości. Te pierwsze stanowią tutaj bowiem pewną, możliwą do naukowego spenetrowania i opisu, niemal empirycznie stwierdzalną przedmiotowość. Problem tkwi jedynie w tym, że owa przedmiotowość - w odróżnieniu od przedstawień świadomości (przedświadomości) - jest dostępna w sposób pośredni i aluzyjny. Nie jest nam dana sama w sobie, ale dopiero jako zapośredniczona przez system świadomości, w obrębie którego łącząc się z "resztkami słownymi" i podlegając wpływom cenzury ulega różnego rodzaju deformacjom. Z tym sposobem przejawiania się nieświadomości ściśle wiąże się podstawowe zadanie psychoanalitycznej interpretacji: rozpoznać i zrekonstruować różne "sygnały" nieświadomego w obrębie systemu świadomości.

Na podkreślenie zasługuje jeden istotny element takiego rozumienia relacji nieświadomość - świadomość (przedświadomość). Otóż zakłada ono, że oba systemy nie tylko różnią się między sobą w sposób zasadniczy, ale równocześnie pozostają ze sobą w stanie permanentnego konfliktu. Naturalnemu dą-

zeniu popędowych przedstawień do uświadomienia przeciwstawia się bowiem równie naturalne dążenie cenzury świadomości, do ich wyparcia. Zniekształcenie sensu w obrębie przedstawień świadomości to "kompromisowy" rezultat działania obu tych tendencji.

W związku z tym ujęciem pojawia się pytanie, jaki ostateczny sens nadać nieświadomym przedstawieniom popędów. Czy chodzi tu jedynie o same, możliwe do opisanego w kategoriach mechanistycznych, "energie" popędowe będące czystym, bezpośrednim wyrazem "siły", czy też o zjawiska o charakterze obrazowo-symbolicznym, należące już do dziedziny języka? Jest to jedno z najbardziej ważkich pytań, jakie stawia się dzisiaj pod adresem Freudowskiej psychoanalizy, zaś odmienne nań odpowiedzi świadczą wymownie o tym, że stanowi ono nadal żywy, nurtujący badaczy współczesnych, problem.

I tak, na przykład, Ricoeur utrzymuje, że popędowe przedstawienia, mimo iż są "energetycznie" zdeterminowane, są zasadniczo zjawiskami o charakterze symbolicznym (a więc językowym). Zgodnie z jego interpretacją teorii Freuda, do spotkania kategorii "siły" i "sensu" dochodzi już w obrębie systemu nieświadomości.¹⁸ Habermas, z kolei, relację świadomość - nieświadomość rozpatruje w kategoriach opozycji powszechnie uznanego (intersubiektywnego) systemu norm językowych obowiązujących w ramach danej społeczności i indywidualnego języka pacjenta, który pozostaje w niezgodzie z owymi normami.¹⁹ I on zatem - podobnie jak Ricoeur - skłonny jest przyznać nieświadomym przedstawieniom popędowym językowy charakter, jakkolwiek sama "językowość" rozumiana jest przez niego całkiem inaczej. Innego zdania jest natomiast A.Lorenzer, dla którego jedynie świadome przedstawienia mają charakter symboliczny, nieświadome natomiast rozumie jako "struktury niesymboliczne" (*symbolfreie Strukturen*). Te ostatnie, zwane przez niego "kliszami", "wywodzą się z symbolicznych przedstawień, które zostały wykształcone w procesie społecznym, następnie zaś w wyniku wyparcia znalazły się poza jego obrębem tzn. zostały wykluczone z obszaru językowej komunikacji".²⁰ Dla Lorenzera zatem, nieświadome przedstawienia popędowe mają niejęzykowy, ściślej zaś biorąc, przed-językowy charakter. Mimo iż z racji przysługującego im z natury dążenia do uświadomienia zmierzają one ku językowi, znajdując w jego warstwie symboliczno-obrazowej swoje ostateczne wypełnienie, jako takie do niej nie należą; między nimi a przedstawieniami świadomości (język) istnieje ostry, ontologiczny przedział.

Jak się wydaje, ta odmienność odczytań relacji: nieświadome przedstawienia popędowe - przedstawienia świadomości, ma swoje źródło w nieokreślonym postępowaniu się przez Freuda kategorią "sensu", jak też w różnych wieloznacznościach i nieściśłościach jego psychoanalitycznej koncepcji języka. Dotyczy to przede wszystkim sposobu, w jaki rozumie on relację obraz (przedstawienie)-sens językowy. Autor *Die Traumdeutung* znajdował się pod silnym wpływem XIX-wiecznych, psychologizujących teorii języka, zgodnie z którymi sfera obrazowych, towarzyszących sensowi wypowiedzianemu, przedstawień wiąże się z nim w luźny, asocjacyjny sposób. Sfera ta przy tym stanowić miała pozostałość najbardziej pierwotnego stadium rozwoju ludzkiej psychiki, kiedy ta percypowała świat na sposób obrazowo-symboliczny, nie będąc zdolna do aktów myślowych.²¹

Wynika stąd, że jeśli za podstawę rozumienia relacji nieświadomość-świadomość uznać wyobrażenia Freuda na temat języka, wówczas niewątpliwie najbliższe oryginałowi okaże się odczytanie Lorenzera. Nieświadome przedstawienia popędowe stanowią jedynie pewne czysto wizualno-energetyczne jakości, które charakter symboliczny (językowy), w ścisłym sensie, zyskują dopiero w obrębie świadomości, poprzez swoje powiązanie z "resztkami słownymi". Na gruncie tego ujęcia przekroczenie przez popędowe przedstawienia progu świadomości (języka), tzn. uzyskanie przez nie symbolicznego charakteru w ścisłym sensie, wiąże się w sposób organiczny z ich zniekształceniem. Słowem, wszędzie tam, gdzie pojawia się język, tam zawsze mamy już do czynienia z deformacją tego, co poprzedza i umożliwia sobą jego powstanie. Rozumiejac cokolwiek, myśląc o czymś, zawsze mamy do czynienia ze zjawiskiem ontologicznie wtórnym, z pozorem i maską.

7. Psychoanalityczna interpretacja jako demaskacja sensu jawnego

Antagonistyczny charakter relacji, między dążącymi do uświadomienia przedstawieniami popędowymi a wypierającymi je i zniekształcającymi przedstawieniami świadomości (cenzura), rzutuje na wybór przez Freuda głównego obiektu psychoanalitycznej interpretacji. Za obiekt ów zostają uznane przede wszystkim zjawiska psychiczne i ich kulturowe "uzewnętrznienia", w których ów konflikt dochodzi wyraźnie do głosu: symptomy chorób psychicznych, ma-

rzenia sensne, czynności pomyłkowe, zniekształcenia i niegramatyczności w tekście. Z punktu widzenia świadomości potocznej są one albo pozbawione sensu albo też mają charakter drugorzędny. W oczach Freuda natomiast zyskują znaczenie szczególne, ponieważ odzwierciedlają najpełniej ukryty mechanizm funkcjonowania ludzkiej psychiki.

W odróżnieniu od pozostałych ludzkich wypowiedzi, zachowań, czynności, których sens, sposób ich wyrażenia oraz zawarte treści poddane są w zasadzie wyłącznej kontroli świadomości, sens wspomnianych zjawisk ma wyraźnie dwoistą, wewnątrznie rozdartą strukturę. Z jednej strony bowiem, na jego ukształtowanie wpływa cenzura świadomości (jak i gramatyczno-logiczne normy językowe), z drugiej strony, ponieważ nie jest to cenzura doskonała, dochodzą w nim do głosu różne "sygnały" nieświadomych przedstawień popędowych. Tak rozumiana dwoista struktura sensu daje o sobie znać najczęściej w postaci pomyłki, zniekształcenia, czy pustych miejsc w tekście, w zachowaniach symptomatycznych, marzeniach sennych itp.

Założenie istnienia podobnej struktury sensu we wspomnianych zjawiskach sprawia, że to, co w nich potocznie odczytywane jest jedynie negatywnie, jako naruszenie jakiejś normy, samo w sobie pozbawione sensu, taki sens w istocie posiada. Tyle, że na ów sens składają się dwie antagonistycznie wobec siebie nastawione, trudne do pogodzenia intencje - wypierająca i wypierana. Ich wzajemna relacja oddaje sobą konfliktową strukturę ludzkiej psychiki: określających ją, prowadzących ze sobą nieubłaganą walkę, przeciwstawnych tendencji psychicznych.

Psychoanalityczna interpretacja, jako z założenia "demaskująca", poszukująca pod maską zjawisk świadomości (sens jawny) sygnałów nieświadomego (sens utajony), siłą rzeczy musi się skoncentrować na odtworzeniu tendencji wypieranej tzn. dążących do swego uświadomienia przedstawień popędowych. Tendencja wypierająca bowiem, mając swe źródło w świadomych intencjach myślowych autora danej wypowiedzi, jego zachowaniach, czynnościach itp., dana jest zazwyczaj bezpośrednio (a w każdym razie stosunkowo łatwo można zrekonstruować, zamierzoną przez jej autora w sposób świadomy, postać). Tendencja wypierana natomiast, manifestując się jako pomyłka, błąd, zniekształcenie, dana jest jedynie w sposób pośredni, aluzyjny i szczątkowy. Jej istnienie analityk musi założyć w sposób hipotetyczny, opierając się po części na własnej teorii ludzkiego życia psychicznego, zakładającej istnienie tego rodzaju intencji, po części zaś na doświadczanej przez siebie bezpośrednio, wysoce

aluzyjnej i zniekształconej postaci jej przejawiania się w obrębie świadomości. Dlatego rekonstruując sens nieświadomy, nie rekonstruuje on sensu tkwiącego w danym zjawisku psychicznym, wypowiedzi, zachowaniu itp., ale jedynie pewien sens w stosunku do niego zewnętrzny, potencjalny, przez siebie założony. Ściśle rzecz biorąc, analitykowi chodzi o odtworzenie sensu, który by uzyskały nieświadome przedstawienia popędowe, gdyby do ich uświadomienia doszło w sposób bezpośredni - bez udziału zniekształcających wpływów nieświadomości.

Naturalnie, w zależności od obiektu, z jakim mamy w danym wypadku do czynienia, relacja między poziomem sensu jawnego (świadomość) a poziomem sensu utajonego (nieświadomość) wygląda całkiem inaczej. I tak, na przykład, w przypadku czynności pomyłkowych warstwa sensu jawnego, stanowiąc bezpośredni wyraz intencji myślowych autora, odgrywa rolę dominującą. Sama pomyłka w konfrontacji z owym sensem jawi się jako jego akcydentalne naruszenie. Można ją zazwyczaj stosunkowo łatwo skorygować i naprawić (np. korygując przejęzyczenie, lub domyślając się nieobecnego w nim właściwego słowa).

Z odmienną sytuacją mamy do czynienia w przypadku marzeń sennych, czy symptomów chorobowych. Z punktu widzenia logiki rządzącej przedstawieniami świadomości, to zjawiska w całości niezrozumiałe. W rezultacie, nie sposób z razu określić, na czym polega w ich obrębie zniekształcająca rola cenzury świadomości, jaka też jest ostatecznie postać tego, co ona sobą przesłania. Psychoanalityk zmuszony jest sięgać często po konteksty wobec nich zewnętrzne: autokomentarz pacjenta, znajomość jego obecnej życiowej sytuacji, przeszłości, metodą luźnej asocjacji itp. Dopiero wówczas bowiem, może być odnalezione w psychice pacjenta właściwe źródło: jest nim zazwyczaj traumatyczne wydarzenie z przeszłości pacjenta, w świetle którego zrozumiały się staje sens zniekształcenia. Równocześnie zaczynamy rozumieć motywy, które kierowały cenzurą świadomości.

Psychoanalityczna interpretacja zatem, po pierwsze; wykazuje, że wszelkie niezrozumiałości, zniekształcenia, pomyłki itp. nie tłumaczą się nigdy same przez się, ale ich źródło tkwi w psychice pacjenta, w określających ją konfliktach, po drugie zaś, stara się bliżej określić naturę owych konfliktów, sięgając po różne środki pomocnicze (np. technika luźnej asocjacji, wywiad środowiskowy itp.). Psychoanalityczna interpretacja ma z założenia demaskujący charakter: nie interesuje jej nigdy sens bezpośrednio wypowiedziany jako taki - w tym, co on faktycznie i bezpośrednio głosi, ale przede wszystkim to,

co on sobą deformuje i przesłania, co też ma swój ukryty, zewnętrzny punkt odniesienia w życiu psychicznym pacjenta.

Takie podejście ma swoje źródło w swoistej absolutyzacji przez Freuda figury zniekształcenia, symptomu chorobowego, pomyłki itp. - a więc wszelkich zjawisk odbiegających od reguł "logiki" świadomości. To przede wszystkim, ze względu na nie, ich domniemany, ukryty sens, ma zostać odczytany obiekt psychoanalitycznej interpretacji. W tej sytuacji, sens jawny interesuje analityka jedynie ze względu na swe "mechanizmy zniekształcające", których sposób funkcjonowania należy wydobyć i opisać. Do tego też ostatecznie sprowadza się rola tego sensu, stanowiącego wyraz świadomych intencji myślowych tego autora w procesie psychoanalitycznej interpretacji.

8. Czy możliwa jest terapia kultury?

Demaskujące zadanie w stosunku do poziomu sensu jawnego, jakie Freud stawia przed psychoanalityczną interpretacją, rzutuje na kształtującą się w późniejszym okresie myśl tego autora o kulturze. Pytanie, jak dotrzeć do utajonego sensu patologicznych zjawisk psychicznych przybiera teraz postać pytania, jak odsłonić utajony sens procesu kulturowego. O ile więc w pierwszym przypadku głównym celem poszukiwań analityka był stłumiony kontekst domniemanej sceny traumatycznej z przeszłości pacjenta, teraz staje się nim kontekst domniemanej sceny traumatycznej z prehistorii ludzkości oraz obyczaje i wierzenia ludów prymitywnych. Wraz z tą zmianą perspektywy ujęcia, zmienia się również partner teoretycznych dyskusji i polemik. Nie są nim już współczesne teorie psychologiczne, przyjmowany w nich obraz funkcjonowania ludzkiej psychiki, ale współczesne autorowi *Totem i tabu* teorie kulturowe i antropologiczne. Z tą ewolucją wiąże się ściśle zmiana Freudowskiego obrazu struktury ludzkiej psychiki. Na dotychczasowy podział świadomość - przedświadomość - nieświadomość (I topika) nakłada się podział na nad-ja (*Über-ich*) - ja (*Ich*) - to (*Es*) (II topika), nie będący bynajmniej wiernym analogonem tamtego.²² Jeśli bowiem "to" (*Es*) można jeszcze w jakiejś mierze uznać za strukturalny odpowiednik nieświadomości, to "ja" różni się już zdecydowanie od pojęcia świadomości, zaś "nad-ja" nie ma w I topice żadnego odpowiednika w wyszczególnionych tam systemach psychicznych.

Ta zasadnicza zmiana w rozpoznaniu przez Freuda struktury ludzkiej psychiki wynika między innymi stąd, że wraz ze zwróceniem przez niego, w późniejszym okresie, głównej uwagi na zjawiska społeczne i kulturowe, do rangi centralnego problemu urasta w jego oczach określenie przez człowieka roli represji określonych treści popędowych, jako jednego z warunków ukonstytuowania się owych zjawisk. W rezultacie, pojęcie cenzury, które do tej pory, w ramach I topiki, było traktowane jako jedna z funkcji systemu świadomości, przybiera obecnie rozwinętą, autonomiczną postać odrębnej instancji psychicznej - "nad- ja".

Nie znaczy to, że równocześnie zmienia się zasadniczo stosunek Freuda do poziomu sensu jawnego interpretowanych zjawisk. Nadal jest on rozpoznawany przez niego poprzez pryzmat stanowiącej o nim "intencji wypierającej" - zniekształcanie, maskowanie i tłumienie określonych przedstawień popędowych. Nadal nie przyznaje mu się żadnej samoistnej, "prawdy", ale jego istnienie uzasadnia się zasadniczo tym, co on sobą przestania. Zmienia się natomiast ogólny kontekst, w świetle którego rozpoznaje się "intencję wypierającą" owego sensu. Nie jest już nim wyłącznie kontekst cenzury świadomości, ani nawet kontekst indywidualnego "nad-ja" (i "ja" zarazem) autora danego wytworu kulturowego, ale w równej mierze uniwersalne "nad-ja" działające w kulturze, które narzuca indywidualnemu "ja" stłumienie określonych treści.

W związku z tym, szuka się określonych, tkwiących w samej istocie kultury źródeł owego stłumienia. Sens jawny, którego ukonstytuowanie się stało się możliwe dopiero dzięki wyrzeczeniu i represji, jawi się - w perspektywie genezy - jako wynik oddziaływania na ludzką psychikę, kierującą się do tej pory wyłącznie "zasadą przyjemności", określonych zewnętrznych okoliczności ("zasada realności"). Jego ukształtowanie się, jako analogon ukształtowania się ludzkiej świadomości, jawi się jako wymowne świadectwo rezygnacji przez człowieka z zaspokojenia własnych podstawowych popędowych dążeń, a następnie też chęci zamaskowania obecności w nim samym owych dążeń. Kultura zaś w tej perspektywie stanowi rodzaj, nadbudowującego się później nad tym procesem, uniwersalnego ideologicznego uzasadnienia dla "intencji wypierającej". Jej rola polega przede wszystkim na tym, aby - poprzez zaoferowanie człowiekowi różnych ideałów i celów zastępczych (należą do nich przede wszystkim ideały proponowane przez religię) wpoić mu przekonanie, że wypływają one z jego "wyższej", duchowej natury. Identyfikując się z tymi ideałami, człowiek nie tylko będzie mógł zaakceptować własne wyrzeczenia "zapominając" w obrębie własnej świadomości o tym, co w ten sposób utracił, ale też równocześnie zdobędzie przeświadcze-

nie, że tylko w ten sposób jest w stanie osiągnąć "wyższe" cele, do których został powołany.

U podstaw fenomenu zwanego kulturą tkwi zatem pewna, pożałowania godna, mistyfikacja. Kultura dostarcza człowiekowi iluzorycznej ideologii w postaci religii, mającej usprawiedliwić w jego oczach wyrzeczenia, które poniósł i pozwolić mu pogodzić się z ich konsekwencjami. Psychoanalityczna hermeneutyka zjawisk kulturowych, starając się wydobyć istotę owej mistyfikacji, na swój sposób więc radykalizuje swój demaskujący w stosunku do poziomu sensu jawnego, charakter. Na pozór znajduje się ona w łatwiejszej sytuacji niż psychoanalityczna hermeneutyka zjawisk psychicznych w procesie terapii pacjenta. Kultura to bowiem, w oczach Freuda, pacjent, którego choroba, jej źródła, zostały już dostatecznie rozpoznane wraz z odnalezieniem sensu sceny traumatycznej, która legła u jej podłoża. Problemem jest tylko odsłonięcie sposobu, w jaki konsekwencje tego zdarzenia zostały zamaskowane przez świadomość człowieka. Jeśli jednak w przypadku terapii pacjenta celem owej demaskacji było otwarcie możliwości powrotu do zdrowia, tutaj taka możliwość jest już w samym punkcie wyjścia opatrzona znakiem zapytania. Jak bowiem wyleczyć takiego pacjenta jakim jest kultura, skoro problematycznym stało się pojęcie zdrowia, które ma mu się przywrócić?

CZEŚĆ II

INSTYNYKT, POPEĐ, NAMIĘTNOŚĆ

1. Rozróżnienia wstępne

Wydobycie ontologicznej struktury popędu - jednego z centralnych pojęć teorii psychoanalitycznej Freuda - stanowi wątek, do którego ciągle powracam w tej pracy. Pojęcie popędu tkwi bowiem, obok pojęcia nieświadomości, nie tylko u podstaw teorii życia psychicznego głoszonej przez tego autora, ale w równej mierze określa punkt wyjścia jego myśli o społeczeństwie i kulturze. Podobnie też jak i tamto, nie jest pozbawione pewnej istotnej dwuznaczności, jeśli chodzi o rozumienie usytuowania popędu na tle tego, co somatyczne i co psychiczne.²³ Dwuznaczność ta sprawiła, że później pojęcie to odczytywano na różne, nieraz wręcz wykluczające się nawzajem, sposoby. Zaczniemy jednak od tego, co w tym wypadku nie budzi (a w każdym razie nie powinno budzić) żadnych wątpliwości, od przyjrzenia się podstawowym elementom, które - według Freuda - wchodzi w skład popędu:

Możemy teraz omówić pewne terminy, które są używane w związku z pojęciem popędu, czyli parcie, cel, przedmiot, źródło popędu.

Przez pojęcie *parcie* rozumiemy jego element motoryczny, sumę sił bądź miarę określającą nakład pracy, której wymaga jego stłumienie. Ogólną właściwością popędów - a nawet ich istotą - jest parcie. Każdy popęd jest po części aktywnością; gdy niezbyt ściśle mówi się o popędzie pasywnym, to nie ma się na myśli niczego innego niż popędy z pasywnymi celami.

Cel popędu jest zawsze zaspokojenie, które może zostać osiągnięte tylko przez eliminację stanu pobudzenia u źródeł bodźca. Jednak nawet wtedy, gdy cel ostateczny każdego popędu pozostaje niezmienny, to do takiego samego celu ostatecznego mogą przecież prowadzić rozmaite drogi, wskutek czego mogą się pojawić różnorodne bliższe lub pośrednie cele popędu, które są wzajemnie powiązane lub wzajemnie wymienne. Doświadczenie pozwala nam również mówić o popędach *zahamowanych* ze względu na *cel* w wypadku procesów, które poszły nieco dalej w kierunku zaspokojenia popędu, ale potem doznały pewnego zahamowania lub odchylenia. Należy założyć, że również z takimi procesami związane jest częściowe zaspokojenie.

Przedmiotem (obiektem) popędu jest to, w czym lub przez co popęd może osiągnąć swój cel. Jest to najbar-

dziej zmienny czynnik popędu, czynnik, który nie jest z nim pierwotnie związany, lecz jest mu podporządkowany ze względu na swoją przydatność dla umożliwiania zaspokojenia. Nie musi to być jakiś obcy przedmiot, lecz równie dobrze może to być jakaś część własnego ciała. Może się on dowolnie często zmieniać z biegiem losów życiowych popędu; te przesunięcia popędów odgrywają najbardziej znaczącą rolę. (..) Szczególnie silne powiązanie popędu z przedmiotem określa się jako u t r w a l e n i e .(..)

Pod pojęciem ź r ó d ł a popędu rozumiemy takie zjawisko somatyczne w jakimś organie lub części ciała, którego bodziec w życiu psychicznym reprezentowany jest przez popęd. Nie wiemy, czy zjawisko to zachodzi podług praw natury chemicznej, czy też jest następstwem działania innych sił, np. sił mechanicznych.²⁴

Z definicji tej wynika wyraźnie, że popęd, z racji niektórych przypisywanych mu przez jej autora szczególnych właściwości, jest czymś zasadniczo odmiennym niż instynkt. Chodzi tutaj, przede wszystkim, o szczególną plastyczność popędu związaną z jego nakierowaniem na realizację określonych celów oraz nakierowaniem na przedmiot. Freud zakłada bowiem, że te dwa elementy, w zależności od sytuacji, mogą ulegać różnego rodzaju przeobrażeniom - co w żadnym razie nie jest do pomyślenia w przypadku instynktu, rozumianego przez niego jako "odziedziczony twór psychiczny". Ta szczególna dynamika i plastyczność, jaka cechuje popęd w porównaniu z instynktem, wiąże się z jego usytuowaniem na granicy tego, co psychiczne i co somatyczne (cielesne) oraz z faktem, że jego źródłem jest bliżej nieokreślona "podnieta" płynąca z wnętrza ciała. W pojęciu popędu zawarte jest coś z nadmiaru energii, która raz pobudzona dąży do swego rozładowania czy "zniesienia" (*Aufhebung*) na różne dostępne sposoby.

Jednak jeśli nawet próbujemy w ten sposób rozgraniczyć między pojęciami "popędu" i "instynktu" w teorii Freuda, różnice między nimi sprowadzają się ostatecznie do wskazania na odmienne własności przysługujące ich poszczególnym elementom, przy - jak się wydaje - równoczesnym milczącym założeniu, że te ostatnie są im zasadniczo wspólne. Czyż bowiem w odniesieniu do instynktu nie możemy w równej mierze stwierdzić, że składa się nań element parcia, celu, obiektu i źródła?

Sprawia to, że - wbrew usilnym chęciom wielu późniejszych interpretatorów, którzy starali się wyraźnie odgraniczyć oba te pojęcia - różnica między instynktem i popędem rysuje się w pracach Freuda w dość nieostry sposób, chwilami zaś zdaje się być całkiem zamazana. Dopiero uważna lektura tych nielicznych fragmentów tekstów tego autora, w których pojawia się pojęcie "instynktu" oraz namysł nad implikacjami, jakie się z nim wiążą, pozwalają w

miarę klarowny sposób odróżnić oba te pojęcia.²⁵ Natomiast autorzy, którzy nie dokonali uprzednio tego porównania często mają skłonność do utożsamiania ze sobą obu tych pojęć.

Tak jest, między innymi, w przypadku Helmutha Plessnera, który upatrując w popędzie, i słusznie, centralne pojęcie Freudowskiej teorii, zarazem wyraźnie traktuje je jako tożsame z pojęciem instynktu. Sprawia to, że owa teoria wypada w jego oczach bardziej naturalistycznie niż jest nią w istocie. Z drugiej strony jednak, stanowisko Plessnera interesuje nas tutaj przede wszystkim o tyle, o ile podejmując dyskusję z Freudowską teorią popędów wskazuje na wyróżnioną rolę, jaką w obrębie ludzkiego bytu pełni fenomen "namiętności". Owemu fenomenowi autor *Conditio humana* przyznaje bowiem ontologiczną strukturę, która nie tylko zdecydowanie różni się od tej, jaką można by przypisać instyktom, ale również i od tej, jaka cechuje pojęcie popędu. Namiętność jest definiowana przez autora *Conditio humana* jako:

możliwość, która ogranicza człowieka i wyzwala go zarazem, uszczęśliwia go i stanowi dlań zagrożenie. Z biologicznego punktu widzenia jest ona czymś absolutnie niezrozumiałym, gdyż zawierając w sobie potencjał destrukcyjny czyni ona jawną naszą ekscentryczną pozycję w świecie i do świata (...). Zwierzęta cierpią z powodu tego, co jest im zabronione: z powodu głodu i pragnienia, ograniczonych możliwości zaspokajania własnych popędów, zniewolenia. Ustanowienie przeszkód w odniesieniu do tego, co popędowe może u nich, podobnie jak i u człowieka, spowodować agresję. Ale jedynie człowiek cierpi z powodu swej namiętności do innego człowieka i do rzeczy.²⁶

Z wypowiedzi tej wynika niedwuznacznie, że w namiętności Plessner upatruje podstawowy wyróżnik ludzkiego bytu na tle bytu zwierzęcego. Tę wyróżnioną pozycję w ramach ludzkiego bytu namiętność zyskuje dzięki leżącej u jej podłoża "autorefleksyjnej" strukturze, umożliwiającej człowiekowi zdystansowanie się (lub świadomą identyfikację) wobec jej obiektu. Dopiero w świetle tak pojętej namiętności możliwym się staje - jak pisze w dalszych, niecytowanych powyżej, partiach *Trieb und Leidenschaft* - "polityczne zachowanie się" człowieka. Tak ujęte pojęcie namiętności nie daje się w żaden sposób włączyć w obręb Freudowskiej teorii popędów, zgodnie z którą wszelkie zachowania człowieka, jako zdeterminowane popędowo, są niejako bezpośrednio, bezrefleksyjnie skierowane na obiekt.

Zarazem jednak - o czym już wspominałem - Plessner buduje swą opozycję wobec Freuda utożsamiając pojęcie popędu, jakie pojawia się w pracach

tego ostatniego, z instynktem. Dlatego też w jego oczach różnica między tym, co specyficznie ludzkie a tym, co zwierzęce, jest u autora *Wstępu do psychoanalizy* w dalekim stopniu zatarta. Tymczasem, to właśnie odczytanie, jak i płynące z niego konkluzje, opiera się daleko idącym - niedopuszczalnym z punktu widzenia dzisiejszego stanu badań - uproszczeniu. Pojęcie popędu funkcjonuje bowiem u Freuda w zasadniczo innym znaczeniu niż naturalistyczne, które jedynie uwzględni Plessner. Uwzględnienie tego znaczenia każe opozycję popędu wobec namiętności ująć całkiem inaczej niż czyni to autor *Conditio humana*. W pracy tej chciałbym podjąć próbę takiego właśnie, polemicznego w stosunku do Plessnerowskiego, określenia relacji między tymi dwoma pojęciami, wychodząc od rozróżnienia między instynktem i popędem w pracach Freuda. Następnie podejmę próbę określenia na nowo, w oparciu o podobne ujęcie, różnicy między antropologią Plessnera oraz Freudowską wizją człowieka jako istoty zdeterminowanej przez popędy, wykazując istotne ontologiczne ograniczenia tej ostatniej. Rzutują one na sposób ujęcia przez tego autora praw rządzących historycznym procesem kulturowym, upatrywanie w nim określonego przez "przymus powtarzania" cyklu ciągłych powrotów "tego samego".

2. Autonegacyjna struktura popędu

Jak już wspominałem, pojęcie "popędu" u Freuda Plessner utożsamia z pojęciem instynktu. Wynika to ze sposobu, w jaki odczytuje on teorię seksualności dziecięcej tego autora,²⁷ oraz ze sposobu w jaki ocenia społeczno- i kulturotwórczą rolę popędów.²⁸ Freud tymczasem wyraźnie odróżnia od siebie te pojęcia. Pojęcie instynktu odnosi się u niego do odziedziczonych przez człowieka na przestrzeni tysiącleci "tworów psychicznych", dotyczy więc głęboko spokrewnionego ze zwierzęcym wymiaru jego życia psychicznego.²⁹ Pojęcie popędu natomiast, jako "pojęcie graniczne między tym, co duchowe, a co cielesne"³⁰ - nazywa fenomen specyficznie ludzki. O popędzie możemy mówić jedynie wówczas, gdy w obrębie życia psychicznego człowieka pojawia się "wewnątrz-somatyczne źródło podnieci", którego bezpośrednim celem jest zniesienie tego źródła (nazywane jest też ono przez Freuda "pobudzeniem popędowym"), podczas gdy instynkty (czy zachowania instynktowne), jako część bytu przyrodniczego człowieka, są trwałym, nie biorącym się z dodatkowych wewnątrz-somatycznych "pobudzeń", elementem tkwiącym u podłoża je-

go życia psychicznego. Popęd zatem, z którego pojawieniem się w ludzkiej psychice następuje zakłócenie stanu homeostazy łączącej ową psychikę z bytem przyrodniczym, dąży ze swej istoty do samozniesienia. Instynkt natomiast dąży do samozachowania; jest on w obrębie życia psychicznego człowieka czymś najbardziej pierwotnym i naturalnym, utrzymuje się niejako sam przez się.

Z podobnie autonegacyjną strukturą popędu wiąże się u późnego Freuda pojęcie tzw. wyparcia organicznego (*die organische Verdrängung*). Stanowi ono "wyraz pewnej tendencji tkwiącej immanentnie w ludzkich popędach, tendencji, która sprawia, że różnią się one zasadniczo od instynktów zwierzęcych".³¹

Uznanie wyparcia organicznego za immanentny element popędu każe w nim widzieć zjawisko o głęboko antynomicznej strukturze ontologicznej. O popędzie stanowi bowiem z jednej strony o wiele intensywniejsze dążenie do celu niż ma to miejsce w przypadku instynktu; z drugiej strony - pojawiające się w nim równocześnie dążenie do "wyparcia", stwarzanie przeszkód na drodze do osiągnięcia tego celu.

To pojęcie popędu rzutuje na Freudowską wizję człowieka i kultury. Człowiek jest, w jego oczach, istotą rozdwojoną wewnątrznie, która, z jednej strony, dąży ze szczególną intensywnością do zrealizowania własnych popędowych celów, z drugiej - narzuca sobie ograniczenia i zakazy dotyczące owych celów, wypierając te ostatnie (lub ich część) w obręb nieświadomości. Ponieważ jednak wyparte w ten sposób "przedstawienia popędowe" nie zostają zniesione, ale pozostają w nieświadomości w stanie utajonym, determinując podskórnie zachowania człowieka w kulturze, można powiedzieć, że na dramatyczny obraz człowieka jako istoty wewnątrznie rozdartej nakłada się u Freuda obraz katastroficzny; człowiek jest istotą, której ostatecznym przeznaczeniem w kulturze jest Tanatos.

Z autonegacyjną, określoną przez fenomen "wyparcia organicznego", strukturą ludzkich popędów ściśle wiąże się u autora *Die Traumdeutung* pojęcie różnych "losów" owych popędów, które w sposób decydujący wpływają na ostateczny kształt ludzkiej psychiki. W pracy poświęconej specjalnie tej problematyce pt. *Triebe und Triebchicksale*³² wyszczególnia on cztery podstawowe typy owych losów; (1) obrócenie się popędu w swe przeciwieństwo, (2) zwrócenie się przeciwko sobie, (3) wyparcie oraz (4) sublimacja. Wszystkim owym "losom" wspólne jest, że u ich podłoża tkwi swego rodzaju samo-

zwrotność popędu jako takiego; jego wsteczne odniesienie do siebie samego mające postać własnej negacji.

Starając się przybliżyć czytelnikowi niezwykle bogatą dramaturgię, z jaką w obrębie ludzkiej psychiki rozwijają się owe "losy" popędów, Freud omawia bliżej fenomen należący do pierwszego typu; przekształcenie się miłości w nienawiść. Fenomen ten, jego zdaniem, daje się wyjaśnić genetycznie jako zakorzeniony w narcyzmie ludzkiej psychiki. Przez pojęcie to autor *Die Traumdeutung* rozumie jej szczególne, niespotykane na poziomie świata roślinnego i zwierzęcego, nastawienie na samą siebie, na swe własne spełnienie. Aby zrealizować tę najbardziej pierwotną, tkwiącą u podstaw swego życia psychicznego, tendencję człowiek musi dokonać najpierw radykalnej negacji wszystkiego, co nim nie jest. Dlatego u podstaw fenomenu miłości (według Freuda, jej pierwotną postacią, jest w przypadku człowieka miłość samego siebie, i to zarówno w sensie duchowym - narcyzm, jak i cielesnym - autoerotyzm), tkwi "nienawiść" do wszystkiego, co nim nie jest. Człowiek musi najpierw znienawidzić świat, aby móc zacząć kochać samego siebie oraz - jako refleks tego pierwotnego narcystycznego nastawienia - móc zacząć kochać innych.

W tej genetycznej perspektywie, miłość człowieka do siebie oraz nienawiść do świata tworzą parę dialektycznie uzupełniających się przeciwieństw. Aby móc zacząć kochać, człowiek musi najpierw znienawidzić świat i innych.

Dopiero w świetle tak ujętej pierwotnej relacji miłości i nienawiści stają się - według autora *Die Traumdeutung* - zrozumiałe, tak często obserwowane w życiu społecznym, sytuacje radykalnej zmiany uczuć w międzyludzkich relacjach. Zgodnie z tym ujęciem, osoba kochająca kogoś innego znajduje w swym stosunku doń przede wszystkim rodzaj narcystycznego samospełnienia i samopotwierdzenia. Dlatego też w sytuacji, gdy inny - będący obiektem jej miłości - odrzuca ją, wyraźnie nie odwzajemniając się podobnym uczuciem, naturalną reakcją ze strony kochającego jest przekształcenie własnego uczucia w nienawiść. W ten sposób stara się on przezwyciężyć własną "fiksację" (*die Fixierung*) na innego wiążącą go do tej pory trwale z obiektem własnej miłości i poprzez radykalną zmianę postawy uczuciowej wobec niego, utwierdzić się na powrót w swoim narcyzmie.

3. Popęd i namiętność

Kiedy więc Plessner, podejmując w *Trieb und Leidenschaft* dyskusję z Freudowską koncepcją człowieka i kultury pisze, że wskazanie na popędy jako na podstawowe źródło tych zjawisk nie jest jeszcze ich warunkiem wystarczającym, jest nim - jego zdaniem - dopiero *namiętność*, bowiem tylko w niej popędy zatracają "jednoznaczność ukierunkowania na cel i obiekt, stąd też tylko człowiek może kochać i nienawidzić"³³ - krytyka ta jest słuszna co najwyżej w odniesieniu do antropologii Darwina - ale nie do Freuda. Również bowiem i dla autora *Die Traumdeutung* miłość i nienawiść są zjawiskami specyficznymi ludzkimi, jako że są zakorzenione w, przysługującym tylko człowiekowi, narcystycznym nastawieniu na świat i siebie. Rozpoznane w tej perspektywie ludzkie popędy mają w sobie coś z nieskończonej otwartości i szczególnej intensywności Plessnerowskiej namiętności. Ze swej istoty nie mogą się one wyczerpać same w sobie, spełnić się bez reszty w swym nakierowaniu na cel i obiekt.

Tak samo, kiedy autor *Conditio humana* - w dalszym toku swych wywodów o miłości i nienawiści jako "dwóch formach powiązań" w obrębie ludzkiej psychiki - stwierdza, że obie "pierwsza nastawiona na zjednoczenie, druga na zniszczenie, mogą przerodzić się w namiętność, kiedy zostają zafiksowane"³⁴, wypowiedź ta w swej ogólności nie wykracza jeszcze poza horyzont Freudowskiej ontologii popędów. Również bowiem i autor *Triebe und Triebchicksale* przyznawał ludzkim popędom swego rodzaju plastyczność i nieokreśloność, czego wymownym świadectwem są właśnie różne rodzaje ich fiksacji (ich "losy") w życiu psychicznym człowieka.³⁵

Różnice w podejściu obu autorów dają się dopiero zauważyć, gdy bliżej przyjrzymy się temu, co rozumieją oni przez pojęcie "fiksacji" popędów. W oczach Freuda fiksacja na jakiś obiekt tkwiących u podłoża ludzkiego "ja" popędów jest równoznaczna z całkowitym uzależnieniem się owego "ja" od obiektu. Obiekt, na który zostało ono zafiksowane, zaczyna sprawować nieograniczoną nad nim władzę, od czego nie może się ono uwolnić.

Jedynym możliwym sposobem na przezwycięzenie sytuacji całkowitego uzależnienia "ja" od obiektu jest wejście przez nie w rolę Kata-sadysty w stosunku do obiektu fiksacji, który występuje wówczas w roli Ofiary. Wtedy jednak również mamy do czynienia z fiksacją - tyle że ze znakiem przeciwnym.

Jest to fiksjacja Kata na Ofiarę, nad którą dominuje on wprawdzie w sposób całkowity, zarazem jednak uzależnia się od niej w równej mierze jako od jedyne go źródła własnej sadystycznej satysfakcji. Jeśli zatem mamy tutaj do czynienia z rodzajem "namiętnej" identyfikacji Kata z Ofiarą, to przybiera ona, negatywnie, jedynie postać całkowitego zdeterminowania psychiki subiektu przez obiekt, na który został on sadystycznie zafiksowany.

Coś podobnego możemy powiedzieć również o identyfikacji, która tkwi u podłoża fiksjacji ze strony Ofiary. Ma ona postać całkowitego zdeterminowania psychiki Ofiary przez Kata, którego ona bezwiednie (nieświadomie) "namięt nic" pożąda jako swego upragnionego ciemieżyciela. Podobnie ujęty proces fiksjacji "ja", którego obiektem jest inny, zawiera zatem w sobie element "wolności" (zdystansowania się wobec obiektu fiksjacji) jedynie w postaci obecnej na początku procesu w o l n o ś c i do całkowitego uzależnienia się od niego. Kiedy bowiem owa wolność zostaje urzeczywistniona (tzn. kiedy "ja" zostaje zafiksowane na innego), wynikiem tego procesu jest jej utracenie przez "ja" raz na zawsze. Wolność do innego przeobraża się wówczas w swe jaskrawe przeciwieństwo. Ludzkie "ja" zostaje bez reszty zdeterminowane przez obiekt fiksjacji.

4. Namiętność i nałóg

U podstaw antropologii Plessnerowskiej tkwi całkiem inne rozumienie procesu fiksjacji. Istota tej odmienności polega na tym, że zafiksowanie "ja" na określony obiekt, które wyraża się w formie "namiętnej" identyfikacji "ja" z owym obiektem, posiada zawsze swe dialektyczne przeciwieństwo w możliwości zdystansowania się "ja" wobec niego. Identyfikacja "ja" z obiektem nie prowadzi - jak ma to miejsce u Freuda - do całkowitego zaniku elementu "wolności" w stosunku "ja" do owego obiektu. Element ten zostaje tutaj zachowany, ponieważ ludzkie "ja" zawsze zachowuje, w perspektywie ontologicznej, zdolność do zdystansowania się wobec obiektu, na który zostało zafiksowane.³⁶

Równocześnie jednak autor *Conditio humana* wprowadza rozróżnienie między dwiema, różniącymi się między sobą w sposób zasadniczy, postaciami owej fiksjacji. Pierwsza ma postać "nałogu" (*die Sucht*) i wyraża się w całkowitym psycho-biologicznym uzależnieniu się "ja" od obiektu, na który zostało ono zafiksowane. W tym wypadku, uzależnienie prowadzi do utraty, w per-

spektywie ontycznej, elementu "wolności" "ja" w stosunku do siebie ze względu na pożądaną przez nie obiekt nałogu.³⁷ Druga z nich natomiast ma postać namiętności (*die Leidenschaft*) i wyraża się w takim uzależnieniu "ja" od obiektu, w którym owo "ja" realizuje się w sposób szczególnie pełny jako subiekt. W tym wypadku z kolei, uzależnienie "ja" od obiektu pozwala mu na takie wykroczenie poza siebie ku obiektowi, iż - paradoksalnie - potwierdza ono w ten sposób szczególnie wymownie swój "wolny" stosunek do siebie.

W świetle tego rozróżnienia, sposób, w jaki Freud ujmuje fenomen fiksacji, bliski jest - w aspekcie ontycznym - opisanym przez Plessnera różnym postaciami nałogów. Różnica polega tylko na tym, że dla autora *Die Traumdeutung* głównym obiektem owych fiksacji są przede wszystkim osoby z najbliższego otoczenia "ja" pacjenta: Matka, Ojciec, Siostra itp. Jak też, naturalnie, na tym, że dla autora *Conditio humana* tego rodzaju fiksacje nie są czymś konstytutywnym dla ludzkiej jaźni, ale jedynie pozbawiają ją wglądu w konstytuującą ją jako taką - w perspektywie ontologicznej - możliwość zdystansowania się lub identyfikacji z jej własnymi obiektami.

Podobieństwo polega natomiast na tym, że zarówno w opisywanych przez Plessnera przypadkach podległości ludzkiego "ja" jakiemuś nałogowi, jak też w analizowanych przez Freuda różnych typach sado-masochistycznych relacji między ludźmi, mamy do czynienia z uzależnieniem całkowitym, w wyniku którego nie do pomyślenia jest - na poziomie ontycznym - jakkolwiek przestrzeń "wolności" w obrębie "ja". Takiej przestrzeni nie pozostawia również centralne dla Freudowskiej antropologii pojęcie kompleksu Edypa. Pojęcie to nazywa pewną trwałą, całościową strukturę różnego rodzaju fiksacji ludzkiego "ja" z okresu dzieciństwa, która raz ukształtowana determinuje bez reszty jego zachowania.

Ujęcie Freudowskie zakłada zatem, że jedynie w początkowym okresie proces powstawania różnego rodzaju fiksacji "ja" był możliwy dzięki nieokreśloności nakierowania na obiekt pierwotnych dążeń popędowych tkwiących w człowieku. Dążeniom tym przysługiwał wówczas rodzaj "wolności" w doborze obiektów fiksacji - podobnej do tej, jaką zakładała Plessnerowska antropologia. W późniejszym okresie jednak, wraz z ukształtowaniem się określonej postaci kompleksu Edypa, tego rodzaju "wolność", tkwiąca zrazu immanentnie w ludzkich popędach, zostaje przez nie bezpowrotnie utracona. Kompleks Edypa odgrywa wówczas rolę pewnej trwałej determinanty, która podskórnie określa wszelkie odniesienia "ja" z innymi w kulturze.

5. Ujęcie relacji "ja" - inny u Plessnera i Freuda

O ile zatem zachowania ludzkie, które Plessner zalicza do dziedziny nałóg, dają się - na poziomie ontycznym - w równej mierze opisać za pomocą kategorii i pojęć, które legły u podstaw Freudowskiej teorii popędów, o tyle zachowania należące do dziedziny namiętności wykraczają poza horyzont tej teorii. I to zarówno w aspekcie ontycznym jak i ontologicznym. Różnica ta bierze się przede wszystkim stąd, iż element "wolności" (zdystansowania się - identyfikacji), zaznaczający się już na poziomie określonego popędowo stosunku ludzkiego "ja" do siebie i do świata, autor *Conditio humana* ujmuje o wiele bardziej radykalnie niż Freud. Po pierwsze zatem, element ten konstytuuje ludzkie "ja" jako takie - jest więc w jego obrębie czymś trwałym i niezbywalnym, nawet gdy w określonych sytuacjach zostaje zdeformowany i przesłonięty ("nałóg"). Po drugie zaś, w sposób zupełnie inny niż w teorii popędów autora *Die Traumdeutung* została ujęta jego ontologiczna geneza. Zasadnicza różnica polega na odmiennym określeniu roli innego w procesie konstytucji "wolności" "ja" do siebie i do świata.

U podstaw tego procesu tkwi - zdaniem Plessnera - szczególny zmysł ludzkiego "ja" - "dla wzajemności perspektyw, tzn. ujrzenie siebie w innym, dzięki własnej jaźni otwartej na samą siebie."³⁸ Implikuje to, że "wolność" ludzkiego "ja" w odniesieniu do siebie i do świata ma swoje ontologiczne korzenie w jego uprzednim otwarciu na analogiczną "wolność", jaką rozpoznaje ono w stosunku innego do samego siebie. W ujęciu Plessnerowskim człowiek jest w swoim "ja" już niejako z góry otwarty na innego. Dopiero w świetle jego uprzedniego odniesienia do innego konstytuuje się, niczym zwierciadlany refleks tego odniesienia, "wolność" odniesienia do swego własnego "ja". Konstytuuje się własne "ja" jako "wolnościowo" ustosunkowywujące się do samego siebie.

"Wolność" stosunku ludzkiego "ja" do siebie i do świata ma więc swój ontologiczny warunek możliwości w analogicznej ("lustranej") "wolności" stosunku innego do siebie i do świata. Jest to niejako "wolność" podwojona przez "wolność" innego - dzięki czemu zyskuje ona walor nieskończoności i niewyczerpywalności. Ludzkie "ja" już ze swej istoty zostaje najpierw uprzednio odbite w innym, aby w tym odbiciu, otwierającym je na nieskończoność swego własnego stosunku do samego siebie i do świata, odnaleźć ponownie

samo siebie w swej "wolności". Dopiero też w tym załamującym się najpierw w innym, niczym w ustawionym naprzeciw lustrze, stosunku "ja" do samego siebie (*die aufgebrochene Ichhaftigkeit*), "wolność" jego odniesienia do siebie staje się trwałym, konstytuującym je elementem, którego nie może on w żaden sposób - w perspektywie ontologicznej - zatracić.

Ta konstytutywna funkcja, jaką Plessner przyznaje uprzedniemu odniesieniu "ja" do innego, w którym owo "ja" dopiero rozpoznaje i utwierdza "wolność" swego własnego do siebie stosunku, stanowi o kolejnej różnicy, jaka zachodzi między jego antropologią a Freudowską wizją człowieka. Ten ostatni bowiem - jak to starałem się powyżej wykazać - za podstawowy warunek konstytucji ludzkiego "ja" uznaje, zakorzenioną w jego narcyzmie, uprzednią negację innego i świata. Inny oraz świat muszą zostać najpierw "znienawidzeni", niejako wyrzuceni na zewnątrz, aby "ja" mogło się ukonstytuować jako takie. To zaś znaczy, iż podstawowym i wyłącznym źródłem konstytucji "ja" jest jego narcystyczne nastawienie na siebie, mające źródło w autonegacyjnej strukturze ludzkich popędów ("wyparcie organiczne").

Plessnerowskie pojęcie namiętności natomiast, traktowane przez tego autora jako jeden z podstawowych wyróżników bytu ludzkiego na tle bytu zwierzęcego, zakłada, że inny jest nie tylko jednym z jej możliwych obiektów ze strony "ja", ale że zarazem, podwajając w sposób lustrzany "wolność" stosunku owego "ja" do siebie, namiętność jako taką w ogóle dopiero umożliwia. Słowem, tylko dzięki temu, że ludzkie "ja" jest już z góry odniesione do innego konstytuując się w swym stosunku do siebie niczym lustrzane odbicie "wolności" innego, może się ono w sposób "namiętny" odnosić do czegoś i do kogoś.

Istotę ujętego w ten sposób fenomenu ludzkiej namiętności, obojętnie czy jego obiektem jest inny, rzecz czy sprawa, określa zatem - w perspektywie ontologicznej - uprzednie odesłanie ludzkiego "ja" poza siebie, ku "wolności" innego. To dopiero inny otwiera, w oddającym się jakiejś namiętności "ja", nieskończoną przestrzeń, która pozwala mu w jego zatraceniu się w tym, co inne, zachować "wolność" swego stosunku do siebie. Wykroczenie poza siebie i namiętne zatracenie się w czymś lub kimś innym niż się samemu jest, nie prowadzi wówczas - jak ma to np. miejsce w przypadku nałogu - do całkowitego, psychicznego i cielesnego uzależnienia się od obiektu fiksacji, ale - paradoksalnie - jest najwyższą formą samorealizacji "ja". Oddając się jakiejś namiętności człowiek zatem, z jednej strony zatracą się w jej obiekcie, z dru-

giej zaś w sposób wymowny potwierdza sam siebie w tym zatraceniu; wykracza poza siebie, aby w tym ruchu samo-transcendencji potwierdzić swą własną podwojoną przez uprzednie odniesienie do innego "wolność".

Inny w tej perspektywie jawi się jako niezbywalny gwarant tej "wolności". Jest kimś, dzięki komu dopiero stosunek ludzkiego "ja" do innego czy do jakiejś rzeczy może przerodzić się w namiętność. Można powiedzieć; namiętność, w znaczeniu Plessnerowskim, stanowiąc jeden z podstawowych wyróżników "ekscentrycznej pozycjonalności" ludzkiego bytu na tle bytu zwierzęcego, to popęd załamany w sobie w świetle uprzedniego odniesienia "ja" do innego i w rezultacie podwojony w sobie. To popęd-ja, którego pierwotne nakierowanie na cel ("pożądanie", "pragnienie") zostaje jakby odrzucone wstecz i wyzwolone do siebie dzięki uprzedniemu odniesieniu do "wolności" innego.

Przyjmowana przez Plessnera autorefleksyjna struktura namiętności jako podstawowego, źródłowego fenomenu, wyróżniającego byt człowieka na tle bytu zwierzęcego, pozwala mu uniknąć determinizmu Freudowskiej myśli o człowieku - jeśli spojrzeć na nią pod kątem pojawiającego się w pracach metapsychologicznych tego autora pojęcia "popędu". Zdaniem autora *Conditio humana*, historia ludzka, jako historia ludzkich namiętności, określona jest już u swego podłoża przez element "wolności" w stosunku "ja" do innego. Dlatego trudno jest w niej cokolwiek z apodyktyczną pewnością siebie przewidywać, poszukiwać jakichś ukrytych praw, które określałyby jej rozwój. Wpisany jest w nią, w sposób immanentny, element nieprzewidywalności i niespodzianki, przełamywanie zastanych sytuacji na rzecz wykraczania ku sytuacjom nowym, niepowtarzalnym w swej jednorazowości.

Rzecz jednak w tym, że również i to przeciwstawienie, w którym negatywny punkt odniesienia stanowi głównie metapsychologia Freuda (rysujące się w jej obrębie pojęcie popędu), nie uwzględnia innych hermeneutycznych wątków pojawiających się w myśli tego autora o człowieku i kulturze. Wątki te zdają się w jakiejś mierze wychodzić naprzeciw argumentacji Plessnera starającego się wpisać, w określony przez popędy stosunek "ja" do siebie i do innych, element "wolności" (niestety, nie zostały one przez autora *Die Traumdeutung* poddane, w sposób systematyczny, refleksji teoretycznej). Należy do nich zaliczyć chociażby wypowiedzi, w których proces terapii pacjenta utożsamia on z jego uwolnieniem od ciężaru, determinującej do tej pory jego zachowania, traumatycznej sceny z przeszłości. Przypomnieniem sobie przez niego

owej sceny i tym samym dokonaniem nad nią czegoś w rodzaju autorefleksji. W świetle tych wątków, związek między tym, co popędowe, a sferą ludzkich zachowań w kulturze jawi się jako o wiele bardziej złożony niż wydawać by się mogło, gdy za jedyny punkt odniesienia weźmiemy prace metapsychologiczne twórcy psychoanalizy. Po raz drugi zatem, Plessnerowska krytyka Freudowskiej koncepcji człowieka musi zostać opatrzona znakiem zapytania, otwierającym sobą nową, nieobecną w pracach tego pierwszego, płaszczyznę konfrontacji między pojęciami "popędu" i "namiętności" jako dwoma fundamentalnymi wyznacznikami ludzkiego bytu w kulturze.

Przypisy

¹ Związki te wydobywa White Lancelot Law w pracy uchodzącej już dzisiaj za klasyczną pt. *The Unconscious before Freud*, London 1962; por. też; B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki: geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków 1993.

² W podobny sposób problem ten ujmuje H.G. Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, op. cit., s. 188-199.

³ Por. m. in. L. von Karpinska, *Über die psychologischen Grundlagen des Freudismus*, w: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 14 JG., II, s. 305, oraz E. Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, Bern-Stuttgart, 1960, T.I s. 422-466.

⁴ Por.: E. Fromm, *Sigmund Freuds Psychoanalyse - Grösse und Grenzen*, München 1979 s. 9-22.

⁵ Pojęcie I i II topiki wprowadza P. Ricoeur w pracy *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris, 1968. Zgodnie z rozróżnieniem tego autora, I topika odnosi się do obowiązującego we wczesnym okresie podziału ludzkiej psychiki na system: nieświadomości, przedświadomości i świadomości; II topika natomiast do późniejszego podziału: to (*es*) - ja (*ego*) - nad-ja (*super-ego*).

⁶ Na dwoisty charakter psychoanalitycznej metody Freuda, która oprócz operacji "wyjaśniania", odnoszących się do poziomu "energetycznego" psychiki ludzkiej zawiera również elementy hermeneutyczne "rozumienia" i "inter-

pretacji" zjawisk psychicznych, wskazuje P. Ricoeur w *De l'interpretation*, op. cit. s. 82-144.

⁷ Pojęcie reprezentacji (*die Vorstellung*) użyte w tym znaczeniu pojawia się po raz pierwszy w pracy Freuda pt. *Triebe und Triebchicksale*, w: S. Freud, *Studienausgabe*, t. III, Frankfurt am Main 1975, s.76-103.

⁸ Tę opozycję koncepcji Freuda wobec tradycji filozofii świadomości w sposób szczególnie wyraźny akcentuje Paul Ricoeur w swoich pracach zamieszczonych w tomie *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.

⁹ Na opozycyjne nastawienie Freuda wobec Brentanowskiej teorii świadomości wskazuje G.N. Izenberg w *The existentialist critique of Freud*, New Jersey, 1976, s. 16-17.

¹⁰ Na deterministyczny charakter Freudowskiej teorii ludzkiego życia psychicznego wskazuje m.in. E. Jones w: *Das Leben...*, op. cit., s. 422-440.

¹¹ Ujęcie to, o czym już wspominałem we "Wstępie", pojawia się w sposób szczególnie wyraźny w Z. Freuda *Wykładach z psychoanalizy*, op. cit.

¹² T. Lipps, *Grundtatsachen des Lebens*, Bonn 1883, s. 149.

¹³ S. Freud, *Studienausgabe*, op.cit., T.III s. 85

¹⁴ Podobne ujęcie ewolucji ludzkiej psychiki Freud zaprezentował po raz pierwszy w sposób systematyczny w pracy pt. *Zur Einführung des Narzissmus* (1914), *Studienausgabe*, t. III, op.cit., s. 39-68.

¹⁵ Por. P. Ricoeur, *Die Interpretation*, Frankfurt am Main 1974, s. 127-134.

¹⁶ S. Freud, *Das Unbewusste*, w: *Studienausgabe*, T.III, op.cit., s.119-174.

¹⁷ Ibidem, s.130.

¹⁸ por. P. Ricoeur, *Die Interpretation*, op. cit., s. 73-144

¹⁹ Ujęcie to pojawia się w kluczowym fragmencie rozdz. III wczesnej pracy J. Habermasa, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968, s. 262-300.

²⁰ A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1973, s. 113.

²¹ Swoje rozumienie języka Freud wykląda w sposób najbardziej systematyczny w pracy *Wort und Ding*, w: *Studienausgabe* T. III, op.cit., s.168-174.

²² W pracy tej zarzucam tradycyjne, będące kalką angielskich przekładów Freuda, tłumaczenie jego terminów *Es - Ich - Über-Ich* na *id - ego - super-ego*, na rzecz bliższego oryginałowi tłumaczenia to - ja - nad-ja.

²³ Por. moje uwagi w tej kwestii we "Wstępie" tej pracy

²⁴ Z. Freud, *Popędy i ich losy*, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa, 1993, s. 138-139.

²⁵ W kwestii wyraźnego rozróżnienia pojęć "popędu" i "instynktu" we Freudowskiej psychoanalizie nie ma dzisiaj w zasadzie poważniejszych kontrowersji. Bodaj najbardziej wymownym potwierdzeniem tego jest praca zbiorowa wydana przez Humberto Nagerę *Psychoanalytische Grundbegriffe* (przekład niemiecki w: Fischer Taschenbuch Verlag Frankfurt am Main 1974), gdzie rozróżnienie to pojawia się już na pierwszych stronach. Praca ta stanowi próbę możliwie wiernej rekonstrukcji i systematyzacji podstawowych pojęć Freudowskiej metapsychologii. Nie znaczy to naturalnie, że u samego autora *Metapsychologische Schriften* rozróżnienie między pojęciami "instynktu" i "popędu" jest zawsze wyraźne i jednoznaczne. Niekiedy zdaje się on używać "pojęcia" "popędu" właśnie w znaczeniu zbliżonym do pojęcia "instynktu".

Podstawowe kontrowersje we współczesnej tradycji interpretacyjnej Freudowskiego dzieła dotyczą przede wszystkim tego, jak należy rozumieć samo pojęcie "popędu". Wspomniana praca pod kierunkiem Nagery rozróżnia jego znaczenie biologiczne i psychologiczne (op. cit. s. 24-25). Ujęcie to nie uwzględnia jednak relacji, w jakiej pojęcie to pozostaje w pracach Freuda wobec hermeneutycznych kategorii sensu, co jest m.in. jednym z głównych przedmiotem analiz i interpretacji prac A.Lorenzera, P.Ricoeura, J.Habermasa, J.Lacana itd. W świetle tej ostatniej tradycji - mimo odmiennych ujęć wspomnianych autorów - problem pojęcia "popędu" u Freuda zyskuje dodatkowo całkiem nowy, hermeneutyczny wymiar i nie daje się opisać wyłącznie w naturalistycznym-energetycznym języku metapsychologii tego autora.

²⁶ H. Plessner, *Trieb un Leidenschaft*, w: *Gesammelte Schriften*, t.VIII, Frankfurt am Main 1983, s.371.

²⁷ "Wskazanie na wrodzone wyposażenie człowieka w instynkty, jako klucz do wyjaśnienia określonych wzorców zachowań u dziecka, jest szeroko wykorzystywane w badaniach psychoanalitycznych. Sam Freud był zwolennikiem Darwina", *ibidem*, s. 367.

²⁸ "Prehistoria służy poznaniu tych regulacji społecznych, które w przypadku zwierzęcia zabezpieczają same jego instynkty (..), podczas gdy instynkty człowieka, pozostawione samym sobie, wymagają w sposób oczywisty ograniczeń. (..) Zgodnie z tym modelem popędowe podłoże ma decydujące znaczenie dla zachowań człowieka.", ibidem, s. 367- 68.

²⁹ Tak interpretuje pojęcie instynktu u Freuda H. Nagera w *Psychoanalytische Grundbegriffe*, op. cit., s. 19-20.

³⁰ S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, w: *Studienausgabe*, T. III, Frankfurt am Main 1975, s. 85.

³¹ Pojęcie "wyparcia organicznego" pojawia się w pracach Freuda tylko kilkakrotnie. Wydaje się jednak, że - w porządku logicznym - jest to jedno z centralnych pojęć teorii psychoanalitycznej. Dopiero w jego świetle staje się bowiem możliwe tutaj uzasadnienie procesu genezy społeczeństwa i kultury. Por; S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, w: *Studienausgabe*, op.cit., t. V, s. 85 oraz S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, w *Studienausgabe*, op.cit., t.IX, s. 229, 235.

³² S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, w *Studienausgabe*, T. III, op.cit., s. 75-105.

³³ H.Plessner, *Trieb und Leidenschaft*, op. cit., s. 372

³⁴ Ibidem, s. 373.

³⁵ Przykłady różnego typu fiksacji popędów podaje Freud w pracy *Ego i id*, w: *Poza zasadą przyjemności* (wybór), Warszawa 1975, s. 130-148.

³⁶ Wiąże się to z przyznaniem przez Plessnera człowiekowi zdolności do rozdwojenia się na podmiot i przedmiot, w wyniku czego; "jest on zdolny do zdystansowania się wobec samego siebie i do rzeczy, jak też w równej mierze do identyfikacji z nią." (H. Plessner, *Trieb und Leidenschaft*, op. cit., s. 372).

³⁷ Różnego typu postaci "nałogu" wyszczególnia H. Plessner w artykule pt. *Über den Begriff der Leidenschaft*, w *Gesammelte Schriften* t. VIII, op. cit., s. 66 - 76.

³⁸ H. Plessner, *Trieb und Leidenschaft*, op. cit., s. 371.

Rozdział III

POPEŁ I HISTORIA

1. Dwa modele rozumienia historii u Freuda: "model czasu" i "model analogii"

Jeśli uznamy, że u podłoża ujęcia przez Freuda podstawowych praw, które rządzą historycznym procesem kulturowym, tkwi sposób, w jaki autor ten - w późnej wersji swej teorii popędów - rozpoznaje relację między Erosem i Tanatosem, wówczas ujęcie to rysować się będzie dość jednoznacznie. Zgodnie z nim, podstawową tendencją określającą przebieg historycznego procesu kulturowego jest określona przez "przymus powtarzania" tendencja regresywna. Wynikałoby stąd dalej, że sposób, w jaki człowiek nowożytności i współczesności zwykł ujmować swoją historię widząc w niej przede wszystkim rozwój samego siebie oraz postęp w opanowywaniu świata przyrodniczego, stanowi złudną iluzję, która chwyta jedynie powierzchnię zjawiska. W rzeczywistości bowiem, jeśli na historyczny proces kulturowy spojrzymy pod kątem determinujących go podskórnie popędowych sił, okaże się, że określa go tendencja powrotu do nieorganicznego punktu wyjścia. Jest on więc w istocie - rozpoznany na planie głębokim - ruchem skierowanym wstecz, którym rządzą siły zniszczenia i śmierci.

W tekstach Freuda pojawiają się jednak wypowiedzi, które wyraźnie wskazują na to, że ich autorowi nieobcy był progresywny model rozumienia historii. Dlatego też Philip Rieff, starając się - w uchodzącym już dzisiaj za klasyczny - artykule pt. *The Meaning of History and Religion in Freuds Thought*,¹ zrekonstruować założenia tkwiące u podstaw rozumienia przez autora *Totem i tabu* procesu historycznego, stwierdza, że są one dwojakiego rodzaju. Pierwsze z nich wywodzą się z oświeceniowej tradycji pojmowaniu historii jako dziejów postępu ludzkiego rozumienia (tzw. "model czasu"). Drugie natomiast mają swoje źródła w tradycji filozofii greckiej (Platon), gdzie historia była rozumiana jako ciągła reminiscencja tego, co przeszłe. Zestawiając ze sobą te dwa modele rozumienia procesu historycznego Rieff dochodzi do wniosku, że we Freudowskiej koncepcji dominuje model drugi, nazwany przez niego "modelem analogii". W jego obrębie historia rozumiana jest jako "cykliczne powroty do wcześniejszych postaci ludzkich działań, które człowiek przekracza jedynie po to, aby do nich ponownie powrócić".² Przyczyna tego zjawiska tkwi, zdaniem Rieffa, w fakcie, że Freud od pierwszych lat swej terapeutycznej działalności był szczególnie zafascynowany władzą, jaką nad człowiekiem posiada przeszłość. Owa władza dawała o sobie znać szczególnie

w obrębie ludzkiej historii; dokonując się w swym najgłębszym wymiarze jako *kairos* historia polegała na ciągłym ożywianiu przez człowieka przeszłości. Zgodnie z tym ujęciem, teraźniejszość i przyszłość w historii są jedynie rodzajem powrotu tego, co przeszłe.

Ten sposób dokonywania się historii możliwy jest dzięki tradycji rozumianej jako "transformacja historii w obrębie ludzkiej osobowości".³ Tradycja stając się w ten sposób "historyczną treścią nieświadomości zbiorowej", a więc immanentną częścią ludzkiej samowiedzy, przejawia się jako dominująca siła zwracająca proces historyczny nieustannie wstecz, ku jego początkowi. W rezultacie, historia nie może dokonywać się inaczej, jak tylko w postaci cyklicznych powrotów do tego, co przeszłe.

Kairos, konkluduje dalej Rieff, jest zatem dla człowieka tym, czym popęd dla zwierzęcia: to popęd, który jest historyczny z natury. Historyczność popędu, manifestująca się w postaci ciągłych powrotów do tego, co przeszłe, byłaby jednak, z drugiej strony, nie do pomyślenia, gdyby człowiek w swym bycie kulturowym nie starał się nieustannie owej przeszłości zanegować. Paradoks ludzkiej historii polega zatem na tym, że człowiek - wbrew samemu sobie i iluzjom, które tworzy na temat swojej przyszłości - ciągle powraca do tego, co przeszłe. We wszystkim, co czyni, starając się zanegować własną śmierć, pozostaje we władzy tradycji:

Skoro życie zapomniało o śmierci, która je poprzedza, musi wówczas pojawić się popęd śmierci, aby przypomnieć życiu o jego własnej genezie i ustanowić w historii prawo wiecznego powrotu.

Widzimy zatem, że dla Rieffa u podstaw Freudowskiego rozumienia historii tkwi sposób, w jaki rozumie on popęd jako taki (tzn. popęd jako określone przez "przymus powtarzania", (*Tanatos*, "dążenie do odtworzenia wcześniejszych stadiów życiowych").⁵ Na gruncie tego ujęcia wszelka przemiana w historii ludzkiej kultury ma charakter p o z o r n y i w z g l ę d n y. W jej wyniku nie pojawia się w kulturze nic istotnie nowego. Czas przyszły kultury to w istocie tylko zamaskowana forma powrotu do przeszłości; "przyszłość jest po prostu jedynie tym, co jest ciągle przekraczane przez przeszłość".⁶

2. Ricoeur a próba "połączenia" Freuda z Heglem

Jak się wydaje, w bardzo podobny sposób Freudowską koncepcję historycznego procesu kulturowego odczytuje Paul Ricoeur, jej źródeł upatrując w sposobie, w jaki autor *Die Traumdeutung* ujmuje strukturę ludzkiego życia psychicznego. Zgodnie z jego interpretacją, sposób ten oddaje wymownie rozumienie przez Freuda centralnego pojęcia własnej doktryny, pojęcia nieświadomości:

nieświadomość w swej istocie wskazuje, że zrozumiałość pochodzi zawsze od figur wcześniejszych, czy to chodzi o uprzedniość w sensie czysto czasowym i zdarzeniowym, czy też w sensie symbolicznym. Człowiek jest jedynie istotą wydaną na pastwę swego dzieciństwa, jest istotą, którą dzieciństwo pociąga bezustannie wstecz. Nieświadomość jest więc zasadą wszystkich regresji i wszelkich stagnacji.

W odróżnieniu jednak od Rieffa, autor *Symboliki zła* wskazuje na ograniczony charakter tego modelu twierdząc, że jego konsekwencją jest spojrzenie na historię wyłącznie przez pryzmat działających w niej tendencji regresywnych. Tymczasem - jego zdaniem - ludzką historię określa w równej mierze progresywny ruch figur ludzkiej samowiedzy, w trakcie którego ta ostatnia dojrzewa coraz bardziej. Tę progresywną stronę procesu historycznego oddaje najlepiej filozofia Hegla:

należy z rozmysłem skonfrontować psychoanalizę Freuda z metodą zbliżoną do tej, jaką posługuje się Hegel w *Fenomenologii ducha* (...). Tylko figury podobne do tych, które znaczą drogę *Fenomenologii ducha*, nie dają się sprowadzić do kluczowych elementów znaczących (takich jak Ojciec, Fallus, Śmierć czy Matka), w których zakorzenione są wszystkie łańcuchy znaczeniowe psychoanalizy.

Te dwa modele rozumienia historii - Freudowski i Heglowski - należy zatem pomyśleć łącznie. Każdy z nich odnosi się bowiem do dwóch różnych wymiarów historycznego procesu kulturowego:

Można powiedzieć, że świadomość jest dziejami, nieświadomość zaś przeznaczeniem. Przeznaczeniem ciągnącym wstecz, zapadłym w dzieciństwie, wyzierającym z symbolik zastanych i powtarzających się wszędzie, przeznaczeniem kierującym powtarzaniem się tych samych tematów na różnych zwojach tej samej spirali. A jednak człowiek ponosi odpowiedzialność za wyjście ze swego dzieciństwa, za przełamanie powtarzalności, za tworzenie dziejów spolaryzowanych przez figury antycypujące, przez pewną eschatologię. Nieświadomość jest źródłem, genezą; świadomość - kresem cza-

su, apokalipsą. Jednakże przeciwstawność, w obrębie której tkwimy, jest opozycją abstrakcyjną. Należy to rozumieć w następujący sposób: system figur późniejszych oraz system figur odsyłających nas do symboliki zastanej są t y m s a m y m mimo całej ich przeciwstawności. Trudno to pojąć i sam pojmuję to z ledwością.

No właśnie. Jak pojąć to, że każda sytuacja człowieka w kulturze, każda jej figura dziejowa, posiada dwa implikujące się nawzajem wymiary, odsyłające równocześnie w dwóch przeciwstawnych kierunkach, które to odesłanie należy traktować jako przejaw "tego samego"? Czy ów "trudny do pojęcia" fakt, że jedna i ta sama figura dziejowa odsyła równocześnie wstecz - będąc wyrazem dążenia do "powtórzenia" początku, oraz naprzód - będąc etapem na drodze Ducha ku jego spełnieniu w przyszłości, nie bierze się po prostu stąd, że mamy tu do czynienia z próbą potraktowania jako komplementarnych dwóch wizji historii, które w istocie wykluczają się nawzajem?

Czy, innymi słowy, koncepcja Freuda, zgodnie z którą terażniejszość i przyszłość są jedynie formą realizacji przeszłości, nie wyklucza z założenia koncepcji Hegla, zgodnie z którą dopiero przyszłość - w dialektycznym procesie przewycięzania sprzeczności - przyniesie spełnienie się historycznego sensu? Czy nie stoimy tu w obliczu alternatywy o charakterze albo - albo, tak iż opowiedzenie się za jednym z jej członów siłą rzeczy wyklucza człon drugi?

A może jednak nasz sceptycyzm jest nieuzasadniony i krótkowzroczny? Może Ricoeur próbując dokonać dialektycznej syntezy Freuda z Heglem stara się stworzyć podstawy do takiej koncepcji procesu historycznego, która by przewycięzała jednostronności ujęcia obu tych autorów? Najbardziej zastanawiające w jego argumentacji wydaje się być bowiem właśnie to, co "trudne do pojęcia", intrygujące i zagadkowe: propozycja pomyślenia symbolicznego wymiaru danej figury dziejowej jako określonego, z jednej strony, przez dwie skrajnie przeciwstawne tendencje; z drugiej zaś - składające się w swej przeciwstawności na jedność sensu owej figury. Otwiera to perspektywę interpretacji historycznych zjawisk kulturowych, która wykracza zarówno poza Freudowski model "archeologii", jak i Heglowski model "eschatologii". W interpretacji tej może zostać współpomyślany istotny związek między tym, co ujrane z perspektywy pierwszego modelu, zdaje się być ruchem wstecz, ku początkowi, ujrane natomiast z perspektywy drugiego, zdaje się być ruchem naprzód, w przyszłość. W tej perspektywie historyczny proces kulturowy posiada strukturę swego rodzaju dwujedni; rozpoznany przez pryzmat własnych

figur symbolicznych spełnia się on niejako równocześnie w dwóch, odsyłających do siebie nawzajem wymiarach.

3. Przesąd oświeceniowo-racjonalistyczny i przesąd naturalistyczny u Freuda

Ale sposobowi, w jaki Ricoeur nawiązuje do Freudowskiego rozumienia procesu historycznego, widząc w nim przede wszystkim "archeologię" figur ciągnących wstecz, można by postawić całkiem inny zarzut: niekompletność. Autor *Symboliki zła* uwzględni bowiem w swym odczytaniu jedynie regresywny "model analogii", nie wspominając w nim nigdzie o progresywnym "modelu czasu". Można naturalnie powiedzieć, że to odczytanie Freudowskiego rozumienia historii jest uprawnione, jako że sam Rieff, który rozróżnia te dwa modele, przyznaje w końcu wyraźny prymat pierwszemu. Rzecz jednak w tym, że ów progresywny "model czasu" u Freuda zdaje się być w jakiejś mierze spokrewniony z Hegłowską "eschatologią". Określa go bowiem rozumienie dziejów kultury jako procesu, w którym dokonuje się stopniowe dojrzewanie ludzkiej samowiedzy w historii, aż do mającej nastąpić - w bliżej nieokreślonej przyszłości - chwili, kiedy będzie ona mogła wyemancypować się w stosunku do religii. Jak zauważa N.O. Brown:

Za tym naiwnym pojęciem myślenia zgodnego z rzeczywistością rozpoznajemy niekwestionowaną przez Freuda postawę naukową (nie mógł on wszakże kwestionować wszystkiego), ową postawę Comte'owską, zgodnie z którą człowiek przebył¹⁰ stadia magii i religii, aby w końcu osiągnąć stadium naukowe...

Chodzi tu, innymi słowy, o odziedziczony przez autora *Totem i tabu* po oświeceni i pozytywizmie, metafizyczny schemat rozumienia ludzkiej historii jako ciągłego wyzwania się Rozumu z okowów przesądu i tradycji i tym samym jego stopniowego zbliżania się do ostatecznej Prawdy poznania. Schemat ten zakłada, że w toku swoich dziejów człowiek stopniowo osiąga coraz to większą dojrzałość - co umożliwi mu przede wszystkim rozwój nauki. Hegel w swojej filozofii dziejów nadaje owemu schematowi całkiem nowy, o wiele bardziej wielowymiarowy i bogatszy sens. Dzieli z nim jednak wyraźnie założenie dziejów ludzkiej kultury jako określonych przez dokonujący się w nich nieustannie "postęp" (obojętnie, jak ów postęp jest tutaj rozumiany) - zmierza-

nie do określonego celu, w którym nastąpi w nich objawienie Prawdy, samowypełnienie.

W ten sposób powróciliśmy do punktu wyjścia naszych rozważań: do stwierdzenia, że we Freudowskim myśleniu o historii mamy ostatecznie do czynienia z dwoma przeciwstawnymi modelami ujęciowymi. Pierwszy z nich zakłada, że w wyniku rozwoju własnej samowiedzy w historii człowiek osiągnięcie w końcu stadium, kiedy będzie mógł się wyemancypować w stosunku do swoich podstawowych pojęć religijnych. Odslaniając przed sobą samym ich prehistoryczną genezę pozna on ich faktyczne, ukryte znaczenia i tym samym się od nich uwolni. Drugi z tych schematów zakłada natomiast, że po pierwsze, historia dokonuje się jedynie jako ciągły regres do "tego samego" (powrót wypartego) oraz, po drugie, że w wyniku tej ewolucji nie zmienia się w niczym istota opozycji Erosa i Tanatosa.

Oba te schematy ujęciowe mają swe źródło w dwóch przesądach, wywodzących się z odmiennych tradycji myśli europejskiej, . Pierwszy z nich to - o czym już wspominałem - przesąd oświeceniowo-racjonalistyczny. Zakłada on, że w wyniku odpowiednio krytycznego posłużenia się Rozumem, możliwe jest zasadnicze przeobrażenie stosunku człowieka do popędów podskórnie determinujących do tej pory jego życie psychiczne. To przeobrażenie nie wyzwoli wprawdzie człowieka całkowicie od władzy, jaką mają nad nim owe popędy, niemniej jednak zostają one w jego wyniku w jakiejś mierze "zneutralizowane". Wyemancypowany w ten sposób psychoanalityczny podmiot uzyskuje dostęp do popędowych przedstawień własnej nieświadomości w o wiele większym stopniu niż dotychczas. Dzięki temu może on zdobyć się na krytyczny dystans wobec tych przedstawień oraz w większej niż dotychczas mierze kontrolować własne zachowania. Ideałem jest oczywiście sytuacja, w której podmiotowi udałoby się całkowicie "przeświecić" swoją nieświadomość i tym samym zdobyć kontrolę nad całą popędową sferą własnego życia psychicznego. Na gruncie Freudowskiej teorii jest to jednak - należy od razu dodać - ideał w pełni nieosiągalny. Na przeszkodzie stoi pogląd tego autora, że obok treści wypartych niegdyś ze świadomości, w nieświadomości podmiotu istnieją również treści popędowe znajdujące się w stanie "wyparcia pierwotnego" (*die Ur-Verdrängung*).¹¹ Te ostatnie cechuje absolutna niepoznawalność ze strony podmiotu. Mimo to, nie bez znaczenia jest relacja, w jakiej ludzkie "ja" pozostaje wobec własnej nieświadomości, jak dalece udało mu się ją poznać i

prześwietlić. Od tego zależy stopień i zakres psychoanalitycznej emancypacji człowieka wobec własnych popędów.

Drugi przesąd ma z kolei naturalistyczny rodowód. Chodzi o głębokie przekonanie Freuda, że człowiek w swym kulturowym bycie jest podskórnie zdeterminowany przez nieuświadomiane przez siebie siły popędowe, które już w momencie ukształtowania się tego bytu zostały poddane represji. Rozpatrywany w tej perspektywie historyczny proces kulturowy jawi się jako ciągle, cykliczne powroty do sceny pierwotnej traumy (tzn. do sytuacji zamordowania pierwotnego Ojca przez Synów); stanowi dlań podstawowy punkt odniesienia. W tej perspektywie wszystko to, co później wydarzy się w owej historii, stanowi jedynie symptom odsyłający swą postacią do tego, co wydarzyło się na początku. Ów symptom nie jest, jako taki, siedzibą prawdy: nie posiada, żadnej samoistości i odrębności. Istnieje tylko o tyle, o ile na powierzchnię dziejów wyniosła go tendencja do powtórzenia - tyle że w nowej "zniekształconej" postaci w stosunku do tego, co wydarzyło się na początku. Rozpoznany w tej perspektywie proces historyczny jest w swym najgłębszym wymiarze zdeterminowany przez regresywne tendencje Tanatosa. Nie różni się on niczym zasadniczym od biologicznego procesu życia, które toczy się jedynie o tyle "naprzód", o ile jest nieustannym zdążaniem do swego początku - do śmierci. W ramach tego drugiego ujęcia, trudno jest naturalnie mówić o "postępie" czy też nawet ewolucji procesu kulturowego. Perspektywę "eschatologiczną", dopuszczającą możliwość częściowej emancypacji człowieka w stosunku do determinujących ów proces popędów, wypiera tu bez reszty perspektywa "archeologiczna"; spojrzenie na proces kulturowy jako na ciągły regres do sceny genezy (trauma), w którym pierwotny konflikt między popędami nie ulega zasadniczej zmianie.

U podstaw Freudowskiego myślenia o historycznym procesie kulturowym tkwi zatem głęboka antynomia. Bierze się ona stąd, że autor *Die Traumdeutung* zdaje się równocześnie hołdować dwóm, wykluczającym się w swych implikacjach, schematom ujęciowym. Pierwszy z nich, nawiązując do oświeceniowo-racjonalistycznej idei przewyciężenia w ludzkiej historii Mitu przez Logos, kryje w sobie możliwość psychoanalitycznej emancypacji człowieka w historii, drugi natomiast, mając swe korzenie w naturalistycznych rozpoznaniach biologii i antropologii XIX i XX wieku, każe widzieć w ludzkiej historii tylko ciągły upadek, autodestrukcję i regres.

4. Trzeci model rozumienia historii u Freuda

Podobna rekonstrukcja rozumienia przez Freuda procesu historycznego jest jednak jeszcze nadal niekompletna. W pracach tego autora pojawiają się bowiem wyraźne załączki trzeciego modelu myślenia o historii, który osadzony między Scyllą oświeceniowo-racjonalistycznego optymizmu (historia jako postęp) i Charybdą naturalistycznego pesymizmu (historia jako regres) próbuje oddać i usprawiedliwić obecny w niej moment ciągłej przemiany, nie dającej się potraktować jedynie jako funkcja symptomu; powtórzenie wydarzeń, jakie miały w niej miejsce na początku, ani też tym bardziej jedynie jako rodzaj przedłużenia cyklicznego procesu życia.

Do tego trzeciego modelu należałoby zaliczyć wypowiedzi tego autora, w których stwierdza on - zgodnie zresztą z założeniami własnej metapsychologii - że jakkolwiek sama istota opozycji Erosa i Tanatosa pozostaje jako taka w trakcie historycznego procesu ludzkiej kultury niezmieniona, to przecież zmienia się zarazem sposób, w jaki człowiek odnosi się do poszczególnych wchodzących w skład tej opozycji sił popędowych. Ujęcie to zakłada, iż jakkolwiek same popędy determinujące proces kulturowy są ahistoryczne, to jednak historyczny (czytaj: zmienny) jest sposób, w jaki napotyka je i rozpoznaje sam człowiek.

Istnieje na przykład zasadnicza różnica między sposobem, w jaki do popędów seksualnych odnosili się starożytni a tym, w jaki odnosi się do nich człowiek epoki nowożytnej:

Najbardziej rzucająca się w oczy różnica między stosunkiem starożytnych do życia seksualnego a naszym polega na tym, że starożytni kładli nacisk na sam popęd, nas natomiast interesują przede wszystkim jego obiekty. Starożytni błogosławili popęd seksualny i byli nawet gotowi zaszczycić nim obiekt niezbyt tego godny, podczas gdy my gardzimy zaangażowaniem się naszych popędów bez względu na obiekt i gotowi jesteśmy je usprawiedliwić jedynie wówczas, gdy dotyczy ono obiektu.¹²

Ta zmiana stosunku człowieka do popędów seksualnych wiąże się naturalnie z tym, że - według autora *Die Traumdeutung* - ten poddał je daleko idącej represji ustanawiając wyraźne ograniczenia dotyczące tego, jaki obiekt jest ich w danym wypadku godny, jaki zaś nie. W tym wypadku, historyczny wymiar stosunku człowieka do popędów należałoby wiązać z historycznością procesu

kulturowego, o którym stanowi postępująca coraz dalej represja tego, co seksualne.

Historyczną postać posiada jednak również samo popędowe podłoże życia psychicznego człowieka. Wiąże się to z represją przez człowieka, w związku z obraniem przez niego drogi kultury, szeregu grup popędowych (tzn. głównie składających się na kompleks Edypa popędów kazirodczych i agresywno-morderczych). Rozpatrywany w perspektywie filogenezy proces kształtowania się tego podłoża nie daje się wytłumaczyć jedynie poprzez wskazanie na różnego rodzaju uwarunkowania biologiczne. Istotną rolę odgrywają tutaj również dziedziczone przez człowieka genetycznie uwarunkowania kulturowe. Do tych ostatnich należy - według autora *Totem i tabu* - zaliczyć zjawisko pojawienia się u dziecka, po bujnym życiu seksualnym w okresie niemowlęcym, pod koniec czwartego roku okresu "utajenia" (*die Latenzzeit*) tego życia, który to okres trwa aż do jedenastego roku życia. Pojawienie się "owego okresu" w rozwoju psychicznym dziecka Freud nazywa wprawdzie "zjawiskiem fizjologicznym", niemniej jednak zauważa zarazem, że nie mogłoby się ono pojawić, gdyby dana kultura nie zawierała w sobie "projektu stłumienia seksualności dziecięcej".¹³ Gdy taki projekt nie jest obecny w danej kulturze, na przykład wśród społeczeństw prymitywnych, wówczas zjawisko utajenia popędów seksualnych na tym etapie rozwoju człowieka nie występuje.

Freud przyjmuje zatem, iż popędy tkwiące u podłoża życia psychicznego człowieka nie są sferą, którą należałoby rozpatrywać wyłącznie ze względu na nią samą, na przykład w perspektywie jej uwarunkowań biologiczno-fizjologicznych. Ich postać i sposób oddziaływania na życie psychiczne jednostki zawierają w sobie moment historyczny; współdecyduje o nich bowiem dotychczasowe doświadczenie kulturowe człowieka. Mają one historyczny charakter, bowiem podlegają różnym oddziaływaniom ze strony ludzkiej kultury. Oczywiście oddziaływania te mają ograniczony charakter, czego autor *Totem i tabu* nie omieszkuje ciągle podkreślać. Pod ich wpływem nie zmienia się w niczym sama istota sporu, który zarówno w przyrodzie jak i w kulturze, toczą ze sobą Eros z Tanatosem - mimo iż naturalnie w tym ostatnim wypadku zmienia się sposób ich odniesienia do siebie. Sam fakt jednak, że Freud wskazuje w swojej teorii na różnorodne oddziaływania historycznego procesu kulturowego na popędowe podłoże ludzkiej psychiki, jest wart podkreślenia. Wraz z tym twierdzeniem wykracza on bowiem poza naturalistyczny schemat własnej teorii popędów. W tej perspektywie, historyczny proces kulturowy nie jest

tylko rodzajem matrycy, na której - w zniekształconej i spotęgowanej postaci - odciska się walka popędów życia i śmierci, którą toczą one na poziomie bytu przyrodniczego. Zależność przebiega również w innym kierunku; to, co wydarza się w ludzkiej historii, jako w podstawowym swym wymiarze historii represji popędów, pozostawia trwały ślad na tych ostatnich.

W pracach Freuda można jednak wskazać na jeszcze jeden istotny wątek myślenia o historii, nie dający się wtłoczyć ani w ramy modelu oświeceniowo-pozytywistycznego, ani też w ramy modelu naturalistycznego. Mam tutaj na myśli sposób, w jaki w *Mojżesz i religii monoteistycznej* przedstawia on proces narodzin religii żydowskiej oraz jej ewolucję - zakończoną wykształceniem się na jej podłożu religii chrześcijańskiej. Na pierwszy rzut oka, na co zresztą wskazują niedwuznacznie teoretyzujące uwagi w tej kwestii samego Freuda, mamy tutaj do czynienia z ujęciem mieszczącym się całkowicie w ramach naturalistycznego modelu analogii. Dwa, według autora *Totem i tabu*, kluczowe wydarzenia w biblijnej historii narodu żydowskiego - mord na Mojżeszem oraz na Chrystusie - rozpoznawane są przez niego w kategoriach "powrotu wypartego", symptomatycznego powtórzenia prehistorycznego mordu na mitycznym Ojcu-przywódcy. W tej perspektywie, historia ludzkiej kultury to ciąg przechodzących jedna w drugą, zgodnie z określonymi uwarunkowaniami, ale też zarazem niesprowadzalnych do siebie nawzajem, epok, między którymi granicę wyznaczają "te same" sceny traumatyczne będące symptomatycznym powtórzeniem wydarzeń, jakie się w niej rozegrały na początku. Rozpoznany w ten sposób historyczny proces kulturowy jawi się jako w swym najgłębszym wymiarze zdeterminowany przez regresywne tendencje Tanatosa.

Tak wygląda ogólna, metapsychologiczna konstrukcja, jaką Freud w *Mojżesz i religii monoteistycznej* nakłada na biblijne dzieje narodu żydowskiego, starając się przy jej pomocy odczytać wszystkie mające w nich miejsce zdarzenia. Kiedy jednak przyjrzymy się bliżej temu odczytaniu, okazuje się, że nie wszystkie wchodzące w jego skład elementy dają się do końca włączyć w ramy owego schematu. Uwagę zwraca przede wszystkim, że trzy wyróżnione przez Freuda etapy dziejów narodu żydowskiego - okres niewoli w Egipcie, okres wyłącznego panowania religii monoteistycznej w wydaniu Mojżeszowym oraz okres, w którym pojawia się "alternatywny" model religii chrześcijańskiej - współegzystując od tej pory z judaizmem, różnią się zasadniczo jeśli chodzi o określającą je symboliczną strukturę myślenia religijnego Żydów. Jeśli więc samą, otwierającą każdą z tych epok, scenę mordu na religijnym

przywódcy można jeszcze traktować jako symptomatyczne powtórzenie sceny pierwotnej traumy, to ich konsekwencje są za każdym razem tego rodzaju, że prowadzą do ukształtowania się odmiennego strukturalnie modelu samowiedzy religijnej, wykraczającego poza model dotychczasowy. W okresie pierwszym, politeistycznym, model ten określa odniesienie do wielu bogów uniemożliwiające wykształcenie się w ramach danej zbiorowości silnego poczucia własnej kulturowej tożsamości i jej ekspansywności zarazem. W okresie drugim, monoteistycznej religii możeszowej, którą Freud nazywa "religią ojca", mamy do czynienia z poczuciem niezmiernie przepaści między surowym, karzącym szczególnie dotkliwie swój Naród Wybrany, Bogiem a człowiekiem, który już niejako z założenia nie jest w stanie odzyskać na powrót z nim jedności. W okresie chrześcijaństwa natomiast, okresie "religii synów", który otwiera odkupieńczą śmierć Chrystusa na krzyżu, podającego siebie za Syna bożego, przepaść między Bogiem i człowiekiem zostaje w jakiejś mierze przezwyciężona poprzez otwarcie przez ową śmierć nadziei na ponowne zjednoczenie człowieka z Bogiem.

Nawet zatem jeśli przyjmiemy, że dokonujący się dwukrotnie w historii narodu żydowskiego akt mordu na religijnym przywódcy był symptomatycznym powtórzeniem "tego samego", to należy zarazem stwierdzić, że jego konsekwencją nie był bynajmniej powrót do sytuacji, która ów akt poprzedzała. Przeciwnie. Sytuacja ta uległa w wyniku tego aktu głębokiej przemianie, co znalazło swój wymowny wyraz w ukształtowaniu całkowicie nowej figury samowiedzy religijnej człowieka w kulturze. Mimo zatem, że w oczach Freuda kluczowe znaczenie w ludzkiej historii posiadają powracające, niczym symptomy, sceny traumatyczne - to jednak zarazem to, co się wydarza w owych scenach, zmieniając "strukturalnie" relację między *sacrum* i *profanum*, otwiera perspektywę dla pojawienia się nowych epok kulturowych, w których człowiek zasadniczo inaczej rozumie sam siebie, ponieważ inaczej rozumie swoje odniesienie do Boga.

Rozpoznany w ten sposób trzeci, nazwijmy go *d i a l e k t y c z n y m*, model rozumienia procesu historycznego u Freuda wykracza poza modele czasu i analogii, ponieważ przyjmuje się tutaj wyraźnie, że symptomatyczny powrót "tego samego", jako podstawowe prawo określające ludzką historię, nie jest w sensie dosłownym "powtórzeniem" tego, co już było, ale otwiera perspektywę ukształtowania się całkiem nowej figury samowiedzy człowieka. Model ten można w jakiejś mierze uznać za rodzaj syntezy dwóch wspomnianych modeli. Są one w nim bowiem współ-myślane jako dwa implikujące się

nawzajem aspekty "tego samego" procesu. Nasuwa się tutaj nieodparcie analogia z Heglem, ale ... a n a l o g i a właśnie a nie przeciwstawienie, jak to czyni Ricoeur, nie dostrzegając istnienia tego trzeciego modelu u Freuda. Można zatem powiedzieć, że to, co autor *Symboliki zła* nazywa "dialektyczną syntezą" Freudowskiego rozumienia historii z Heglowskim, w rzeczywistości jest już obecne w pracach tego pierwszego. Tyle że, co należy od razu podkreślić, owa synteza - czy też zgodnie z naszą terminologią, "model dialektyczny" - występuje u autora *Totem i tabu* w stanie załączkowym. W dodatku chodzi tu o modele "konkurencyjne" a nie uzupełniające się nawzajem. Freud bowiem, w rozwijającym się na sposób dialektyczny - na zasadzie przeciężania sprzeczności tkwiących w dotychczasowych figurach samowiedzy religijnej (kulturowej) - procesie dziejowym, przyznaje rolę decydującą całkiem innego rodzaju czynnikom niż autor *Fenomenologii ducha*. Inaczej też wyobraża on sobie tkwiący u podstaw tego procesu, możliwy do wyodrębnienia w nim i uchwycenia za pomocą pojęć, trwały logiczny mechanizm. Na koniec wreszcie, całkiem inaczej wyobraża sobie "emancypacyjną" rolę własnej teorii wobec historii. W myśli Heglowskiej taką emancypacyjną funkcję pełni koncepcja Ducha, który realizuje się w sposób absolutny u kresu ludzkiej historii. W koncepcji Freuda natomiast pełni ją oświecony psychoanalitycznie Rozum jednostki, która jest w stanie zdystansować się krytycznie wobec zdeterminowanych popędowo treści własnej (lub cudzej) nieświadomości.

W dodatku, o ile u Hegla możliwość ostatecznego spełnienia się Ducha w historii wpisana jest w samą strukturę systemu, o tyle u Freuda możliwość takiego spełnienia, z racji nadania opozycji Eros - Tanatos permanentnego charakteru, jest w zasadzie wykluczona. W rezultacie emancypacja samowiedzy analityka (i pacjenta) w stosunku do popędowego podłoża determinującego proces historyczny ma charakter względny i ograniczony. Wiąże się to z przyjętym przez autora *Totem i tabu* założeniem, że w i e d z a o naturze i układzie sił popędowych, które legły u podstawy jakiegoś zjawiska, n i e u w a l n i a wyemancypowanego psychoanalitycznie podmiotu od zależności od owych sił. Co najwyżej pozwala mu lepiej zrozumieć, na czym polegają popędowe uwarunkowania jego zachowań w kulturze.

Na rzecz rysującego się w pismach Freuda trzeciego modelu historycznego procesu kulturowego przemawia jednak również sposób, w jaki w *Poza zasadą przyjemności* interpretuje on niektóre, zaobserwowane przez siebie, przypadki patologicznych zachowań pacjentów. Zjawisko to ma w sobie coś z

paradoksu, ponieważ, jeśli się bliżej przyjrzeć tym interpretacjom, pozostają one w wyraźnej sprzeczności z podstawowym teoretycznym zamiarem, jaki Freud stara się przeprowadzić w tej pracy - wykazać, iż u podstawy wszelkich procesów przyrodniczych, jak też u podstawy wszelkich zachowań ludzkich w kulturze, tkwią regresywne tendencje (*der Wiederholungszwang*) będące elementem popędów śmierci. Mam tutaj na myśli przede wszystkim interpretacje trzech, przytoczonych w *Poza zasadą przyjemności*, przykładów ludzkich zachowań o charakterze patologicznym. Należą do nich; 1) uleczalne przypadki nerwicy urazowej, 2) fenomen przeniesienia oraz 3) przykład dziecka wyrzucającego zabawki z kojca.

Sposób, w jaki Freud omawia te trzy typy zachowań ludzkich, łączy jedna cecha: uznanie, iż u podstawy ich powtarzalnego charakteru tkwi ten sam popęd śmierci. Ponieważ przy tym w dwóch pierwszych sam pacjent nie jest w stanie uwolnić się spod tego popędu, zadanie to spoczywa przede wszystkim na psychoanalityku. Dzięki jego interwencji pacjent powinien niejako na nowo odzyskać zdolność reagowania na nowe sytuacje życiowe w ten sposób, aby jego zachowania nie były jedynie symptomatycznym powtórzeniem zachowań dotychczasowych.

W przypadkach pierwszego typu patologia zachowań pacjentów ma swą genezę w zniewoleniu ich psychiki przez p r e s z ł o ś ć. Pacjent zostaje tutaj "raczej zmuszony, by to, co stłumione, powtarzać jako przeżycie współczesne, zamiast - jak życzyłby sobie tego lekarz - przypominać to sobie jako fragment przeszłości".¹⁴ Zadanie lekarza-psychoanalityka polega zatem w tym przypadku na tym, aby uświadomić ("przypomnieć") pacjentowi, że w swoich zachowaniach terażniejszych został zdeterminowany przez, stłumione przez siebie, wydarzenia (przeżycia, fantazje) z przeszłości. Psychoanalitik ma pacjentowi przywrócić pojęcie czasu, w którym terażniejszość i przyszłość przestają być napotykanne wyłącznie z perspektywy przeszłości (tego, co stłumione), ale doświadczane są jako coś w stosunku do niej odrębnego i samoistnego.

Pojawienie się w zachowaniach pacjenta symptomów chorobowych Freud utożsamia zatem z jednostronnym zdeterminowaniem tych zachowań przez przeszłość. Ścisłej zaś biorąc, przez stłumiony przez pacjenta sens wydarzeń z przeszłości, który odłączony od jego samowiedzy daje znać o sobie pośrednio poprzez zdeterminowanie jego zachowań przez tendencje regresywne (popęd śmierci). W ten sposób, przeszłość podporządkowując sobie całość życia psy-

chicznego pacjenta, staje się dla niej czymś w rodzaju więzienia i maski zarazem, izolując go przy tym od terażniejszości jego społecznego bytu. Dramat jaźni pacjenta, który nie potrafi rozpoznać terażniejszości jako terażniejszości, ma tutaj - zdaniem Freuda - swą genezę w fakcie, iż ów pacjent nie jest w stanie "przypomnieć" sobie faktycznego sensu, jaki posiada dla niego przeszłość.

Przeszłość zyskuje zatem władzę nad zachowaniami pacjenta właśnie dlatego, ponieważ ten nie potrafi zidentyfikować się z sensem sceny, która się niegdyś w niej rozegrała. Sens ów został przez niego głęboko wyparty w obręb własnej nieświadomości. Stąd biorą się, ponawiane przez niego nieustannie, próby powrotu w przeszłość; powtarzany w nieskończoność gest, sygnał, aluzja, które nigdy nie znajdują swego wypełnienia.

W takiej perspektywie proces terapii analitycznej jawi się jako próba p r z e z w y c i ę ż e n i a r e g r e s y w n o ś c i p o p ę d u ś m i e r c i. Wyzwalając pacjenta spod władzy przeszłości psychoanalityk umożliwia mu otwarcie się na własne terażniejsze "ja" oraz na przyszłość. Od tej pory pacjent może napotykać pewne zdarzenia terażniejsze już nie ze względu na to, co wydarzyło się niegdyś w przeszłości i co pozostaje dla niego niezrozumiałe, ale ze względu na nie same. To znaczy, ze względu na to, co one faktycznie znaczą dla niego w danym miejscu i czasie.

Przed podobnym zadaniem stoi psychoanalityk w przypadku fenomenu "przeniesienia" (*die Übertragung*) będącego zastępczym symptomem nerwicy pourazowej. Lekarz musi tutaj

ożywić pewien fragment jego (tzn. pacjenta - przyp. aut. P.D.) zapomnianego życia i powinien się starać, by zachować pewną przewagę, dzięki której pozorna realność zawsze jeszcze rozpoznana zostanie jako odzwierciedlenie jakiejś zapomnianej przeszłości. Jeśli się to uda, wtedy przekonywanie chorego i zależne od tego powodzenie terapii jest zapewnione.¹⁵

Pacjent winien zatem, pod wpływem sugestii lekarza, zdać sobie sprawę z tego, że jego obecne zachowanie stanowi "przeniesienie" w terażniejszość sceny, która rozegrała się niegdyś w przeszłości. Powinien on zdemaskować terażniejszość jako realność pozorną, której podlegają jego zachowania i w rezultacie przypomnieć sobie scenę z przeszłości jako przeszłą właśnie.

Należy podkreślić, że owa "pozorna realność" terażniejszości, która w "przeniesieniu" stanowi "odzwierciedlenie jakiejś zapomnianej przeszłości", to

przede wszystkim realność osobowego, nie pozbawionego głębokich elementów afektywnych, odniesienia pacjenta do "innego". Jest nim zazwyczaj osoba z najbliższego otoczenia pacjenta, której zachowania wobec niego były faktyczną przyczyną powstania u niego nerwicy. Pacjent przenosi wówczas na psychoanalitka swą ambiwalentną postawę, która w rzeczywistości, na planie tego, co przez niego nieuświadomiane, odnosi się do bliskiej mu osoby. U podstaw dramatu "przeniesienia", jako dramatu uwięzienia terażniejszych zachowań pacjenta przez przeszłość, tkwi zatem pewien dramat, który rozegrał się niegdyś między nim a "innym" (innymi). Uwięzienie jaźni pacjenta przez przeszłość to w rzeczywistości jej uwięzienie przez "innego" z przeszłości.

5. Zabawa dziecka i symptomy chorobowe; dwa rodzaje powtarzalności

Do zupełnie innego typu zachowań patologicznych należałoby zaliczyć opisane w *Poza zasadą przyjemności* zachowanie dziecka wyrzucającego zabawki z kojca. Zasadnicza różnica, w porównaniu z powyżej omówionymi przykładami, polega na tym, że nie mamy tu do czynienia z zachowaniem, które dałoby się potraktować w kategoriach symptomu chorobowego. Nie jest to bowiem zachowanie, w którym znajduje swój wyraz uwięzienie jaźni pacjenta przez przeszłość. Zachowanie dziecka Freud wiąże z określonym etapem jego psychicznego dojrzewania, widząc w nim przejaw pewnej ogólnej prawidłowości rozwojowej.

W przykładzie tym uderza, że sam autor ma wyraźne kłopoty z jego jednoznacznym odczytaniem. Na dobrą sprawę, oscyluje między kilkoma całkiem różnymi możliwościami interpretacyjnymi.¹⁶ Te wahania biorą się przede wszystkim stąd, że powtarzalność zachowań dziecięcych, w odróżnieniu od typowych zachowań patologicznych, ma postać z a b a w y; służy wyraźnie uzyskaniu określonej przyjemności. Trudno zatem traktować owe zachowania jedynie jako wyraz ich determinacji przez popęd śmierci. Wyrażający ów popęd

przymus powtarzania oraz bezpośrednie przynoszące przyjemność zaspokojenie popędu wydają się splatać tutaj w intymną całość. Zjawiska przeniesienia pozostają oczywiście w służbie oporu ze strony *ego* obstającego przy utrzymaniu słumienia; również przymus powtarzania, który chcieliśmy wykorzystać w kuracji, zostaje niejako przeciągnięty na swą stronę przez *ego* pragnące pozostać przy zasadzie przyjemności.

Ostatecznie, ten ścisły związek między regresywną tendencją popędu śmierci oraz zasadą przyjemności Freud tłumaczy pragnieniem psychicznego opanowania przez dziecko różnych nieprzyjemnych doznań poprzedzających ukształtowanie się w jego psychice kompleksu Edypa (odejście matki, poczucie zagrożenia ze strony ojca). Przemieniając owe doznania w zabawę, powtarzając je w nieskończoność, dziecko "zwiększa pożądane opanowanie", na swój sposób je odreagowuje i przezwycięża.

Zasadnicza różnica między powtarzalnością zachowań dziecka a powtarzalnością zachowań pacjentów cierpiących na nerwicę pourazową czy "przenoszących" swe ambiwalentne projekcje z przeszłości na psychoanalitka, polega zatem na tym, iż w tym pierwszym przypadku owa "powtarzalność" coś zupełnie innego znaczy. Nie jest wyrazem zdeterminowania zachowań dziecka przez regresywność popędu śmierci, ale przeciwnie; służy jego opanowaniu i przetrwaniu. Popęd śmierci, stając się elementem zabawy dziecka, przestaje być siłą działającą na rzecz dezintegracji jego jaźni (uwięzienie przez przeszłość), służy natomiast jej integracji i rozwojowi. Przemieniony w zabawę sprawia, iż dziecko zamiast w powtarzalności swoich zachowań zostać uwięzione przez przeszłość, czegoś się "uczy". Utrwała we własnej psychice pewne role i wzorce zachowań, które w przyszłości pozwolą mu odnaleźć się w społeczności dorosłych. Tak "cudownie" przemieniony w zabawę popęd śmierci otwiera zatem dziecko na jego własną teraźniejszość i przyszłość.

Odczytany w ten sposób przykład dziecka wyrzucającego zabawki z kojca ma fundamentalne znaczenie dla naszych rozważań. W zachowaniach dziecka zawarte jest bowiem immanentnie to, co w dwóch poprzednich przykładach zakładane było dopiero jako pozytywny cel terapii: wyzwolenie pacjenta od władzy regresywności popędu śmierci wiążącego jego psychikę z przeszłością (scena z dzieciństwa).

Przykład ten świadczy również o tym, że w zachowaniach ludzkich należy wyróżnić dwa rodzaje powtarzalności, których sens jest dokładnie sobie przeciwstawny.¹⁸ Pierwszy z nich jest wyrazem zdeterminowania jaźni podmiotu przez regresywną tendencję popędu powtarzania i wyobcowuje go w stosunku do teraźniejszości i przyszłości. Pacjent zachowujący się w ten sposób niczego się nie "uczy", nie jest w stanie przyjąć do własnej świadomości nic "nowego". Jego sposób bycia to ciągły, trwający w nieskończoność, regres do sytuacji z przeszłości, z którą wiąże się powstanie choroby. To poruszanie się po zamkniętym kole czasu, w którym ruch naprzód jest w rzeczywistości powro-

tem do punktu wyjścia. I to właśnie dlatego, że pacjent nie może "przypomnieć" sobie wypartego w obręb własnej nieświadomości sensu tego, co przeszło.

Drugi typ powtarzalności jest wyrazem przewyciężenia i przemienienia przez podmiot regresywnych tendencji popędu śmierci w element "uczenia się", progresji w rozwoju psychicznym. Dzięki temu dziecko przygotowuje się do wkroczenia w przyszłości w świat dorosłych. "Uczy się" opanowywać te własne, zdeterminowane popędowo, doznania i afekty, które przez ów świat nie są akceptowane. "Uczy się" pewnych społecznych ról, których przyswojenia przez nie świat dorosłych od niego oczekuje.

Szczególne upodobanie dzieci do powtarzania pewnych zachowań, reakcji, gestów, które traktują one jako element zabawy, oznacza zatem coś dokładnie przeciwnego niż w pierwszym przypadku. Nie jest wyrazem zniewolenia przez popędy śmierci i duchowej bierności, ale przejawem noszącej znamiona "geniuszu" duchowej aktywności i otwarcia na przyszłość. Jest rodzajem dokonującej się spontanicznie w dziecku a u t o t e r a p i i w obliczu popędu śmierci, który dąży do związania jego psychiki z jakąś przeszłością; a równocześnie jest wyrazem nieuświadomianego przez dziecko pragnienia wkroczenia jak najszybciej w świat dorosłych, przyswojenia sobie ról społecznych obowiązujących w ramach tego świata.

6. Między " archeologią i eschatologią

Istnieje głębokie pokrewieństwo między sposobem, w jaki Freud odczytuje kulturotwórczy sens zabawy dziecka a rysującym się w jego późnych tekstach, omówionym powyżej, trzecim modelem ujęcia historycznego procesu kulturowego. Tkwiące u podstaw tego ujęcia przekonanie, że mimo ciągłego "powrotu" pewnych struktur scenicznych w historii ludzkości za każdym razem zmienia się zasadniczo ich s e n s (jak też, jeśli rozpatrywać je na niższym poziomie ogólności, również postać tworzących je elementów przybierająca za każdym razem jednorazowy, niepowtarzalny charakter) zakłada milcząco, że człowiek w swym kulturowym bycie znalazł jakiś sposób na przewyciężenie regresywności popędów śmierci. Nie dał się związać w swej psychice przez ciągnące go w przeszłość prehistorii zrepresjonowe treści popędowe.

Tylko bowiem wówczas daje się usprawiedliwić to, co "nowe" w ludzkiej historii - jako nakreślona przez Freuda w *Totem i tabu*, a później w *Mojżeszu i religii monoteistycznej*, ewolucja pojęć religijnych, wraz z którą dokonano się radykalne przeobrażenie ludzkiej samowiedzy. Tylko w świetle tego milczącego założenia kultura daje się ująć jako proces, w którym cykliczne "powroty wypartego" nie oznaczają bynajmniej cofnięcia się w nowej postaci do punktu wyjścia, ale dokonując się w zmienionym historycznie kontekście oraz będąc zarazem odpowiedzią na sprzeczności dotychczasowej formy samowiedzy, prowadzą do jej głębokiej transformacji.

Powtórzmy nasz argument: zabójstwo Mojżesza nie jest zwykłym "powtórzeniem" mordu Synów na prehistorycznym Ojcu; takim "powtórzeniem" nie jest również ukrzyżowanie Chrystusa. Każde z tych wydarzeń ma przełomowe znaczenie w dziejach ludzkiej kultury, bowiem niosąc ze sobą głębokie przeobrażenie dotychczasowej idei Boga, równie zasadniczo zmienia sposób samorozumienia człowieka w historii. Jeśli więc kultura - jak twierdzi Freud - jest jakąś formą neurozy, to należy od razu dodać, że jest ona neurozą bardzo szczególną. To bowiem taka neuroza, w której - używając terminologii Ricoeura - to, co pozornie wygląda na figurę regresu i powrotu, jest w rzeczywistości figurą transformacji, dojrzewania, zmierzania dokąds. Neurotyczność tego procesu, związana z faktem, że człowiek represjonując swe podstawowe popędowe dążenia nie zmienia w niczym istoty wyjściowego, tkwiącego u jego podłoża antagonizmu między Erosem i Tanatosem (przeciwnie; antagonizm ów swoim postępowaniem jedynie pogłębia, wzmacniając w obrębie nieświadomości zbiorowej tendencje regresywno-destrukcyjne), znajduje tutaj swoją przeciwagę w procesie ciągłej transformacji samowiedzy kulturowej. W tej całościowej perspektywie neurotyczność procesu kulturowego, będąc zakorzeniona w permanentnej sprzeczności między wypartymi przez człowieka dążeniami popędowymi a wartościami i ideami, których zachowanie uznał on za niezbędne dla swego kulturowego bytu, nie wyczerpuje sensu tego procesu. Należy ją brać pod uwagę jedynie o tyle, o ile człowiek zmuszony jest w jej obliczu do podejmowania ciągłych prób jej przewycięzania, "oswajania". Paradoks tej sytuacji polega na tym, że człowiek z jednej strony walczy z czymś, co jest jako takie nie do przewycięzania, z drugiej strony jednak dysponuje "wolnością" ciągłego dystansowania się wobec niego, jego "wypierania" i przeobrażania. Jakkolwiek zatem kulturowy wysiłek człowieka nie zmienia nic w samej naturze bytu - głęboki antagonizm między siłami Erosa

i Tanatosa jest bowiem z założenia nieredukowalny - to przecież właśnie permanentny charakter owego antagonizmu jest źródłem ludzkiej kreatywności w kulturze. Skłania on człowieka do podejmowania ciągle na nowo wysiłków ustanowienia i ocalenia w niej jakiejś Jedności. Dzięki temu możliwa się staje ludzka historia jako proces przebiegający m i ę d z y archeologią figur ludzkiej samowiedzy ciągnących wstecz, ku początkowi i źródłu ciągle odnawiającej się sprzeczności (mord na Ojcu) - a eschatologią figur zmierzających naprzód, ku upragnionej, niemożliwej do osiągnięcia w ziemskim bycie, idealnej Jedności z Ojcem.

W tej perspektywie kultura jawi się jako próba negacji (represji) czegoś, co wprawdzie z jednej strony nigdy nie może zostać zanegowane do końca, w sposób absolutny, z drugiej strony jednak nie bez znaczenia jest sama dana człowiekowi możliwość dokonania owej negacji.

Jeśli więc kultura stanowi w tej perspektywie ucieczkę przed czymś, co jest jej nieuchronnym fatum, ucieczkę, która z założenia nie może się powieść do końca, to przecież sam fakt podjęcia przez człowieka próby tej ucieczki ma głęboki sens. Wynika zeń bowiem, że w ludzkim "ja" istnieje jakaś przestrzeń umożliwiająca tę ucieczkę; przestrzeń otwierająca sobą perspektywę ustosunkowania się wobec czegoś, co wprawdzie w samym tym stosunku nie może zostać zniesione, niemniej jednak może zostać przekroczone. W ten sposób otwiera się możliwość ludzkiej historii jako procesu, którego "logika" nie daje się bez reszty włączyć w prawa rządzące biologicznym procesem przyrodniczym. I chyba nic w tekstach Freuda bardziej wymownie nie poświadcza tej odmienności procesu kulturowego, jak właśnie jego interpretacja zabawy dziecka wyrzucającego zabawki z kojca. Dostrzega on w niej bowiem z całą wyrazistością ową "niezrozumiałą" zdolność człowieka do t r a n s f o r m a c j i destrukcyjnych mocy Tanatosa w element kulturowej "gry", uczenia się, postępowania naprzód.

7. Kultura jako neuroza i jako gra

To, zawarte *implicit*e w późnych pracach Freuda, przekonanie, że w historycznym procesie kulturowym nieustannie zmienia się stosunek człowieka do determinujących ów proces z ukrycia popędowych sił, otwiera możliwość psychoanalitycznej refleksji nad kulturą. Ten typ refleksji wymaga jednak od

badacza, owego, nieobcego Freudowi (i Heglowi również), daru dostrzegania wielowymiarowości zjawisk, które opisuje. A wraz z nim, umiejętności krytycznego ustosunkowania się do stosowanego przez siebie schematu kiedy jest to konieczne. W sytuacji natomiast, kiedy postępowanie ogranicza się do wiernego "zastosowania" owego schematu w odniesieniu do poszczególnych epok kulturowych, efektem są, z reguły mało przekonujące i abstrakcyjne, pojęciowe konstrukcje. Do tego typu prac należy zaliczyć między innymi książkę N.O. Badcocka *The Psychoanalysis of Culture*.¹⁹ Jej autorowi przyświeca ambitny zamiar przedstawienia na trzystu stronach tekstu psychonalitycznie zinterpretowanej historii ludzkiej kultury. Ponieważ jednak jego argumentacja polega na "udowodnianiu" całkowitej słuszności, przyjętego przez siebie z góry ujęciowego schematu, materiał antropologiczny i historyczny traktowany jest przez niego instrumentalnie, w sposób arbitralny i selektywny. W rezultacie, cały wywód staje się niezamierzoną karykaturą psychoanalitycznego sposobu myślenia o kulturze. Freudowskie spojrzenie na historyczny proces kulturowy posłużyć może jednak również za punkt wyjścia do refleksji całkiem innego rodzaju, pozostającej niejako na tym samym poziomie ogólności, co ta, która jest zaprezentowana w *Totem i tabu* i w *Kulturze jako źródle cierpień*. U jej podstaw tkwi założenie, że w historycznym procesie kulturowym dokonuje się wprawdzie głęboka transformacja ludzkiej samowiedzy, jednak procesu tego nie można wiązać z pojedynczymi faktami historycznymi i zjawiskami, co najwyżej można wskazać jedynie na jego ogólne zarysy, wydobyć pewne obecne w nim dążenia i tendencje. Równocześnie należy porzucić też myśl, iż dokonuje się w nim jakiś możliwy do uchwycenia za pomocą kategorii psychoanalitycznych "postęp" - czy to postęp w doskonaleniu duchowym człowieka (iluzja chrześcijaństwa), czy postęp w odkrywaniu praw rządzących ludzkim Rozumem (iluzja oświecenia).

Freud, jak wiadomo, był szczególnie surowym krytykiem tej pierwszej iluzji. Uważał on, że wszelki postęp w "uduchowieniu" człowieka, który zakłada chrześcijańska wizja historii, dokonuje się kosztem potęgującej się represji jego podstawowych popędowych dążeń, które nie zostają bynajmniej w ten sposób unicestwione czy osłabione. Przeciwnie; wyparte w obręb nieświadomości, potęgują tam działające skrycie antykulturowe tendencje. Dlatego droga kultury chrześcijańskiej, gdzie wysiłek jej uczestników skupia się na ograniczeniu roli popędów i ich przejawów w życiu publicznym i prywatnym człowieka (dotyczy to w szczególności popędów seksualnych), jest w istocie drogą samo-

bójką. Prędzej czy później nastąpi bowiem w świecie ludzkiej historii eksplozja tego, co wyparte, co też będzie równoznaczne z jej kresem.

Nie znaczy to jednak, że w różnych potocznych przejawach bytu kulturowego człowieka (sfera świadomości) niemożliwe są do zaobserwowania różne sygnały istnienia tego rodzaju zagrożeń. Należą do nich, między innymi ignorowane przez ogół społeczeństwa i przez ludzi nauki różnego rodzaju zjawiska patologiczne - sny, czynności pomyłkowe, symptomy chorobowe pacjentów. Od pozostałych "normalnych" zjawisk świadomości różnią się one tym, że z racji rozluźnienia w nich działań "cenzury" wobec tego, co nieświadome, to ostatnie dochodzi w nich do głosu na różne aluzyjne sposoby.

W rezultacie psychoanalitik, który rozporządzając odpowiednią techniką interpretacyjną odsłania ukryty, powiązany z nieświadomością, sens owych zjawisk, nie może ich rozpatrywać jedynie ze względu na znaczenie jakie posiadają one w kontekście indywidualnej biografii pacjenta. Musi je równocześnie rozpatrzyć w szerszym kontekście kultury, której są one krzywym zwierciadłem. W zniekształconej postaci wychodzi w nich bowiem na jaw to, co uczestnicy owej kultury z reguły niezbyt chętnie chcą przed sobą przyznać. Zreprezentowane przez nich samych, zdeterminowane popędowo, naskrytsze pragnienia i cele.

Psychoanalitik tedy, który w trakcie swej psychoanalitycznej praktyki posiadał gorzką, sceptyczną wiedzę o drugim zreprezentowanym obliczu kulturowego świata, w jakim żyje, nie może już dzielić z otoczeniem naiwnej wiary w "normalność" tego świata. Jego samorozumienie zostało bowiem nieodwracalnie przeobrażone. Poznał on cenę, jaką człowiek musiał zapłacić za ową "normalność": niedostrzegany przez ogół świat wypartych przedstawień popędowych zagrażających bytowi człowieka w kulturze.

Owa sceptyczna wiedza o rzeczywistych zagrożeniach procesu kulturowego - tym bardziej niebezpiecznych, iż jego uczestnicy hołdując ślepo różnego rodzaju mitologiom, nie chcą nawet dopuścić do siebie myśli o ich istnieniu - nie daje jednak psychoanalitikowi do ręki jakiegoś cudownego narzędzia, za pomocą którego mogłaby się dokonać radykalna transformacja ludzkiego bytu w kulturze, jego uwolnienie się od dotychczasowych zagrożeń czekających ze strony wypartych treści popędowych. Psychoanalitik nie rozporządza żadną nową "podstawą", w oparciu o którą potrafiłby wskazać na jakiś sposób, w jaki współcześni mogliby uniknąć owych zagrożeń. Jedyne "zysk", jaki stał się jego udziałem, to co najwyżej lepsze "poznanie samego siebie", bez żadnych

konsekwencji bezpośrednio przekładalnych na sferę społecznej i kulturowej praktyki.

Jest to jeden z podstawowych dylematów Freudowskiej psychoanalizy. Początkowa naiwność świadomości, raz utracona w procesie psychoanalitycznym, nie może już zostać odzyskana. Poznanie, które pojawia się w jej miejsce, iż ludzki świat społeczeństwa i kultury zbudowany został na głębokim antagonizmie sił popędowych - przezeń zaakceptowanych oraz sił przezeń wypartych - wyklucza możliwość posługiwania się w stosunku do tego świata kategorią "normalności". Świat ludzkiej kultury jawi się jako świat prawdy iluzorycznej i - w najlepszym wypadku - częściowej. Jego zaistnienie możliwe się stało jedynie w wyniku zanegowania przez tych, co w nim uczestniczą, własnych popędowych korzeni. Odzyskanie, dzięki psychoanalizie, pamięci o tych korzeniach podcina z jednej strony, podstawę dotychczasowej samowiedzy człowieka w kulturze, obnażając ją jako iluzję i maskę, z drugiej strony jednak nie daje w zamian niczego "pewnego". Niczego, co by wskazywało na jakąś skuteczną i niezawodną drogę wyjścia z kryzysu.

Nie znaczy to jednak, że tym samym, poza zdobyciem przez człowieka "prawdziwej" wiedzy o zbudowanych na sprzeczności, neurotycznych podstawach kultury, nic się tutaj nie zmienia. Zmienia się przede wszystkim sposób, w jaki człowiek rozpoznaje teraz swe miejsce w kulturze. Z psychoanalitycznego punktu widzenia nie jest bowiem bez znaczenia, czy dokonuje tego w niepamięci o tym, co jego byt kulturowy faktycznie funduje (wyparcie określonych popędowych treści) czy też odzyskawszy pamięć o tym.

W pierwszym bowiem przypadku człowiek, negując sferę tego, co wyparte, a co faktycznie stanowi niezbędny warunek jego kulturowego bytu, nie będzie w stanie dostrzec różnych, przejawiających się w jej życiu publicznym i prywatnym sygnałów zagrożenia płynących ze strony nieświadomości. W rezultacie, zostanie on z czasem podskórnice, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, zdeterminowany w swych zachowaniach przez destrukcyjne popędowe treści, znajdujące się w stanie wyparcia. Nie będzie również w stanie odpowiednio zabezpieczyć się przed tym zjawiskiem, a to przede wszystkim dlatego, że uporczywie przeczy jego istnieniu.

W drugim przypadku natomiast, do pomyślenia są pewne działania "zapobiegawcze". Nie mogą one naturalnie całkowicie wyeliminować zagrożeń płynących dla procesu kulturowego ze strony tego, co nieświadome (wyparte). Zdaniem Freuda, nie do pomyślenia jest bowiem, i to z założenia, sytuacja w

kulturze, kiedy sfera ideałów i wartości określająca sposób bycia danej społeczności nie miałyby swego, warunkującego ją, odpowiednika w sferze tego, co wyparte. Niemniej jednak, do pomyślenia jest sytuacja, kiedy człowiek, zdając sobie sprawę z istnienia tej sfery jako nieodłącznego elementu własnego bytu kulturowego, potrafi w pewnym stopniu zneutralizować niektóre związane z nim zagrożenia.

W jakimś sensie mamy tu do czynienia z podobną sytuacją, co w przypadku "oświeconych" psychoanalitycznie rodziców małego Hansa,²⁰ tyle że nie zamyka się już ona w ramach jednej rodziny, ale ma wymiar uniwersalno-kulturowy. Wiedza o faktycznym popędowym podłożu procesu kulturowego, o rozdzierających go antagonizmach i sprzecznościach, nie zmienia wprawdzie w niczym istoty tych sprzeczności, zmienia jednak zasadniczo sposób, w jaki określa się wobec nich sam człowiek jako uczestnik procesu kulturowego. Uczestnik ów, psychoanalitycznie wyemancypowany, nie może już rozumieć swej roli i miejsca w kulturze tak, jak dotychczas. Posiadłszy wiedzę o tym co wyparte (przynajmniej zaś o niektórych jego istotnych treściach), całkiem inaczej niż dotychczas rozumie swoje miejsce w kulturze. Tym samym zaś nie może - choćby nawet bardzo tego pragnął, przybierając np. postawę wyabstrahowanego z historycznego związku: "krytycznego obserwatora" - nie zgłosić równocześnie w jakiejś formie roszczenia do zasadniczej zmiany swego dotychczasowego kulturowego bytu. O ile zatem, na gruncie teorii Freuda, niemożliwa jest całkowita transformacja postawy ludzkiego "ja" w stosunku do popędowych sił i praw, które podskórnie określają proces kulturowy, do pomyślenia jest jej transformacja częściowa, polegająca na nowym określeniu przez owo "ja" własnego miejsca w ramach tego procesu. Dokonuje się ona już chociażby przez to, że za niektórymi, lekceważonymi przez ogół, patologicznymi przejawami zbiorowego bytu, dostrzega on działanie potężnych destrukcyjnych sił, które rozsadzają proces kulturowy od wewnątrz. Owa nowa wiedza wyemancypowanego ludzkiego "ja", nawet jeśli jest to wiedza prześląknięta gorzkim sceptycyzmem, działa wówczas niewąpliwie na rzecz "progressywnych" tendencji procesu kulturowego.

Chodzi tu o te same tendencje, które - jak miało to miejsce w omawianym powyżej przykładzie dziecka wyrzucającego zabawki z kojca - pojawiają się w wyniku owego "cudownego" p r z e o b r a ż e n i a p r z e z c z ł o w i e k a r e g r e s y w n o ś c i p o p ę d u ś m i e r c i w e l e m e n t g r y. Cudownego, ponieważ to, co rozpatrywane

niejako w stanie naturalnym stanowi śmiertelne zagrożenie dla kultury (przymus powtarzania), przeobrażone w zabawę, staje się elementem działającym na rzecz jej ewolucji i rozwoju. W ten sposób otwarta zostaje w procesie kulturowym perspektywa przyszłości. Dzięki niej człowiek, wyzwolony od jednostronnego zafiksowania na to, co wydarzyło się niegdyś w jego przeszłości, może "uczyć się" nowych społecznie ról i odpowiadać w swoim zachowaniu wyzwaniom, jakie stawiają przed nim nowe sytuacje w kulturze.

Jeśli więc kultura, fenomen ukształtowany na podłożu represji podstawowych grup popędowych w człowieku, i tym samym naznaczony piętnem permanentnego rozdarcia między świadomością a tym, co z niej zostało wyparte, stanowi - jak utrzymuje Freud - rodzaj neurozy, jest to tylko częściowa odpowiedź. Kultura jest bowiem również rodzajem gry, w której chodzi o "nauczenie się czegoś". Obok występujących w niej podskórnie tendencji regresywnych, związanych ze wspomnianym rozdarciem, obecne są w niej równocześnie tendencje progresywne, działające na rzecz kształtowania się nowych form ludzkiej samowiedzy w czasie historycznym. **N e u r o t y c z n o ś ć** procesu kulturowego znajduje swoją przeciwwagę w jego **I l u d y c z n o ś c i**. Na istniejące w nim podskórnie antagonizmy i sprzeczności nakładają się, działające integrująco, kulturowe "reguły gry", dzięki którym człowiekowi udaje się, w jakiejś mierze przeobrazić i zneutralizować te pierwsze.

Przedstawiając w ten sposób trzeci model Freudowskiego myślenia o procesie kulturowym, zdaję sobie sprawę z tego, że czynię to w oparciu o zaledwie zarysowujące się w pracach tego autora motywy i wątki. Przytaczane wyżej refleksje i konkluzje, do których doszedł on w *Poza zasadą przyjemności* obserwując zabawę dziecka wyrzucającego zabawki z kojca, nie znalazły bowiem swego rozwinięcia w jego tekstach poświęconych kulturze. Na przeszkodzie stanął tu niewątpliwie "przesąd naturalistyczny" (E. Fromm): dominujące na planie refleksji teoretycznej pragnienie wpisania historycznego procesu kulturowego, schemat cyklicznej "powtarzalności", tego samego traktowanego jako uniwersalne podłoże biologicznego procesu życia.

Postępowanie takie wydaje mi się jednak uprawnione, choćby ze względu na starą hermeneutyczną formułę: "starać się zrozumieć autora lepiej niż on sam siebie rozumiał" (F.Schleiermacher). Ale nie tylko ze względu na to. Kiedy zestawimy ze sobą te, nawet tak fragmentaryczne i rozproszone, refleksje Freuda na temat zabawy dziecka z tym, co w niewiele lat później na ten sam temat - tyle, że przy uwzględnieniu szerokiego kulturowego kontekstu - napi-

sał w *Homo ludens* Johan Huizinga, trudno oprzeć się wrażeniu głębokiej zbieżności obu tych podejść. Czytamy bowiem u Freuda:

Widzimy, że dzieci powtarzają w zabawie wszystko to, co w życiu zrobiło na nich duże wrażenie, że łagodzą przy tym siłę wrażenia i niejako stają się panami sytuacji. Ale z drugiej strony jest dostatecznie jasne, że cała ich zabawa pozostaje pod wpływem życzenia, które kieruje nimi w tym czasie: być dużym i móc postępować tak, jak dorośli.²¹

i dalej:

Obserwując dziecięcą zabawę wydaje nam się, że rozumiemy, iż dziecko dlatego powtarza również przykre przeżycie, ponieważ dzięki swej aktywności osiąga o wiele pełniejsze zwycięstwo nad silnym wrażeniem niż by to było przy całkiem biernym przeżywaniu. Każde powtórzenie wydaje się zwiększać pożądane opanowanie; także przy przeżyciach przyjemnych dziecko nie może zadowolić się powtórzeniami, i będzie nieubłagane obstawało przy identycznych wrażeniach.²²

A teraz Huizinga:

Zabawa jako taka wykracza poza granice działalności czysto biologicznej, bądź też czysto fizycznej. Jest to funkcja sensowna. W zabawie i grze "współgra" coś, co wykracza poza bezpośredni pęd do utrzymania się przy życiu i co nadaje pewien sens działalności życiowej. Każda zabawa coś oznacza. Jeśli aktywną zasadę, użyczającą zabawie swej istoty nazwiemy duchem, wówczas powiemy zbyt wiele; jeśli nazwiemy ją instynktem, to nie powiemy nic. Jakkolwiek byśmy to oceniali, zawsze ujawni się pewien niematerialny element samej istoty zabawy, ponieważ z a b a w a m a s e n s .²³ (podkr. wł - P.D.)

Wypowiedziom tym wspólne jest uznanie zabawy za taki rodzaj ludzkiej aktywności, która zasadniczo wykracza poza domenę tego, co czysto popędowe. Ale też daje się między nimi zauważyć wyraźna różnica w rozumieniu istoty tego wykroczenia. O ile bowiem Huizinga, wskazując na hermeneutyczną istotę zabawy, czyni to poprzez radykalne jej przeciwstawienie i wyodrębnienie na tle "działalności biologicznej" i popędu, o tyle dla Freuda głęboki kulturotwórczy sens zabawy dziecka polega właśnie na tym, że nie zjawia się ona w jego zachowaniach sama z siebie, niczym dar bogów, ale poprzedza ją dramatyczny akt n e g a c j i .

I właśnie ten cudowny, niezrozumiały sposób, w jaki dziecko przeobraża popęd śmierci w zabawę, stanowi podstawę do rysującego się w późnych pracach Freuda trzeciego paradygmatu myślenia o kulturze. W jego świetle, u podstaw bytu kulturowego człowieka tkwi popęd śmierci przeobrażony w za-

bawie w coś zupełnie innego niż ów popęd. To popęd, który stał się negacją samego siebie. To zabawa, która ma sens.

8. Czwarty model rozumienia historii?

W rozdziale tym próbowałem wykazać, że niezależnie od wyraźnie wyodrębnionych w dotychczasowej tradycji interpretacyjnej dwóch modeli rozumienia historii u Freuda, w jego pracach odnaleźć można również pewne implikacje, w oparciu o które możliwe staje się zrekonstruowanie trzeciego modelu, nazwanego przez mnie dialektycznym. Stanowi on w jakimś sensie syntezę tych pierwszych, przewyższając ich ograniczenia i jednostronność. Model ten cechuje jednak zarazem o wiele większa nieokreśloność i dwuznaczność. Jeśli bowiem, z jednej strony, zakłada on, że wszystko to, co istotne w ludzkiej historii, wydarzyło się już na początku, zaś wszystko to, co nastąpiło później, jest już tylko jego symptomatycznym powtórzeniem, to z drugiej strony zakłada on również, że w owym powtórzeniu wydarza się coś, co sprawia, że każda nowa epoka, którą ono sobą otwiera, rozwija się nieoczekiwanie w całkiem nowym kierunku, zyskując odrębną, niepowtarzalną jakość. Słowem: owa epoka zyskuje pewien samoistny (co nie znaczy - samotłumaczący się) sens na tle tego, co było, sens ten jednak rozpoznajemy w niej dopiero *ex post*, ogarniając ją w spojrzeniu zwróconym wstecz.

Wynika stąd, że to, co tutaj nazywane jest powrotem wypartego rozumianym jako powrót tego samego, w istocie jest i nie jest powrotem tego samego z a r a z e m. Jeśli bowiem ludzkie dzieje - rozpoznane na głębokim planie nieuświadomianych przez człowieka popędowych determinant - zmierzając dokądś zmierzają w istocie ku swemu nieorganicznemu początkowi, to przecież zarazem - rozpatrywane ze względu na dokonujące się na ich "powierzchni" przekształcenia kulturowej samowiedzy człowieka - otwierają sobą, w jednorazowej niepowtarzalności poszczególnych tworzących je epok, perspektywę "nowego"; jakiejś nadziei, spełnienia. Słowem: zdają się odsyłać w przyszłość, która z założenia nie będzie tylko "powtórzeniem" tego, co już było. Jak w takim razie te dwa ukierunkowania procesu historycznego, konstytuujące się niejako równocześnie na dwóch odmiennych płaszczyznach - Popędu i Logosu, pomyśleć jako jedno? Jak to, co w swym najbardziej ukrytym, zdeterminowanym popędowo, wymiarze jest rozpoznawane jako autodestrukcyjny ruch skierowany wstecz, pomyśleć jako

ściśle powiązane z tym, co na poziomie sensu jawnego świadectw kulturowych człowieka jawi się jako ruch skierowany naprzód, w jakąś otwartość? Czy ten ostatni ruch, wychylony w przyszłość, kształtujący ludzkie samorozumienie w kulturze, należy traktować jedynie jako zewnętrzny pozór, iluzję, całkowicie rozmywającą się w swej swoistości, w konfrontacji z tym, co - według Freuda - stanowi podskórnie determinujące je popędowe podłoże? Czy też może przeciwnie: to właśnie owe ślady należałoby przede wszystkim w ich niepowtarzalnej jednorazowości napotkać, podjąć i zastrzec?

Odpowiedzi na tak postawione pytania trudno by znaleźć w licznych dziejach ortodoksyjno-epigońskich "zastosowaniach" i kontynuacjach Freudowskiej myśli o historii. W tych kontynuacjach bowiem owe założenia traktuje się niczym cudowny mechanizm pozwalający, jeśli się go odpowiednio "zastosuje", pogłębić i uszczegółowić nieuświadomianą przez jego uczestników, ukrytą logikę, określającą sposób następowania po sobie historycznych zdarzeń.²⁴ Ich autorzy mają z reguły pod ręką gotową, "wyjaśniającą" wszelkie wątpliwości, odpowiedź na wszystkie pytania dotyczące tego, dlaczego w danym czasie miały miejsce takie właśnie a nie inne wydarzenia, ujawniły się takie a nie inne tendencje. Niezachwiana pewność, z jaką zazwyczaj ferują swoje "dema-skujące" powierzchnię historycznych zdarzeń formuły i sądy, jest niewątpliwie godna podziwu, zdradza jednak zarazem umysł dogmatyczny, którego już nic nie może zaskoczyć i zadziwić.

Mimo iż w pracach Freuda zawarte są pewne przesłanki do podobnie mechanistycznego ujęcia procesu dziejowego, to jednak (na szczęście, chciałoby się rzec) nigdzie nie próbował on ich "zastosować" w sposób globalny - jako pewien schemat, za pomocą którego będzie można "wyjaśnić" wszystko to, co się w owym procesie wydarzyło. *Mojżesz i religia monoteistyczna* jako jedyna praca, w której pojawiają się elementy takiego "zastosowania", dotyczy po pierwsze, jedynie fragmentu dziejów europejskiej kultury, po drugie zaś - co starałem się powyżej pokazać - w swej konkretnej warstwie interpretacyjnej wykracza ona poza naturalistyczny schemat cyklicznego następowania po sobie epok wyparcia i powrotu wypartego. Przede wszystkim jednak, Freudowską myśl o historii określa, zatracone przez wielu jej kontynuatorów, głębokie napięcie między ciągłym podkreśleniem, że u podstaw procesu dziejowego tkwi określone przez przymus powtarzania (Tanatos) dążenie powrotu do punktu wyjścia (co sprawia, że ostatecznym przeznaczeniem tego procesu jest auto-destrukcja), a obecnym w interpretacjach poszczególnych przypadków klinicz-

nych oraz wydarzeń historycznych wykazywaniem, że określa je dążenie ludzkiego "ja" do wyzwolenia się spod władzy przymusu powtarzania. Jeśli w przypadku terapii indywidualnej owo wyzwolenie było możliwe dzięki "przypomnieniu" przez pacjenta sensu traumatycznej sceny z przeszłości, to w przypadku zbiorowej historii danej społeczności - narodu, grupy religijnej itd. - analogicznie "wyzwalającą" funkcję pełni wykreowanie przez nią nowej symbolicznej postaci *sacrum*; za czym idzie głębokie przeobrażenie jej kulturowej samowiedzy. W tej perspektywie dzieje ludzkiej kultury jawią się w równej mierze jako zdeterminowane podskórnie przez starający się je zwrócić wstecz, ku początkowi, Popęd, co jako dzieje Słowa, które otwierając sobą horyzont przyszłości jest w stanie "leczyć" człowieka z traumy przeszłości. Tkwi w nim bowiem cudowna moc wyzwalań od tego, co było i napotykania teraźniejszości ze względu na nią samą w otwartym horyzoncie przyszłości.

Pojawia się jednak pytanie, czy w takim razie, podobnie jak ma to miejsce w historii indywidualnej podmiotu w dziejach ludzkiej kultury nie możemy również mówić o epokach i okresach, w których dana zbiorowość zamiast, zgodnie z wymogami sytuacji, w jakiej się znalazła, odpowiednio przekształcić własną kulturową samowiedzę i otworzyć dla siebie horyzont przyszłości, jedynie symptomatycznie powtarza w swoich zachowaniach to, co przeszłe? Pod maską tego, czemu nadaje status absolutnej nowości, odtwarza jedynie bezwiednie w karykaturalnej postaci strukturę tego, co było? Czy do tego rodzaju zachowań patologicznych zbiorowości nie należałoby na przykład zaliczyć próby zbudowania państwa komunistycznego w Rosji na początku naszego stulecia, odtwarzającego jedynie - w istocie, w groteskowej formie - feudalno-niewolniczy system organizacji państwa, ekonomii i władzy? Czy, analogicznie w kategoriach regresu, ujawniania się najbardziej archaicznych i prymitywnych popędów tkwiących u podłoża zbiorowego bytu człowieka w kulturze, nie należałoby rozpatrywać narodzin państwa faszystowskiego we Włoszech i w Niemczech? Czy powstanie tego państwa nie było wynikiem dojścia do głosu, w zachowaniach społeczności obu tych narodów, tendencji narcystycznych, z którym to procesem wiąże się w sposób nieuchronny eksplozja postaw wrogości i agresji wobec innych narodów, wyznań, kultur?

Jeśli dopuścimy możliwość wypracowania podobnego spojrzenia na historię w oparciu o niektóre wątki obecne we Freudowskiej psychoanalizie, można by wówczas mówić tutaj o załączkach kolejnego, czwartego modelu rozumienia historii, będącego znaczącą modyfikacją trzeciego, dialektycznego. Zgodnie z

nim, w historii każdej zbiorowości należałoby wyróżnić przełomowe dla niej momenty, w których otwiera się w równej mierze możliwość radykalnego wykroczenia przez nią w jej kulturowej samowiedzy poza to, co było, co możliwość regresu; symptomatycznego powtórzenia przeszłości, odtwarzającego jedynie w nowej postaci to, co było. Między tymi dwiema skrajnymi możliwościami rozgrywa się nieustannie i decyduje los historyczny tej zbiorowości.

Czy, w takim razie, za tego rodzaju moment przełomowy, w którym daje o sobie znać podobnie dwoista struktura wyboru między skrajnie odmiennymi możliwościami napotkania tego, co przyszłe, nie należałoby uznać obecnej sytuacji, w jakiej znalazły się tzw. postkomunistyczne kraje Europy Środkowej i Wschodniej?

Z jednej strony, podejmowane są w nich wszakże usilne próby głębokiego, strukturalnego przeobrażenia starego systemu ekonomicznego i polityczno-państwowego - co wymaga zasadniczej zmiany zachowań społecznych, odmiennego rozpoznania się przez zbiorowości tych krajów w obliczu nowej sytuacji, w jakiej się znalazły. Zbiorowości te - zgodnie z założeniami liberalnych reformatorów - winny uczynić częścią własnej kulturowej samowiedzy zarówno nową symbolikę gry politycznej, odmienne reguły, którym ona podlega (chodzi tu o przeobrażenie modelu sado-masochistycznej zależności na model demokratyczno-partnerski), jak też nową symbolikę gry ekonomicznej i związany z nią system wartości (przedsiębiorczość, odwaga ponoszenia ryzyka, działanie na swój własny rachunek itp.). Dopiero wówczas możliwe się staje w miarę sprawne funkcjonowanie w ich obrębie nowych demokratycznych struktur organizacji państwa oraz związanych z gospodarką rynkową nowych struktur ekonomicznych. Zmiany dokonywane w tych dwóch dziedzinach są przy tym często tak głębokie, że idzie za nimi konieczność nowego samookreślenia się społeczności tych krajów wobec ich dotychczasowej tradycji kulturowej i religijnej - niszczonej, zniekształcanej i represjonowanej w okresie panowania "realnego socjalizmu". Na tym podłożu rodzą się nieraz całkiem nowe społeczne, narodowościowe czy wyznaniowe konflikty. Dotyczą one, na przykład, nowego ustosunkowania się danej społeczności do podkreślających coraz bardziej wyraźnie swoją odrębność mniejszościowych grup narodowych, etnicznych i religijnych. Inny przykład, to próby budowania przez Kościół, na wzór feudalny, szerokiej strefy wpływów w państwie demokratycznym i podporządkowania w nim własnej, traktowanej jako absolutnie niepodważalna w teorii i w praktyce, teologicznej wykładni Prawdy szerokich dziedzin życia społecznego. Owa wykładnia, która w oczach Kościoła

stanowi żywe ucieleśnienie samego *sacrum*, nie tylko nie podlega dyskusji jako taka (co jest skądinąd zrozumiałe w przypadku każdej religii), ale w równej mierze nie podlegają dyskusji jej rozliczne praktyczne konsekwencje w sferze życia społecznego i konstytucji prawnej państwa. Głębokie konflikty, jakie powstają na tym tle i które siłą rzeczy prowadzą Kościół do, fatalnego dla niego w skutkach, głębokiego zaangażowania się w politykę, wynikają z niemożności (niechęci?) określenia przez niego na nowo własnego miejsca w obliczu rodzących się instytucji demokratycznych państwa oraz mechanizmów w nim rządzących (np. zasady rozstrzygania wszelkich spornych kwestii głosami większości). Jakkolwiek bowiem mówi się wiele o rozdziale Kościoła od państwa, to rozdział ten jest rozumiany przez sam Kościół (oraz deklaratywnie wspierające go partie) w sposób szczególnie; państwo ma uczynić fundamentalne założenia teologii katolickiej elementem własnej konstytucji i prawa, zapewniając zarazem Kościołowi nie tylko zasadniczo odrębną, ale też wyraźnie uprzywilejowaną, pozycję w stosunku do innych instytucji religijnych, politycznych, społecznych.

Z drugiej strony jednak, w zachowaniach społeczności postkomunistycznych dają o sobie znać silne tendencje regresywne, zmierzające do odtworzenia - już to na drodze parlamentarnej, już to w wyniku gwałtownego wybuchu społecznej agresji - dawnego porządku. Społeczeństwa te - stojąc w obliczu gruntownego przeobrażenia całego systemu ekonomicznego i politycznego, z którym wiąże się nie tylko przejściowe drastyczne obniżenie dotychczasowego poziomu życia, ale również konieczność zasadniczej zmiany stosunku do rzeczywistości - zaczynają odczuwać coś w rodzaju nostalgii za komunistyczną przeszłością, o której uciążliwościami już zapomnieli, dostrzegają zaś obecnie pewne jej zalety. Podobne zachowania można interpretować jako wynik swoistego duchowego konformizmu i lęku przed tym, co radykalnie nowe, co wymaga zasadniczej zmiany sposobu myślenia o rzeczywistości ekonomicznej i politycznej, i odnajdywania siebie w jej obliczu. O ile łatwiej jest wówczas odtworzyć w jakiejś nowej, demokratycznej formie dawny socjalistyczny układ w sferze stosunków politycznych i ekonomicznych - w nadziei, że jego zalety (poczucie względnego bezpieczeństwa pracy, szeroki system świadczeń społecznych) będzie można pogodzić z surowymi wymogami gospodarki rynkowej.

Między tymi dwiema przeciwstawnymi tendencjami toczy się dzisiaj i rozstrzyga historia w krajach postkomunistycznych. Historii tej wprawdzie już nie sposób zawrócić, możliwe są w niej jednak różne "powroty wypartego" w nowych scenicznych maskach. Pozostaje tylko żywić nadzieję, że mamy tu do

czynienia naturalnym procesem rodzenia się w bólach nowego świata, w którym dokonuje się nie tyle "powtórzenie", co wykluwa się rodzaj syntezy staro- z nowym. Słowem, że chodzi tu o proces dający się opisać jako zwracający wstecz i wybiegający w przód zarazem dwoisty ruch sensu dokonujący się w otwartym horyzoncie przyszłości.

Przypisy

¹ Ph. Rieff, *The meaning of History and Religion in Freuds Thought*, w: B. Mazlish, *Psychoanalysis and History*, Englewood Cliffs, 1963.

² Ph.Rieff, op. cit., s.24.

³ Ibidem, s.28.

⁴ Ibidem, s.34.

⁵ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, op. cit., s.56.

⁶ Ph. Rieff, op. cit., s.30.

⁷ P. Ricoeur, op. cit., s.218.

⁸ libidem, s.214.

⁹ Ibidem, s.224.

¹⁰ N.O. Brown, *Life against Death*, Middletown 1959, s.235.

¹¹ Pojęciem "wyparcia pierwotnego" (*die Ur-verdrängung*) określa Freud te treści nieświadomości, które nie zostały wyparte do niej ze świadomości, ale tkwiły w nieświadomości od początku, wspomagając procesy wyparcia w kulturze. Wiele z tych treści nie może zostać, niejako już z założenia, nigdy uświadomionych przez człowieka. Stanowią one o odrębności i niemożliwości "zniesienia" nieświadomości jako systemu psychicznego. (por.: S.Freud, *Studienausgabe*, T. III, op. cit., s.109.

¹² Ibidem, t.V, *Drei Abhandlungen..*, s.60.

¹³ Ibidem, s.85.

¹⁴ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s.34.

¹⁵ Ibidem, s.35.

¹⁶ por.: ibidem, s.30-33.

¹⁷ Ibidem, s.40.

¹⁸ Że sam Freud dostrzegał tę różnicę, jakkolwiek nie wyciągnął z niej głębszych teoretycznych konsekwencji, świadczyć może wypowiedź, w której porównuje powtarzalność zachowań dziecięcych z zachowaniami pacjentów chorych na nerwicę pourazową. I tak, w odniesieniu do zabawy dziecka, pisze; "Nie przeczy to zasadzie przyjemności; rzuca się w oczy to, że samo powtarzanie, odnajdywanie tożsamości, jest źródłem przyjemności. Natomiast w analizowanym przypadku pacjenta poddającego się analizie jest jasne, że przymus powtarzania wydarzeń z jego dzieciństwa w formie przeniesienia góruje pod każdym względem nad zasadą przyjemności" (ibidem, s.55).

¹⁹ N.O. Badcock, *The Psychoanalysis of Culture*, Oxford, 1980.

²⁰ Chodzi tu o jedną z najbardziej znanych historii choroby, opisanych przez Freuda na podstawie notatek rodziców dziecka, które od pewnego momentu zaczęło odczuwać nieuzasadniony lęk przed końmi. Jest to historia o tyle znacząca, że - jak pisze sam autor - rodzica Hansa znali doskonale psychoanalityczną teorię i byli jej gorącymi zwolennikami. Inna sprawa, że owa wiedza nie pozwoliła im uchronić własnego dziecka przed chorobą.

²¹ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, op. cit., s.33.

²² Ibidem s.54.

²³ J. Huizinga, *Homo ludens*, Warszawa 1985, s.11-12.

²⁴ Mam tutaj na myśli m.in. prace takich autorów jak; C.R. Badcock, *The Psychoanalysis of Culture*, op. cit., A. Besancon, *Histoire et Psychoanalyse*, "Annales", 19, 1964, s.237-249, G.Devereux, *Psychoanalyse et Histoire*, "Annales", 20, 1965, s.18-44, E.H.Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1966, B.Wolman (red.), *The Psychoanalytic Interpretation of History*, New York 1971.

ROZDZIAŁ IV

SEN O KULTURZE

1. Kontrowersje wokół Freudowskiej koncepcji genezy kultury

Problem określenia relacji, w jakiej w ludzkiej historii destrukcyjno-regresywne siły Tanatosa pozostają wobec życiodajno-progresywnych sił Erosa, tkwi również u podstaw Freudowskiej koncepcji genezy kultury. Przybiera on tutaj postać pytania, w jakiej relacji wobec tych dwóch grup popędowych pozostają dwie najbardziej archaiczne wspólnoty, które wyłoniły się u początków ludzkiej historii: wspólnota Hordy Pierwotnej oraz wspólnota Klanu Braci? Z pytaniem tym wiąże się ściśle pytanie inne; której z tych dwóch wspólnot należałoby przyznać status wzorcowego paradygmatu w stosunku do wszelkich późniejszych form organizacji bytu zbiorowego człowieka, jakie pojawiły się w jego historii?

W pracach Freuda nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. Znalazło to swoje wymowne poświadczenie w głębokich rozbieżnościach, jakie, szczególnie w tej drugiej kwestii, panują w późniejszej tradycji interpretacyjnej. I tak, zdaniem jednych autorów (C.R.Badcock, A.Kardiner), rolę wzorcowego paradygmatu w stosunku do formacji społecznych, które pojawiły się później w ludzkiej historii, pełni Horda Pierwotna. Zgodnie z tym odczytaniem, Klan Braci jest tylko jej historycznie wtórnym, zmodyfikowanym "powtórzeniem".¹ Natomiast inni autorzy (H.Marcuse, C.Lévi-Strauss) uważają, że w rzeczywistości rolę takiego paradygmatu pełni Klan Braci, podczas gdy Horda Pierwotna jest jeszcze formacją wysoce niedoskonałą, prekulturową - w ścisłym rozumieniu tego słowa.²

Inną kwestią, która budzi kontrowersje, jest określenie statusu bytowego prezentowanego przez Freuda obrazu wydarzeń, które poprzedziły i uwarunkowały pojawienie się Klanu Braci. I tutaj również w późniejszej tradycji interpretacyjnej rysują się dwa różne typy stanowisk. Jedni autorzy - jak np. Ph.Rieff, C.R.Badcock, B. Malinowski, J.Szacki - biorąc "na serio" wypowiedzi autora *Totem i tabu* na ten temat, traktują jego opowieść jako rodzaj naukowej hipotezy dotyczącej tego "jak było" (wzgl. jak być mogło).³ Inni natomiast - jak np. H.Marcuse, P.Ricoeur, J.Lacan - uważają, że w istocie chodzi tu o rodzaj psychoanalitycznego mitu, w którym istotne jest nie tyle to, na ile odpowiada on "realnemu" obrazowi zdarzeń, co na ile oddaje on ukryte, pozostające w stanie stłumienia w nieświadomości zbiorowej, popędowe pragnienia człowieka.

2. Źródła

Na ostateczny kształt Freudowskiej opowieści o zdarzeniach, które doprowadziły do powstania ludzkiego społeczeństwa i kultury, złożyły się zasadniczo dwa elementy. Pierwszy z nich, to znane mu XIX-wieczne koncepcje antropologiczne oraz prezentowany w nich materiał badawczy. Należą do nich głównie XIX-wieczne naturalistyczne teorie, głoszone m.in. przez Darwina, Atkinsona i Smitha⁴ oraz prace współczesnych mu badaczy poświęcone totemizmowi i egzogamii (G.Frazer, A.Lang, J.F. Mc Lennan).⁵

Drugi, to jego - ukształtowane już we wczesnym okresie - poglądy na temat popędowych uwarunkowań ludzkiego życia psychicznego oraz wypracowany w oparciu o nie psychoanalityczny model interpretacji. U podstaw tego modelu tkwi przekonanie, że na sens ludzkich zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych składają się dwa odrębne poziomy, których wzajemny związek oraz rolę każdego z nich należy wyświetlić w procesie interpretacji. Pierwszy, to poziom sensu jawnego (*der offenbare Sinn*), na który składają się świadome ludzkie zamierzenia i intencje. Drugi natomiast, to poziom sensu utajonego (*der latente Sinn*), na który składają się wyparte w obręb nieświadomości przedstawięcia popędowe determinujące "z ukrycia" wszelkie postaci sensu jawnego. Ujęcie to zakłada, że po pierwsze, sens jawny jest w ostatecznej perspektywie sprowadzalny do sensu utajonego, jako do swego podłoża, oraz, po drugie, że w związku z tym sens utajony pełni decydującą rolę przy rekonstrukcji całościowego sensu wszelkich zjawisk psychicznych.⁶

U podstaw przyjmowanej przez Freuda dwoistej postaci sensu zjawisk psychicznych tkwi założenie, że jej ukształtowanie się poprzedził proces wyparcia, przez ludzkie "ja" w okresie dzieciństwa, określonych treści psychicznych. Składają się na nie głównie kazirodcze uczucia wobec Matki oraz agresywno-mordercze wobec Ojca.⁷ W wyniku wyparcia tych treści w obręb nieświadomości, tworzy się tam głęboka struktura psychiczna, nazywana przez autora *Die Traumdeutung* kompleksem Edypa. Od tej pory determinować ona będzie podskórnie wszelkie odniesienia ludzkiego "ja" do innych w kulturze.

To zakorzenienie przekonania o dwoistej strukturze sensu wszelkich zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych w hipotezie kompleksu Edypa, sformułowanej na podstawie wczesnych doświadczeń klinicznych, stanowi o samej istocie freudyzmu. Myśl o istnieniu w ludzkiej psychice jakiegoś sensu

utajonego narodziła się bowiem dopiero wraz z odkryciem, że u podłoża obserwowanych patologicznych zachowań pacjentów tkwią, wyparte przez nich w okresie dzieciństwa, kazirodcze i agresywno-mordercze uczucia wobec rodziców.

3. Pytania i wątpliwości

Dwa wymienione powyżej elementy, które określają punkt wyjścia Freudowskiej myśli o kulturze, mają dla niej jednak całkiem różne znaczenie. Pierwszy z nich, a więc współczesne autorowi *Totem i tabu* koncepcje antropologiczne, traktowane są w sposób czysto pretekstowy i instrumentalny. Mimo iż - jak ma to miejsce na przykład w przypadku naturalistycznej antropologii Darwina - powołuje się na nie, jako na główne źródła własnych inspiracji,⁸ tak naprawdę interesują go one jedynie o tyle, o ile dają się odpowiednio wtopić w jego własną wersję wydarzeń, uwiarygodniając w ten sposób jej "naukowy" charakter. Owa wersja stanowi w istocie, jedynie dopisaną *ex post* do hipotezy kompleksu Edypa, czysto spekulatywną hipotezę rozwoju wydarzeń.

Freud rozumuje w taki oto sposób: jeśli kluczem do zrozumienia ludzkiej psychiki są wydarzenia z dzieciństwa, w takim razie kluczem do zrozumienia kultury są wydarzenia, które rozegrały się w prehistorii ludzkości. Należy je w takim razie zrekonstruować w podobny sposób, w jaki w procesie terapii rekonstruowana jest wyparta scena z dzieciństwa pacjenta - poprzez odpowiednią interpretację dostępnego materiału antropologicznego i archeologicznego. W ramach tego ujęcia, współczesne autorowi *Totem i tabu* koncepcje antropologiczne mają znaczenie jedynie o tyle, o ile sięgając po nie może utwierdzić czytelnika w przekonaniu, że jego własna wersja wydarzeń ma swoje potwierdzenie w aktualnym "stanie badań". Słowem, interesują go one jedynie o tyle, o ile postępując się nimi może potwierdzić przyjęte wcześniej założenia.

W związku z tym, już na samym początku naszych rozważań nasuwa się pierwsza, podnoszona później niejednokrotnie przez badaczy, poważna wątpliwość. Dotyczy ona tego, na ile uzasadnione jest milczące założenie Freuda, że rozwój ludzkiej psychiki stanowi "powtórzenie" - w porządku ontogenezy - prehistorycznego cyklu rozwojowego, w którym wykształciły się podstawowe rysy ludzkiego społeczeństwa i kultury. Założenie to ma czysto spekulatywny

charakter, nie sposób bowiem podać jakichkolwiek empirycznych, czy chociażby tylko psychologiczno-historycznych argumentów przemawiających za jego wiarygodnością. Obronić się może ono jedynie, jeśli przyjmiamo, że Freudowska wersja wydarzeń ma, w kontekście jego teorii ludzkiego życia psychicznego, status podobny do tego, jaki w badaniach antropologiczno-historycznych przyznaje się mitom, w których dana zbiorowość stara się zawrzeć własną kulturową wykładnię siebie i świata.

4. Założenie dwudzielności sensu a hipoteza kompleksu Edypa

Znaczenie zaproponowanego przez Freuda "demaskacyjnego" modelu interpretacji zachowań i obyczajów ludów prymitywnych oraz świadectw kulturowych przeszłości polegało przede wszystkim na tym, że - mimo jego dzisiaj już oczywistych przerysowań i uproszczeń - uwrażliwił on badaczy kultury na pewne, traktowane przez nich do tej pory jako marginalne i akcydentalne, cechy owych zjawisk. Ukazywał ich głęboki związek z niezmiennymi determinantami ludzkiej psychiki - obecnymi w niej podskórnie dążeniami, pragnieniami, fantazjami.

Istota tego nowego spojrzenia polegała przede wszystkim na tym, że kazało ono podejrzewać badaczom istnienie drugiej, wypartej w obręb nieświadomości jednostkowej czy zbiorowej, ukrytej strony badanych zjawisk, do której dostęp za pomocą tradycyjnych metod postępowania był niemożliwy. Z Freudowskich interpretacji wynikało bowiem nie tylko, że obyczaje, zachowania ludów prymitywnych, mity, dzieła sztuki itp. w całej swej symbolicznej warstwie mówią "coś więcej" niż mówią. Wynikało z nich zarazem, że owo "więcej" nie daje się zrekonstruować ani na sposób empiryczny, za pomocą tradycyjnych procedur wyjaśniania, ani też tylko poprzez odpowiednie "wzucie się" i zinterpretowanie tworzących poziom ich sensu jawnego intencji znaczeniowych. Odnalezione być musi ono dopiero na drodze okrężnej i pośredniej, poprzez przywołanie szeregu zewnętrznych, wobec interpretowanych zjawisk, kontekstów interpretacyjnych. Wtedy też jednak zazwyczaj okazuje się, że na ich właściwy sens utajony składają się treści mające zupełnie inne znaczenie. To nowe, zaproponowane przez Freuda, podejście interpretacyjne miało jednak i swoje słabe strony. Można by mu zarzucić, że upatrując główną (i w zasadzie wyłączną) podstawę ludzkiej psychiki i kulturowego bytu człowieka w tym, co nieświadome, stanowi ono jedynie symetryczne od-

wrócenie podejścia tradycyjnego, ostro przez nie krytykowanego. O ile bowiem w ramach podejścia tradycyjnego proces interpretacji ograniczał się wyłącznie do poziomu sensu jawnego zjawisk psychicznych i kulturowych, zaś wszelkie "sygnały" nieświadomego traktowane były jako pozbawione sensu, tutaj dla odmiany poziom ten sprowadza się do roli funkcji sensu utajonego - co oddaje wymownie metafora lunety.⁹ Dlatego temu drugiemu podejściu można zarzucić podobną jednostronność i ograniczenie, które autor *Totem i tabu* zarzucał tradycyjnym modelom interpretacji; całkowite rozpuszczenie jednego wymiaru sensu (tyle, że tym razem sensu zjawisk świadomości) w drugim.

Inna sprawa, że zarzut ten jest uzasadniony jedynie w odniesieniu do tych wypowiedzi autora *Die Traumdeutung*, w których psychoanalityczny model interpretacji stara się on wtłoczyć" na siłę" w ramy tkwiącego u podstaw przyrodoznawczej procedury wyjaśniania założenia, iż zjawiskowa strona badanego zjawiska (tu: sens jawny) daje się bez reszty kauzalnie sprowadzić do jego fizycznego podłoża.¹⁰ W tekstach praktycznych tego autora natomiast, tzn. jeśli weźmiemy pod uwagę zawarte w nich interpretacje, sprawa nie przedstawia się już tak prosto. Z powyższym założeniem nie daje się tam pogodzić założenie inne, dla Freudowskiej koncepcji sensu równie fundamentalne; traktowanie poziomu sensu jawnego jako *m a s k i* wobec sensu utajonego. Pojęcie to zakłada milcząco rodzaj odrębności sensu jawnego wobec treści wypartych w obręb nieświadomości (sens utajony). Coś, co jest maską, może być wprawdzie traktowane jako nieistotne w tym, co znaczy, wobec tego, co sobą maskuje, niemniej jednak do tego ostatniego nie daje się sprowadzić bez reszty. A to zakłada właśnie milcząco, obrazowa skądinąd, metafora lunety.

Pozwala to mówić o immanentnej sprzeczności tkwiącej w poglądach autora *Totem i tabu* odnośnie do struktury sensu interpretowanych zjawisk. Jakkolwiek bowiem sens jawny jest przez niego wyraźnie deprecjonowany jako pozorny i niesamoistny, jako rodzaj funkcji wobec sensu utajonego, to przecież zarazem rozumiany jako *m a s k a* sensu utajonego jawi się on jako do niego niesprowadzalny.

Wielu późniejszych kontynuatorów Freuda - jak np. A.Lorenzer, P.Ricoeur, L.Binswanger, M.Boss - zachowując jego tezę o dwoistej strukturze zjawisk psychicznych starało się na różne sposoby unikać tej aporii. Wspólne ich koncepcjom było traktowanie poziomów sensu jawnego i utajonego jako w swej odmienności komplementarnych wobec siebie, składających się w ostatecznej

perspektywie na całość sensu danego zjawiska. Nie zawsze jednak proponowane przez nich rozwiązania tego problemu były przekonujące.¹¹ Znaczący jest natomiast, sam fakt pojawienia się tego rodzaju tradycji interpretacyjnej, zainspirowanej przez Freudowską psychoanalizę. Świadczy on wymownie nie tylko o tym, że nie do utrzymania jest już dzisiaj pogląd na strukturę sensu oraz sposób interpretacji zjawisk psychicznych i kulturowych wierny poglądom autora *Die Traumdeutung*, ale również i o tym, że problemy, przed którymi stawia badaczy wypracowana przez niego metoda interpretacji, po dziś dzień zachowały moc in spirującą.

W obrębie psychoanalizy znaleźć możemy również naturalnie koncepcje, których autorzy zajmują wobec Freudowskiego modelu interpretacji stanowisko jeszcze bardziej radykalne; po prostu go w całości odrzucają. W ich oczach, dwa podstawowe założenia, na których opiera się ów model - założenie dwudzielności sensu oraz konstytutywnej roli kompleksu Edypa w obrębie ludzkiej psychiki - nie znajdują żadnego wiarygodnego potwierdzenia w klinicznej i interpretacyjnej praktyce badawczej.¹²

Chciałbym tu rozważyć racje stojące za podobnym stanowiskiem. Ponieważ jednak, jak to starałem się wykazać, założenie pierwsze jest genetycznie zakorzenione w drugim i do niego się sprowadza, uwagi moje dotyczyć będą jedynie prawomocności tego drugiego założenia. Chciałbym się w nich przy tym ograniczyć wyłącznie do jego filozoficznego wymiaru. Interesować mnie będzie zatem jedynie problem wiarygodności ontologicznych podstaw hipotezy kompleksu Edypa, nie zaś problem jej klinicznej efektywności. W tym ostatnim wypadku bowiem grozi uwikłanie się w trudne do rozstrzygnięcia, chwilami wręcz jałowe, kontrowersje i spory, jakie prowadzą dzisiaj między sobą różne szkoły terapii.

Podjmując ten problem, jako centralny w obrębie Freudowskiej psychoanalizy, czynię to ze względu na jego znaczenie dla koncepcji społeczeństwa i kultury tego autora. Hipoteza kompleksu Edypa stanowi w niej bowiem punkt wyjścia do rekonstrukcji traumatycznej sceny z pradziejów ludzkości, będącej kluczem do zrozumienia późniejszych dziejów społeczeństwa i kultury.

5. Kompleks Edypa a nieświadomość

Wyjść należałoby od wskazania na pewną oczywistość: dedukcyjno-spekulatywny sposób, w jaki Freud dochodzi do sformułowania hipotezy kompleksu Edypa. W odróżnieniu od wszelkich możliwych do potwierdzenia "gołym okiem" zjawisk psychicznych (poziom sensu jawnego), kompleks Edypa stanowi, w jego oczach, pewną utajoną, nieuświadomianą przez podmiot strukturę psychiczną, która tkwi u podłoża owych zjawisk.

Relację, w jakiej owa nieuświadomiana struktura pozostaje wobec poziomu sensu jawnego (świadomość) zjawisk kulturowych, w jakiejś mierze przybliża sposób, w jaki - nawiązując do Freuda - pojęcie nieświadomości ujmuje Lévi-Strauss. Według niego:

Nieświadomość przestaje być indywidualnym schronieniem osobliwości, siedliskiem unikalnej historii, która czyni z każdego z nas byt niezastępowalny. Sprowadza się natomiast do terminu, przez który określamy pewną funkcję: funkcję symboliczną, niewątpliwie specyficznie ludzką, ale realizowaną przez wszystkich ludzi zgodnie z tymi samymi prawami, a właściwie utożsamiającą się z ogółem tych praw.

Odnosząc ten schemat ujęciowy wstecz do Freudowskiego synonimu tego, co nieświadome, czyli do kompleksu Edypa, ten ostatni można by przyrównać do "niewidocznej" zasady, organizującej od wewnątrz całość życia psychicznego podmiotu; zasady zgodnie z którą kształtują się jego odniesienia do innych w społecznej przestrzeni. Analogia ta ma jednak swoje wyraźne granice, jeśli weźmiemy pod uwagę, że autor *Totem i tabu* przyjmuje, po pierwsze, różne możliwości "rozwiązania" kompleksu Edypa oraz, po drugie, uznaje, że dla powodzenia procesu terapii decydujące znaczenie posiada rekonstrukcja postaci, jaką przybrał ów kompleks w każdym indywidualnym przypadku. W odróżnieniu zatem od nieuświadomianych zasad, o których mówi Lévi-Strauss, posiadających, podobnie jak de Saussure'owski *langue*, jedynie ogólnouniwersalny charakter, Freud zakłada wyraźnie, że w przypadku kompleksu Edypa aspekt uniwersalny wiąże się ściśle z indywidualno-konkretnym. W istocie, niedopuszczalną abstrakcją jest mówienie o kompleksie Edypa "w ogóle" - w podobny sposób, w jaki mówi się o powszechnie obowiązujących językowych prawach. Fenomen kompleksu Edypa zawsze już bowiem wiąże się ściśle z indywidualną biografią pacjenta, pewną niepowtarzalną konfiguracją układu Ojciec - Dziecko - Matka.¹⁴

6. Krytyka hipotezy kompleksu Edypa w późniejszej tradycji psychologicznej

Fakt, że zarówno ogólnouniwersalny jak i indywidualno-konkretny aspekt kompleksu Edypa zostają przez analityka zrekonstruowane w oparciu o hermeneutyczną metodę dialogu sprawił, że przedstawiciele orientacji empiryczno-eksperymentalnych w psychologii - np. H.J. Eysenck, A.Grünbaum - odnoszą się do tej hipotezy z ogromnym krytycznym dystansem. W ich oczach została ona przyjęta przez autora *Totem i tabu* w sposób całkowicie arbitralny, bez wiarygodnego potwierdzenia w doświadczeniu terapeutycznym. Ten ich stosunek do hipotezy kompleksu Edypa stanowi element ich niezwykle krytycznej oceny psychoanalizy jako metody terapii. Ich zdaniem, jest to dyscyplina psychologii pozbawiona wiarygodnych empirycznych podstaw. Dlatego też wszystkie pojawiające się w niej twierdzenia, jako z założenia nieweryfikowalne, nie mają charakteru naukowego.¹⁵

Ponieważ podejście to opiera się na założeniach niemożliwych do pogodzenia z metodą psychoanalityczną Freuda, trudno naturalnie o rzeczową z nim dyskusję. Przedstawiciele tej orientacji bowiem, już w samym punkcie wyjścia odrzucają możliwość innej drogi dochodzenia prawdy o człowieku i jego kulturze niż droga badań empirycznych i eksperymentu. W rezultacie zarzuty, które formułują pod adresem psychoanalizy, rozmiągają się z samą istotą tego, co jest przez nich poddawane krytyce.

Freudowska hipoteza kompleksu Edypa doczekała się jednak równie surowej krytyki ze strony przedstawicieli wielu późniejszych odłamów myśli psychoanalitycznej. Dokonywali jej niejednokrotnie sami uczniowie autora *Die Traumdeutung*, jak też psychoterapeuci, którzy w dużej mierze inspirowali się jego teorią (C.G. Jung, A. Adler, L. Binswanger, M. Boss i inni). Byli oni niejednokrotnie twórcami koncepcji równie "spekulatywnych" co Freudowska, starając się odnaleźć analogiczne, "głębokie" struktury organizujące od wewnątrz ludzką psychikę. Wystarczy wspomnieć o Jungowskiej teorii archetypów, Adlerowskiej "woli życia" interpretowanej jako woła mocy, czy o tradycji tzw. *Daseinsanalyse*, której przedstawiciele starają się dokonać swojej syntezy teorii Freudowskiej z fenomenologiczno-egzystencjalną koncepcją ludzkiego "ja" rozwijaną przez M. Heideggera i E. Husserla.

Założone przez tych autorów szkoły terapeutyczne po dziś dzień toczą ze sobą zażarte spory na temat tego, która z nich wychodzi od najbardziej adekwatnego obrazu ludzkiej psychiki oraz dysponuje najbardziej efektywnymi metodami terapii. Nie chciałbym wdawać się tutaj w ten spór, nie należy to bowiem do zadań tej pracy. W dodatku, prowadzony w podobnej poetyce, zdaje się być z istoty nierozstrzygalny. Nie znaczy to, że jest on całkowicie bez znaczenia pod względem filozoficznym. Zyskuje je jednak dopiero wówczas, jeśli próbuje się spojrzeć nań z zewnątrz, z pozycji pewnego dystansu. Okazuje się wówczas, że - wbrew roszczeniom każdego z tego sporu uczestników do wyłącznej licencji na prawdę - ma on postać "konfliktu interpretacji". Ścierają się w nim różne prawdy partykularne o ludzkiej psychice, z których każda wypływa ze swoistej absolutyzacji tkwiącej u jej podstawy perspektywy ujęciowej. Stąd byłoby nieuzasadnioną usurpacją ze strony autora tej pracy utrzymywanie, że jedno z zainspirowanych przez Freuda wersji psychoanalizy są bardziej oryginalne i prawdziwe, drugie zaś mniej. W tej kwestii wskazana jest duża wstrzeźliwość. Ale też nie tylko z racji perspektywy ujęcia, obranej w tej pracy. Również z racji tego, że dystans czasowy, jaki dzieli nas od dokonań tej tradycji, jest jeszcze zbyt niewielki, aby móc ogarnąć ją w sposób całościowy, odróżniając w niej to, co oryginalne i wartościowe, od tego, co pozorne i wtórne.

7. Kompleks Edypa; nie naukowa hipoteza, ale założenie interpretacyjne

Wróćmy jednak do naszego pytania o prawomocność Freudowskiej hipotezy kompleksu Edypa. Stwierdziłem powyżej, że hipoteza ta wymyka się zarzutom "nienaukowości", jakie pod jej adresem stawiają przedstawiciele szkół empiryczno-eksperymentalnych w psychologii. Przypominają one bowiem po trosze zarzuty, jakie w czasach Oświecenia pod adresem teologii i religii formułowała filozofia i nauka. Wypominały one tym pierwszym, że nie potrafią dostarczyć żadnego, odpowiednio uzasadnionego racjonalnie lub empirycznie, dowodu na istnienie Boga. Zamiast tego, żerują jedynie na ludzkich mniemiach i przesądach, zaś argumenty, jakie podają, albo sprowadzają się do mętnych opowieści o cudach i innych zjawiskach nadprzyrodzonych, albo mają

postać czysto spekulatywnych konstrukcji, za pomocą których próbuje się udowodnić to, co już samemu uzna z góry za prawdziwe.

Podobnie więc, jak swego czasu teolog, tak samo psychoanalityk może dzisiaj odpowiedzieć, że jego hipoteza kompleksu Edypa dotyczy fenomenu, którego, z racji jego ukrytej, transcendentnej wobec poziomu sensu jawnego obserwowanych zjawisk, natury, nie sposób ani racjonalnie ani empirycznie udowodnić. To, czy ową hipotezę uzna się za wiarygodną czy też nie, zależy przede wszystkim od tego, czy jest się w ogóle wrażliwym na ten wymiar życia duchowego człowieka, którego ona dotyczy. Dopiero wtedy można zdać sobie sprawę z tego, że ma się do czynienia z czymś wprawdzie głęboko utajonym, ale za to jak najbardziej realnym. Realność tego fenomenu, podobnie jak "realność" Boga, jest przy tym tego rodzaju, iż dopiero jego poznanie (w znaczeniu: intuitywnoduchowy kontakt z nim) pozwala zgłębić ostateczny sens wszelkich ludzkich zachowań, wypowiedzi, gestów. Ma ona, żeby tak rzec, charakter totalny. Dopiero jej doświadczając jesteśmy w stanie zdać sobie sprawę z "prawdziwego", nieprzeczuwanego przez nas na co dzień, obrazu samych siebie i faktycznego sensu naszych zachowań.

Myślę, że właśnie to założenie zadecydowało o niezwyklej wręcz karierze, jaką Freudowska "hipoteza" kompleksu Edypa zrobiła w późniejszej tradycji myśli humanistycznej, w filozofii i sztuce. Słowo "hipoteza" umieściłem tym razem - po raz pierwszy - w nawiasie, ponieważ, jak wynika z powyższych wywodów - w istocie nie mamy tutaj do czynienia z twierdzeniem naukowym *sensu stricto*, które dałoby się empirycznie uprawomocnić, lecz ze sformułowanym na podstawie intuitywno-dedukcyjnego wglądu w ludzką psychikę z a ł o ż e n i e m i n t e r p r e t a c y j n y m . Ma ono umożliwić analitykowi skonkretyzowanie, narzucających mu się z nieodpartą oczywistością, obserwacji, iż zachowanie pacjenta, które ogół uznaje za pozbawione sensu, bynajmniej bezsensowne nie jest. Nosi ono bowiem znamię działania jakiejś "wyższej" konieczności, przed którą, niczym przed fatum ustanowionym przez bogów, nie sposób umknąć, ani przejść wobec niej obojętnie. I tylko z braku przekonania Freuda do innej pojęciowości niż ta, którą oferowały XIX-wieczne nauki przyrodnicze, owa przeczuwana "wyższa" konieczność rządząca życiem ludzkiej psychiki została przez niego - o ironio - utożsamiona z działaniem "obiektywnych" praw przyrody.

Z tej też racji nie sposób w postępowaniu terapeutycznym traktować założenia kompleksu Edypa jako gotowej recepty na sukces. Stanowi ono co najwyżej wskazanie w pewnym kierunku, pewien znak-symbol, którego nieokreślona na

razie intencja, rozpostarta między figurami Matki i Ojca, może zostać wypełniona dopiero, w pełnym dramatycznych spięć i załamania, procesie terapii. Dlatego też, podobnie jak kiepski ortodoksyjny teolog może, starając się w za wszelką cenę zachować w swoich pracach wierność doktrynie, zatracić całkowicie wrażliwość na *sacrum* i zamiast jego żywego świadectwa w słowie oferować w swoich pracach jedynie jego martwą, retoryczną namiastkę, tak samo kiepski psychoanalityk, upatrując w założeniu kompleksu Edypa gotową odpowiedź na wszelkie problemy, jakie wyłaniają się przed nim w procesie terapii, może ów proces przekształcić w jego własne karykaturalne przeciwieństwo.

Myślę, że między innymi właśnie to niebezpieczeństwo, zagrażające wszelkiej myśli, która będąc zakorzeniona w żywym intuitywnym doświadczeniu duchowej rzeczywistości, może w każdej chwili, całkiem dla siebie niedostrzegalnie, zagubić istotę owego doświadczenia w pustej retoryce, miał na myśli K.Jaspers kiedy pisał, że "Filozofia jest ryzykiem".¹⁶ Właśnie na podobnym "ryzyku", czyli na formule, wymagającej niezwyklej wrażliwości analityka na siły psychiczne determinujące podskórnie ludzkie zachowania, został oparty cały gmach Freudowskiej psychoanalizy. Do istoty sposobu funkcjonowania owego kompleksu należy wszakże to, że pozostając jako taki "ukryty", daje o sobie znać jedynie aluzyjnie i pośrednio, poprzez różne przejawy w obrębie życia psychicznego i w zachowaniach pacjenta. Odpowiedź, że dziecko w lęku przed karą represjonuje swe kazirodcze uczucia wobec Matki oraz agresywno-mordercze wobec Ojca, nie jest jeszcze odpowiedzią. Pozostaje bowiem nadal otwartym pytanie; kim jest tutaj ostatecznie dla dziecka Ojciec jako taki, kim jego Matka? Co znaczą te postaci w procesie kształtowania się u niego poczucia własnej tożsamości.

Jeśli więc sam Freud był przekonany, że wraz z odkryciem kompleksu Edypa rozwiązał "zagadkę Sfinksa", nie oznacza to bynajmniej, że tym samym poznał do końca kod do szyfru, jakim jest psychika ludzka. Przeciwnie, to dopiero wraz ze wskazaniem na ów kod okazało się, jak dalece złożone są poszczególne tworzące go elementy stawiając nas przed kolejnymi zagadkami.

8. Założenie kompleksu Edypa jako przesąd

Starając się w możliwie jak największym przybliżeniu określić status ontologiczny założenia kompleksu Edypa, można spojrzeć nań z jeszcze innej perspektywy: ujrzeć w nim rodzaj przesądu w Gadamerowskim rozumieniu tego słowa. Dla autora *Wahrheit und Methode*, pojęcie przesądu oznacza, dosłownie, pewien tkwiący u podłoża ludzkiego rozumienia przed-sąd (*das Vor-urteil*), w świetle którego dopiero możliwym się staje pomyślenie czegokolwiek. Przesąd - wzięty w tym ontologicznym znaczeniu - nie jest oceniany negatywnie, jako sąd fałszywy i błędny, właśnie dlatego, iż nie sposób go uzasadnić. Jest raczej dokładnie na odwrót: przesąd jest z istoty prawdziwy, ponieważ dotyczy prawd oczywistych, konstytutywnych dla ludzkiej samowiedzy jako takiej. Tym samym z założenia nie sposób się wobec niego zdystansować, próbować go racjonalnie uzasadnić. Wszelki sąd, który daje się racjonalnie uzasadnić, jest ontologicznie wtórny wobec przesądu. Wykazanie jego prawdziwości wymaga bowiem skonstruowania dodatkowego dowodu - to zaś oznacza, że nie jest ona dana z całą oczywistością.¹⁷

Przesądami, w znaczeniu Gadamerowskim, są zatem pewne sądy oczywiste, sądy-założenia, które dopiero pozwalają zrozumieć coś jako coś. Ponieważ zaś źródłem tego rodzaju oczywistości jest - zdaniem tego autora - historyczny proces kulturowy rozumiany przez niego jako tradycja, tym samym to ona właśnie jest głównym źródłem Prawdy. W tej perspektywie, założenie kompleksu Edypa można byłoby nazwać podstawowym przesądem Freudowskiej psychoanalizy. Dotyczy ono ukrytej głęboko w ludzkiej psychice "oczywistości", która dopiero czyni z psychoanalizy to, czym ona jest: demaskującą metodą wglądu w tajniki ludzkiego życia psychicznego, której zadaniem jest ustalenie, jaki konkretny kształt i sens posiada owa oczywistość w każdym poszczególnym przypadku. Jako tego rodzaju przesąd, założenie kompleksu Edypa dotyczy wprawdzie tego, co w ludzkiej psychice zawsze już z góry dane, jednak jego przyjęcie i uznanie w jego strukturalnej ogólności nie decyduje jeszcze o sukcesie terapii. Stanowi o nim dopiero doprowadzenie przez analityka, w trakcie dialogu z pacjentem, do "przypomnienia" sobie przez tego ostatniego traumatycznej sceny z przeszłości i przyswojenia sensu tej sceny własnemu samorozumieniu. Punkt ciężkości spoczywa zatem na dotarciu do szczególnej postaci, jaką kompleks Edypa przybiera w każdym indywidualnym przypadku.

Wskazując na analogię między rolą, jaką założenie kompleksu Edypa pełni we Freudowskiej teorii, a przesądem w Gadamerowskim rozumieniu, należy zarazem podkreślić, że owa analogia ma swoje wyraźne granice. Gadamer mówiąc o przesądach, jako konstytutywnym elemencie ludzkiej samowiedzy, miał na myśli przede wszystkim założeniową strukturę ludzkiego rozumienia, nie zaś określone, dające się w nim w sposób wyraźny wyodrębnić ("zobiektywizować"), przesady - chociaż jego pojęcie przesądu obejmuje również i te ostatnie, jako w sposób naturalny w owej strukturze zakorzenione. W ostatecznej perspektywie jednak, w jego koncepcji perspektywa ontologiczna dominuje nad ontyczną. Chodzi w niej głównie o rehabilitację przesądów jako przekonań zakorzenionych w samej założeniowości rozumienia, nie zaś o wskazanie na określone przesady, którym można by było przyznać (lub nie) walor prawdziwości.¹⁸

Tymczasem Freudowskie założenie kompleksu Edypa ma właśnie postać przesądu teoretycznego, który nazywa pewną trwałą strukturę ludzkiej psychiki, możliwą do wyodrębnienia w jej podstawowych, tworzących ją elementach. Sprawia to, że dyskusja na temat tego, na ile słusznym jest uznanie podobnej struktury za podstawową konstytuującą ludzkiej psychiki musi, siłą rzeczy, przybrać całkiem inną postać niż analogiczna dyskusja z Gadamerowskim rozumieniem słowa przesąd. W tym ostatnim przypadku, tematem dyskusji nie mogą być określone, możliwe do wyodrębnienia w obrębie ludzkiej samowiedzy, przesady - bo o takich Gadamer nigdzie nie wspomina. Może nim być jedynie zasadność tkwiącego u podstaw tej koncepcji ujęcia historyczności ludzkiego rozumienia, mającego swe ontologiczne korzenie w zaprezentowanym przez Heideggera w *Sein und Zeit* rozumieniu czasowości *Dasein*.

Dyskusja z Freudowskim założeniem kompleksu Edypa wymaga natomiast postawienia pytania, czy chwyta ono rzeczywiście najbardziej podstawową strukturę tkwiącą u podłoża ludzkiej psychiki. Czy też może rolę tę należałoby przyznać całkiem innemu rodzajowi strukturom ("przesądom"), dającym się w podobny sposób skonkretyzować? Stawiając właśnie tego rodzaju pytania liczni uczniowie i kontynuatorzy Freuda wypracowali z czasem różne, konkurencyjne wobec oryginalnej, wersje psychoanalizy. Ponieważ, o czym już wspominałem, wersje te są niejednokrotnie równie spekulatywne co Freudowska, nie sposób podać jakiegoś rozstrzygającego argumentu przemawiającego za większą wiarygodnością którejsz z nich. Trudno również oprzeć się o uzyskane w ich ob-

rębie rezultaty kliniczne, te są bowiem często w równej mierze względne i trudno weryfikowalne.

W ten sposób powróciliśmy do punktu wyjścia naszych rozważań, do stwierdzenia, że pytanie o konstytutywną funkcję kompleksu Edypa w obrębie ludzkiej psychiki nie może zostać rozstrzygnięte w oparciu o jakieś obiektywne, empiryczne w ścisłym rozumieniu tego słowa, kryteria. Decydujące znaczenie posiada tutaj "wrażliwość" badacza na ów kompleks; niemalże intuitywne wycucie przez niego jego skrytych determinujących mocy w stosunku do obserwowanych zachowań i wypowiedzi pacjenta. Czy jednak tego rodzaju odpowiedź może kogokolwiek przekonać? Czy nie istnieje już żaden inny argument przemawiający za konstytutywną funkcją kompleksu Edypa w obrębie ludzkiej psychiki?

W pracach Freuda odnajdujemy taki argument. Zawarty jest on w samej nazwie tego fenomenu, będącej aluzją do znanej opowieści z mitologii greckiej. Freud pisze o tym w *Die Traumdeutung*, swojej pierwszej książce, której głównym tematem są interpretacje snów opowiadanych przez pacjentów. Ich opowieści, poddane odpowiedniej interpretacji "demaskującej", odsłaniają całkiem nieoczekiwane, stłumione na poziomie zachowań codziennych, oblicze samych opowiadających. Starając się uwiarygodnić w oczach czytelnika własne interpretacje tych opowieści, Freud wskazuje na zadziwiające podobieństwo odkrytego przez siebie kompleksu psychicznego z grecką opowieścią o Edypie, której tematem jest "nieświadome" zabójstwo Ojca przez Syna i jego małżeństwo z Matką.¹⁹ Zdaniem autora *Die Traumdeutung*, to, co mit stara się ukazać jako wynik działania wyższego przeznaczenia określonego przez bogów, odpowiada w istocie dwóm najszybszym, zrepresjonowanym przez kulturę, pragnieniom człowieka. Przy czym, rzecz znamienne, spośród nich wyraźny prymat przyznaje tendencjom ojcobójczym. Pod tym względem - stwierdza dalej - istnieje zadziwiające pokrewieństwo między obrazem Ojca, jaki pojawia się w opowieściach mitycznych przeszłości, a rolą, jaką pełni on w mieszczańskie rodzinie:

W najniższych i w najwyższych warstwach społecznych pietyzm wobec rodziców zwykł ustępować przed innymi racjami. Mroczne przekazy, które dotarły do nas za pośrednictwem mitologii i opowieści z prehistorycznych czasów ludzkiego społeczeństwa, dają dość ponure przedstawienie pełni władzy ojca oraz bezwzględności, z jaką były ona sprawowana. Kronos pożera swoje dzieci, podobnie jak dzik potomstwo dzikiej świni, zaś Zeus kastruje ojca i usadawia się na jego miejscu jako władca. Im bardziej nieograniczoną była wła-

dza ojca w rodzinie w dawnych czasach, tym bardziej syn jako prawowity następca był traktowany jako wróg, tym większą też musiała być jego niecierpliwość dojścia samemu do władzy w wyniku śmierci ojca. Jeszcze w naszej mieszczańskiej rodzinie ojciec zwykł, poprzez odmówienie synowi prawa do samookreślenia się oraz przyznania mu niezbędnych po temu środków, wspomagać narastanie w synu nienawiści, tkwiącej w samej naturze ich wzajemnego stosunku.²⁰

Opis ten zakłada milcząco, że opowiadania mityczne, jakkolwiek "mroczne" i tym samym trudne do sprawdzenia, co do prawdziwości przedstawionych w nich faktów, liczą się dla psychoanalityka przede wszystkim jako wymowne świadectwo kulturowej samowiedzy człowieka. Podobnie jak sny, o których opowiadają pacjenci w procesie terapii, są one ze swej istoty wieloznaczne, zawierając na poziomie swego sensu jawnego różnego rodzaju aluzje do scen z przeszłości człowieka, które ten za wszelką cenę chciałby przed sobą ukryć.

Posługując się starogrecką opowieścią o Edypie jako koronnym argumentem uwiarygodniającym w oczach czytelnika własne "demaskatorskie" interpretacje snów pacjentów, Freud dokonuje jednak - o czym już wspominałem - daleko idącej reinterpretacji tego mitu. O ile bowiem starożytni Grecy widzieli w nim przede wszystkim opowieść o niemocy jednostki wobec fatum ustanowionego przez bogów, on upatruje w nim coś dokładnie przeciwnego; zapowiedź przyszłego zwycięskiego pochodu Edypa-Syna w historii, który łamiąc odważnie symbolizowane przez postać Ojca okowy obyczaju i tradycji starać się w niej odtąd będzie przede wszystkim realizować sam siebie.

Na tym też - zdaniem autora *Die Traumdeutung* - polega siła oddziaływania i aktualność tego mitu w czasach nam współczesnych:

Odpowiedź na pytanie dlaczego Król Edyp przeraża człowieka współczesnego w nie mniejszym stopniu niż Greka czasów starożytnych, tkwić może jedynie w tym, iż oddziaływanie greckiej tragedii nie wynika z opozycji między losem i ludzką wolą, lecz jego źródła należałoby szukać w swoistości samego twórcy, na którym wykazuje się tę opozycję. (...) Jego los [tzn. los Edypa-Króla - przyp. P.D.] porusza nas jedynie dlatego, ponieważ w równym stopniu mógłby on stać się naszym losem, ponieważ wyrocznia rzuciła na nas to samo przekleństwo przed narodzinami, co na niego. Zapewne nam wszystkim było przeznaczone, aby pierwszą seksualną podniecie skierować ku matce, zaś pierwszy wybuch nienawiści oraz zbrodnicze życzenie wyładować na ojcu; przekonują nas o tym nasze sny. Król Edyp, który zamordował swojego ojca Lajosa i poślubił swoją matkę Jokastę, stanowi jedynie spełnienie życzeń naszego dzieciństwa.

(Ale wiedzie nam się lepiej niż jemu, skoro udało nam się - nie zostawszy psychoneurotykami - odwrócić nasze seksualne podniety od matek oraz zapomnieć o zawiści żywionej wobec ojca.)²¹

Nawiązując do starogreckiej opowieści o Edypie, w której - jego zdaniem - zawarty został klucz do zrozumienia zagadki człowieka i kultury, Freud stara się go odczytać w świetle współczesnej mu sytuacji kulturowej. Sam mit i sposób jego rozumienia przez starożytnych Greków traktuje jedynie jako rodzaj symbolu-maski, jako rodzaj snu, który człowiek niegdyś wyśnił o sobie samym, tyle że nie rozpoznał jego faktycznego "głębokiego" sensu. Nie można jednak nie doceniać faktu pojawienia się tego rodzaju snu u samych korzeni europejskiej kultury. Świadczy on wymownie o tym, że człowiek starożytności wiedział już na swój sposób to, co dopiero kilka tysięcy lat później stało się możliwe do wypowiedzenia na sposób dyskursywny, w wyniku posłużenia się odpowiednią metodą interpretacji.

Jeśli zatem, w pierwotnym zamyśle Freuda psychoanaliza miała być metodą terapii zakorzenioną w "demaskującej" interpretacji snów, czynności pomyłkowych, symptomów itp, to już u samych jej początków okazało się, że uzyskane na tej drodze poznanie i wglądy dotyczące ukrytej natury ludzkiej psychiki mogą zostać uwiarygodnione jedynie przez powołanie się na prawdę zawartą w mitach. Te ostatnie są wprawdzie równie "mroczne" i wieloznaczne w swej wymowie, niemniej jednak nie wiążą się już one z indywidualną biografią pacjenta, uczestnika określonej kultury, ale wyrastają ze zbiorowych doświadczeń historycznych danej społeczności. Tym samym zaś, jako symboliczna artykulacja jej samowiedzy zbiorowej, są one podstawą tradycji wspólnej wszystkim uczestnikom danej kultury.

Fakt, iż tkwiące u podstaw Freudowskiej teorii ludzkiego życia psychicznego (oraz później myśli o kulturze) założenie kompleksu Edypa znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w symbolicznej prawdzie greckiego mitu, stanowi niewątpliwie kolejny głęboki paradoks tej teorii. Oto bowiem autor, który od samego początku starał się jej nadać ściśle naukowy charakter - w przyrodniczym znaczeniu tego słowa - w rzeczywistości opiera ją na "mrocznej" opowieści mitycznej. Zwiewne i wieloznaczne zjawiska psychiczne jak sny, czynności pomyłkowe i symptomy, stanowiące główny obiekt tej teorii, znajdują swe uzasadnienie w równie zwiewnych i wieloznacznych zjawiskach - jakimi są symbole i mity.

Paradoks ten bierze się stąd, że podstawowym obiektem psychoanalizy nie są w istocie żadne "obiektywne" fakty psychiczne, które by można poddać "analizie" w ścisłym rozumieniu tego słowa, a następnie ich wyniki empirycznie zweryfikować, ale zjawiska z dziedziny sensu, w których swój symbolicznie zamaskowany wyraz znajduje głęboka, nieuświadomiana prawda człowieka o sobie samym. Dlatego też adekwatne uchwycenie istoty owych zjawisk dokonać się może jedynie za pomocą demaskującej metody interpretacji "sensu przez sens"; odczytania zawartej w nich prawdy indywidualnej biografii pacjenta w kontekście uniwersalnej prawdy mitu.

Oparta na podobnych założeniach metoda psychoanalityczna jawi się jako rodzaj hermeneutyki głębi, której głównym zadaniem jest "demaskująca" interpretacja wyróżnionych w niej zjawisk psychicznych i świadectw kulturowych przeszłości. Centralne znaczenie w obrębie tej hermeneutyki zyskuje, odpowiednio zreinterpretowany, starogrecki mit Edypa, w którym upatruje ona podstawową figurę ludzkiej samowiedzy w kulturze. Można naturalnie pytać o prawomocność tej reinterpretacji, podważać założenia, na których się ona opiera. Zarazem jednak, niezależnie od tego, jakie zarzuty się przeciwko niej wytoczy, pozostaje już dzisiaj historycznym faktem, że swego czasu przeobraziła ona w sposób zasadniczy samorozumienie Europejczyka, stając się od tej pory organicznym elementem jego kulturowej samowiedzy. Właśnie czymś w rodzaju Gadamerowskiego przesądu, którego zasięgu i doniosłości oddziaływania na nasze potoczne zachowania - z racji jego "oczywistości" - często sobie nie uświadomiamy.

Zaproponowana przez Freuda w *Die Traumdeutung* reinterpretacja mitu Edypa, zgodnie z którą przeznaczeniem człowieka nie jest los przepisany mu z góry przez bogów, ale jego własne popędy, nie byłaby możliwa bez głębokich przeobrażeń, jakim od czasów starożytnych uległa kultura europejska. Istotne znaczenie, w tym wypadku, posiadają przeobrażenia zapoczątkowane przez filozofię nowożytną. Mam tu na myśli przede wszystkim kartezjańską wykładnię ludzkiego "ja" jako *cogito*; uznanie przez niego owego "ja" za ostateczną samouzasadniającą się podstawę wszelkich odniesień do innych i do świata.²² Tylko w horyzoncie tej nowej mitologii ludzkiego "ja" możliwym się stało upatrywanie przez autora *Totem i tabu* ostatecznych źródeł przeznaczenia człowieka nie w realnościach wobec jego życia zewnętrznych, ale w nim samym. Podstawowym problemem nie jest bowiem dla człowieka ani świat go otaczający, ani nawet bogowie, ale jest nim dla siebie on sam. To

milczące, traktowane jako coś oczywistego, założenie tkwi właśnie u podstaw Freudowskiej reinterpretacji greckiego mitu Edypa.

9. Filozoficzny wymiar założenia kompleksu Edypa

Trudno jest nam dzisiaj, nawet w przybliżeniu, uprzytomnić sobie szok, jakim musiało być dla współczesnych zaproponowane przez autora *Die Traumdeutung* rozwiązanie "zagadki Sfinksa". Zgodnie z nim bowiem, o istocie człowieka stanowi to, co on sam uznaje za najbardziej odrażające i obce jego naturze: kazirodce uczucia wobec Matki oraz agresywno-mordercze wobec Ojca.

Na przełomie wieków tego rodzaju twierdzenia musiały wywołać zrozumiałe oburzenie w szerokich kręgach naukowych i drobnomieszczańskich. Jaskrawo naruszały one bowiem dotychczasowe wysokie wyobrażenia, jakie człowiek posiadał o sobie samym. Dla nas dzisiaj, kiedy możemy już pozwolić sobie na luksus spojrzenia na nie z perspektywy historycznego dystansu, zasługują na uwagę przede wszystkim jako jedna z najbardziej brzemiennych w konsekwencje formuł ludzkiego "ja", jakie pojawiły się w najnowszej w myśli europejskiej. Doniosłość tej formuły polega przede wszystkim na tym, że - po pierwsze - zakłada ona, iż ostateczna prawda o człowieku nie może być odnaleziona wprost - poprzez ograniczenie się do jawnego sensu zjawisk jego życia psychicznego, jego zachowań, kulturowych wytworów itp. Odnaleziona ona być musi dopiero na drodze okrężnej: poprzez sięgnięcie po dodatkowe konteksty, pozwalające zrekonstruować to, co będąc wyparte w obręb nieświadomości określa "z ukrycia" sens zjawisk psychicznych, kulturowych itd. Po drugie zaś, zwraca ona uwagę na niezwykle istotną, wręcz decydującą, rolę, jaką w procesie kształtowania się struktury psychicznej ludzkiego "ja" pełni w każdym wypadku sposób jego samookreślenia się w dzieciństwie wobec figur Matki i Ojca.

Oczywiście, jeśli na oba te założenia tkwiące u podstaw Freudowskiej psychoanalizy spojrzemy jedynie z tak ogólnej teoretycznej perspektywy, nie wydażą się one specjalnie odkrywczycie i nowe. Przekonanie, że do prawdy o ludzkim życiu psychicznym interpretator dojść może jedynie na drodze zapośredniczonej i okrężnej, poprzez uwzględnienie dodatkowych kontekstów interpretacyjnych, było już formułowane niejednokrotnie w tradycji hermeneutycznej (F. Schleier-

macher, W. Dilthey). Drugie zaś założenie wydaje się być psychologicznym banałem; nie trzeba wszak psychoanalizy, aby dojść do wniosku, że w rozwoju psychiki dziecka postaci rodziców pełnią kluczową rolę.

Nowatorski aspekt tych dwóch założeń dostrzeżemy jednak dopiero wówczas, gdy spojrzymy na nie z większego interpretacyjnego przybliżenia. W pierwszym wypadku zasadnicza odmiennność, wypracowanego przez Freuda psychoanalitycznego modelu interpretacji, na tle dwudziestowiecznej tradycji hermeneutycznej, polega przede wszystkim na tym, że, po pierwsze, poszukiwany sens interpretowanych zjawisk psychicznych i świadectw kulturowych człowieka nie jest niczym danym w nich bezpośrednio, co mogłoby zostać unaocznione i w pełni zrozumiane poprzez odniesienie obecnej w nich intencji znaczeniowej do kontekstu, w jakim się ona pojawia. Sens ów pozostaje w głębokim utajeniu jako to, co zostało stłumione, będąc na poziomie sensu jawnego dane jedynie w sposób aluzyjny i pośredni. Po drugie zaś, utajony jest w istocie również sens kontekstu, w świetle którego ów sens ma zostać rozumiany: wymaginowana lub "realna" traumatyczna scena z okresu dzieciństwa pacjenta, w której decydującą rolę odegrał inny-sprawca. Założenie istnienia tego rodzaju sceny w obrębie nieświadomości pacjenta, a zarazem uznanie jej za podstawowy kontekst, w świetle którego może dopiero zostać odnaleziony poszukiwany sens zjawiska, stanowi właśnie o odrębności psychoanalitycznej metody interpretacji na tle dotychczasowej tradycji hermeneutycznej.

Na nowatorski charakter drugiego założenia Freuda składają się natomiast dwa momenty. Pierwszy z nich to uznanie, że w procesie kształtowania się poczucia tożsamości ludzkiego "ja" decydującą rolę odgrywa doświadczenie przez nie fenomenu seksualnej tożsamości i różnicy (stosunek do Ojca i Matki). Drugi moment, ściśle związany z pierwszym, to wskazanie na równie konstytutywną rolę, jaką w tym procesie pełni podwójne zrepresjonowanie przez dziecko własnego, najbardziej pierwotnego, określonego popędowo, stosunku do rodziców. Dopiero bowiem represjonując te uczucia, z czym wiąże się zajęcie przez dziecko postawy dystansu wobec własnych, najbardziej podstawowych popędowych dążeń oraz porzucenie przez nie ideału narcystycznego samozaspokojenia,²³ staje się ono ludzkim "ja" w ścisłym rozumieniu tego słowa. Może się stać dojrzałym uczestnikiem procesu społeczno-kulturowego, który jest gotów podporządkować się obowiązującym w nim regułom gry.

Rozpoznane, w podobnym interpretacyjnym przybliżeniu, założenie kompleksu Edypa wyjawia całą swą filozoficzną doniosłość. Każę ono - całkiem inaczej niż miało to miejsce w dotychczasowej tradycji myśli europejskiej - spojrzeć na proces konstytucji ludzkiego "ja". Zarazem jednak nie znaczy to, że opartą na tym założeniu Freudowską koncepcję ludzkiej psychiki należałoby traktować jako coś zasadniczo obcego na tle tej tradycji. Dzięki swemu intuitywno-dedukcyjnemu sposobowi dochodzenia do ukrytej prawdy o człowieku, wykazuje ona utajone pokrewieństwo z zapoczątkowaną przez Kanta tradycją filozofii transcendentalnej.

Sam Freud przyznawał się przede wszystkim do powinowactw z tradycją racjonalistyczno-empiryczną, wyrażając się równocześnie bardzo krytycznie na temat przyjmowania określonych form apriorycznych w odniesieniu do ludzkiej *psyche*.²⁴ Czyż jednak jego założenie kompleksu Edypa jako podstawowej struktury psychicznej, w świetle której kształtuje się samowiedza ludzkiego "ja" nie daje się potraktować jako rodzaj transcendentalnego warunku możliwości? Założenie to implikuje wszakże, po pierwsze, że człowiek przychodzący na świat jest już z góry, niejako *a priori*, uwikłany w, określoną przez popędy, konfliktową relację z obojgiem rodziców oraz, po drugie, że stoi on przed narzuconym mu również z góry, zadaniem rozwiązania tego konfliktu przez represję własnych popędów kazirodczych i agresywno-morderczych.

Określona przez założenie kompleksu Edypa Freudowska koncepcja ludzkiej psychiki ma zatem transcendentalny charakter w tym sensie, że proces kształtowania się owej psychiki wiąże ściśle z określoną, zastaną już przez ludzkie "ja" z góry (*a priori*) w świecie, sytuacją wewnątrzrodzinną oraz z samookreśleniem się przez nie w obrębie tej sytuacji na drodze represji własnych popędów kazirodczych i agresywno-morderczych. Naturalnie, pojęcie tego, co transcendentalne, zyskuje tutaj dość szczególny sens. Po pierwsze zatem, odnosi się ono do samego - zapośredniczonego intersubiektywnie, poprzez uprzednie odniesienie do postaci Matki oraz Ojca - procesu konstytucji "ja" oraz, po drugie, zupełnie innego rodzaju zjawiskom przyznaje się tutaj status "apriorycznej formy" wyznaczającej przebieg tego procesu (należą do nich określone popędowo doświadczenia seksualnej tożsamości i różnicy własnego ciała oraz pojęcie "wyparcia organicznego").

W tym też wyraża się nowatorstwo Freuda, jeśli chodzi o zakładane przez niego milcząco pojęcie tego, co już zawsze z góry konstytuuje ludzkie "ja",

nowatorstwo w porównaniu z przeobrażeniami, jakim uległo to pojęcie w obrębie zapoczątkowanej przez Kanta tradycji filozofii transcendentalnej.

W świetle tej koncepcji okazuje się bowiem, że pojęcie przed-popędowego, przed-płciowego "ja" transcendentalnego - jako najbardziej fundamentalnej apriorycznej formy tkwiącej u podstawy wszelkich postaci ludzkiej samowiedzy w kulturze - jest zbyt daleko posuniętą abstrakcją. W istocie, dziedzina transcendentalnych warunków możliwości owej samowiedzy zaczyna się już znacznie "niżej": na poziomie popędowego podłoża ludzkiej psychiki. Owo podłoże przy tym nigdy nie przejawia się w niej w stanie czystym, ale zawsze jest już z góry uwikłane w określoną wzorcową sytuację międzyludzką o charakterze głębokiego konfliktu - sytuację trójkąta rodzinnego.

W ramach tego ujęcia, pojęcie transcendentalnych "warunków możliwości" konstytucji ludzkiego "ja" ulec musi istotnemu przeformułowaniu. Na warunki te składa się sposób, w jaki pierwotnie narcystycznie nastawione na siebie ludzkie "ja" napotyka i rozpoznaje własne ciało w konfrontacji z konstytuującym się w nim równocześnie odniesieniem do figur-ciał Matki i Ojca²⁵ oraz sposób, w jaki poprzez represję własnych popędów rozwiązuje powstały w wyniku tej konfrontacji konflikt edypalny.

W pierwszym przypadku ujęcie Freudowskie zakłada, że owo rozpoznanie własnego ciała przez "ja" stanowi rezultat starcia się w jego psychice dwóch przeciwstawnych, pozostających ze sobą w stanie permanentnego konfliktu, tendencji. Pierwsza z nich wyraża się w narcystycznym nastawieniu tego "ja" na siebie, na całkowite zaspokojenie na sobie samym swych podstawowych popędowych dążeń. Druga - w jego, konstytuującym się w nim równocześnie, odniesieniu do figur-ciał innych w społecznej przestrzeni, z którymi spotkanie każe mu poddać represji to pierwsze nastawienie.

Rezultatem jest od samego początku głęboko dwoisty, ambiwalentny stosunek owego "ja" do samego siebie - będący refleksem jego, konstytuującego się w konfrontacji z innymi-rodzicami, ambiwalentnego stosunku do figury-ciała Matki. Pierwotnie bowiem Matka jest traktowana przez dziecko jedynie jako dany mu bez ograniczeń, w całej jego totalności, obiekt zaspokajania przez nie własnych popędów. Różne, nacechowane głęboką emocjonalnością, formy doświadczenia bliskości jej ciała (przebywanie na rękach, kołysanie, tulenie, ssanie jej piersi itp.) pozwalają dziecku w niezakłócony sposób realizować pierwotne nastawienie jego własnej psychiki; zachować przez nie narcystyczną pełnię tożsamości z sobą samym. Figura-ciało Matki jest wtopiona w tym okre-

sie bez reszty w nastawiony wyłącznie na samozaspokojenie narcystyczny świat dziecka.

Obecnie jednak, w wyniku doświadczenia fenomenu seksualnej różnicy (stwierdzenia, że Matka, jako pozbawiona penisa jest istotą płci odmiernej) oraz równoczesnego doświadczenia niepokojącej obecności surowego Ojca, w którym dziecko rozpoznaje rywala w walce o względy Matki, następuje załamanie się tego pierwotnego nastawienia.²⁶ Figura-ciało Matki jawi się dziecku jako coś zasadniczo różnego od niego, co należy do wrogiego świata zewnętrznego. Wraz z tym doświadczeniem radykalnej inności Matki, dziecko zyskuje jednak poczucie własnej odrębności i tożsamości. Dokonuje się to w wyniku utożsamienia się z seksualną "męskością" własnego ciała, której świadomość rodzi się w nim na skutek negacji rozpoznanej uprzednio "kobiecości" ciała Matki. Równocześnie rodzi się w nim świadomość inności figury-ciała Ojca. Dziecko rozpoznaje w nim wprawdzie osobnika tej samej płci, zarazem jednak jest on doświadczany przede wszystkim jako inny-rywal zazdrosny o Matkę; również zatem wobec niego musi się ono określić w swej odmienności.

W pojawiających się w późniejszej psychoanalitycznej tradycji - nawiązujących do Freudowskiej koncepcji seksualności dziecięcej - ujęciach procesu kształtowania się kompleksu Edypa możemy zauważyć wiele istotnych różnic. Dokładniejsze przyjrzenie się tym ujęciom, refleksja nad sensem ich odmienności i dyskusja z nimi stanowić mogą same w sobie temat osobnej rozprawy.²⁷ W zaprezentowanym powyżej ujęciu rozwoju psychiki dziecka w obrębie rodzinnej triady, starałem się jedynie wskazać na filozoficzną nośność Freudowskiego założenia. Próbowałem tu spojrzeć na kompleks Edypa jako na podstawową figurę kształtowania się ludzkiej samowiedzy, w której istotne, konstytutywne znaczenie przyznaje się elementom ignorowanym do tej pory przez filozoficzną tradycję. Można powiedzieć, że Freudowskie założenie kompleksu Edypa otwiera całkiem nowe "pole problemowe", każąc zarazem w całkiem nowy sposób postawić niektóre tradycyjne filozoficzne pytania. Jednym z takich pytań, jest pytanie o rolę innego w procesie kształtowania się samowiedzy ludzkiego "ja".

Pod tym względem Freudowska koncepcja wykazuje głęboką, pod wieloma względami intrygującą, dwuznaczność. Z jednej strony bowiem opiera się ona na założeniu o pierwotnym narcystycznym nastawieniu ludzkiego "ja" na siebie, na swe własne ciało, w którym jedynie może ono znaleźć pełne, w ni-

czym nie zakłócone, zaspokojenie własnych popędów. Z drugiej strony jednak, przyjmuje się tutaj, że owo nastawienie, z racji tego, że doświadczenie seksualności własnego ciała jest już od początku zapośredniczone przez odniesienie do figur-ciał Matki i Ojca, od samego początku skazane jest na załamanie się. W tym wypadku jednak, uprzedniość tego odniesienia pełni nie tyle rolę negatywną, uniemożliwiając ludzkiemu "ja" osiągnięcie pełni poczucia identyczności z sobą samym, ba, przeciwnie - właśnie dopiero dzięki doświadczeniu sytuacji głębokiego konfliktu inności figur-ciał rodziców to poczucie identyczności może się jako takie ukonstytuować.

W tej perspektywie uprzedniość odniesienia "ja" dziecka do innych-rodziców stanowi warunek możliwości ukonstytuowania się jego poczucia tożsamości. Przy tym inni-rodzice nie występują w tym przypadku w roli jakichś anonimowych innych "w ogóle", ale są właśnie jedynymi, niezastępowalnymi w swej "inności" innymi-rodzicami. Dopiero bowiem doświadczani przez dziecko w jednorazowej niezastępowalności ich figur-ciał są w stanie odegrać swoje "pozytywne" role w dramacie kształtowania się psychiki dziecka. Do rangi transcendentalnego warunku możliwości urasta tutaj zatem cały wymiar indywidualno-konkretny uprzedniego odniesienia "ja" dziecka do innych-rodziców. Są oni dlań niezastępowalnymi innymi, do których, w całym indywidualnym wymiarze ich istnienia, jest ono już z góry (*a priori*) odniesione; określa się w swej indywidualności w świetle tego odniesienia. Słowem, wyjątkowość roli innych-rodziców w dramacie konstytucji "ja" dziecka polega na tym, że - w odróżnieniu od "innych" innych - nie mogą być oni w jednorazowej indywidualności swego istnienia przez owo "ja" wzięci w nawias, zanegowani, roztopieni w ogólności pojęcia rodziców jako takich.²⁷

W drugim przypadku, rolę transcendentalnego warunku możliwości w procesie konstytucji ludzkiego "ja" pełni u Freuda skazanie dziecka na represję własnych podstawowych popędowych dążeń, będące wynikiem nieuchronnego uwikłania w trójkąt rodzinny. Ten rodzaj uwarunkowania najpełniej oddaje, w koncepcji tego autora, pojęcie "wyparcia organicznego". Zakłada ono, że w ludzkich popędach obecne są jakby dwie, równie głęboko zakorzenione, przeciwstawne tendencje. Pierwsza z nich, to tendencja nakierowana na "naturalny" obiekt popędu, tkwiące w nim immanentnie dążenie do osiągnięcia zaspokojenia poprzez takie lub inne "skonsumowanie" tego obiektu. Druga, to równoległe zjawiające się w ludzkich popędach dążenie do zanegowania tego obiektu, do jego wyparcia. Ta druga tendencja, podobnie jak pierwsza, pojawia

się w ludzkich popędach w sposób niejako organiczny, sama z siebie, wypływa z samej ich istoty.

Co jednak w tym wypadku znaczy "samo z siebie"? Możliwe są tutaj dwie odpowiedzi. Jedna z nich, ku której wyraźnie skłaniał się sam Freud, ma charakter biologiczno-genetyczny. Przyjmuje ona, że "wyparcie organiczne" stanowi pewną, wpisaną w ludzkie ciało, naturalną tendencję, która jest wynikiem introjkcji oddziałujących nań przez dziesiątki, setki tysięcy lat różnego rodzaju presji zewnętrznych.²⁸ W tym sensie jest to tendencja tkwiąca "organicznie" w ludzkim ciele. Ujęcie to jednak - pomijając jego całkowitą spekulatywność - nie daje odpowiedzi na pytanie, jakie były ostateczne podstawy pojawienia się tej tendencji w organizmie ludzkim. Zwierzęta przecież również ulegają różnego rodzaju presjom, nie prowadzi to jednak do pojawienia się w ich ciele "wyparcia organicznego". Drugą odpowiedź można by umownie nazwać transcendentально-metafizyczną. U jej podstaw tkwi założenie, że "wyparcie organiczne" ma postać apriorycznej formy, kształtującej już niejako z góry ludzkie popędy. Zgodnie z tym ujęciem, "wyparcie organiczne" nie jest wynikiem wcześniejszej presji zewnętrznego środowiska na ludzkie popędy, ale stanowi ono o ich istocie. Jest ono zarazem podstawowym wyróżnikiem ludzkiego bytu na tle świata zwierzęcego.

W tej perspektywie, o ludzkich popędach możemy zatem mówić jedynie o tyle, o ile istnieje już w nich "wyparcie organiczne". Nie ma takich popędów, które byłyby określone jedynie przez dążenie do swego całkowicie nieograniczonego, "wolnego" zaspokajania. Dążenie to zjawia się jedynie o tyle, o ile jest już równocześnie "wypierane". To zaś znaczy: o ile jest już z góry odniesione do świata ludzkiej kultury, który warunkuje tego rodzaju wyparcie.

Ta druga odpowiedź każe nam również, w sposób całkiem odmienny niż w pierwszym wypadku, odczytać grecki mit Edypa. W jej świetle, istota tragedii Edypa nie polega na tym, że w swoim życiu zaspokoił on nieświadomie dwa najbardziej podstawowe dążenia popędowe, zakazane mu przez kulturę, lecz na tym, że zaspokajając te pragnienia Edyp naruszył określoną przez "wyparcie organiczne" autorepresyjną strukturę własnych popędów. Wykroczył on zatem nie tylko przeciwko podstawowym kulturowym zakazom, ale zarazem przeciwko samemu sobie. Bezwiednie naruszył podstawowy fundament własnej samowiedzy w kulturze.

Zwróćmy uwagę, iż dwa występne uczynki Edypa nie dają mu - jeśli wierzyć greckiej opowieści - żadnej szczególnej satysfakcji. Przeciwnie, poznanie

prawdy o nich pogrąża bohatera w otchłań beznadziejności i rozpaczy. I to do tego stopnia, że aby ocalić siebie - musi dokonać drugiej negacji siebie, znoszącej tę pierwszą. Edyp musi oślepić siebie, aby ujrzeć siebie takim, jakim jest "naprawdę": jednostką, której przeznaczeniem jest wyrzeczenie się tego, co najbardziej przez nią upragnione.

10. Mit Genezy Kultury

Odczytanie mitu o Edypie jako mitu o koniecznym samowyrzeczeniu się przez człowieka swych najbardziej podstawowych, zdeterminowanych popędowo, pragnień, tkwi u podstaw rozwijanej przez Freuda, w późniejszym okresie, koncepcji genezy kultury. W istocie - o czym już wspominałem we Wstępie - mamy tutaj do czynienia nie tyle z naukową hipotezą, co z rodzajem psychoanalitycznego mitu czy fantazji, w której dochodzi do głosu "głęboka" realność psychiczna, nazwana przez autora *Totem i tabu* kompleksem Edypa. Chodzi tu, innymi słowy, o czysto imaginacyjną projekcję w archaiczną praprzyszłość ludzkiej kultury wcześniejszych klinicznych rozpoznań Freuda dotyczących podstawowych uwarunkowań ludzkiej psychiki; o wykreowanie przez niego własnego Mitu Genezy Kultury, w którym owe rozpoznania zostają "przełożone" na fabularno-sceniczny język wydarzeń, jakie miały się ponoć rozegrać w przeszłości.

Można zatem powiedzieć, że we Freudowskim Micie archeologia ludzkiej psychiki znajduje swoje naturalne przedłużenie w archeologii kultury. Fenomen kompleksu Edypa, "przełożony" niejako wstecz na fabularną opowieść mityczną, znajduje swą prehistoryczną podstawę w scenie, która stanowi rodzaj jego anty-tezy - w niej bowiem bohater dokonuje tego, co człowiekowi zostało surowo wzbronione w kulturze. Rozpoznany z tej perspektywy, Freudowski Mit Genezy Kultury stanowi jakby próbę bardziej szczegółowego, uwzględniającego poznania dotyczące ukrytej popędowej natury ludzkiej uzyskane w psychoanalitycznej praktyce, rozwinięcia tych archaicznych fantazji ludzkich, o których inne mity o początku człowieka i jego dziejów mówią jedynie ogólnie. Z podobną sytuacją mamy, na przykład, do czynienia w innym greckim micie, na który powołuje się autor *Die Traumdeutung* - w micie o obaleniu i wykastrowaniu Kronosa przez Zeusa.

Zarazem jednak, na Freudowski Mit Genezy Kultury można spojrzeć jako na rodzaj psychoanalitycznej fantazji, w której autor stara się dać odpowiedź na jak najbardziej "naukowe" pytania z dziedziny antropologii, nauk społecznych, czy nauk o kulturze. Wśród nich, podstawowe znaczenie posiada pytanie, które w swej ogólności wspólne jest w jakiejś mierze tym trzem dyscyplinom. Brzmi ono: jakie warunki powinny zostać spełnione, aby mógł się ukształtować zbiorowy byt człowieka w kulturze? Jaka pierwotna forma organizacji tego bytu - już to zakładana w czysto hipotetyczny sposób, już to możliwa do zrekonstruowania na podstawie archeologicznych danych - była w stanie zagwarantować mu względną trwałość i stabilność?

We Freudowskim Micie Genezy Kultury dają się wyodrębnić trzy, przyjmowane wyraźnie przez tego autora, prehistoryczne formy organizacji bytu zbiorowego człowieka. Są to: formacja Hordy Pierwotnej, Klan Braci oraz Formacja Despotyczna. W proponowanej przeze mnie perspektywie dają się one odczytać jako swego rodzaju hipotetyczne typy idealne, których wzajemny stosunek należałoby rozpatrywać nie tyle w porządku ściśle chronologicznym, co w porządku logicznym. Każdy z nich stanowi rodzaj quasi-teoretycznego modelu "weryfikowanego" w ramach Mitu w świetle pytania o to, na ile może on zagwarantować ludzkiemu bytowi w kulturze trwałość i odrębność.

W tej perspektywie przyjmowany przez Freuda okres poprzedzający ukształtowanie się ludzkiej kultury - stan nieograniczonej "wolności" człowieka w zaspokajaniu przez niego podstawowych popędowych pragnień - jawi się nie tylko jako antyteza stłumiona w trakcie jej rozwoju, ale zarazem jako jej niezbędny warunek. W świetle założenia istnienia tego stanu, późniejsze - ustanowione przez człowieka - formy organizacji zbiorowego bytu w kulturze dają się wytłumaczyć jako kolejne próby jego, idącej coraz dalej, coraz doskonalszej, negacji, zapewniające mu w coraz większym stopniu stabilność owego bytu.

Wynika stąd, że dopiero łączne uwzględnienie obu tych perspektyw, potraktowanie ich nie tyle jako konkurencyjnych, co jako względem siebie komplementarnych, pozwala uchwycić całą wielowymiarowość i, wbrew pozorom, głęboką złożoność Freudowskiego Mitu. Nie chodzi tutaj bowiem jedynie o "taką sobie bajeczkę", swobodną grę psychoanalitycznej fantazji na temat tego, jakie zdarzenia "mogły" mieć miejsce w prehistorycznej przeszłości człowieka. To przede wszystkim próba odpowiedzi na pytanie, jakie są niezbędne warunki kulturowego bytu człowieka, co stanowi o samej istocie owego bytu. Do-

piero też, gdy w naszym odczytaniu wydobędziemy ścisły związek, jaki zachodzi między tymi dwiema perspektywami, będziemy mogli zrozumieć, dlaczego owa "bajeczka", ów wyśniony przez Freuda na jawie sen o kulturowej przeszłości człowieka, oddziałał tak silnie na nasze dzisiejsze samorozumienie w kulturze.

11. Cztery fazy rozwojowe Mitu

We Freudowskim Micie Genezy Kultury możemy wyróżnić cztery, ginące w mrokach ludzkiej prehistorii, następujące po sobie zgodnie z określoną logiką, fazy rozwojowe. W fazie pierwszej, nazwijmy ją Stanem Naturalnym, zachowania człowieka zdeterminowane były przez trzy, rozwinięte w nim w sposób szczególny, grupy popędów: popędy seksualne, kanibalistyczne i agresji.²⁹ Całkowite uzależnienie ludzi od tych popędów doprowadziło do głębokiego zantagonizowania ich wzajemnych stosunków w obrębie grupy. Zaczęła je określać zasada *homo homini lupus* uniemożliwiająca ukształtowanie się trwałych więzi społecznych.

W fazie drugiej, nazwijmy ją za Freudem Hordą Pierwotną, człowiek żył w gromadach zdominowanych przez najsilniejszego samca. Ten, mając usposobienie okrutnego tyrańca i despoty, zabronił pozostałym członkom Hordy utrzymywania stosunków seksualnych z kobietami (zakaz kazirodztwa) do których rościł sobie wyłączne prawo. Ponieważ przy tym obawiał się, że jego zakaz doprowadzi do buntu przeciwko niemu, mordował wszystkich swych męskich potomków albo wypędzał ich z Hordy.

Faza trzecia, nazwijmy ją Klanem Braci, zaczyna się wraz z zamordowaniem najsilniejszego samca, przywódcy Hordy, przez zbuntowanych przeciwko niemu Synów. Po krótkim okresie upojenia i tryumfu zaczęli oni rywalizować między sobą o przywództwo w stadzie. Każdy z nich bowiem chciał zająć miejsce zamordowanego Ojca i cieszyć się podobnymi co on przywilejami. Ponieważ jednak dość szybko zdali sobie sprawę, że ich rywalizacja może doprowadzić, w dalszej perspektywie, do regresu - w stan niezróżnicowanego chaosu i wymordowania się nawzajem, zdecydowali się na ponowne wprowadzenie zakazów, które niegdyś narzucił im Ojciec. Tyle, że równocześnie nadali owym zakazom całkiem nową postać i sens. Omawiając w *Eros and*

Civilisation poszczególne fazy rozwojowe Freudowskiego mitu, Marcuse proces ten komentuje w następujący sposób:

Postęp od dominacji jednostki do dominacji grupy niesie ze sobą "społeczne rozprzestrzenienie się" przyjemności i sprawia, że represja zostaje samoczynnie narzucona w obrębie samej rządzącej grupy; w s z y s c y jej członkowie muszą podporządkować się zakazom tabu jeśli³⁰ chcą postępować zgodnie z obowiązującym w jej obrębie prawem.

Podstawowe znaczenie miało w tym wypadku przeobrażenie zakazu kazi-rodztwa. Przybierając postać egzogamii (lub endogamii), a więc systemu zakazów zakładających wzajemność ograniczeń popędów seksualnych członków klanu, doprowadził on do zaniku głównego źródła konfliktów (rywalizacja o kobiety). W rezultacie, zaczął działać na rzecz jednoczenia się mniejszych społeczności klanowych w większe. Równocześnie na znaczeniu zyskała pozycja kobiet w obrębie Klanu. Nie będąc już obiektem rywalizacji, ale obiektem wymiany, stały się one podstawowym czynnikiem jedności społecznej. Doprowadziło to w końcu do ustanowienia matriarchatu. Freud pisze o tym tak oto:

Spora część władzy, która leżała odłogiem po usunięciu ojca przeszła na kobiety i nastąpił czas m a t r i a r c h a t u . W tym czasie "związku braci" żyła jednak nadal pamięć ojca. Jako jego³¹ substytut zostało ustanowione silne zwierzę, którego się obawiano.

Zgodnie z ujęciem autora *Totem i tabu*, instytucja matriarchatu pozostawała w głębokiej sprzeczności z instytucją totemizmu, wyrastającą na podłożu winy synów wobec zamordowanego Ojca - męskiego przywódcy Hordy. Była to w istocie sprzeczność między "partnerskim" systemem egzogamii, na którym opierał się matriarchat, gdzie ów system organizował cały porządek społeczny, a "despotycznym" systemem totemizmu, który z kolei implikował (i utwierdzał) całkowitą zależność danej zbiorowości od jednostki. Dlatego faza Klanu Braci musiała przejść nieuchronnie w fazę czwartą - nazwijmy ją umownie fazą Formacji Despotycznej - opartą na silnej władzy męskiej jednostki. Pod tym względem przypomina ona fazę Hordy Pierwotnej, zarazem jednak w jej ramach władza jednostki nie posiada już tak absolutnego i nieograniczonego charakteru. Po pierwsze bowiem, jednego Ojca zastępuje tutaj wielu ojców (klany rodzinne); po drugie zaś, w sprawowaniu przez siebie władzy musieli oni mieć³² wzgląd na liczne, odziedziczone po formacji poprzedniej, społeczne instytucje.

Procesowi temu towarzyszy analogiczna ewolucja wierzeń religijnych: bóstwa kobiece zostają stopniowo wyparte przez bóstwa męskie. Te ostatnie zaś, przybierają z czasem, w coraz większym stopniu, rysy ojcowskie. W końcu zostają one wyparte, a ich miejsce zajmuje jedna figura: surowego Boga-Ojca o nieograniczonej władzy. Ta ewolucja form religijnych - od politeizmu ku monoteizmowi - sprawiła, że sakralną sankcją zyskała despotyczna władza jednostki stojącej na czele danej społeczności. Jak komentuje Marcuse:

Wzniosła i uwznioślona, pierwotna dominacja staje się wieczna, kosmiczna i dobra, i w tej formie sprawuje pieczę nad procesem cywilizacji. "Historyczne prawa" pierwotnego ojca zostają odtworzone.

Proces ten - zdaniem Freuda - posiada kluczowe znaczenie dla późniejszych dziejów kultury. Wraz z nim bowiem utrwalony zostaje sadomasochistyczny model stosunków władzy, pojawiający się po raz pierwszy w obrębie Hordy Pierwotnej. Później będzie ona w niej jedynie reprodukowana w różnych wariantach i formach.

Z tej wstępnej prezentacji Freudowskiego spojrzenia na proces ewolucji pierwotnych formacji kulturowo-społecznych wynika, że decydujące znaczenie przypisuje on formacjom despotyczno-patriarchalnym - czyli Hordzie Pierwotnej i Formacji Despotycznej. Natomiast formacje partnersko-matriarchalne stanowią, w jego oczach, jedynie fazy przejściowe. Ta konkluzja zakorzeniona jest w milczącym założeniu tego autora, że tkwiąca u podstaw totemizmu relacja sadomasochistycznej zależności Ojciec - Syn stanowi główny paradygmat wszelkiej organizacji społecznej. Z kolei, międzyludzkie relacje o charakterze partnerskim określające system egzogamii, stanowią jedynie rodzaj uzupełnienia tego paradygmatu. Zarazem jednak, ponieważ oba te typy zakazów były niezbędnym warunkiem ukształtowania się pierwszej w miarę stabilnej formacji społeczno-kulturowej, ujęcie Freudowskie cechuje pewna dwuznaczność i otwartość - do czego jeszcze powrócę w dalszych rozważaniach.

12. Idea Stanu Naturalnego - przepowiednia przyszłości przeniesiona w mityczną praprzyszłość?

Na temat fazy Stanu Naturalnego, w której człowiek egzystował w zgodzie ze swą popędomą naturą, znajdziemy w pracach Freuda niewiele wypowiedzi.³⁴ I jakkolwiek pozwalają one wnioskować, że autor *Totem i tabu* przyj-

mował jej "realne" istnienie w odległej przeszłości, to jednak, jak się wydaje, funkcjonuje ona przede wszystkim jako negatyw w stosunku do fazy Hordy Pierwotnej - jako raz na zawsze utracony przez człowieka Raj niczym nieograniczonej popędowej "wolności". Inna sprawa, że kiedy się bliżej przyjrzeć owemu Rajowi, to przypomina on raczej Piekło nieustannego mordu, gwałtu i pożerania się przez ludzi nawzajem.

Nic więc dziwnego, że wielu autorów - zdając sobie sprawę z niebezpieczeństw związanych z przyjęciem podobnej wizji Raju za zgodną z najskrytszą popędową naturą człowieka - starało się okres Stanu Naturalnego we Freudowskim Micie traktować jedynie jako rodzaj dialektycznego przeciwieństwa w stosunku do fazy Hordy Pierwotnej (P. Ricoeur, C. Lévi-Strauss, J. Lacan). Twierdzą oni, że dopiero wraz z pojawieniem się tej ostatniej formacji można mówić o człowieku i kulturze w ścisłym rozumieniu tych słów. W tej perspektywie, faza Stanu Naturalnego staje się czymś w rodzaju, wymagowanej przez człowieka, projekcji w praprzyszłość antytezy kultury. U jej podstaw tkwi iluzoryczne pragnienie uwolnienia się od zakazów i ograniczeń, jakie kultura nakłada na ludzkie popędy. W niniejszej pracy - o czym już wspominałem - staram się nawiązać do tej właśnie tradycji interpretacyjnej Freudowskiego mitu, zgodnie z którą odczytuje się go jako rodzaj metafory: wykreowaną w obrazie-symbolu fantazję na temat prapoczątków ludzkości. Zarazem jednak chciałbym wyraźnie podkreślić, że za ową fantazją kryje się określające ją podskórnie od wewnątrz, jak najbardziej "realne" pragnienie człowieka do nieograniczonego zaspokajania własnych popędowych dążeń.

Nie chodzi tu, innymi słowy, jedynie o zwiewny produkt ludzkiej wyobraźni, ale o kreację, która jak najbardziej serio zakłada możliwość swego spełnienia w rzeczywistości - nawet, jeśli miałyby ono oznaczać kres człowieka i jego kultury. Myślę, że możliwość ta jest immanentnie wpisana we Freudowskie myślenie o człowieku i kulturze. Wiąże się ona ściśle z przypisaniem przez tego autora człowiekowi dążenia do autodestrukcji, do zanegowania i zniesienia skutków decyzji, którą niegdyś podjął i w wyniku której nastąpiło jego "odłączenie" od Natury.

Na tym właśnie polega głęboki paradoks sytuacji człowieka w kulturze: to, co wyobraża on sobie jako utracony raz na zawsze Raj popędowej "wolności", w rzeczywistości nigdy nie istniało, ale stanowi jedynie samoznoszącą się projekcję wstecz samej kultury. To, niejako, projekcja *ex post* jej własnego anty-

obrazu, będąca rodzajem reakcji na ograniczenia i wynaturzenia, jakie narzuca ona człowiekowi.

Dopiero wskazanie na podobnie ambiwalentny stosunek człowieka do samego siebie i do kultury, którą stworzył (i która zarazem stwarza jego samego), pozwala zrozumieć głęboki pesymizm, jakim jest przeniknięte Freudowskie myślenie o kulturze. Kultura w tej koncepcji nie stanowi bowiem żadnej trwałej i niezniszczalnej zdobyczy człowieka, ale od samego początku jest zagrożona przez te siły, które - aby w ogóle mogła zaistnieć - musi poddać represji, stłumić i wyprzeć w obręb nieświadomości ludzkiego "ja".

Ta głęboka ambiwalencja, jaką przesycony jest ludzki byt w kulturze, możliwa jest już do zaobserwowania na poziomie Hordy Pierwotnej. Jako pierwsza formacja, która w miejsce nieodróżnicowanego chaosu wprowadza w stosunki międzyludzkie określony porządek zależności, niesie ona ze sobą trwałe rozszczepienie ludzkiego "ja" między zakazem (represją), któremu musi się ono podporządkować, a wypartymi w obręb nieświadomości "przedstawieniami popędowymi". Ponieważ jednak "logika" kulturowego procesu polega na tym, że raz wprowadzona represja musi być w nim potęgowana i poszerzana, wraz z jej pojawieniem się nasilają się w obrębie nieświadomości nastawione antykulturowo popędowe dążenia. Grozi to, w dalszej perspektywie, ich gwałtowną, niekontrolowaną eksplozją i samozagładą człowieka w kulturze.

Z drugiej strony, jeśli pragnienie powrotu człowieka do wymyślanego przez siebie Stanu Naturalnego jawi się jako jedyna alternatywa, jest ona również nierealna i porażająca w swych konsekwencjach.

Koło się zamyka. To, czego człowiek kultury skrycie najbardziej pożąda, a więc utracony przez siebie Raj popędowej "wolności", niesie w sobie w równej mierze zapowiedź jego zagłady, co, jego pełne cierpienia, bytowanie w kulturze.

Ostatecznie, różnica między Freudowską ideą Stanu Naturalnego a jej romantycznymi pierwowzorami³⁵ sprowadza się do wypełnienia tej idei skrajnie odmiennymi, naturalistycznymi treściami. Jeśli bowiem owa idea w swej konkretnej zawartości stanowi jaskrawe zaprzeczenie romantycznych wyobrażeń na temat archaicznej przeszłości człowieka, które utożsamiały ją z okresem wiecznej szczęśliwości i przepojonych miłością oraz ufnością międzyludzkich stosunków wzajemnych, to zarazem określa ją identyczna ontologiczna struktura, zakładająca możliwość absolutnej negacji kultury, w wyniku której na-

stąpi powrót człowieka do stanu chaosu - nieodróżnicowanej tożsamości ze sobą samym.

13. Dwuznaczność relacji między Klanem Braci a Formacją Despotyczną

Równie dwuznaczny jest również sposób, w jaki Freud ujmuje relację między Klanem Braci a Formacją Despotyczną. Dwuznaczność ta zakorzeniona jest już w sposobie, w jaki przedstawia on genezę Formacji Despotycznej. Z jednej strony bowiem, Formacja ta wyrasta na podłożu Klanu Braci - formacji bezpośrednio ją poprzedzającej; z drugiej - stanowi jej jaskrawe zaprzeczenie, jeśli chodzi o sposób organizacji stosunków władzy będący "powtórzeniem" w nowej formie ich, ukształtowanego w obrębie Hordy Pierwotnej, patriarchalnego charakteru.

Na to ujęcie nakładają się głęboko dwuznaczne wypowiedzi Freuda na temat kulturotwórczej roli zamordowanego niegdyś Ojca, którego figura-symbol odzyskuje centralne znaczenie w obrębie stosunków władzy kształtujących się w Formacji Despotycznej. Zjawisko to - jak zauważa Marcuse - wiąże się z ewolucją poglądów Freuda na temat grup popędów determinujących proces kulturowy.³⁶ We wczesnym okresie, kiedy uważał on, iż owo podłoże wyznacza opozycja między popędami seksualnymi (zasada przyjemności) i popędami samozachowawczymi (zasada realności), w zakazach ustanowionych przez Ojca-przywódcę upatrywał jedynie wyraz jego egoizmu. Zgodnie z tym ujęciem, głównym motywem postępowania Ojca było określone przez "zasadę przyjemności" dążenie do zapewnienia sobie wyłącznego prawa do wszystkich kobiet w stadzie. Podejście to miało swą podstawę w sposobie, w jaki Freud w tym okresie rozpoznawał popędowe podłoże kompleksu Edypa, upatrując w kazirodczych skłonnościach Syna ku Matce przede wszystkim dążenie do zrealizowania przez niego "zasady przyjemności".

W późniejszym okresie natomiast, kiedy za podstawę procesu kulturowego uznaje on opozycję między Erosem i Tanatosem, zmienia się zasadniczo rozumienie przez niego istoty kompleksu Edypa. Popęd kazirodczy Syna ku Matce interpretowany jest jako wyraz podskórnego działania tendencji regresywnych (powrót do łona), stanowiących organiczną część Tanatosa, które "podstępnie" posługują się popędami seksualnymi (Erosem), aby osiągnąć swój własny cel.

Wynika stąd, że u podstaw kazirodczych uczuć Syna wobec Matki tkwi nie-uświadomiane przez niego dążenie do samozniszczenia, regresu do Początku. Tak rozpoznane popędy kazirodcze działają antykulturowo, starają się doprowadzić do zniesienia tego, co tkwi u podstaw bytu kulturowego człowieka, tj. "wyniesienia", poprzez zakaz i represję, jednoczących sił Erosa nad destrukcyjne siły Tanatosa.

W związku z tym, zmienia się również zasadniczo Freudowska ocena roli Matki i Ojca w procesie kształtowania się kompleksu Edypa u Syna. Fakt, iż Matka, już w momencie narodzin dziecka, staje się w sposób naturalny najbardziej pożądanym obiektem seksualnym, stanowi jedynie zewnętrzny przejaw skrywających się za tym dążeniem regresywno-niszczycielskich dążeń Tanatosa. Rozpoznana w tej perspektywie postać Matki budzi w psychice dziecka wrogie kulturze siły popędowe.

Ojciec natomiast, nie jest już przez nie rozpoznawany wyłącznie jako okrutny i egoistyczny samiec, który, ustanawiając restrykcyjne zakazy w obrębie Hordy, kieruje się wyłącznie własnym jednostkowym interesem. Postępując w ten sposób, bezwiednie działa on bowiem na rzecz popędów Erosa, które, przeciwdziałając popędowi kazirodczym, umożliwiają człowiekowi przetrwanie jako gatunku. Zarazem Ojciec, siłą zmuszając Synów do przestrzegania ustanowionych przez siebie zakazów, przygotowuje ich do dalszych wyrzeczeń, jakie będą musieli ponieść w kulturze. Pod wpływem presji z jego strony, w ich psychice pojawia się trwałe rozszczepienie między pragnieniem nieograniczonego zaspokajania własnych popędów seksualnych, kanibalistycznych i agresji (zasada przyjemności) - co w dłuższej perspektywie może zagrozić ich wspólnemu bytowi w kulturze - a koniecznością wyrzeczenia się tych pragnień pod wpływem presji ze strony despotycznego Ojca. W wyniku pojawienia się tego rozszczepienia niemożliwy jest już powrót Synów do "chaosu" w stosunkach międzyludzkich, jaki cechował epokę Stanu Naturalnego.

Zakazy wprowadzone przez mitycznego Ojca służą zatem, jak się z czasem okazuje, wspólnemu interesowi ludzkiej zbiorowości, jakim jest jej w miarę stabilny byt w kulturze. Równocześnie w psychice Synów utrwalaony zostaje obraz Ojca jako absolutnego władcy, któremu należy okazywać bezwzględne posłuszeństwo. Wraz z tym wpojone zostaje im określone wyobrażenie stosunków władzy, które od tej pory będzie funkcjonować jako podstawowy, sytuujący się na poziomie nieświadomości, "archetyp" przy

kształtowaniu się późniejszych formacji kulturowo-społecznych. Ów "archetyp" to utożsamienie instytucji władzy z sadomasochistycznym modelem zależności: jednostka przywódcza - zbiorowość.

Zdominowana przez mitycznego Ojca Horda Pierwotna - we Freudowskim Micie pierwsza formacja kulturowo-społeczna oparta na zakazach i represji popędów - była jednak tworem wysoce niedoskonałym; nie mógł on przetrwać w tej postaci przez dłuższy okres czasu. Główną przyczyną rozpadu tej formacji była skrajnie restrykcyjna, absolutystyczna postać owych zakazów. Przygotowały one wprawdzie Synów "duchowo" do przyszłego uczestnictwa w kulturze, z drugiej strony jednak, doprowadziły do głębokiego zantagonizowania ich stosunków z Ojcem. W rezultacie - jak to wynika z opisów Freuda - Horda rozpadła się na dwie zwalczające się grupy: na hordę właściwą - składającą się z Ojca-przywódcy i stada kobiet oraz na hordę wypędzonych Synów. Ci ostatni, pozbawieni możliwości zaspokajania własnych heteroseksualnych dążeń popędowych, zmuszeni byli do utrzymywania ze sobą stosunków homoseksualnych.³⁷

Równocześnie nie wyzbyli się oni swych pragnień (i zarazem roszczeń) wobec kobiet z ojcowskiego stada. Traktowali swoją sytuację jako nienaturalną, dążąc usilnie do jej przeobrażenia.

Ukształtowaniu się formacji Hordy Pierwotnej towarzyszył zatem od początku głęboki konflikt między Synami i Ojcem, który prędzej czy później musiał znaleźć swoje tragiczne rozwiązanie. I to nie tylko dlatego, ponieważ chodziło w tym wypadku o konflikt zdeterminowanych popędowo "interesów" obu stron, ale również dlatego, ponieważ rozszczepiona na dwie zwalczające się grupy Horda stanowiła twór patologiczny, nie dający poczucia bezpieczeństwa i stabilności żadnej z nich. Jeśli więc - jak wynika z Freudowskiej opowieści - bracia, złączywszy w końcu swe siły, zamordowali Ojca, to kierowali się nie tylko, subiektywnie, nienawiścią do niego, ale również, obiektywnie, bezwiednie działali na rzecz stworzenia całkiem nowego porządku kulturowo-społecznego, w którym dotychczasowe źródła ich konfliktu z Ojcem mogły zostać zneutralizowane.

Wtedy też, po przejściowym okresie brutalnej rywalizacji między synami o władzę nad stadem,³⁸ doszło do wydarzenia, które we Freudowskim Micie pełni rolę równie kluczową, co mord Synów na Ojcu. Synowie decydują się zawrzeć między sobą i z ubóstwionym przez siebie w międzyczasie Ojcem coś w:

rodzaju umowy społecznej. Powstała pierwsza forma organizacji społecznej opartej na wyrzeczeniu się popędów, uznaniu wzajemnych zobowiązań, wprowadzeniu określonych instytucji uznanych za niepodważalne (święte), a zatem pojawiły się początki moralności i prawa".³⁹

Mówiąc o "wyrzeczeniu się popędów", Freud miał na myśli wprowadzenie przez braci dwóch rodzajów zakazów. Pierwszy z nich, to zakaz zabijania totema-zwierzęcia symbolizującego postać zamordowanego Ojca. Drugi, to zakaz kazirodztwa ograniczający swobodę stosunków seksualnych utrzymywanych przez nich w obrębie stada. Oba te zakazy były w jakiejś mierze "powrotem" do zakazów ustanowionych niegdyś przez Ojca-przywódcę. Zarazem jednak zyskały one w oczach członków społeczności Klanu Braci całkiem nowy sens. Dotycząc ich wszystkich w równym stopniu, nie były przez nich rozpoznawane jako coś narzuconego im siłą z zewnątrz, w celu zabezpieczenia egoistycznych interesów jednostki przywódczej, z którą pozostawali oni w konflikcie. Narzucili je sobie sami, widząc w ich ustanowieniu i przestrzeganiu pewien wspólny interes. Ta ich nowa postawa wobec zakazów była możliwa dlatego, ponieważ zmieniła się w sposób istotny treść i forma tych zakazów. I tak np. zakaz zabijania totema, który - według Freuda - był w istocie jedynie nową postacią zakazu ojcobójstwa, dotyczył jedynie zwierzęcia symbolizującego zamordowanego Ojca-przywódcę. W określonych okolicznościach (święto) mógł on być przy tym złamany, znajdując swe rytualne uzasadnienie (uczta totemiczna). Zakaz kazirodztwa natomiast, przybierając systemową postać egzogamii (lub endogamii), wzbraniał członkom Klanu jedynie utrzymywania stosunków seksualnych z niektórymi kobietami - ze względu na łączące ich z nimi bliskie związki pokrewieństwa, z innymi kobietami natomiast związki takie dopuszczał.

Formacja Klanu Braci oparta na tych dwóch systemach zakazów, co do których postaci i zasad ich przestrzegania nastąpiło powszechne porozumienie, jawi się niewątpliwie jako o wiele bardziej stabilna niż formacja Hordy Pierwotnej. W jej obrębie bowiem, zostały zneutralizowane dwa główne, zdeterminowane popędowo, źródła konfliktów między ludźmi: dążenia kazirodcze oraz ojcobójcze. W rezultacie, zakazy dotyczące tych dążeń nie prowadzą już - jak miało to miejsce w Hordzie Pierwotnej - do antagonizowania stosunków między ludźmi, ale, przeciwnie, wspomagają poczucie wspólnoty członków Klanu.

Należy przy tym podkreślić, że w przyjętej postaci egzogamia oraz totemizm tworzą dwa wspomagające się nawzajem systemy zakazów. Powszechne przestrzeganie przez członków Klanu reguł pierwszego systemu możliwe jest bowiem jedynie dzięki temu, że pieczę nad nim sprawuje zamordowany Ojciec, występujący pod ubóstwioną postacią totema-zwierzęcia. W tej postaci zatem figura Ojca pełni dokładnie przeciwną rolę niż dotychczas. O ile w Hordzie Pierwotnej Ojciec - znienawidzony przez Synów z racji restrykcyjnego i absolutystycznego charakteru wprowadzonych przez siebie zakazów - budził w nich skryte pragnienie do przekroczenia owych zakazów, o tyle obecnie staje się on, w ich oczach, podstawowym gwarantem ich przestrzegania. Z sakralizacją postaci Ojca w oczach Synów wiąże się zatem zasadnicze przeobrażenie ich postawy wobec niego: miejsce dotychczas dominujących uczuć buntu, nienawiści i zemsty zajmują uczucia uległości, miłości i pokory. Ojciec ubóstwiony to bowiem Ojciec permanentnie nieobecny, niepochwytny i nieosiągalny w swej transcendencji. Taki Ojciec nie tyle nienawidzi i nie dąży do zagłady swego potomstwa, co miłuje i kocha.⁴⁰

Analogicznie, niepodważalnym i nieosiągalnym staje się dla Synów samo źródło jego władzy; napawa ich ono w swej transcendencji grozą i lękiem. Dominacja Ojca nad Synami, przeniesiona w sferę wyobrażeń religijnych, zostaje "uwieczniona". Dystans między nimi zyska znamię nieskończoności i nieredukowalności.

Ten proces odwrócenia, w obrębie Klanu Braci, dotychczasowej zależności Synów od mitycznego Ojca mógł - zdaniem Freuda - dokonać się jedynie na podłożu ich głębokiego poczucia winy, jakie żywili wobec Ojca z powodu popełnionej przez siebie zbrodni. W tej perspektywie wina urasta do rangi podstawowego motywu kierującego zachowaniem Synów. To głównie wiedzeni tym poczuciem, zdecydowali się oni zawrzeć z Ojcem i między sobą umowę co do ponownego wprowadzenia zakazów ojcobójstwa i kazirodztwa oraz ich wspólnego przestrzegania.

Nasuwa się naturalnie zarzut, iż argumentacja ta implikuje istnienie czegoś w rodzaju apriorycznej "wrażliwości moralnej" wśród członków Klanu. Tylko bowiem posiadając określone pojęcie tego, co dobre a co złe, mogli oni poczuć się winnymi wobec Ojca z racji popełnionego uczynku. Założenie to wykraczałoby wówczas poza naturalistyczne ramy Freudowskiej koncepcji genezy kultury, która zakłada rodzaj transcendentalnej sankcji moralnej tkwiącej u podstaw poczucia winy Synów. Można byłoby wówczas podjąć próbę wyka-

zania, że pozostaje ono w sprzeczności z licznymi innymi wypowiedziami Freuda, w których wyraźnie odmawia on istnienia odrębnego, ugruntowanego transcendentalnie, źródła przeżyć etycznych człowieka.⁴¹

Nie miejsce tutaj na rozstrzygnięcie słuszności tych argumentów. Wymagałoby to głębszej refleksji nad samą istotą fenomenu winy. Wydaje się jednak, że pojęcie winy, którym posługuje się Freud, mieści się znakomicie w naturalistycznych ramach jego metapsychologii. Ma ono niewiele wspólnego z założeniem apriorycznej wrażliwości moralnej człowieka, jak to przyjmuje się w tradycji myśli chrześcijańskiej. Chodzi tu przede wszystkim o winę związaną z wykształceniem się w ludzkiej psychice poczucia masochistycznej zależności od innego-kata, który jawi się jako silniejszy, dysponujący różnymi środkami przymusu i represji. Prehistorycznym pierwowzorem tego poczucia była omówiona powyżej całkowita zależność Synów od Ojca w Hordzie Pierwotnej, która następnie, w wyniku mordu, jakiego dopuścili się oni na nim, została w nich utrwalona w formie poczucia nieskończonej zależności od jego ubóstwionej postaci (Ojciec - totem). Drugą stroną tego poczucia było właśnie poczucie równie nieskończonej winy - z racji popełnionej zbrodni.

Jest przy tym rzeczą znamionną, że jeśli poczucie winy wobec Ojca stanowiło - według Freuda - główny motyw tkwiący u podłoża zakazów totemizmu, to omawiając genezę egzogamii wspomina on również o czynniku pragmatycznym. Wypowiedzi te należy rozpatrywać w ścisłym związku z pojawiającą się w różnych pracach argumentacją, iż u podstaw obrania przez człowieka drogi kultury tkwiło poczucie, iż nowa, oparta na wyrzeczeniach i zakazach, forma współżycia z innymi bardziej mu "się opłaca" niż dotychczasowe. Autor *Totem i tabu* zakłada tym samym milcząco, iż człowieka pierwotnego cechowało coś w rodzaju zmysłu pragmatycznego, zdolność do racjonalnej kalkulacji, pozwalająca ocenić, co jest dla niego bardziej korzystne, co zaś mniej.

Czynnik pragmatyczny zdaje się również być głównym motorem przy zawieraniu przez Synów umowy między sobą i z ubóstwionym Ojcem. Pojęcie umowy społecznej, którym Freud się posługuje, implikuje, że nastąpiło tutaj coś w rodzaju kompromisu i porozumienia. Tylko bowiem w oparciu o nie zakazy egzogamii i totemizmu mogły być powszechnie przestrzegane. To zaś z kolei zakłada, że owi Synowie byli istotami zdolnymi do porozumiewania się; istotami rozumnymi, które ustanawiając zakazy, czyniły to ze względu na ich, rozumiany przez siebie w określony sposób, sens.

Mówiąc o elemencie pragmatycznej kalkulacji oraz o umowie Synów między sobą i Ojcem, Freud przyznaje więc niezwykle istotną rolę czynnikowi *hermeneutycznym* w procesie kształtowania się Klanu Braci. Bez uprzedniego pojęcia tego, co bardziej korzystne, a co nie, oraz bez określonego rozumienia tego, czego dotyczy zakaz, ludzie nie byłoby w stanie zawrzeć jakiegokolwiek umowy dotyczącej przestrzegania zakazów totemizmu i egzogamii.

Wynika stąd wniosek, że tak mocno akcentowany przez Freuda czynnik poczucia winy nie jest - w perspektywie ontologicznej - bynajmniej wyłącznym i wystarczającym warunkiem możliwości ukształtowania się społeczno-kulturowej egzystencji człowieka. Obok niego, istotną funkcję pełni wspomniany czynnik hermeneutyczny. Zakłada on, że represjonując, za pomocą zakazów, własne podstawowe dążenia popędowe, człowiek pierwotny w określony sposób rozumiał sens tych zakazów. To zaś implikuje, że potrafił się porozumieć z innymi co do owego sensu.

W obrębie Freudowskiej myśli o kulturze powraca zatem, pojęcie sensu czy sensowności tego, co stłumione, jako nieodłącznie powiązane z wprowadzonymi przez człowieka formami zakazu i represji. Czynnik ten wykracza poza "energetyczne" ramy Freudowskiej metapsychologii, której można by jeszcze jakoś przyporządkować proces pojawienia się poczucia winy u Synów - z racji irracjonalnego charakteru tego poczucia. Zarazem, jak sądzę, oba te czynniki należy traktować nie jako wykluczające się wzajemnie, ale w ścisłym powiązaniu ze sobą. Żywione przez Synów poczucie winy wobec Ojca nie wyklucza wszakże możliwości zawarcia z nim "umowy". Zawarcie tej umowy sprawia, że nie tylko w obrębie *profanum*, ale również w przestrzeni *p o m i ę d z y s a c r u m i p r o f a n u m* zawiązuje się nic porozumienia między Synami i Ojcem - tak istotna dla dalszego rozwoju procesu kulturowego.

Ustanowiony przez Braci nowy porządek kulturowo-społeczny również jednak nie mógł - twierdzi Freud - się utrzymać. Jakkolwiek bowiem totemizm i egzogamia "zneutralizowały" główne źródła konfliktów między członkami Klanu, to przecież zarazem nie zdołały całkowicie wyeliminować wspomnianego "zafiksowania" Synów na wszechmoc władzy sprawowanej przez Ojca. Związane z tym procesem masochistyczne poczucie całkowitej zależności od niego tkwiło w nich nadal, przybierając z czasem postać tęsknoty za ideałem,

którego treścią była pełnia władzy i wolność od ograniczeń, nie-
gdyś cechujące pokonanego ojca⁴² pierwotnego, jak również gotowość
do podporządkowania się mu.

Rozwiązanie zatem, które legło u podstaw Klanu Braci - uznanie ubóstwionego Ojca, przybierającego postać totema-zwierzęcia, za podstawowego gwaranta i strażnika ustanowionych zakazów - okazało się niewystarczające. Ubóstwiając Ojca i uznając jego nad sobą dominację, Synowie równocześnie nie wyrzekli się pragnienia bycia-takimi-jak-Ojciec w obrębie *profanum*. W tej perspektywie, zasadniczym brakiem formacji Klanu Braci było to, że ustanawiając partnerskie relacje między swoimi członkami na podłożu ich "równościowego" stosunku do zakazów, nie wykształciła równocześnie w swoim obrębie takiego modelu stosunków władzy, który stanowiłby "ziemski" analogon relacji sadomasochistycznej zależności Ojciec - Synowie, wykształconej na podłożu totemizmu.

Dlatego formacja Klanu Braci prędzej czy później musiała się rozpaść. Stanowiąc pod pewnymi względami postęp w stosunku do formacji Hordy Pierwotnej, pod innymi względami była w stosunku do niej regresem. W wertykalnej płaszczyźnie stosunków władzy brakowało jej odpowiedniego spoiwa, które by mogło zapewnić trwałość stosunkom międzyludzkim (płaszczyzna linearna).

Ten warunek mogła spełnić dopiero kolejna formacja kształtująca się na podłożu Klanu Braci - Formacja Despotyczna. Z racji tego, że na jej czele ponownie znalazła się despotyczna jednostka przywódcza, stanowiła ona w jakiejś mierze "powtórzenie" despotyczno-patriarchalnego modelu stosunków władzy, który legł u podstaw Hordy Pierwotnej. Zarazem jednak, ów model przybrał tutaj całkiem nową postać. Zasadnicza różnica polegała na tym, że ostateczną podstawą dominującej pozycji owej jednostki nie była już wyłącznie Siła, ale stało się nią *sacrum*. Proces ten posiadał swój analogon we wspomnianej ewolucji wierzeń religijnych, w których miejsce bóstw żeńskich zajęły bóstwa męskie:

W wyniku wprowadzenia instytucji bóstw ojcowskich pobawione ojca społeczeństwo z wolną⁴³ zamieniało się w społeczeństwo uporządkowane patriarchalnie.

Rodzina była rekonstrukcją dawnej hordy pierwotnej - przywracała ojcom większą część ich niegdyś ich praw. Teraz znowu byli ojcowie, ale osiągnięcia społeczne klanu braci nie zostały porzucone - faktyczna różnica między nowymi organami rodziny a

nie znającym żadnych ograniczeń ojcem pierwotnym była dostatecznie duża, by zapewnić kontynuację potrzeby religijnej i przetrwanie nie ukojonej tęsknoty za ojcem.

W wypowiedzi tej chciałbym zwrócić uwagę na dwa momenty. Pierwszy z nich, to charakterystyczne określenia, jakimi Freud posługuje się pisząc o organizacji społecznej Klanu Braci oraz wyrosłej na jej podłożu Formacji Despotycznej. W odniesieniu do pierwszej mówi on o "społeczeństwie pozbawionym ojca" (*vaterlose Gesellschaft*), w odniesieniu do drugiej natomiast - o społeczeństwie "uporządkowanym patriarchalnie".

Nazewnictwo to wyraźnie implikuje, że organizacji społecznej Klanu Braci, jako "pozbawionej ojca", brakowało - w oczach autora *Totem i tabu* - znamion kulturowego porządku - "porządku" w ścisłym rozumieniu tego słowa. Pojawił się on dopiero w Formacji Despotycznej - gdzie zarówno w sferze stosunków władzy, jak też w sferze organizacji życia rodzinnego, centralne miejsce przypadło figurze Ojca (patriarchalizm). Drugi moment, to zastanawiające stwierdzenie, że wraz z ukształtowaniem się społeczeństw "uporządkowanych patriarchalnie" "zdobycze klanu braci nie zostały porzucone". Zastanawiające, ponieważ Freud nie wspomina tutaj, jakie konkretnie "zdobycze" Klanu Braci ma na myśli - co naturalnie otwiera różne możliwości interpretacyjne. Nie są one jednak całkowicie dowolne. Z kontekstu, w jakim pojawia się ta wypowiedź, wynika, że chodzi tu o "zdobycze" związane z wprowadzeniem totemizmu i egzogamii, to jest o porządkującą i stabilizującą funkcję tych zakazów, dzięki której zanikają główne przyczyny konfliktów społecznych.

Implikuje to z kolei, że - wbrew temu, co sugeruje określenie "społeczeństwo pozbawione ojca" - Freud wiąże jednak również z Klanem Braci pojęcie określonego porządku. Jest to porządek oparty na "umowie", na porozumieniu się członków Klanu co do przestrzegania przez nich ustanowionego wspólnie systemu zakazów.

Wynika stąd, że Formacja Despotyczna łączy w sobie w istocie dwa różne porządki. Pierwszy z nich - to porządek patriarchalno-despotyczny, będący wynikiem transpozycji na sferę stosunków władzy oraz stosunków wewnątrzrodzinnych relacji sadomasochistycznej zależności Ojciec - Synowie, ukształtowanej w fazie Hordy Pierwotnej. Drugi, to - nazwijmy go tak - porządek równościowo-partnerski, będący trwałym osiągnięciem Klanu Braci i dotyczący stosunku jego członków do tkwiących u podstawy tej formacji systemów zakazów.

Formacja Despotyczna nie może być już więc traktowana wyłącznie - jak zdają się to sugerować niektóre wypowiedzi Freuda - jako zmodyfikowane powtórzenie fazy Hordy Pierwotnej. Stanowi ona, w istocie, rodzaj syntezy porządku, który legł u podstaw tej ostatniej formacji oraz u podstaw Klanu Braci. Dzięki temu Formacja Despotyczna może spełnić rolę uniwersalnego paradygmatu przy rozpatrywaniu wszelkich formacji kulturowo-społecznych, jakie pojawiły się później w ludzkiej historii.

Pytanie, które się przed nami wyłania i na które w pracach Freuda nie znajdujemy jednoznacznej odpowiedzi, to bliższe określenie natury owej "syntezy". Chodzi tu, innymi słowy, o problem dokładniejszego określenia relacji, w jakiej w ramach różnych organizacji państwowo-społecznych, które pojawiły się później w ludzkiej historii, pozostają wobec siebie: element równościowo-partnerski oraz despotyczno-patriarchalny.

14. Formacja Despotyczna i model demokratyczny

Jeśli, zgodnie z naszymi wyjściowymi założeniami, na Freudowski Mit Genezy Kultury spojrzemy nie jako na opowieść o tym, co było (lub mogło się zdarzyć), ale jako na próbę odpowiedzi na pytanie, jakie warunki są niezbędne po temu, aby mogła się wykształcić w miarę jednolita i stabilna formacja kulturowo-społeczna, wówczas centralne znaczenie w obrębie tego Mitu posiada relacja, w jakiej Horda Pierwotna pozostaje wobec Klanu Braci. Relacja ta bowiem dotyczy sposobu, w jaki odnoszą się do siebie porządek stosunków władzy oparty na modelu sadomasochistycznej zależności oraz porządek równościowo-partnerski określający postawę danej społeczności wobec zakazów tkwiących u podłoża jej zbiorowego bytu. W takiej perspektywie rola formacji Hordy Pierwotnej polega na tym, że jako pierwsza wspólnota oparta na zakazach, stworzyła ona w człowieku psychologiczne podłoże do zaakceptowania późniejszych represyjnych form kulturowej egzystencji. Utrwaliła w nim również pewne archetypiczne pojęcie stosunków władzy opartych na wyraźnej dominacji jednostki przywódczej nad zbiorowością. Tylko bowiem ten model może spełnić - według Freuda - funkcję porządku scalającego w jedność byt społeczny danej zbiorowości. On tkwi również u podstaw organizacji życia wewnątrzrodzinnego, gdzie dominacja Ojca jest podstawowym warunkiem socjalizacji dziecka. Umożliwia mu on, w wyniku uznania Ojca jako autorytetu i wzoru do naśladowania, zaakceptowanie "reguł gry" społecznej.

Rola formacji Klanu Braci polega natomiast na tym, że dopiero w jej obrębie zakazy kazirodztwa i ojcostwa przybrały postać kulturotwórczą; neutralizując główne, zdeterminowane popędowo, źródła konfliktów w obrębie wspólnoty, były w stanie zapewnić jej względną jedność i stabilność. Równocześnie, z racji tego, że ukształtowanie się w nowej postaci owych zakazów poprzedziła umowa, porozumienie się wzajemne członków Klanu co do ich treści oraz powszechnego przestrzegania - wraz z tym procesem wykształcony zostaje wśród nich "zmysł wspólnoty", którym będą się oni od tej pory kierować w swych stosunkach wzajemnych.

Należy przy tym podkreślić, że w owym procesie "syntezy", w wyniku którego Formacja Despotyczna dziedziczy opisane "trwałe zdobycze" Hordy Pierwotnej oraz Klanu Braci, obu tym formacjom przypada odmienna rola. Ponowne wprowadzenie przez członków Formacji Despotycznej sadomasochistycznego modelu stosunków władzy dokonało się bowiem na podłożu poczucia winy, które było pierwotnie obce członkom Hordy. Pojawiło się w nich ono dopiero niejako *ex post*, w wyniku zamordowania Ojca-przywódcy, utrwalając sobą w psychice Synów ów model (można wręcz powiedzieć, że dzięki winie, sadomasochistyczny model zyskał coś w rodzaju transcendentalnej sankcji). W drugim przypadku natomiast, chodzi głównie o odziedziczenie zakazu egzogamii normującego w określony "partnerski" sposób (zasady wymiany kobiet obowiązujące wszystkich w ten sam sposób) stosunki międzyludzkie w ramach danej zbiorowości.

Partnerski model tych stosunków nie może być jednak - według Freuda - przeniesiony na sferę stosunków władzy, gdyż grozi to rozpadem wspólnoty. Może on tylko współegzystować z modelem sadomasochistycznym jako - w perspektywie globalnej - mu podporządkowany. Dopiero bowiem ten ostatni umożliwia sprawne funkcjonowanie systemu egzogamii. Uznanie przez Freuda, że w procesie kształtowania się Formacji Despotycznej decydujące znaczenie ostatecznie posiadał, odradzający się na podłożu poczucia winy, sadomasochistyczny model stosunków władzy z okresu Hordy Pierwotnej, oznacza, że podstawom tej Formacji przyznaje on irracjonalny charakter. Wina wobec Ojca ma wszakże swoje psychologiczne podłoże w bez-rozumnym, wiernopoddającym kulcie jego Siły przez Synów, w ich trwałym, emocjonalnym zafiksowaniu na jego postać. W rezultacie, dominacja Ojca nad nimi jest w ich oczach czymś oczywistym i niepodważalnym. Jest właśnie czymś w rodzaju przesądu - w rozumieniu Gadamerowskim. Tyle że, inaczej niż przyjmuje autor *Wahr-*

heit und Methode, jego źródło tkwi nie tylko w zastanym przez ludzkie "ja" horyzoncie historycznej tradycji, ale jest on niejako transcendentalnie zakorzeniony w jego psychice. W tej postaci uznanie przez Synów dominacji nad sobą figury Ojca-przywódcy stanowi fenomen, który konstytuuje ich już z góry w ich samowiedzy i w żaden sposób nie może zostać z niej wykorzeniony.

Każę to nam z dużym sceptycyzmem odnieść się do, rysujących się w ten sposób we Freudowskim Micie Genezy Kultury, ontologicznych podstaw myśli politycznej i społecznej. Ujęcie to implikuje bowiem wyraźnie, że narzuca na Synom przez Ojca siłą postawa masochistycznej uległości wobec niego stanowi fundament wszelkich stosunków władzy w kulturze.

Z drugiej strony jednak, konkluzja ta bierze za punkt wyjścia jedynie wypowiedzi *explicite* samego Freuda, nie uwzględnia natomiast wspomnianej dwuznaczności ujęcia w jego pracach relacji między Klanem Braci a Formacją Despotyczną. Ta ostatnia bowiem - dziedziczy po Klanie Braci demokratyczno-partnerski stosunek jej członków do ustanowionych wspólnie zakazów - jako jeden z organicznych składników własnego społecznego porządku. Tym samym u jej podstaw tkwi również element hermeneutyczny.

Pojawia się wówczas pytanie, jak i czy w ogóle, ów pierwiastek daje się bez reszty wtopić w irracjonalne podłoże, na którym kształtuje się sadomasochistyczny model stosunków władzy w obrębie Formacji Despotycznej? Słowem: problem, jaki się teraz przed nami wyłania, to pytanie, w jakiej relacji "trwałe zdobycze" Klanu Braci pozostają wobec despotyczno-patriarchalnego modelu stosunków władzy zakorzenionego w poczuciu winy Synów wobec Ojca. Nawet bowiem jeśli, za Freudem, przyjmemy, że ten ostatni odegrał w kształtowaniu się ludzkiej organizacji społecznej rolę decydującą, nie uzyskujemy jeszcze odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób udało mu się podporządkować sobie element demokratyczno-partnerski, tkwiący u podstaw stosunku danej społeczności wobec ustanowionych przez nią wspólnie zakazów. Czy ten ostatni został bez reszty włączony w jego obręb? Czy też może istnieje między nimi rodzaj dialektycznego napięcia, ukryty antagonizm? A jeśli tak, to czy może właśnie dzięki niemu późniejsza ewolucja formacji państwowo-społecznych nie jest określona tylko przez różnego rodzaju "powtórzenia" Formacji Despotycznej, ale istotną rolę odgrywa w niej również czynnik racjonalno-hermeneutyczny, stając się podstawą do wyłonienia się dojrzałych formacji demokratyczno-partnerskich?

Sam Freud - o czym już była mowa - traktując sadomasochistyczny model stosunków władzy jako uniwersalny paradygmat w odniesieniu do wszelkich form organizacji państwowo-społecznej ludzkiego bytu w kulturze, pytań takich nie stawiał i stawiać nie mógł. Niemniej jednak sam fakt, że równocześnie konstytutywną funkcję w organizacji porządku społecznego Formacji Despotycznej przyznawał czynnikowi demokratyczno-partnerskiemu, otwiera perspektywę do postawienia tego rodzaju pytań, wykraczających poza horyzont jego Mitu Genezy Kultury.

Poprzedzić je musi pytanie, na ile - mający swój pierwowzór w totemizmie - sadomasochistyczny model stosunków władzy jest zdolny w sferze społecznej i politycznej praktyki utworzyć rodzaj syntezy z wywodzącym się z egzogamii partnerskim modelem stosunków społecznych. To zaś znaczy: na ile może on go sobie całkowicie podporządkować i w sobie roztopić? Wszakże chodzi tu o dwa, oparte na całkiem różnego rodzaju podstawach, modele międzyludzkich relacji. Pierwszy z nich ma podstawę w irracjonalnym poczuciu winy Synów wobec ubóstwionego Ojca, nakazującego im bezwzględne podporządkowanie się owemu Ojcu; drugi - w ugruntowanym w "czynniku pragmatycznym", to jest w tkwiącym u podstaw systemu egzogamii, partnerskim nastawieniu wobec siebie Synów, którzy rozpoznają siebie nawzajem jako w równej mierze podporządkowanych jego zasadom i prawom.

Freud był przekonany, że ten ostatni model zależności międzyludzkich nie tylko nie może przetrwać bez dodatkowego "wzmocnienia" przez sadomasochistyczny model zależności, ale też, że jako taki, nie może służyć za podstawę organizacji tych stosunków. Przekonanie to zakorzenione jest, w tkwiącym u podstaw jego myślenia o społeczeństwie i kulturze, milczącym założeniu ugruntowanego genetycznie ontologicznego prymatu modelu sadomasochistycznego (totemizm) nad modelem partnerskim (egzogamia) ze względu na ich rolę w nadaniu spójności i trwałości stosunkom międzyludzkim w ramach danej zbiorowości. Założenie to decyduje też o tym, że, analogicznie, wszelkim despotyczno-patriarchalnym formom stosunków władzy, opartym na silnej władzy jednostki oraz usankcjonowanym przez religię wyrosłą na podłożu totemizmu, przyznaje on wyraźny prymat w stosunku do formacji demokratyczno-partnerskich, widząc w tych pierwszych jedyne gwaranta stabilności i ciągłości tych stosunków. Te drugie zaś traktuje jako jedynie przejściowe formacje, które wyłaniają się w okresach kryzysu i załamania formacji despotycznych i już w momencie swych narodzin skazane są na zanik i zagładę.

Rzecz jednak w tym, że ten schemat myślowy, który rozpoznajemy w sposób szczególnie wyraźny w *Psychologii zbiorowości i analizie ego* nie ma jeszcze w obrębie Freudowskiego Mitu Genezy Kultury gotowej i zamkniętej postaci. Wyraża się to we wspomnianej nieokreśloności syntezy porządku sadomasochistycznego i partnerskiego, na której ma się opierać Formacja Despotyczna. Myślę, że w swej nieokreśloności ujęcie to z jednej strony, wyklucza w sposób bardzo wyraźny interpretację, zgodnie z którą związany z egzogamią partnerski model stosunków międzyludzkich zostaje całkowicie podporządkowany modelowi sadomasochistycznych zależności. Z drugiej strony zaś, w równej mierze niedopuszczalną jest na jego gruncie interpretacja, zgodnie z którą oba te modele egzystują niejako obok siebie, w całkiem różnych wymiarach społecznego bytu człowieka. Należy zatem przyjąć, że mimo zasadniczej odrębności, są one zarazem w jakiś istotny sposób powiązane, tak iż dopiero razem mogą zapewnić względną jednolitość danego porządku społecznego. To powiązanie mogłoby zostać pomyślane na przykład jako rodzaj wzajemnego, dialektycznego uzupełniania się, które z jednej strony nie niweluje do końca ich zasadniczej odmienności, z drugiej jednak - odnosi je do siebie i zespała ze sobą.

Mimo iż element sadomasochistycznej zależności w sferze stosunków władzy wykazuje w obrębie Formacji Despotycznej wyraźny prymat w stosunku do elementu partnerskiej równości wobec zakazów, to jednak związek obu tych elementów nie ma żadnej stałej, zadecydowanej raz na zawsze formy. Ma raczej postać otwartą i płynną, która rozpatrywana w perspektywie ontologicznej, nie wyklucza możliwości odmiennego odniesienia obu tych elementów do siebie w ramach formacji polityczno-społecznych, jakie ukształtują się w przyszłości.

Ujęta w ten sposób dialektyczna postać relacji obu wspomnianych elementów kryłaby zatem w sobie również skrajną możliwość odwrócenia hierarchicznego związku zależności, w jakim pozostają one w obrębie Formacji Despotycznej. Spełnieniem się tej możliwości byłoby ukształtowanie się takiej formy organizacji stosunków władzy, w której element partnerski zyskuje prymat nad elementem sadomasochistycznej zależności, nie "znosząc" go jednak zarazem całkowicie. W historii europejskiej kultury pierwszą historyczną materializacją tej możliwości byłyby, zaprowadzony w starożytnych Atenach przez Kleistenesa, model *polis* - zorganizowanej na sposób demokratyczny. W odróżnieniu od wcześniej pojawiających się w starożytnej Grecji prób budo-

wania zbiorowego bytu człowieka wyłącznie w oparciu o element równości wzajemnej i partnerstwa, model ten cechowała genialna wręcz w swym politycznym zamyśle "synteza" tego elementu z despotyczno-patriarchalnym.⁴⁵

Twórczą kontynuacją tego modelu byłyby kształtujące się w czasach nowożytnych w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej państwo demokracji parlamentarnej, które mimo wszelkich istotnych różnic, łączy z nim podobny charakter dialektycznej syntezy elementu partnerskiego z sadomasochistycznym. Analogicznie: to, co w historii europejskiej kultury stanowi skrajne przeciwieństwo tego modelu - wszelkie despotyczno-totalitarne formy organizacji władzy państwowej - rozpatrywane w kontekście Formacji Despotycznej różnią się od formacji demokratyczno-partnerskich jedynie odmienną postacią syntezy obu wspomnianych elementów, nie zaś całkowitym zanikiem w ich obrębie jednego z nich. Co nie oznacza, że różnica między tymi wzorcami organizacji władzy państwowej ma charakter względny i jest nieistotna.

Jeśli więc Freud w swojej myśli społecznej i w obecnych w jego pracach załączkach myśli politycznej przyznawał wyraźny prymat formacjom despotyczno-patriarchalnym, upatrując w nich podstawowy paradygmat organizacji stosunków władzy w państwie, stanowisko to jest poniekąd wynikiem zbyt "pochopnego" zabsolutyzowania przez niego sadomasochistycznego modelu zależności, wykształconego w Hordzie Pierwotnej - przy równoczesnym zapoznaniu tych możliwości interpretacyjnych, jakie otwiera jego własne ujęcie genezy Formacji Despotycznej. W istocie bowiem, model stosunków władzy, jaki tkwi u podstaw tej Formacji, jeśli go rozpatrywać w perspektywie ontologicznej, nie wyklucza bynajmniej możliwości dokonania przez człowieka w przyszłości całkiem innego rodzaju syntezy elementu partnerskiego z sadomasochistycznym.

Przypisy

¹ Prymat Hordy Pierwotnej nad Klanem Braci zakładają wszyscy ci autorzy, którzy - za Freudem - uznają, iż totemizm, wyrosły na podłożu lęku przed mitycznym Ojcem (a zarazem i nienawiści do niego), odegrał podstawowo-

we znaczenie w procesie kształtowania się względnie stabilnej struktury społecznej. Należy do nich zaliczyć m.in. pracę E. Jonesa, *Mother Right and the Sexual Ignorance of Savages*, w: *International Journal of Psycho-Analysis*, 1925, s.109-130; C.R. Badcocka, *Psychoanalysis of Culture*, op. cit.; R.Girarda, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993.

² Pogląd taki wypowiada *explicite* H.Marcuse w swoim omówieniu Freudowskiego Mitu Genezy Kultury, zawartym w *Eros and Civilisation*, op. cit., (rozdz. *The Origin of Repressive Civilisation*, s. 51-70), *implicite* natomiast dochodzi on do głosu w pracach C.Lévi-Straussa, dla którego centralną funkcję w procesie kształtowania się struktury społecznej pełni system egzogamii.

³ W ten sposób traktują Freudowską opowieść o Hordzie Pierwotnej zarówno autorzy, którzy na gruncie podobnej postawy dokonują jej krytyki, jak też autorzy, którzy starają się dowieść jej prawdziwości. Typowy przykład postawy pierwszego typu stanowi praca Bronisława Malinowskiego *Psychoanaliza i antropologia*, gdzie autor stara się podważyć uniwersalny charakter hipotezy kompleksu Edypa i, co za tym idzie, historyczną wiarygodność opowieści o Hordzie Pierwotnej (jest to część III pracy tego autora pt. *Seks i stłumienie w społeczności dzikich*, Warszawa 1987). Drugą postawę prezentuje natomiast C.R. Badcock w *Psychoanalysis of Culture*, starając się dowieść, że Freud miał rację nie tylko w aspekcie psychologicznym, ale i antropologiczno-historycznym.

⁴ O wpływie wspomnianych badaczy na własną koncepcję genezy kultury wspomina niejednokrotnie sam Freud w swoich pracach. Porównaj też interesujące uwagi na ten temat poczynione przez Bronisława Malinowskiego w *Seks i stłumienie w społeczności dzikich*, op. cit., s. 118-122.

⁵ Nazwiska tych autorów padają w jednym z obszernych przypisów w *Totem i tabu*, pozwalając czytelnikowi zorientować się, że Freud przystępując do pisania tej pracy, znakomicie orientował się w stanie badań współczesnej antropologii (por.: Z. Freud, *Totem i tabu*, Warszawa 1993, s. 7).

⁶ Problematykę relacji sensu jawnego do sensu utajonego w teorii Freuda rozpatruję dokładniej w innej książce: *Dialog i represja*, Warszawa 1995.

⁷ Używając pojęcia "podmiot" odnoszę je - jak łatwo zauważyć - za Freudem do osobnika płci męskiej. Autor *Totem i tabu* był bowiem głęboko przekonany, że jedynie kompleks Edypa, kształtujący się na podłożu rywalizacji Ojca i Syna o Matkę, jest kulturotwórczy w ścisłym rozumieniu tego słowa,

podczas gdy analogiczny proces, zachodzący w psychice dziewczynki na podłożu rywalizacji o Matkę (tzw. kompleks Elektry), takiej funkcji nie posiada. Ten ostatni pogląd Freud stara się uzasadnić w pracy pt. *Über die weibliche Sexualität*, w: *Studienausgabe*, t. V, op. cit., s.273-294.

⁸ por.: Z.Freud, *Totem i tabu*, op. cit., s.139-140.

⁹ Ten sposób myślenia o zjawiskach psychicznych jako będących prostą funkcją pierwotniejszych w stosunku do nich elementów, wymownie oddaje porównanie przez Freuda budowy ludzkiej psychiki do "aparatu" - lunety czy mikroskopu (por.: S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, w: *Gesammelte Schriften*, t. XI, London 1941, s. 61.

¹⁰ Ścisłe biorąc, mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju "przeniesieniem" w obręb hermeneutycznego modelu interpretacji schematu ujęciowego typowego dla procedury wyjaśniania. Znajduje to swój wyraz w głębokim przekonaniu Freuda, iż sens jawny zjawisk psychicznych jest w ostatecznej perspektywie bez reszty sprowadzalny do ich sensu ukrytego.

¹¹ Krytycznego omówienia tego typu koncepcji dokonuję w książce *Dialog i represja* (w rozdziale "Sens i popęd"), op. cit.

¹² Do psychoanalityków, którzy zdecydowanie odrzucili hipotezę kompleksu Edypa, należałoby zaliczyć C. G. Junga oraz A.Adlera. Bardziej "kompromisowe" stanowisko w tym względzie zajęli E.Fromm oraz K. Horney, którzy starają się tę hipotezę w sposób istotny zmodyfikować (por. E. Fromm, *Zapomniany język*, Warszawa 1977, s. 189-219 oraz K. Horney, *Nowe drogi w psychoanalizie*, Warszawa 1987, s. 74-82).

¹³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 281.

¹⁴ Jest rzeczą znaną, że podczas gdy jedni autorzy - jak np. C. Lévi-Strauss - krytykowali hipotezę kompleksu Edypa za to, że, ich zdaniem, wiązała się ona wyłącznie z indywidualnym wymiarem biografii podmiotu pacjenta, inni krytykowali ją za to, że stanowi ona pewien uniwersalny schemat, który z równym powodzeniem można odnieść do każdej biografii. Do tych ostatnich należałoby zaliczyć T. Adorno, który pisze:

Freudowska psychoanaliza nie tyle pomaga tkąć pozór indywidualności, co go raczej niszczy tak gruntownie, jak niszczy go pojęcie filozoficzne i społeczne (w: Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986, s. 494).

¹⁵ Por. H.J. Eysenck, *Sens i nonsens w psychologii*, Warszawa 1965 oraz Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, Pittsburgh 1984.

¹⁶ Formuła ta otwiera największe dzieło filozoficzne K. Jaspersa, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, t. I, Berlin 1932.

¹⁷ Ontologiczną strukturę, która tkwi u podstaw Gadamerowskiego pojęcia "przesądu", starałem się wydobyć w artykule pt. *Historyczność procesu kulturowego według hermeneutyki Gadamera*; w pracy zbiorowej pod red. Aldony Jawłowskiej pt. *Kategoria potoczności*, Warszawa 1991, s. 67- 98.

¹⁸ Zarzut, iż Gadamerowska koncepcja przesądów nie dostarcza dostatecznie precyzyjnego kryterium, które pozwalałoby rozróżniać między przesądami prawdziwymi i fałszywymi, pojawiał się niejednokrotnie w późniejszej dyskusji toczącej się wokół *Wahrheit und Methode*. Formułują go m.in. autorzy tomu pod red. J.Habermasa pt. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971. Wydaje się, że formułujący podobne zarzuty autorzy zapoznają właśnie historyczną strukturę rozumienia, jaką zakłada sobą słowo "przesąd".

¹⁹ Pojęcia: Ojciec, Syn, Matka piszę tutaj z dużej litery starając się w ten sposób pokreślić ich symboliczny wymiar.

²⁰ S. Freud, *Die Traumdeutung, Studienausgabe*, op. cit., t. II, s.261

²¹ Ibidem, s.266-267.

²² Naturalnie, u Kartezjusza ludzkie *cogito* zakorzenione jest - w porządku ontologicznej fundacji - w rozumie samego Boga, który jedynie posiada walor absolutnej doskonałości. Owo *cogito* może jednak zarazem, w oparciu o samego siebie, podjąć wysiłek metodycznego poznania rzeczywistości przyrodniczej "nastawiając" ją na siebie jako jej właściwą "podstawę". (por.: Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1980, s.53-60).

²³ Proces ten opisuje Freud w *Triebe und Triebschicksale* pod nazwą "zwrotu przeciwko samemu sobie" (op. cit., s. 90-93) oraz w *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, za jego naturalną konsekwencją uznając neurozę lub perwersję (op. cit., s.81-103).

²⁴ Zdecydowanie krytycznie na temat Kantowskiego modelu filozofii transcendentnej, który czas i przestrzeń uznaje za aprioryczne formy ludzkiego myślenia, wypowiada się Freud w *Poza zasadą przyjemności*:

Twierdzenie Kanta, że czas i przestrzeń są koniecznymi formami ludzkiego myślenia, może obecnie, dzięki pewnym badaniom psy-

choanalitycznym, zostać poddane dyskusji. Dowiedzieliśmy się, że nieuświadomione procesy psychiczne są "bezczasowe". Oznacza to przede wszystkim, że nie zostały one uporządkowane czasowo, że czas niczego w nich nie zmienia, że wyobrażenia czasu nie można do nich zastosować. (*Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1975, s. 46.)

Nie przeszkodziło to jednak później różnym autorom upatrywać w jego koncepcji ludzkiej psychiki pewnych milcząco przyjmowanych transcendentalnych warunków możliwości jej konstytucji, tyle że są one całkiem innego rodzaju niż ma to miejsce u Kanta i w neokantyzmie. I tak np. David Riesman, w artykule *Authority and Liberty in the Structure of Freud's Thought*, (w pracy zbiorowej pod red. Spurlinga *Freud. Critical Assessments*, London, New York 1989, t. III, s.175 - 203) mówi o "filogenetycznym kantyzmie" Freuda uznając, że status transcendentalnego warunku możliwości przyznaje on uwarunkowaniu gatunkowemu rozwojowi jaźni u dziecka. Dla odmiany, na ukryte związki psychoanalitycznej teorii Freuda z tradycją niemieckiego romantyzmu i transcendentalnego idealizmu wskazuje Odo Marquard w: *Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse*, Köln 1987.

²⁵ Ten fragment teorii psychoanalitycznej Freuda, dotyczący rozwoju seksualności dziecięcej, doczekał się w późniejszej tradycji nurtu szeregu "konkurencyjnych", nieraz zdecydowanie odbiegających od pierwowzoru, modyfikacji. Wystarczy wspomnieć o jego reinterpretacjach dokonanych przez N.O.Browna (będzie o tym mowa w rozdziale VII tej pracy), J.Lacana, E.H.Ericksona czy A.Giddensa.

²⁶ Za punkt wyjścia obieram tutaj, za Freudem, doświadczenie dziecka-sy-
na, z racji tego, że - w odróżnieniu od analogicznego doświadczenia dziecka-
córki - przyznaje mu on rolę decydującą w kształtowaniu się kulturowej
tożsamości grupy społecznej.

²⁷ Należy podkreślić, że w podobnym kierunku (tzn. podkreślanie konstytu-
tywnej roli odniesienia do rodziców w kształtowaniu się poczucia społecznej
i kulturowej tożsamości u dziecka) idą uwagi J. Derridy, który problem ten
podejmuje porównując filozofię Hegla z Kantem. por.: J. Derrida, *Glas*, Paris
1974).

²⁸ Za wymowny przejaw działania "wyparcia organicznego" w ludzkim cie-
le Freud uznaje zanik działania efektów zapachowych w okresie menstruacji
u kobiet jako podniety seksualnej dla mężczyzn. Przyczynę tego faktu autor
Totem i tabu, upatruje w przyjęciu przez człowieka postawy wyprostowanej,

co doprowadziło do odsłonięcia genitaliów i tym samym pojawienia się u niego poczucia wstydu. Od tej pory występują u człowieka "organiczna" tendencja do chronienia tych organów i tłumienia wszelkich, związanych z nimi, podnieć zapachowych, które zaczyna on uznawać jako "nieprzyjemne". Argumentacja ta stanowi - jak sądzę - wymowny przykład "spekulacji psychoanalitycznej" w negatywnym tego słowa znaczeniu; polega ona na całkowicie arbitralnym ustalaniu związków przyczynowo-skutkowych między faktami, bez sięgania po niezbędny w tym wypadku materiał empiryczny (por.: Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, op. cit., s. 271-272 (przypis) oraz s.278-279 (przypis) w *Człowiek. Religia. Kultura*, Warszawa 1967.

²⁹ Z założeniem szczególnej intensywności tych popędów w człowieku wiąże się u Freuda ściśle przekonanie, iż zakazy kazirodztwa, mordu i kanibalizmu były pierwszymi zakazami kulturowymi. Zgodnie z tą argumentacją, właśnie dlatego, że człowiek był bardziej zwierzęcy niż zwierzęta, obrał on drogę kultury opartą na wyrzeczeniu i zakazach w odniesieniu do popędów. Ten naturalistyczny obraz człowieka pierwotnego, przyjmowany przez Freuda, daje o sobie znać wyraźnie w wielu jego wypowiedziach. Oto niektóre z nich:

1.

Był on (człowiek pierwotny - przyp. P.D.) istotą targaną namiętnościami, bardziej okrutną i złośliwą niż inne zwierzęta. Mordował chętnie i traktował to jako coś oczywistego. Nie mamy podstaw, aby przypisać obecność w nim instynktu, który inne zwierzęta odwołuje od zabijania i pożerania osobników tego samego gatunku." (S.Freud, *Zeitmasses uber Krieg und Tod*, w: *Studienausgabe*, op. cit., t. IX, s.52.

2.

Chętnie zapomina się o tym, że człowiek nie jest łagodną i godną miłości istotą, która najwyżej - kiedy zostanie zaatakowana - potrafi się tylko bronić, lecz że człowiek posiada wśród swych popędów także potężną porcję skłonności agresywnych. Wskutek tego bliźni jest dlań nie tylko potencjalnym pomocnikiem i obiektem pożądania płciowego, lecz także stanowi pokusę, aby w stosunku do niego dać upust skłonnościom agresywnym, wykorzystać jego pracę nie wynagradzając go, wyzyskać go seksualnie bez jego zgody, zawładnąć jego mieniem, upokorzyć go, sprawić mu ból, zadrzeć go i zabić. *Homo homini lupus* - kto po wszystkich doświadczeniach życia i historii ma jeszcze odwagę zaprzeczyć temu zdaniu? (Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: *Człowiek. Religia. Kultura*, op. cit., s.283.

3.

W innych gatunkach zwierząt mogło dojść do osiągnięcia czasowej równowagi między środowiskiem a zwalczającymi się w nich popędami, a tym samym do pewnego zatrzymania ich rozwoju. U praczłowieka nowy impuls libido mógł spowodować kolejny wzrost popędu niszczycielskiego." (Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, *Ibidem*, s.293.

³⁰ H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, op. cit., s. 59.

³¹ S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion w: Studienausgabe*, t. IX, op. cit., s.530.

³² *Ibidem*, s. 531.

³³ H. Marcuse, *Eros and Civilisation* op. cit., s. 60.

³⁴ Por. przytoczone w przypisie 29 wypowiedzi Freuda na temat pierwotnej popędowej natury człowieka.

³⁵ Na głębokie, chociaż ukryte, powiązania między Freudowskim obrazem prehistorycznych dziejów człowieka a romantyczną filozofią przyrody wskazuje Odo Marquard w pracy *Transzendentaler, Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, op.cit.

³⁶ por. H.Marcuse, *Eros and Civilisation*, op. cit., rozdz. 3 pt. *The Origin of Repressive Civilisation*, s.50-70.

³⁷ O homoseksualnych związkach, jakie miały się wytworzyć między wypędzonymi przez Ojca-przywódcę synami i które odegrały później pozytywną konstytutywną rolę w kształtowaniu się stabilnej formacji społecznej, pisze Freud w *Totem i tabu*, Warszawa 1993, s. 142 ("W ten sposób uratowali organizację, która dała im siłę, a która mogła zostać oparta na uczuciach i praktykach homoseksualnych, jakie prawdopodobnie zaczęli uprawiać na wygnaniu").

³⁸ W *Mojzeszu ..* pisze Freud na ten temat następująco:

Należy przyjąć, że po zamordowaniu ojca nastąpił dłuższy okres, w którym toczyły się spory między braćmi co do ojcowskiego spadku, który każdy chciał zagarnąć wyłącznie dla siebie. Zdanie sobie sprawy z niebezpieczeństwa oraz jałowości tych walk (...) doprowadziło w końcu do porozumienia między nimi, zawarcia rodzaju umowy społecznej, w S.Freud, *Studienausgabe*, op. cit., t. IX, s. 530.

³⁹ *Ibidem*, s.530.

⁴⁰ Tę nową sytuację uległości Synów wobec Ojca Freud określa mianem "późniejszego posłuszeństwa":

Czego wcześniej wzbraniała obecność ojca, tego teraz zabronili sobie sami synowie, którzy znaleźli się w sytuacji psychicznej jakże dobrze znanej nam z psychoanalizy, określanej zaś mianem p ó ż n i e j s z e g o p o s ł u s z e ń s t w a . Oświadczając, że zabijanie substytutu ojca - totemu - jest niedozwolone, odwołali swój czyn, odmawiając zaś sobie uwolnionych kobiet, wyrzekli się jego owoców. Z.Freud, *Totem i tabu*, op. cit., s. 141.

⁴¹ Argument ten przytacza przeciw Freudowi Bronisław Malinowski w *Seks i stłumienie...*, op. cit., s. 130.

⁴² Z. Freud *Totem i tabu*, op. cit., s. 145.

⁴³ Przekład polski mówi jedynie o "społeczeństwie patriarchalnym", podczas gdy w oryginale mamy "*patriarchalisch geordnete Gesellschaft*". Ze względu na zaproponowaną przeze mnie interpretację tego fragmentu, cytując go użyłem wierniejszego oryginałowi określenia "społeczeństwo uporządkowane patriarchalnie".

⁴⁴ Ibidem, s.146.

⁴⁵ Por. co na ten temat pisze Hanna Arendt w *O rewolucji* (Kraków 1991) twierdząc, że w starożytnej Grecji rozróżniano dwie formy stosunków politycznych: "izonomię", w której było nieobecne pojęcie władzy oraz "demokrację", wyrażającą rządy większości albo władzę wielu (s. 28-29).

ROZDZIAŁ V

SPOŁECZEŃSTWO I POPEŁDY

1. Myśl społeczna Zygmunta Freuda

W dziele Freuda odnajdujemy jedynie zarysy myśli społecznej. W całym dorobku tego autora można wskazać właściwie tylko na jedną rozprawę, której tematem jest bezpośrednio problematyka społeczna.¹ W innych, problematyka ta zawarta jest jedynie pośrednio. Jej odnalezienie i opracowanie w sposób systematyczny wymaga żmudnej rekonstrukcji. Mimo to, dzieło autora *Die Traumdeutung* niezwykle silnie oddziało na późniejszą myśl społeczną.

Fakt ten może się wydać się tym bardziej niezrozumiały, jeśli uwzględnimy, że - jak zauważa Giddens - wypowiedane *explicite* poglądy autora *Psychologii mas i analizy ego* na tematy społeczne rażą chwilami swym naturalizmem

Freud opierał się na wysoce nieadekwatnych socjologicznych tekstach w swoich pracach (takich, jak współczesne mu dyskusje na temat psychologii tłumu). Równocześnie podstawą psychoanalitycznej metody były indywidualne przypadki chorobowe. Pomiedzy tymi dwoma źródłami inspiracji istnieje ogromny rozdział. Ani Freud, ani też jego liczni epigoni nie uwzględnili w sposób dostateczny różnicowań w obrębie społeczeństwa.²

Wobec podobnej argumentacji nasuwa się pytanie, czy sięgnięcie przez autora *Totem i tabu* po "wysoce nieadekwatne" teksty socjologiczne rzeczywiście wynikało jedynie z faktu, że jego uwagę zwróciła żywo dyskutowana wśród socjologów w pierwszych dekadach naszego stulecia problematyka z zakresu psychologii tłumu? Czy też może mamy tu raczej do czynienia z zależnością odwrotną: sięgnął on po nie właśnie dlatego, ponieważ były one w swym naturalizmie bliskie jego własnym poglądom na temat człowieka i jego społecznej "natury"? Problem ten nie wydaje się jednak najważniejszy, jeśli uwzględnimy wspomnianą historię oddziaływań Freudowskiej psychoanalizy na późniejszą myśl społeczną. Istotny bowiem wpływ posiadały tutaj właśnie nie-naturalistyczne motywy i wątki wchodzące w skład "psychologii indywidualnej" tego autora. Dotyczy to również i teorii społecznej rozwijanej przez samego Giddensa, u której podstaw tkwi odpowiednio przeformułowany szereg pojęciowy wchodzący w skład drugiej topiki Freudowskiej: to - ja - nad-ja.³

Na istotne znaczenie Freudowskich prac z zakresu "psychologii indywidualnej" dla myśli socjologicznej zwracał już znacznie wcześniej uwagę T.Parsons. Podobnie jednak jak Giddens, krytykuje on w nich brak członu pośredniego, który umożliwiałby odpowiednie uchwycenie problematyki "psy-

chologii zbiorowej", opisanie mechanizmów rządzących w obrębie społeczeństwa jako całości oraz określających międzyludzkie relacje wzajemnie:

Z jednej strony Freud i jego następcy skoncentrowali uwagę na badaniu osobowości jednostek i nie zwrócili należytej uwagi na to, że wynikiem interakcji tej jednostki z innymi osobami jest p o - w s t a n i e p e w n e g o s y s t e m u .⁴

Przez pojęcie "systemu" Parsons rozumie uznawany przez daną społeczność system symboli, w którym została wyeksplikowana jej wspólna kultura. To właśnie w tym systemie ugruntowane są różnorodne interakcje społeczne. W świetle tego ujęcia uproszczenia Freudowskiej myśli społecznej biorą się stąd, że "nie uwzględniał (on) wystarczająco tych aspektów symboliki, które płyną ze wspólnej kultury i kładł raczej nacisk na te, które są niezależne od procesów interakcyjnych i wspólnej kultury".⁵

Jeśli wyjdziemy z założenia, że wśród różnego rodzaju systemów symbolicznych najbardziej istotne znaczenie posiadają, według Parsonsa, systemy językowe, jego zarzut pod adresem Freuda sprowadza się do twierdzenia, że autor *Psychologii zbiorowości...* nie był w stanie dostatecznie uwzględnić roli języka w ukształtowaniu się jedności społecznego bytu człowieka. Wtedy też jednak zarzut ten możemy sformułować w nieco inny sposób: o ile na poziomie "psychologii indywidualnej" Freud, rozwijając koncepcję terapii jako dialogu z pacjentem zakłada milcząco istnienie poziomu języka świadomości, do którego ów pacjent ma powrócić, o tyle na poziomie "psychologii zbiorowej" próżno by szukać odpowiadającego mu hermeneutycznego założenia.

Rozpatrywana w tej perspektywie Freudowska myśl społeczna może być oceniana jako rodzaj regresu. Zatracone w niej zostaje wyczuwalne jeszcze na poziomie "psychologii indywidualnej", odniesienie do symbolicznego wymiaru ludzkiego bytu w kulturze, tak istotne dla rozwijanej przez autora *Die Traumdeutung*, we wcześniejszych pracach, koncepcji terapii i - stanowiącej jej organiczną część - koncepcji interpretacji zjawisk psychicznych.

Z drugiej strony jednak należy - jak sądzę - podkreślić, że nie wynika stąd wcale, iż tym samym we Freudowskiej myśli społecznej nie można w ogóle dostrzec całościowej perspektywy, w świetle której rozpatrywany jest zbiorowy byt człowieka w kulturze, perspektywy odpowiadającej pojęciu systemu u Parsonsa. Tyle że ową perspektywę wyznacza tutaj nie język, ale "popędy i ich losy". Stąd, zamiast o tak lub inaczej rozumianym systemie symbolicznym, na-

leżałoby w tym wypadku mówić raczej o określonych popędowo ontologicznych podstawach jedności społecznej.

W tym zjawisku można naturalnie upatrywać źródła ograniczeń społecznej myśli Freuda. Zarazem jednak całkowite niemal przejście przez późniejszą, inspirowaną przez psychoanalizę, tradycję socjologiczną ponad rysującą się w pracach tego autora teorią popędowych podstaw jedności społecznej, zdaje się również grzeszyć jednostronnością. Wydaje się bowiem, że teoria ta, nawet jeśli uznamy jej ograniczenia, zawiera interesujące poznania dotyczące popędowego podłoża społecznego bytu człowieka. Ich wartość będziemy mogli docenić w pełni dopiero wówczas, gdy potraktujemy je jako rodzaj psychoanalitycznej fenomenologii popędów, która wiele zjawisk społecznych pragnie opisywać po dokonanej wcześniej redukcji sfery sensu. Fenomenologia ta stanowi jakby rodzaj odwrócenia w stosunku do dominującego w XX-wiecznej filozofii modelu ukształtowanego przez Husserla, gdzie konsekwencją redukcji jest ograniczenie fenomenologicznego opisu zjawisk do sfery sensu. W podobnym postępowaniu Freuda można by naturalnie - o czym już wspominałem - upatrywać rodzaj regresu na pozycje naturalistyczne. Z drugiej strony jednak, jeśli spojrzymy na nie, nie jako na wyraz określonych poglądów, ale jako na czysto metodyczny zabieg, wówczas należałoby stwierdzić, że umożliwia on pewien, niezwykle interesujący, "odwrócony" sposób spojrzenia na zjawiska, który pozwala wydobyć z nich i opisać w niejako czystym stanie to, co pomijają inne ujęcia. Ceną tego zabiegu jest niewątpliwie redukcjonizm i różnego rodzaju uproszczenia, równocześnie jednak, przeprowadzony w sposób konsekwentny, umożliwia on spójny opis pewnej, skrytej przed tradycyjnymi ujęciami, strony zjawisk społecznych.

2. Popędowe podstawy jedności społecznej. Eros i Tanatos

Na interesujące nas pytanie, co, w ostatecznej perspektywie, nadaje jedność i stabilność zbiorowemu bytowi człowieka w kulturze, odpowiedź autora *Totem i tabu* brzmi, na pierwszy rzut oka, prosto i jednoznacznie. Owym podłożem jedności społecznej są życiodajne i życionośne popędy Erosa. Dlatego, aby zabezpieczyć swój własny byt w kulturze, człowiek stara się na różne sposoby wykorzystać tkwiące w nich "jednoczące" siły.

Kiedy jednak skonfrontujemy tę odpowiedź z przekonaniem Freuda na temat ukrytej, popędowej natury człowieka, okaże się, że traci ona swą prostotę i jednoznaczność. Autor *Totem i tabu* utrzymuje bowiem, że głównym wyróżnikiem ludzkiego bytu na tle bytu zwierzęcego jest szczególna intensywność determinujących go podskórnie trzech grup popędowych; popędów kazirodczych, agresywno-morderczych i kanibalistycznych.⁶ Popędy te - twierdzi dalej - człowiek starał się najpierw zaspokajać bez ograniczeń we własnych "interakcjach" z innymi (Stan Naturalny), co uniemożliwiało ukształtowanie się jakichkolwiek trwałych form jego zbiorowego bytu. Formy te pojawiły się dopiero później, w postaci wprowadzonych przez Ojca-przywódcę zakazów dotyczących tych popędów (Horda Pierwotna). Jednak owe zakazy oraz wspomagające je środki represji, służąc w pierwotnym zamyśle człowieka "wzmocnieniu" popędów Erosa, zawierały równocześnie u swej podstawy element agresji skierowanej przez człowieka przeciwko sobie i innym, tzn. przeciwko własnym popędom i popędom innych. Wynika stąd, że wskazanie na życionośne siły Erosa nie jest jeszcze pełną odpowiedzią na pytanie o popędowe podstawy jedności społecznej. Jest nią dopiero wskazanie na to, że, aby Eros mógł tutaj spełnić swą jednoczącą funkcję, niezbędne jest sięgnięcie przez człowieka po zdeterminowane podskórnie przez Tanatosa z a k a z i r e p r e s j ę . Eros musi na swój sposób postużyć się Tanatosem podporządkowując go sobie i wyzyskując dla własnych celów. Ponieważ jednak owo podporządkowanie nigdy nie jest zupełne, tkwiące u podłoża represji destrukcyjne siły Tanatosa mogą się bowiem w sprzyjających okolicznościach uwolnić spod władzy Erosa, to owa odpowiedź jest w istocie problematyczna.

Próba wykazania, że dwa wspomniane wyżej elementy związane z Tanatosem (szczególnie popędowe uposażenie człowieka oraz stosowane przez niego środki represyjne) działają w ostatecznym rozrachunku, na rzecz jedności społecznego bytu, jest Freudowski Mit Genezy Kultury. Autor *Totem i tabu* stara się w nim uzasadnić tezę, że człowiek obrał drogę wspólnego bytu z innymi w kulturze przede wszystkim dlatego, ponieważ był "bardziej zwierzęcy niż zwierzęta". Zmusiło go to bowiem, w obliczu groźby rychłego wyginięcia jako gatunku, do sięgnięcia po zakaz i represję właśnie w celu stłumienia tego, co w nim najbardziej krwiożercze i okrutne. To twierdzenie jednak z kolei implikuje, że mimo szczególnie rozwiniętych w człowieku popędów Tanatosa, ten, postawiony w sytuacji albo - albo, obierając drogę społeczeństwa i kultu-

ry, przyznał ostatecznie prymat własnym popędom samozachowawczym należącym do Erosa.

Wynika stąd, że teza o szczególnym zdeterminowaniu ludzkiego bytu przez Tanatosa nie może być rozpatrywana w oderwaniu od równie fundamentalnej tezy o zdeterminowaniu tego bytu przez popędy samozachowawcze. Dopiero uchwycenie wzajemnej relacji obu tez pozwala znaleźć, w ramach tej teorii, odpowiedź na pytanie, dlaczego człowiek obrał drogę kultury, jak też - tym samym - umożliwia podjęcie problemu popędowych podstaw jedności społecznej w teorii autora *Totem i tabu*.

Nie znaczy to, że w wyniku obrania podobnej perspektywy problem może dziś zostać całkowicie wyczerpany. Składa się nań bowiem również cała historia oddziaływań Freudowskiego dzieła na dwudziestowieczną myśl społeczną. Znamienną cechą tych oddziaływań jest, że wielu przedstawicieli tej tradycji za najbardziej inspirujące uznało te elementy teorii autora *Totem i tabu*, które on sam niezbyt wysoko cenił, a czasami nawet w ogóle ich nie dostrzegał. Począwszy od prac Wilhelma Reicha, akcentujących rolę czynnika wolności seksualnej odpowiednio wbudowanego w struktury społeczeństwa socjalistycznego, poprzez prace Alfreda Lorenzera i Jürgena Habermasa, którzy z kolei podkreślają emancypacyjną funkcję psychoanalizy w procesie socjalizacji ludzkiego "ja" oraz w kształtowaniu się różnych form komunikacji społecznej, po koncepcję "społeczeństwa bezojcowskiego" (*vaterlose Gesellschaft*) Mitscherlicha, która Freudowską wizję społeczeństwa zorganizowanego na sposób patriarchalny, w oparciu o sadomasochistyczny model stosunków zależności wykształcony w Formacji Despotycznej, traktuje jako swoisty negatyw dla zorganizowanego na sposób demokratyczny współczesnego społeczeństwa "bezojcowskiego".⁷

W dodatku, w samym dziele Freuda możemy znaleźć różne hermeneutyczne motywy, które pozwalają mówić o przyjmowanych przez tego autora milcząco racjonalnych podstawach jedności społecznego bytu człowieka. Należy do nich, między innymi, wskazanie na czynnik pragmatycznej kalkulacji jako jeden z głównych motywów przy obieraniu przez człowieka drogi kultury oraz na "umowę", zawartą po zamordowaniu Ojca-przywódcy.⁸

W dalszych wywodach chciałbym jednak ograniczyć się do refleksji nad poglądami Freuda dotyczącymi określonych popędowo podstaw jedności społecznej. Poglądy te, jakkolwiek rozproszone w różnych pracach tego autora, tworzą - jeśli się je przedstawi w sposób uporządkowany i wydobydzie zale-

ności między nimi - spójną całość. Główny punkt odniesienia w ich prezentacji stanowić będzie dla mnie Freudowski Mit Genezy Kultury. Ten sposób ujęcia niesie ze sobą niebezpieczeństwo związane z tym, że zakłada milcząco, iż w ostatecznej perspektywie pierwowzorem dla myślenia o społecznościach XX-wiecznych są dla Freuda społeczności prymitywne; ściślej zaś: wyobrażenie, jakie on sam miał na ich temat na podstawie dostępnych mu współczesnych prac z dziedziny antropologii. Łatwo wówczas narazić się na zarzut, że i tak już uproszczony sposób myślenia o społeczeństwie, zaprezentowany przez Freuda w *Psychologii zbiorowości...*, próbujemy objaśnić przez obraz społeczeństw prymitywnych, jaki wyłania się z prac antropologicznych tego autora.

Rzecz jednak w tym, że postępując w ten sposób idziemy śladem pewnej obiektywnej zależności tkwiącej u podstaw społecznej myśli Freuda. Zgłębiając tajniki życia duchowego pacjenta, czy też podstawy społeczeństwa i kultury, zawsze ma on oczy zwrócone wstecz, w archaiczną praprzszłość człowieka, spodziewając się po niej rozstrzygnięcia dręczących go pytań i wątpliwości. Podobnego zdania jest zresztą Philip Rieff, który zauważa, że pisząc *Psychologię zbiorowości*. Freud starał się zapewne pośrednio odpowiedzieć na liczne zarzuty, iż paradygmatem myślenia o społeczeństwach współczesnych uczynił w swoich pracach społeczności prymitywne, tyle że w ostateczności "wyszło na to samo".⁹ U podstaw funkcjonowania opisywanych przez niego "sztucznych zbiorowości", jakimi są na przykład Kościół i armia, rozpoznajemy w końcu te same psychologiczne mechanizmy, które działały już w obrębie Hor-

de
woda
całej
kontn

dy Pierwotnej. Obierając podobną perspektywę, zdaję sobie również sprawę z tego, że z pola moich rozważań wykluczam obecne w myśli społecznej Freuda wątki utilitaro-pragmatyczne o wyraźnych implikacjach hermeneutycznych (czy, ściślej biorąc, racjonalistycznych). Biorę też w nawias implikacje społeczne zawarte w psychologii indywidualnej tego autora, do których tak często nawiązywano w późniejszej tradycji myśli socjologicznej (T.Parsons, A.Giddens).

W obu przypadkach ograniczenie perspektywy ujęcia ma charakter metodyczny. Uwzględnienia pierwszego wymagałoby dania odpowiedzi na pytanie, w jakiej relacji hermeneutyczny wymiar bytu społecznego człowieka pozostaje z przyjmowanymi przez Freuda popędowymi podstawami jedności społecznej. W drugim z kolei, odniesienie do "psychologii indywidualnej" implikuje całkiem innego rodzaju perspektywę spojrzenia na problem tego rodzaju podstaw,

niż ta, którą obrałem w tym rozdziale. Określałoby ją wówczas pytanie, w jakiej relacji do przyjmowanych przez autora *Totem i tabu* ontologicznych podstaw jedności społecznej pozostają elementy identyfikacji i sublimacji, które - jego zdaniem - mają decydujące znaczenie w procesie socjalizacji dziecka. Te dwa momenty należałoby wówczas rozpatrywać jako komplementarne, śledząc ich wzajemne powiązania i implikacje.

3. Elementarna struktura społeczna

Przyjmowany przez Freuda obraz określonej popędowo społecznej struktury, która ma wyróżniać zbiorowy byt człowieka na tle bytu zwierzęcego, jawi się zrazu jako prosty i jednoznaczny. Na ową strukturę składa się, z jednej strony, "jednoczący" element *libido* - utożsamiany przez autora *Psychologii zbiorowości*. z Erosem i sprawiający, że "jednostka w masie rezygnuje ze swej odrębności i ulega sugestii innych".¹⁰ Z drugiej strony, tworzy ją element zależności całej "zjednoczonej" w ten sposób społeczności od jednostkowego przywódcy - wodza (*Führer*), któremu podporządkowuje się ona bezwzględnie - ulegając mu w podobny sposób, w jaki pacjent ulega hipnotyzerowi w trakcie kuracji. Ten klarowny obraz komplikuje w jakiejś mierze dodatkowe założenie Freuda, że tak naprawdę o trwałości jedności danej społeczności stanowi nie tyle sam Eros (*libido*) w tej naturalnej postaci, w jakiej przejawia się on na poziomie świata przyrodniczego, co w postaci wysoce przeobrażonej na drodze różnego rodzaju sublimacji i idealizacji popędów.

Autor *Totem i tabu* zwykł w tym przypadku mówić o "popędach zahamowanych ze względu na cel". To dopiero one - właśnie dlatego, że różnego rodzaju kulturowym ograniczeniom został poddany pierwotny cel, do którego zmierzają - zapewniają względną stabilność struktur społecznych. Owe ograniczenia bowiem zwiększyły w nich moc tendencji "jednoczących". W tej perspektywie o różnicy między różnego rodzaju zbiorowościami zwierzęcymi a ludzką społecznością stanowi, po pierwsze, to, że u podłoża tej ostatniej tkwią popędy Erosa przekształcone pod wpływem różnego rodzaju presji, jakie narzuca im kultura, oraz po drugie, że mamy tutaj do czynienia z całkowicie afektywnym (hipnoza) podporządkowaniem się danej społeczności jednostkowemu przywódcy.

W rysującej się w ten sposób dwudzielnej strukturze ontologicznej konstytuującej jedność bytu społecznego człowieka, której jeden człon stanowi wspólnota społeczna utrzymywana dzięki wchodzącym w skład Erosa "popędom zahamowanym ze względu na cel", drugi człon natomiast, wyniesiona ponad tę wspólnotę jednostka przywódcza, rozpoznajemy figurę kompleksu Edypa. Naturalnie, zasadnicza różnica w porównaniu z postacią tej figury w ramach "psychologii indywidualnej" polega na tym, że miejsce jednostkowego Syna zajmuje tu zbiorowość wielu społecznych "ja". Opisywana jest ona jednak przez Freuda w bardzo podobny sposób, w jaki to czynił w odniesieniu do Synów-zabójców mitycznego Ojca. Jedyna zmiana polega na tym, że zachodzącą w tym ostatnim wypadku jednostkową identyfikację Syna z Ojcem zastępuje dokonująca się jednocześnie identyfikacja wielu społecznych "ja" z jednostkowym przywódcą.

W obu przypadkach zatem, podstawowe znaczenie dla ukonstytuowania się społecznej jedności posiada proces *i d e n t y f i k a c j i* z dominującą jednostką. W ramach rodziny efektem tego procesu jest "socjalizacja" jednostki-syna wyrażająca się w tym, że - jak pisze Berliner - "indywiduum chce się nauczyć tego, czego pragnie się nauczyć".¹¹ Staje się ono, innymi słowy, gotowe wkroczyć w obszar "gier społecznych", przyswajając sobie różnego rodzaju umiejętności i wiedzę, i w ten sposób potwierdzając w swoim rozwoju jedność. W perspektywie makrospołecznej natomiast, identyfikacja z jednostką przywódczą prowadzi do opisanego ukształtowania się poczucia jedności między poszczególnymi członkami danej zbiorowości.

Natomiast, jeśli chodzi o pierwszy człon owej dwudzielnej struktury - "popędy zahamowane ze względu na cel", to społecznotwórcze znaczenie tego procesu polega na tym, że związana z nim *s u b l i m a c j a* popędów umożliwia, z jednej strony zapewnieniu stabilności i ciągłości społecznemu bytowi człowieka, z drugiej zaś prowadzi do przeobrażenia "*primate affects*" w społecznie usankcjonowane działania kulturotwórcze.

Wydaje się jednak, że ta całościowa perspektywa ujęcia, która wychodzi od wglądu w pewną przyjmowaną przez Freuda uniwersalną strukturę społeczną, nie jest w stanie uwzględnić wszystkich przyjmowanych przez tego autora popędowych czynników działających na rzecz jedności społecznej. Należą do nich takie czynniki jak: (1) dominacja zbiorowości nad jednostką, (2) wspólnota w miłości, (3) zakaz i represja oraz (4) poczucie winy. Uwzględnienie tych czynników komplikuje zasadniczo problem koherentnego ujęcia popędo-

wych podstaw jedności społecznej rysujący się w pracach Freuda - wymaga bowiem uwzględnienia w ramach przedstawionej powyżej struktury społecznej dalszych różnicowań, wydobycia związków się na jej głębszym planie powiązań i zależności. Próbę tego rodzaju różnicowania, przyjmowanego przez autora *Totem i tabu* modelu jedności społecznej, podejmem poniżej.

Dominacja zbiorowości nad jednostką. Jednocząca funkcja tego czynnika w odniesieniu do społecznego bytu człowieka jest historycznie zakorzeniona w dwóch zdarzeniach, o których mówi Mit Genezy Kultury. Pierwsze z nich, to udany bunt Synów przeciwko tyranii Ojca-przywódcy w obrębie Hordy; drugie - to "umowa społeczna" (*Gesellschaftsvertrag*), jaką - po zamordowaniu Ojca - zawarli oni między sobą ustalając zakres i sposób funkcjonowania zakazów totemizmu i kazirodztwa.

Z pierwszym z tych zdarzeń wiąże się doświadczenie chwilowej dominacji połączonych sił zbuntowanych Synów nad despotycznym Ojcem. Ten wszakże, już w momencie mordu nad nim, "powraca" w nowej ubóstwionej postaci, zyskując w obrębie Klanu Braci centralną pozycję dominującego nad nimi Ojca-totema. Dopiero drugie wydarzenie, zawarcie przez Synów "umowy społecznej", zaowocuje trwałymi konsekwencjami. Doprowadzi ono do uznania przez każdą jednostkę wchodzącą w skład danej zbiorowości, obowiązujących w jej obrębie zakazów i norm za coś, czego należy bezwzględnie przestrzegać, ponieważ stoi za tym wspólny interes zbiorowości.

Ujęcie to zakłada, że zastrzeżony przez "umowę społeczną" interes wspólny danej zbiorowości pozostaje w głębokiej sprzeczności z interesem jednostkowym każdego z jej członków. Opozycja ta daje się w ostatecznej perspektywie sprowadzić do przeciwieństwa między różnymi siłami popędowymi: między stojącymi za interesem zbiorowym, "jednoczącymi" siłami Erosa - z jednej strony oraz stojącymi za interesem jednostkowym, pozostającymi na służbie Tanatosa, dążeniami kazirodczymi i agresywno-morderczymi - z drugiej. Oznacza to innymi słowy, że pojęcie "interesu wspólnego" danej zbiorowości nie ma w sobie nic z elementu racjonalno-pragmatycznego. Nie stoją za nim żadne "wyższe", dające się w sposób racjonalny uzasadnić, racje, w imię których jednostka ma się wyrzec tego, czego najbardziej pożąda.

Opozycja, interes indywidualny - interes zbiorowy, jest sprowadzalna w oczach Freuda do opozycji pozostających ze sobą w konflikcie popędowych

sił. Zgodnie z tym ujęciem, wszyscy członkowie danej zbiorowości muszą połączyć swe siły i skierować je przeciwko jednostce zmuszając ją do wyrzeczenia się tego, czego ta najbardziej skrycie pożąda:

Współżycie między ludźmi możliwe jest dopiero wtedy, kiedy znajduje się większość silniejsza od każdej jednostki i solidarnie wobec niej występująca. Siłę takiego społeczeństwa przeciwstawia się obecnie jako "prawo" sile jednostki, sile, która uznana została za "brutalną przemoc". To zastąpienie siły jednostki siłą społeczeństwa stanowi decydujący krok w rozwoju kultury. Jego istota polega na tym, że członkowie społeczeństwa ograniczają możliwości zaspokojenia swego popędu, podczas gdy jednostka nie znała tego rodzaju ograniczeń.

W tym ujęciu, postęp w rozwoju kultury sprowadza się do zastąpienia jednej siły inną - potężniejszą, będącą w stanie utrzymać w ryzach daną zbiorowość. Proces ten nie prowadzi jednak do usunięcia wyjściowego konfliktu między interesem zbiorowości i jednostki. Konflikt ten zostaje jedynie stłumiony w świadomości jednostki. W jej nieświadomości natomiast ulega on pogłębieniu - wyparte tam dążenia popędowe (kazirodcze, agresywno-mordercze) łączą się bowiem z pozostałymi w stanie pierwotnego wyparcia popędami Tanatosa, dążąc "z ukrycia" do rozerwania krępujących je kulturowych więzów.

Ujęcie to zakłada, że jednostka, która, ulegając presji ze strony zbiorowości, podporządkowuje się wymogom jej interesu wspólnego, kształtuje zgodnie z nim tylko swe świadome zachowania (poziom sensu jawnego). Nie wyrzeka się jednak, w obrębie nieświadomości, swych pierwotnych popędowych dążeń. Pozostają one tam w stanie głębokiego stłumienia, dochodząc tylko aluzyjnie do głosu w marzeniach sennych, pomyłkach, symptomach itp. "Decydujący krok w rozwoju kultury", jakim było zastąpienie siły jednostki siłą zbiorowości, prowadzi zatem do głębokiego rozszczepienia w obrębie "ja" pojedynczych uczestników tej zbiorowości. W rezultacie, nie tylko wobec siebie, ale również i wobec innych, występują oni równocześnie w dwóch, sprzecznych ze sobą, rolach. Z jednej strony, identyfikując się z interesem zbiorowości, zwracają się przeciwko tkwiącym w nich samym i w innych dążeniom popędowym. Daje to im poczucie siły i przewagi nad innymi, czym częściowo rekompensują sobie koszt własnych popędowych "wyrzeczeń". Z drugiej strony jednak, nie mogąc do końca unicestwić w sobie owych dążeń, zmierzają oni nieświadomie do ich realizacji w stosunkach z innymi na co dzień. Kierują się oni wówczas swą stłumioną naturą popędową (interes jednostkowy), mimo iż

często starają się to ukryć przed innymi (i sobą samą) wskazując na interes zbiorowy jako na główny motyw swych działań.

U podstaw podobnego ujęcia przez Freuda relacji jednostka - zbiorowość tkwi przekonanie, że interesy ich obu są głęboko ze sobą sprzeczne. Dlatego postać tej relacji jest wynikiem "próby sił" między jednostką i zbiorowością, z której to konfrontacji zwycięsko wychodzi zbiorowość. Ostatecznie zupełnie inaczej niż w micie Rousseau, gdzie człowiek był pierwotnie niewinny, a dopiero później został "zepsuty" przez społeczeństwo i kulturę, Freudowskie ujęcie implikuje, że

ludzka natura jest od momentu narodzin aspołeczna i 'neutralna' oraz że społeczeństwo stanowi niezbędną matrycę dla uzyskania przez człowieka pełni egzystencji. Ludzkie zachowania są biologicznie ograniczone, ale też zarazem są społecznie zorganizowane.¹³

Nie jest jednak zarazem tak, iż pomiędzy przyjmowaną przez Freuda pierwotną "aspołecznością" człowieka a poziomem jego "społecznej organizacji" nie ma żadnego napięcia. Zmienia się tylko - w porównaniu z ujęciem autora *Umowy społecznej* - jego postać i sens: nie jest to już napięcie między niewinnością ludzkiej natury a deformującą ją cywilizacją, ale między tkwiącymi w nieświadomości jednostki anty-społecznymi dążeniami popędowymi a tym, co społeczeństwo narzuca jej poprzez różne formy przymusu i represji. W rezultacie, również i "zorganizowane społecznie" zachowanie jednostki ma w sobie niewiele z tego, co racjonalne, ale opiera się na czysto irracjonalnych siłach popędowych.

W istocie należałoby tutaj mówić nie tyle o napięciu, co o głębokim konflikcie między zdeterminowaną popędowo naturą jednostki a społeczeństwem. Tym bardziej, że przyjęta przez Freuda oparta na Sile dominacja zbiorowości nad jednostką (przymus, represja) posiada charakter absolutny. Mamy tutaj wyraźnie do czynienia z relacją sadomasochistyczną, stanowiącą analogon relacji zależności, w jakiej Synowie pozostawali wobec Ojca w obrębie Hordy Pierwotnej. W roli Kata występuje w niej zbiorowość narzucająca swoim członkom niezwykle surowe wymogi, zaś w roli masochistycznie jej ulegającej Ofiary - jednostka wyrzekająca się pod presją owej zbiorowości, swych podstawowych popędowych dążeń.

Odpowiada temu głęboko rozszczępiony stosunek jednostki do samej siebie. Identyfikując się ze wspólnym interesem zbiorowości, występuje ona wobec siebie (tzn., mówiąc ściśle, wobec własnej popędowej natury) w roli Kata

(nad-ja) i Ofiary zarazem, masochistycznie samoponiżając się we własnych oczach. W ten sposób, w wyniku całkowitego podporządkowania się jednostki wymogom zbiorowości - porzucenia przez nią tego, czego najbardziej pożąda, zostaje ocalona i zachowana jedność społeczna.

Wspólnota w miłości. Prehistorycznym pierwowzorem dla tego czynnika jedności społecznej jest we Freudowskim Micie Genezy Kultury pojawiające się, po zamordowaniu Ojca wśród członków Klanu Braci głębokie przekonanie, że symboliczny substytut tego ostatniego - Ojciec-totem - kocha ich w równej mierze. Przekonanie to będzie od tej pory dawało o sobie znać na różne sposoby w różnych kulturach. W kręgu kultury europejskiej, ukształtowanej przez mit judeochrześcijański, znajdzie ono swój wymowny wyraz w nakazie "miłości bliźniego", u którego podstaw tkwi założenie miłości Boga do całego rodzaju ludzkiego.

Zdaniem Freuda jednak, poczucie członków Klanu Braci, że stanowią "wspólnotę w miłości", której podstawą jest kochający ich wszystkich w ten sam sposób Ojciec-totem, nie stanowi najbardziej pierwotnego fenomenu duchowego. Poczucie to ufundowane jest bowiem genetycznie w poprzedzającym je poczuciu "wspólnoty w nienawiści" Synów do Ojca - przywódcy Hordy, którego jest "wysublimowanym" odwróceniem. O ile jednak społeczna więź wytworzona przez to ostatnie poczucie miała charakter nietrwały - ogarnięci nienawiścią do Ojca Synowie dążyli jedynie do jego zamordowania, a nie do wytworzenia jakiegoś porządku kulturowego regulującego ich wzajemne stosunki, o tyle "wspólnota w miłości" działa bezpośrednio na rzecz stabilności i trwałości zbiorowego bytu człowieka. Dlatego Freud nazywa ją "społecznym poczuciem":

Poczucie społeczne polega więc na przemianie początkowo wrogiego uczucia w pozytywnie zaakcentowaną więź mającą charakter identyfikacji. O ile możemy zrekonstruować przebieg wydarzeń aż do chwili obecnej, to, jak się zdaje, do przemiany tej dochodzi pod wpływem czulej więzi, jaka powstaje między zbiorowością a stojącą poza nią jednostką.¹⁴

To radykalne przeobrażenie postawy Synów wobec Ojca stało się możliwe jedynie dlatego, że po jego zamordowaniu przestali oni widzieć w nim jedynie przeszkodę w realizacji własnych popędowych dążeń i - powodowani uczuciami żalu i winy - ujrzeni w nim kogoś, kto ich w równej mierze kocha.¹⁵ Wraz z tym procesem nastąpiło jednak zarazem utrwalenie w Synach poczucia

ich całkowitej zależności od Ojca. Żywili je oni wprawdzie wobec niego już wcześniej, tyle że zaślepieni nienawiścią i chęcią zemsty nie potrafili tego dostrzec. Obecnie, mając poczucie, że są Synami w równej mierze "kochanymi" przez Ojca, akceptują dobrowolnie tę zależność i gotowi są okazywać mu miłosne oddanie i posłuszeństwo. Równocześnie gotowi są oni przepoić miłosnymi uczuciami swe stosunki wzajemne - taki jest bowiem nakaz Ojca-totema. Dzięki temu przeobrażeniu postawy Synów wobec Ojca, miejsce Hordy Pierwotnej mogła zająć nowa formacja społeczna; Klan Braci.

Nie znaczy to, że tym samym Synowie przestali żywić agresywno-wrogie uczucia wobec Ojca. Te jednak znajdują się obecnie w stanie "wyparcia", jedynie aluzyjnie dochodząc do głosu w ich zachowaniach. Są przy tym najczęściej przenoszone przez nich na ziemskiego "reprezentanta" ubóstwionego Ojca: na jednostkę przywódczą znajdującą się na czele społeczności klanowej.¹⁶

Tę ambiwalentną postawę członków społeczności prymitywnych do jednostki przywódczej Freud stara się opisać w *Totem i tabu* korzystając z dostępnego mu materiału antropologicznego. Postawa ta tkwi, w jego oczach, u podstaw wszelkich stosunków władzy, jakie wykształciły się w historii ludzkiej kultury. W zachowaniach plemion prymitywnych bowiem - podobnie jak w zachowaniach chorych psychicznie - w sposób o wiele bardziej jawny dochodzi do głosu to, co w społecznościach dojrzałych pozostaje z reguły głęboko zamaskowane i stłumione.

Rozpoznana w ten sposób postawa ambiwalencji uczuć pozwala zrozumieć, dlaczego na przykład w społecznościach, w których panuje despotyczno-totalitarny model stosunków władzy, dochodzi do regresywnego przeobrażenia elementu "wspólnoty w miłości" we "wspólnotę w nienawiści". Dzieje się tak wówczas, gdy rozporządzająca nieograniczonym zakresem władzy jednostka przywódcza nie zachowuje wymaganego "umiaru" w jej sprawowaniu i przekształca się w okrutnego tyрана i despotę.¹⁷ Zachowania społeczności, nad którą panuje, zaczynają wówczas przypominać postawę zajmowaną przez Synów wobec Ojca w Hordzie Pierwotnej. Ukrytym celem owej społeczności, często nie do końca uświadamianym przez jej członków z racji panującego powszechnie terroru i represji, staje się usunięcie jednostki przywódczej.

Kiedy do tej rewolty dochodzi, mamy do czynienia z sytuacją, która stanowi "powtórzenie" sytuacji, w jakiej znaleźli się Synowie po zamordowaniu Ojca - przywódcy Hordy. Zbuntowana społeczność staje przed alternatywą; al-

bo pogрузić się w bratobójczych walkach o władzę, które doprowadzą do całkowitej dezintegracji społecznego porządku, albo odtworzyć dawny, despotyczno-patriarchalny model stosunków władzy, tyle że na jego czele stanie nowy, powszechnie zaakceptowany przywódca. W pierwszym przypadku przeobrażenie się danej społeczności we "wspólnotę w nienawiści" prowadzi do regresu na poziom zbliżony do Stanu Naturalnego (w oczach Freuda z takim przypadkiem mamy do czynienia w społecznościach zamieszkujących Sycylię, gdzie rządzi prawo wendety). W drugim - otwiera się droga powrotu do społeczności opartej na "wspólnocie w miłości", która dzięki "jednoczącej" roli, jaką spełnia w niej jednostka przywódcza, może zachowywać względną stabilność.

O tym, że ta pierwsza możliwość ma nie tylko czysto hipotetyczny charakter, świadczy wymownie Freudowska teoria popędów. W pracy *Popędy i ich losy* proces przekształcania się miłości w nienawiść uznaje Freud za jeden z podstawowych "losów" ludzkich popędów.¹⁸ Proces ten możliwy jest przede wszystkim dlatego, ponieważ - w perspektywie jego genezy - postawa miłości ludzkiego "ja" do innych możliwa jest dopiero w wyniku przekształcania pierwotniejszej od niej, postawy nienawiści do nich. Fenomen ten zakorzeniony jest w narcyzmie ludzkiego "ja" - jego pełnym wrogości i agresji odnoszeniu się do wszystkiego, co inne.¹⁹ W przypadku przekształcania się postawy tkliwo-miłosnej wobec innych w postawę nienawistno-agresywną, mamy nie tylko do czynienia ze zmianą uczuć, ale również z ich regresem na poziom bardziej pierwotny. Zgodnie z tą argumentacją, biblijny nakaz miłości bliźniego nie ma żadnej boskiej sankcji, ale stanowi wyraz działania zasady rzeczywistości. Człowiek sam narzucił sobie ten zakaz ze względów czysto pragmatycznych, zmuszony do tego przez surowe wymogi świata na zewnątrz. Inna sprawa, że jeśli weźmiemy pod uwagę, iż we Freudowskim Micie Genezy Kultury przekształcanie "wspólnoty w nienawiści" we "wspólnotę w miłości" wiąże się z ubóstwieniem zamordowanego Ojca przez Synów, trudno jest ten proces wyjaśnić jedynie w oparciu o teorię narcyzmu ludzkiego "ja". "Wspólnota w miłości" nie daje się wówczas opisać jako wynik przekształcania popędu śmierci w swe własne przeciwieństwo - pod wpływem naporu zewnętrznych okoliczności. Zakorzeniona jest ona w radykalnym przeobrażeniu stosunku Synów do zamordowanego Ojca, który urasta w ich oczach do rangi figury-symbolu, niezgłębionego i nieuchwytnego w swej transcendentnej rzeczywistości *sacrum*.

Naturalnie, Freud w ubóstwieniu zamordowanego Ojca-przywódcy widzi jedynie proces psychologiczny - introjekcję postaci tego Ojca i nadanie jej statusu bytu transcendentnego, czego wynikiem jest kreacja przez człowieka pierwszej kulturowej "iluzji". Z drugiej strony jednak, dopiero wraz z tym procesem zarysowuje się wyraźna różnica między bytem przyrodniczym i bytem kulturowym człowieka. Otwiera się możliwość zbudowania przez człowieka w miarę stabilnego bytu w kulturze.

Komplikuje to zasadniczo problem ujęcia relacji wzajemnej fenomenów "wspólnoty w miłości" do "wspólnoty w nienawiści". W świetle perspektywy *Popędów i ich losów* "wspólnota w miłości" może być potraktowana jedynie jako bezpośrednia pochodna, a zarazem proste, symetryczne odwrócenie, poprzedzającego ją (i umożliwiającego zarazem) fenomenu "wspólnoty w nienawiści". W świetle historii opowiedzianej w *Micie Genezy Kultury*, okazuje się, że wspólnota w miłości jest ufundowana w boskiej transcendencji symbolu Ojca. W tym ostatnim wypadku fenomenowi "wspólnoty w miłości" przyznana zostaje ontologiczna odrębność w stosunku do "wspólnoty w nienawiści". Ta ostatnia stanowi wprawdzie konieczny, ale nie wystarczający warunek zaistnienia pierwszej.

To ściśle powiązanie procesu kształtowania się "wspólnoty w miłości" z procesem ubóstwienia Ojca przez Synów implikuje wyraźnie, że u podłoża tego fenomenu tkwi określone doświadczenie *sacrum*. To dopiero bowiem uznanie ze strony Synów, że Ojciec - jako bóstwo (totem) - jest bytem w stosunku do nich transcendentnym, doprowadziło do radykalnej zmiany ich postawy uczuciowej wobec niego. Poczuli się oni nagle "kochanymi" przez niego, niedostępnego im i niepojętego, i postarali się ze swej strony odwzajemnić mu to uczucie, przepajając nim swe stosunki wzajemne.

Wynika stąd, że to dopiero religijne doświadczenie transcendencji Ojca przez Synów stanowi o ukształtowaniu się "wspólnoty w miłości" jako podstawowego fundamentu jedności społecznej. Istota tego doświadczenia to, według Freuda, masochistyczne uznanie przez Synów własnej nieskończonej zależności od Ojca-totema. To, innymi słowy, ich bezwolne oddanie się "w miłości" woli Ojca i gotowość podporządkowania się jego zakazom.

Nie oznacza to, że ufundowany w procesie sakralizacji figury Ojca byt społeczny człowieka jest absolutnie niezniszczalny. Również i w tym procesie bowiem, wykształcenie się postawy pełnej miłości wobec Ojca-totema możliwe było poprzez wyparcie (negację) "wspólnoty w nienawiści". W tym sensie,

"wspólnota w nienawiści" stanowi nadal tkwiącą w nieświadomości zbiorowej alternatywę dla "wspólnoty w miłości". Alternatywa ta staje się realnym zagrożeniem dla bytu kulturowego człowieka jednak dopiero wówczas, gdy obok kryzysu społecznego dochodzi do głębokiego kryzysu wiary i religii. Dopiero wówczas bowiem zanika to, co stanowiło o ontologicznej odrębności "wspólnoty w miłości" na tle "wspólnoty w nienawiści" - założenie transcendencji Ojca-Boga.

Z sytuacją taką mamy jednak do czynienia niezwykle rzadko. Jeśli do niej dochodzi, oznacza to totalny kryzys kulturowy danej społeczności. Praktycznie podobna sytuacja nie zaistniała jeszcze w stanie "czystym" w dziejach ludzkiej kultury. Stanowi jedynie pewną, tkwiącą w niej w sposób immanentny, możliwość.²⁰

Przyznanie religii - jej centralnej figurze symbolicznej, jaką jest Bóg-Ojciec - roli jednego z podstawowych czynników jedności społecznego bytu człowieka, każe postawić pytanie, w jaki sposób owa jedność może zostać nadal zachowana po psychoanalitycznej "demaskacji" historycznej genezy tej figury - po wykazaniu, że chodzi tu w istocie o pewną iluzję, którą dla własnych celów wykreował człowiek.

Freud - o czym jeszcze będę pisał - taką nową podstawę jedności społecznej upatruje w czynnikach racjonalnych. Ponieważ jednak czynniki te w społecznościach jego czasu odgrywają jeszcze nikłą rolę, religia powinna być utrzymana do czasu, gdy "wychowanie do rzeczywistości" (*Erziehung zur Realität*) ogarnie całość społeczeństwa.²¹

W sytuacji natomiast, gdy kryzys obejmuje jedynie stosunki władzy - co zdarza się znacznie częściej, może nastąpić regres danej społeczności na poziom "wspólnoty w nienawiści", właściwy okresowi Hordy Pierwotnej. Regres ów ma przy tym najczęściej przejściowy charakter. Zaraz bowiem po pozbyciu się znienawidzonego władcy-despoty odżywają w społeczeństwie masochistyczne tęsknoty za silną i despotyczną jednostką, której mogłoby się ono podporządkować. Dzieje się tak, ponieważ swój stosunek do Ojca-Boga pojmuje ono nadal jako "wspólnotę w miłości" w zależności od niego. W ten sposób, niezależnie od nienawistnego stosunku do ziemskiego władcy, zachowany zostaje, na poziomie nieświadomości zbiorowej danej społeczności, sakralny fundament jej własnej jedności. W tych sytuacjach zatem, religia zapewnia ciągłość bytu kulturowego owej społeczności, mimo iż ogarną ją

kryzys stosunków władzy. Na tym też zasadza się jej kulturotwórcza funkcja.

Czynnik Siły i jej pochodne; zakaz i represja. Upatrywanie przez Freuda w Siłę oraz w różnych jej pochodnych jednego z podstawowych czynników jedności społecznej wydaje się być nieporozumieniem. Jak bowiem fenomen, który - zgodnie z powyższymi uwagami - sam jest bezpośrednio zdeterminowany przez destrukcyjne popędy Tanatosa, może owe popędy skutecznie represjonować? Czy tego rodzaju "sprzymierzeniec" jednoczących i życionośnych sił Erosa nie jest bardzo zawodny? Gotów zawsze do zdrady w sprzyjających okolicznościach?

Na tej dwuznaczności zasadza się jednak - według Freuda - funkcjonowanie w kulturze wszelkiej Siły i jej pochodnych. Traktowana przez człowieka zrazu jako jedyny środek, za pomocą którego może on "uporządkować" swe stosunki z innymi, posiada ona również swą drugą, destrukcyjno-regresywną stronę. Mimo to człowiek polega na Siłę, ponieważ jego byt społeczny byłby bez niej niemożliwy:

Bardziej prawdopodobne wydaje się, że każda kultura musi być zbudowana w oparciu o przymus i wyrzeczenie się popędów. Nie wydaje się pewne nawet to, by bez przymusu większość jednostek ludzkich gotowa była poddać się pracy koniecznej do uzyskania nowych środków do życia. Trzeba, jak sądzę, uznać fakt, że w każdym człowieku tkwią tendencje destrukcyjne, a stąd antyspołeczne i antykulturowe, oraz że u wielkiej liczby ludzi tendencje te są tak silne, że określają ich zachowanie się w społeczeństwie.¹⁶

Nawet zatem jeśli Siła, w tym wypadku nazywana przymusem, jest sama w sobie środkiem zawodnym, to jednak jest ona niezbędnym warunkiem ukonstytuowania się stabilnej jedności społecznej. Bez niej - z racji przyjmowanej przez Freuda popędowej natury człowieka - owa jedność szybko ulega rozpadowi.

Podobnie, jak w przypadku dwóch omówionych powyżej czynników, klucz do zrozumienia "jednoczącej" funkcji Siły w odniesieniu do społecznego bytu człowieka tkwi we Freudowskim Micie Genezy Kultury. Pierwszą jej zobiektywizowaną postać stanowiły zakazy wprowadzone w okresie Hordy Pierwotnej przez mitycznego Ojca. Mimo że ich niezwykle restrykcyjny charakter doprowadził zrazu do pogłębienia się konfliktu między Synami i Ojcem i, w konsekwencji, do rozpadu tej formacji, to jednak, odciskając trwały ślad na

psychice Synów, stworzyły one podstawy do zaakceptowania przez nich "wyrzeczeń", jakie musieli później ponieść na drodze kulturowego rozwoju.

Istotnym jest tutaj argument, którym posługuje się Freud starając się wyjaśnić genezę wprowadzenia przez Ojca-przywódcę zakazów kazirodztwa i ojcobójstwa. Twierdzi on mianowicie, że podstawową przyczyną była szczególna intensywność popędów kazirodczych, morderczych oraz kanibalistycznych w człowieku. Uniemożliwiła ona zrazu stworzenie form zbiorowego współżycia, ale z czasem zaczęła zagrażać jego gatunkowej egzystencji.

W tej perspektywie, wprowadzenie przez Ojca-przywódcę pierwszych zakazów jawi się nie tyle jako działanie podyktowane względami egoistycznymi (choć i one odgrywały niepoślednią rolę), co jako bezwiedne działanie na rzecz interesu zbiorowego. Stanowiło to bowiem - przy całej swej niedoskonalości - pierwszą próbę zaprowadzenia w sferze stosunków międzyludzkich jakiegoś, zapewniającego im względną stabilność, porządku. Efektem było zrepresjonowanie w człowieku tych popędów, które tej stabilności najbardziej zagrażały. Było to zatem w istocie, wspomagające Erosa działanie na rzecz jedności społecznego bytu człowieka.

Równocześnie, postępowanie restrykcyjne Ojca przygotowało w psychice Synów podłoże dla procesów sublimacji i przekształceń popędów seksualnych wchodzących w skład Erosa. Będzie to miało później istotne znaczenie przy kształtowaniu się poczucia społecznej wspólnoty. Chodzi tu przede wszystkim o ukształtowanie się popędów seksualnych "zahamowanych ze względu na cel", które, jako przekształcona forma *l i b i d o*, mogą o wiele skuteczniej niż niewysublimowane popędy Erosa wypełnić wobec bytu społecznego człowieka swoją jednoczącą funkcję :

Jeśli chcemy, to w tym odwróceniu od celu możemy dopatrzeć się początku *s u b l i m a c j i* popędów seksualnych lub też jeszcze dalej przesunąć granice tych ostatnich. Popędy seksualne zahamowane ze względu na cel mają wielką przewagę funkcjonalną nad popędami niezahamowanymi. Ponieważ popędów tych właściwie nie można w pełni zaspokoić, przeto szczególnie nadają się do stwarzania trwałych więzi, podczas gdy bezpośrednie popędy seksualne każdorazowo przez zaspokojenie tracą swą energię i muszą czekać na jej odnowienie przez ponowną koncentrację *l i b i d o* seksualnego, przy czym tymczasem obiekt może ulec wymianie.²³

Ujęcie to zakłada, że aby Eros mógł spełnić jednoczącą funkcję musi uprzednio zostać poddany represji. Przyjmowana przez Freuda głęboka więź libidinalna jako podstawa jedności społecznej, jest więc nie do pomyślenia w

oderwaniu od różnego rodzaju ograniczeń i restrykcji, jakim poddane zostają popędy seksualne człowieka. Proces ten ściśle wiąże się z opisanym powyżej zjawiskiem przekształcenia się "wspólnoty nienawiści" we "wspólnotę w miłości". Jakkolwiek bowiem ta ostatnia jest ugruntowaną libidinalnie wspólnotą opartą na zakazach i represji, to jednak u jej podłoża tkwi *l i b i d o* już przekształcone, poddane różnego rodzaju zakazom. Wymownie widać to w *Psychologii zbiorowości...*, gdzie Freud rozpatruje dwie zbiorowości utworzone "sztucznie" - Kościół i armię, traktując je jako modelowy wzorzec przy rozpatrywaniu wszelkich związków społecznych. "Sztuczność" tych wspólnot, jako że utworzone zostały wyłącznie w oparciu o zakazy i przymus, wiąże się ściśle z trwałym charakterem łączącego ich członków poczucia jedności i wspólnoty.

Upatrując w zakazach i przymusie niezbędny warunek własnego wspólnego bytu z innymi, człowiek zapłacił więc niebagatelną cenę. Był nią, pojawiający się wraz z tymi wysublimowanymi formami przejawu Siły, głęboki podział jego psychiki na to, co świadome, i na to, co pozostaje w stanie głębokiego stłumienia - jako niemożliwe do pogodzenia z powszechnie uznawanymi normami. Rezultatem jest permanentne "cierpienie" człowieka w kulturze. Jego istota polega na tym, że cele, które człowiek może osiągnąć w ramach opartego na zakazach wspólnego bytu z innymi w kulturze, są nie do pogodzenia z jego zrepresjonowanymi dążeniami popędowymi. Mimo iż zakaz zmienił w sposób zasadniczy dotychczasową strukturę życia psychicznego człowieka, to jednak zarazem w niczym nie zmieniła się jego pierwotna popędowa natura. Została ona jedynie stłumiona i od tej pory wiedzie w nieświadomości podskórny żywot, czekając na swe ponowne ujawnienie w bardziej sprzyjających okolicznościach.

Ponieważ jednak z czasem sam zakaz i stojąca za nim Siła ubóstwionego Ojca-totema okazały się dość kruchą podstawą społecznego bytu, człowiek musiał sięgnąć po nowe, bardziej wysublimowane i systemowe środki represji. Możliwe stało się to w wyniku procesu przekształcenia się Klanu Braci w Formację Despotyczną opartą na silnej władzy jednostki. Tylko ona była bowiem w stanie, rozporządzając odpowiednio rozbudowanym i skutecznym systemem represji, zmusić leniwe masy społeczne do pracy i uległości;

Tylko pod wpływem jednostek świecących przykładem, jednostek, które masy uznają za swych przywódców, masy te można nakłonić do poddania się trudom i wyrzeczeniom, od których zależy istnienie kultury. (..) Krótko mówiąc, istnieją dwie nader powszech-

ne ludzkie cechy, które są odpowiedzialne za to, iż organizacja kultury może być utrzymana tylko za pomocą pewnej dozy przymusu: mianowicie tkwiąca w naturze człowieka niechęć do pracy oraz bezsilność argumentów wobec ludzkich namiętności.

Dokonujący się w ten sposób w wymiarze *profanum* drugi "powrót" Ojca-przywódcy, wiąże się ściśle z wykształceniem całkiem nowych form przejawu jego siły. W okresie Hordy Pierwotnej Siła Ojca miała jeszcze postać dość prymitywną. Była to Siła fizyczna, którą stosował on wobec Synów bezpośrednio. W Klanie Braci uległa ona przeobrażeniu w magiczną Siłę czuwającego nad powszechnie uznanymi zakazami Ojca-totema; siłę której źródło pozostaje - w jej transcendencji - człowiekowi niedostępne. Siła ta przybiera zobjektywizowaną postać odrębnego systemu represji, który ma do swej dyspozycji ziemski władca jako "reprezentant" Boga-Ojca.

Wprowadzenie przez Ojca-przywódcę pierwszych zakazów, mających podstawę w jego Sile, zaowocowało zatem dalekosiężnymi, trwałymi konsekwencjami, jeśli chodzi o późniejszą organizację ludzkiej społeczności i kultury. Podstawą jedności i stabilności tej organizacji stał się jej represyjny charakter, ufundowany w Sile dominującej nad nią despotycznej jednostki.

Ta ewolucja Siły Ojca ku coraz to nowym, bardziej wysublimowanym formom represji, nie prowadzi jednak do usunięcia dwuznaczności jej usytuowania na tle popędów Erosa i Tanatosa. Przeciwnie, jej rezultatem jest jedynie głębokie zantagonizowanie wzajemnej relacji obu tych grup popędów. W wyniku posłużenia się przez człowieka represją, pierwotnie harmonijna "jedność przeciwieństw", jaką tworzą one na poziomie bytu przyrodniczego zostaje głęboko i nieodwracalnie zakłócona. Od tej pory niemożliwe staje się uzyskanie przez człowieka, na powrót, poczucia jedności z Naturą, traktowanie przez niego siebie jako jej organicznej części.

Wynika stąd, że - podobnie jak dotychczas omawiane czynniki - również zakaz i represja nie są żadnym całkowicie niezawodnym i niezniszczalnym, fundamentem jedności społecznej. Zabezpieczają one wprawdzie ową jedność przed bezpośrednią eksplozją wrogich, destrukcyjnych sił Tanatosa, jest to jednak zabezpieczenie pozorne i względne. Wraz z pojawieniem się tych czynników wiąże się bowiem dodatkowe zagrożenia dla egzystencji człowieka jako gatunku. Są one dwojakiego rodzaju. Pierwszy rodzaj, to zagrożenia płynące ze strony tych "przedstawień popędowych", które w wyniku posłużenia się przez człowieka zakazem i represją zostały wyparte w obręb nieświadomości i od tej pory podskór-

nie dążą do swego ujawnienia się. Drugi, to zagrożenia płynące ze strony wspomnianego dwuznacznego usytuowania Siły na tle popędów Erosa i Tanatosa. Taką jest jednak nieuchronna cena, jaką człowiek musiał zapłacić za drogę społecznego rozwoju i kultury. Dla organizacji społecznej opartej na różnych postaciach przejawu Siły nie istnieje bowiem - zdaniem Freuda - żadna sensowna alternatywa. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ludzie "nie wykazują żadnej spontanicznej chęci do pracy oraz że argumenty bezradne są wobec ich namiętności".²⁵

4. Poczucie winy

Również czwarty, możliwy do wyodrębnienia u Freuda, czynnik jedności społecznej - poczucie winy - swój prehistoryczny pierwowzór posiada w Micie Genezy Kultury. Jest nim wina, jaką Synowie odczuwali wobec zamordowanego Ojca-przywódcy. Uczucie to wytworzyło w nich silną libidinalną więź wspólnoty, rozpoznali bowiem siebie jako "wspólników w zbrodni". Wiąż ta, dziedziczona z pokolenia na pokolenie, stanie się z czasem jednym z podstawowych elementów tkwiących u podłoża jedności społecznego bytu człowieka.²⁶ Dzięki niej, wszyscy członkowie danej społeczności gotowi są niejako sami z siebie uznać własną, nieskończoną zależność od różnych późniejszych sakralnych i ziemskich "wcielen" mitycznego Ojca - od bogów ich religii i despotycznych władców. W tej perspektywie totemizm, religia ufundowana na poczuciu winy wobec Ojca, urasta do rangi paradygmatu wszelkich religii:

W związku z tym ukształtowały się pewne cechy, które odtąd miały określać charakter religii. Religia totemiczna powstała ze świadomości winy synów, jako próba złagodzenia jej i - przez późniejsze posłuszeństwo - zjednania skrzywdzonego ojca. Jak się okazało, wszystkie późniejsze religie były próbami rozwiązania tego samego problemu, różniły się jedynie co do stanu kultury, w którym były podejmowane, i co do metod, które były wybierane; ale wszystkie te religie są zmierzającymi do tego samego celu reakcjami na to samo wydarzenie, od którego bierze początek kultura, które zaś odtąd nigdy nie dało spocząć ludzkości.²⁷

Rozpoznane w ten sposób w swej prehistorycznej genezie, poczucie winy wobec Ojca staje się podstawowym warunkiem jedności społecznego porządku. Sprawia ono, że Synowie "sami z siebie" uznają własną zależność od Ojca - w wyniku dokonanego przez nich samego procesu jego ubóstwienia, nie zaś w wyniku represji, którą on wobec nich zastosował. Dopiero poczucie winy

pozwała w pełni zrozumieć istotę procesu przeobrażenia się "wspólnoty w nienawiści", która nadawała jedność społecznemu bytowi Synów w obrębie Hordy, we "wspólnotę w miłości". Pojawienie się tego poczucia otworzyło bowiem możliwość przekształcenia postawy nienawiści Synów wobec Ojca w postawę pełną miłości. Dopiero ubóstwiony przez Synów Ojciec, wobec którego poczuli się nieskończenie winnymi, mógł przeobrazić się dla nich w Ojca miłującego ich wszystkich w ten sam sposób.

Rysujące się w ten sposób u Freuda ontologiczne zakorzenie poczucia winy różni zasadniczo ten fenomen - podobnie zresztą jak ściśle z nim związany fenomen "wspólnoty w miłości" - od dwóch pierwszych czynników jedności społecznej. Wina nie ma bowiem swej bezpośredniej podstawy w sile, ani też nie jest jako taka jednym z jej przejawów. Pojawia się ona przede wszystkim dlatego, ponieważ Ojciec zostaje przez Synów ubóstwiony. U podstaw poczucia winy tkwi zatem przede wszystkim odniesienie "w winie" do mitycznego Ojca, który w samowiedzy Synów przeobraził się w Ojca-Boga, w byt w stosunku do nich transcendentny.

Nie znaczy to oczywiście, że między fenomenem winy a Siłą stosowaną przez mitycznego Ojca nie ma w ogóle żadnego związku. Sam Ojciec wszakże uosabia w oczach Synów Siłę jako taką - Siła to kwintesencja jego "ojcostwa". Związek ten ma jednak charakter pośredni: nie chodzi tu o Siłę fizyczną bezpośrednio stosowaną przez Ojca wobec Synów, ale o Siłę, która przeobrażona została w Siłę magiczną, niedostępną dla nich w swym transcendentnym źródle. Dopiero odniesieni do przeobrażonej w ten sposób przez nich samej Siły Ojca synowie utrwalają poczucie własnej zależności od niego. Poczucie to zostało w nich ukształtowane przez doświadczenie fizycznej Siły Ojca w okresie Hordy Pierwotnej - tyle że do tej pory wiedzeni nienawiścią i pragnieniem zemsty na Ojcu nie chcieli się do tego przed sobą przyznać. Obecnie natomiast, staje się ono konstytutywnym elementem ich własnej samowiedzy. Wraz z aktem mordu na Ojcu stają się oni jego niewypłacalnymi dłużnikami. Ich zależność od niego, od której chcieli się wyzwolić za pomocą tego aktu, przybiera dla nich nieoczekiwanie postać zależności nieskończonej, już z założenia niemożliwej do zniesienia.

Zakorzeniona ontologicznie w tym, co uznane przez Synów za boskie (Ojciec-totem) i w swej boskości nieskończenie transcendentne, wina staje się podstawowym ontologicznym fundamentem jedności bytu społecznego człowieka. Jest to jedność, która może się ukonstytuować dopiero poprzez maso-

chistyczne uznanie ze strony danej zbiorowości własnej, nieskończonej zależności "w winie" od Ojca. Można ją nazwać "jednością w zależności" czy "jednością w winie". U jej podstawy tkwi coś nieogarnionego, wykraczającego poza sferę *profanum* ku *sacrum*. Fenomen tego, co niepoznawalne, który sama wina sobą ewokuje i uwydatnia.

Właśnie zatem dlatego, że fenomen winy wykracza poza obszar tego, co ziemskie i możliwe do uświadomienia zarazem, jedność w nim ukonstytuowana jest - jak się człowiekowi wydaje - z założenia niezniszczalna. Ten też moment różni fenomen winy od trzech przedstawionych powyżej czynników jedności społecznej. Każdy z nich mógł bowiem spełnić swoją jednoczącą funkcję dopiero w wyniku zaprzeczenia (stłumienia) swego, genetycznie odeń wcześniejszego, przeciwieństwa. Pozostając od tej pory w obrębie nieświadomości (jednostkowej czy zbiorowej) w stanie permanentnego stłumienia, owo przeciwieństwo stanowiło wówczas bezpośrednie (lub pośrednie) zagrożenie dla jedności społecznej będąc gotowe ujawnić się przy każdej nadarzającej się po temu okazji.

Natomiast fenomen winy, takiej dialektycznej opozycji w koncepcji Freuda nie posiada. Okres Stanu Naturalnego i Hordy Pierwotnej, poprzedzające jego ukształtowanie się, nie są traktowane, jak ma to miejsce na przykład u J. J. Rousseau - jako epoka pierwotnej ludzkiej "niewinności", na tle której cała późniejsza historia ludzkiej kultury stanowi jedynie zepsucie i upadek. Przeciwnie, okresy te cechuje właśnie szczególne okrucieństwo i krwiożerczość w stosunkach międzyludzkich, ponieważ - inaczej niż to utrzymuje autor *Umowy społecznej* - okazuje się, że socjalizacja człowieka dokonuje się dopiero wraz z jego dojrzewaniem.²⁸

Pojawienie się w psychice Synów poczucia winy wobec Ojca stwarza - zdaniem Freuda - dogodne podłoże do ukształtowania się kolejnego czynnika jedności społecznej. Jest nim instancja "nad-ja". W perspektywie genetycznej "nad-ja" stanowi pochodną fenomenu winy, jaką Synowie odczuwali wobec Ojca. Wraz z ukształtowaniem się tej instancji, autorytet Ojca, do tej pory odciśnięty przez niego na psychice Synów Siłą, "zostaje >uwewnętrzniony< przez powstanie >"nad-ja"<. Tym samym, zjawiska >sumienionopodobne< zostają podniesione na wyższy stopień; w gruncie rzeczy dopiero wtedy można mówić o sumieniu i poczuciu winy".²⁹

Wynika stąd, że dopiero wina, która uległa procesowi introjekcji przez ludzkie "ja" - jako uwewnętrznione poczucie zależności Synów od Ojca - jest

winą w ścisłym rozumieniu tego słowa. Poczucie to nie jest bowiem zakorze-
nione w transcendencji Boga-Ojca, ale w immanencji "nad-ja" stanowiącego
instancję wewnątrzpsychiczną. Te dwa procesy należy jednak rozpatrywać w
ścisłym powiązaniu ze sobą. Bowiem dopiero ubóstwienie Ojca stworzyło w
Synach potrzebę ustanowienia w obrębie własnej psychiki odrębnej instancji,
która będzie jego immanentnym odpowiednikiem i reprezentantem jego "inte-
resów" zarazem. Można powiedzieć: "nad-ja" - to uwewnętrzniona przez Sy-
nów zależność od Ojca, będąca swoistym refleksem procesu jego ubóstwienia.

Wraz z ukształtowaniem się "nad-ja" w obrębie ludzkiej psychiki, uwew-
nętrznieniu ulegają zakazy ustanowione niegdyś przez Ojca, które obecnie w
zmienionej postaci zostają podjęte przez Synów. W tej perspektywie "nad-ja"
jawi się jako instancja karząca; to uwewnętrzniona przez człowieka-syna Siłą
Ojca, którą - uczyniwszy uprzednio organicznym elementem własnej samowie-
dzy - zwraca on teraz przeciw sobie. W ten sposób lęk przed magiczną, po-
siadającą swe źródło w sferze *sacrum*, Siłą ubóstwionego Ojca znajduje w
obrębie ludzkiej psychiki swoje "podwojenie" (i przedłużenie zarazem). Czło-
wiek odczuwa teraz lęk przed sobą samym; przed "karą", jaka może go spotkać
za wykroczenie przeciwko zakazom ustanowionym przez Ojca. Oczywiście, z
czasem "nad-ja", ów uwewnętrzniony odpowiednik ubóstwionego Ojca, zaczy-
na również stać na straży, wprowadzonych później przez człowieka na drodze
jego kulturowego rozwoju, dalszych zakazów. Stanie się ono w obrębie ludz-
kiej psychiki reprezentantem zbiorowego interesu społeczności.

Dopiero w świetle w ten sposób ujętego procesu kształtowania się "nad-ja"
zrozumieliśmy się staje fenomen sumienia. Sumienie jest - twierdzi Freud - jed-
ną z funkcji "nad-ja". ("**Nad-ja**- jest jednym z terminów, które sami stworzyli-
śmy, **sumienie** zaś to funkcja, jaką przypisujemy mu obok innych, funkcja,
która ma czuwać nad czynnościami i zamiarami "**ja**" i osądzać je, tj. ma
działać jako cenzor".³⁰) To środek, za pomocą którego "nad-ja" narzuca "ja"
posłuszeństwo wobec uwewnętrznionych zakazów, na których straży stoi.

Fundamentalne znaczenie, jakie fenomen winy ma w procesie kształtowania
się jedności społecznego bytu człowieka, bierze się u Freuda, z jednej strony,
stąd, że jest on zakorzeniony ontologicznie w procesie ubóstwienia Ojca przez
Synów, z drugiej strony natomiast, on sam jest podstawą do ukształtowania
się w obrębie ludzkiej psychiki karzącego "nad-ja" - "uwewnętrznionej" postaci
transcendentnej Siły Ojca. Fenomen winy wiąże się zatem ściśle z dwoma pod-
stawowymi czynnikami jedności społecznej; z figurą ubóstwionego Ojca, wo-

bec którego zbiorowość masochistycznie uznaje swą zależność, oraz z "nad-ja" - wykreowaną przez samo ludzkie "ja" odrębną instancją psychiczną będącą immanentnym reprezentantem Siły Ojca, napawającą panicznym lękiem przed karą z jego strony.

Dopiero rozpatrując fenomen winy w tym podwójnym kontekście procesów ubóstwienia Ojca oraz introjeksji poczucia zależności od niego ("nad-ja") możemy zrozumieć, dlaczego w koncepcji Freudowskiej stanowi on fundament społecznego bytu człowieka, w którym znajdują swoją podstawę pochodne wobec niego czynniki, jak represja i zakaz. Możemy też zdać sobie sprawę z tego, dlaczego w oczach autora *Totem i tabu* rangę podstawowego paradygmatu wszelkich relacji społecznych zyskała relacja sadomasochistycznej zależności Ojciec-przywódca - Synowie.

5. Wzajemne uwarunkowania czterech czynników jedności społecznej

Cztery opisane powyżej czynniki, które - według Freuda - tkwią u podstaw jedności społecznego bytu człowieka, są, jeśli spojrzeć na nie pod kątem wzajemnych uwarunkowań i implikacji, ściśle ze sobą powiązane. Rozpatrywane w tym powiązaniu dają się potraktować jako elementy ontologicznej struktury, w ramach której każdemu z nich została przypisana została określona funkcja. W tej perspektywie wspólne jest im to, że, jeśli rozpatrywać je w porządku genezy, stały się one możliwe dzięki Sił, której mitycznym pierwowzorem jest Siła sprawowana przez Ojca-przywódcę. Dzięki niej bowiem zapewnił on sobie własną dominację nad Synami w ramach Hordy, ustanawiając w ten sposób pierwszą formę "porządku" zależności w stosunkach międzyludzkich. Siła tkwi, bezpośrednio lub pośrednio, u ich podłoża każąc członkom danej społeczności podporządkować się wymogom ich wspólnego bytu (uznanie zależności od despotycznej jednostki, przestrzeganie obowiązujących wszystkich zakazów i norm itp).

Pojawienie się bezpośrednich form przejawu Siły w życiu społecznym związane jest zatem z wykształceniem się w jego obrębie dwóch podstawowych typów międzyludzkich zależności; dominacją despotycznej jednostki nad zbiorowością oraz dominacją zbiorowości nad tworzącymi ją jednostkami. Z procesem tym wiąże się ściśle wykształcenie różnych systemów zakazów i

norm zapewniających względną stabilność i trwałość społecznego bytu człowieka oraz pojawienie się z czasem odrębnych form represji w postaci środków policyjno-represyjnych.

Ale zakaz i represja jako dwa, oparte bezpośrednio na Sile, czynniki jedności społecznej, nie są jeszcze wystarczającymi warunkami po temu, aby nadać jej stabilny charakter. Konstytuują się one bowiem dopiero w wyniku stłumienia swego dialektycznego przeciwieństwa - kazirodczych i morderczych popędów tkwiących w człowieku, nastawionych destrukcyjnie wobec wszelkiego społecznego porządku. Gdyby zatem byt społeczny człowieka został oparty jedynie na tych dwóch elementach, jego stabilność byłaby nieustannie zagrożona; groziłoby mu w każdej chwili przeobrażenie się w swe własne przeciwieństwo. Jeśli do tego dodamy, że u podstaw zakazu i represji w kulturze tkwi - w postaci "związanej" - element agresji skierowanej przeciwko innym, upatrywanie w nich obu wystarczającego warunku ukonstytuowania się jedności społecznej może się okazać tragiczną w skutkach iluzją. Dlatego, obok elementów jedności społecznej opartych wyłącznie na Sile, Freud wyszczególnia również elementy od niej w jakiejś mierze niezależne. W swej jednoczącej funkcji nie dają się one potraktować jako proste symetryczne odwrócenie swego dialektycznego przeciwieństwa. Do elementów tych należą: fenomen "wspólnoty w miłości"; poczucie winy, na podłożu którego kształtuje się kulturowe "nad-ja", oraz, jako jedna z jego funkcji, fenomen sumienia. Elementy owe łączy to, że konstytuują się one w ludzkiej psychice dopiero w wyniku procesu ubóstwienia mitycznego Ojca, wraz z którym nadany zostaje jego Sile transcendentno-magiczny charakter. Dzięki temu zyskują one całkiem nowy ontologiczny fundament; zostają zakorzenione w doświadczeniu transcendencji Siły Ojca. Wraz z tym procesem, relacja zależności Synów od Ojca ukształtowana w Hordzie Pierwotnej zostaje utrwalona "raz na zawsze"; zyskuje swą transcendentalną sankcję.

To odrębne ontologiczne zakorzenienie fenomenów "wspólnoty w miłości" oraz poczucia winy w stosunku do bezpośrednich, ziemskich przejawów Siły sprawia, iż nie dają się one ująć jako prosta i bezpośrednia funkcja tych ostatnich. Nie są też one bezpośrednio odwracalne w swe dialektyczne przeciwieństwo. "Wspólnota w miłości" możliwa się stała wprawdzie, w perspektywie genetycznej, dzięki "wspólnocie w nienawiści" poprzedzającej jej ukształtowanie, zarazem jednak stanowi wobec tej ostatniej zjawisko całkiem odrębne. Konstytuuje się ona wszakże w związku poczuciem Synów, iż ubóstwiony Ojciec, przebywa-

jący w niedostępnej dla nich sferze *sacrum*, kocha ich wszystkich w ten sam sposób. Poczucie to nie może ulec zniszczeniu jedynie w wyniku dojścia do głosu w ludzkich zachowaniach drugiej, agresywno-wrogiej, strony ambiwalentnego stosunku do ubóstwionego Ojca. Totalnemu "zniesieniu" w ludzkiej samowiedzy musiałaby bowiem ulec sama figura Ojca-Boga, to zaś w społeczeństwie i kulturze, które nie przeszły jeszcze etapu psychoanalitycznej emancypacji, jest nie do pomyślenia.

W jeszcze większym stopniu odporne na niszczycielskie siły Tanatosa tkwiące w człowieku, jest poczucie winy. Mając swoje źródło w utrwalonej w psychice Synów, w wyniku ubóstwienia przez nich Ojca, relacji masochistycznej zależności od niego, zdaje się ono nie posiadać u Freuda swego dialektycznego przeciwieństwa. Wraz z jego pojawieniem się struktura ludzkiej psychiki ulega głębokiemu przeobrażeniu. W jej obrębie, na podłożu poczucia winy kształtuje się bowiem odrębna instancja "karząca", nazwana przez Freuda "nad-ja". Będąc rezultatem introjeckji w obręb życia psychicznego człowieka figury Ojca, stanowi ona jej immanentny odpowiednik; jawi się ludzkiemu "ja" jako organiczna część jego samego.

W ten sposób masochistyczna zależność Synów od Ojca-Boga zostaje utrwalona niejako podwójnie; w przestrzeni zewnętrznej, gdzie rządzi zasada realności, rozciągającej się między *sacrum* i *profanum*, oraz w przestrzeni wewnętrznej (życie psychiczne), którą określają figury "nad-ja" i "ja". Współbycie "ja" z innymi w społecznej przestrzeni przybiera postać "jedności w zależności" wobec Ojca. Zależność ta ma charakter nieskończony i nieredukowalny; podobnie jak nieskończona i nieredukowalna jest wina Synów wobec zamordowanego Ojca.

Poczucie winy, znajdując swój najbardziej wymowny wyraz w ukształtowaniu się "nad-ja" w obrębie ludzkiej psychiki, utrwala zatem w Synach postawę masochistycznej uległości wobec Ojca, którą Freud uznaje za pierwowzór wszelkich relacji międzyludzkich. Ona też nadaje społecznemu bytowi człowieka jedność i stabilność. Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, że poczucie to ma w sobie coś irracjonalnego, niemalże mistycznego. Jego ukonstytuowanie się poprzez odniesienie do ubóstwionego Ojca - do bytu niepojętego i nieogarnionego w swej inności - sprawia, że nie może ono zaniknąć w samowiedzy ludzkiego ja. Chodzi tu o winę nie-do-pojęcia w swej istocie przez tego, kto czuje się winnym. Dlatego tak bardzo przytłacza ona człowieka swym ciężarem.

6. Podsumowanie. Dylematy i sprzeczności

Podjęta w tym rozdziale próba bliższego określenia roli, jaką w koncepcji Freuda odgrywają cztery wyszczególnione powyżej, podstawowe czynniki jedności społecznej, doprowadziła do wniosków zgoła nieoczekiwanych. Okazało się, że wśród owych czynników centralne znaczenie mają te, których stosunek do popędowego podłoża duszy ludzkiej jest w dużym stopniu zapośredniczony: "wspólnota w miłości" oraz poczucie winy. Bierze się to stąd, że są one zakorzenione w pojęciu Ojca-Boga, który w oczach człowieka uosabia nieukończenie przewyższającą go, transcendentną w stosunku do niego, Siłę magiczną. Paradoks tkwi tutaj w tym, że to nie pozostające w szczególnej bliskości wobec ciała popędy, ale pojęcie centralne dla całej sfery *sacrum* stanowi ostatecznie podstawowy fundament bytu społecznego człowieka.

Formułując podobny wniosek należy jednak zarazem pamiętać o tym, że czynniki "wspólnoty w miłości" oraz poczucie winy są jednoczącą, konstytutywną funkcję mogą pełnić jedynie w odniesieniu do społeczeństwa psychoanalitycznie niewyemancypowanego, nieświadomego "prawdziwych" podstaw własnej jedności. W przypadku społeczeństwa psychoanalitycznie wyemancypowanego natomiast - jeśli założyć, że takie powstanie w przyszłości - czynniki te nie mogą już, siłą rzeczy, pełnić roli fundamentu jedności społecznej. W oczach tego społeczeństwa pojęcie transcendentnego Boga, któremu należy się bezwzględne posłuszeństwo, będzie wszakże jedynie żalosną mistyfikacją, za pomocą której człowiek w czasach prehistorycznych starał się zamaskować mord dokonany przez siebie na Ojcu-przywódcy. Mistyfikacja ta była człowiekowi pierwotnemu jedynie potrzebna dla odpowiedniego ułożenia jego stosunków z innymi. Ostatecznie więc, ubóstwiając Ojca-przywódcę kierował się pobudkami pragmatycznymi i egoistycznymi, a nie względem na jakąś obiektywnie istniejącą transcendentną realność. W tej perspektywie wszystko ulega znowu odwróceniu: to, co dla społeczeństwa przed-psychoanalitycznego stanowi podstawowy fundament jedności, w obrębie społeczeństwa oświeconego psychoanalitycznie, zdemaskowane w swych historycznych korzeniach, przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę.

Rodzi się pytanie: na czym ma się zatem opierać jedność tego nowego społeczeństwa? Spośród wyszczególnionych przeze mnie czynników jedności społecznej w grę mogą wchodzić jedynie: zakaz i represja. Te jednak - o czym

powyżej pisałem - jawią się w teorii Freuda jako niewystarczające warunki jedności społecznej, w każdej chwili gotowe przekształcić się w swe przeciwieństwa. Co, w takim razie, mogłoby obecnie spełnić funkcję tego rodzaju uzasadnienia?

W dziele Freuda nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Z jednej strony pojawiają się w nim wypowiedzi, z których wynika, że naiwną wiarę dotychczasowych społeczeństw w religijne iluzje i mity ma zastąpić racjonalna postawa pełna krytycznego stosunku wobec nich. Fundamentem tej postawy byłyby scjentystycznie przez tego autora interpretowany Logos:

Spośród tych pragnień nasz bóg Logos urzeczywistni te, na które pozwala zewnętrzna rzeczywistość, jednak robi to tylko stopniowo, w przyszłości nie dającej się przewidzieć, i dla innych pokoleń. Nie obiecał on wynagrodzenia nam, którzy cierpimy tak dotkliwie od życia. W drodze do tego odległego celu trzeba będzie porzucić pańskie doktryny religijne, bez względu na to, czy pierwsze próby się powiedą, czy też pierwsze informacje zastępcze okażą się nietrawne.³¹

Z drugiej strony jednak, Freud stwierdza wyraźnie, że na tego rodzaju krytycyzm potrafią się zdobyć tylko nieliczni. Dotyczy to głównie ludzi nauki, którzy, niejako już z racji uprawianego przez siebie zawodu, wykształcili w sobie sceptyczną postawę wobec wszelkich zjawisk tego świata. Przytłaczająca większość społeczeństwa jest jednak do tego rodzaju emancypacji zupełnie nieprzygotowana ("...masy są bowiem leniwe i nieinteligentne, bynajmniej nie pragną wyrzec się popędów, nie dadzą się przekonać jedynie za pomocą argumentów o tym, że wyrzeczenie się popędów jest nieuchronne, a przy tym poszczególne jednostki popierają się nawzajem, dając pełny wyraz swej niesforności".³²)

Oznacza to, że psychoanalityczna emancypacja, stawiająca sobie za cel wychowanie człowieka do rzeczywistości (*Erziehung zur Realität*), ma charakter podwójnie ograniczony. Po pierwsze, konfrontacja człowieka z jego "prawdziwym", wypartym w obręb własnej nieświadomości, obliczem - jako zdeterminowanym przez popędy Tanatosa - nie prowadzi w najmniejszym stopniu do przekształcenia dotychczasowej postaci samowiedzy. Jedyne możliwości - to zdystansowanie się wobec tego oblicza. To jednak nigdy nie może zostać przeprowadzone do końca; w dodatku nie prowadzi do usunięcia permanentnego antagonizmu sił Erosa i Tanatosa tkwiących u podłoża ludzkiej psychiki i kultury.

Po drugie, psychoanalityczna emancypacja społeczeństwa nie może być przeprowadzona, jak na razie, w sposób globalny. Musi się ona ograniczyć do wąskiego grona oświeconych psychoanalitycznie badaczy (analityków) i pacjentów, którzy - skonfrontowani ze swymi, ukrytymi głęboko w nieświadomości, popędowymi dążeniami - nie będą dążyć do ich nieograniczonej realizacji w swych codziennych stosunkach z innymi, ale potrafią zachować wobec nich wspomniany krytyczny dystans.³³

To oscylowanie Freuda między wizją społeczeństwa psychoanalitycznie wyemancypowanego, która miałaby zostać zrealizowana w bliżej nieokreślonej przyszłości, a głębokim pesymizmem odzwierciedla sobą fakt, że jego myśl została ukształtowana przez dwie odrębne tradycje myślowe. Pierwsza z nich, to tradycja oświeceniowego racjonalizmu. Wiąże się z nią optymizm co do możliwości przeobrażenia ludzkiej natury w oparciu o rozumny wgląd w jej istotę. Druga to tradycja XIX wiecznego naturalizmu, zgodnie z którą człowiek jako egzemplarz bytu przyrodniczego jest, podobnie jak zwierzęta, istotą zdeteminowaną w swych działaniach przez instynkty. Wiąże się z nią głęboki pesymizm co do możliwości przeobrażenia ludzkiej natury.³⁴

W pracach Freuda te dwie tradycje przenikają się nawzajem składając się na głęboko rozdarty obraz człowieka i jego kultury. Z jednej strony bowiem, autor *Totem i tabu* uznaje rozum za centralną władzę poznawczą człowieka; zdolność krytycznego wglądu zarówno w otaczający świat przyrodniczy, jak i w docierające z tradycji symbole i mity, za pomocą których tworzy iluzje na swój własny temat. W tej perspektywie rozum (*ratio*), stanowi zarówno podstawowe narzędzie psychoanalitycznej interpretacji, jak i środek wyzwolenia człowieka w kulturze; jego emancypacji w stosunku do fałszywych wyobrażeń, jakie posiada na swój własny temat.³⁵

Z drugiej strony jednak, podkreślanie przez Freuda władzy, jaką nad człowiekiem posiadają jego własne popędy, sprawia, że podobny ideał samowyzwolenia człowieka w kulturze musi się wydać głęboko problematyczny. Pojawia się pytanie, czy upatrywanie przez człowieka w *ratio* podstawowej siły, w oparciu o którą ma się dokonać jego emancypacja w kulturze, nie jest kolejną, odziedziczoną przez autora *Totem i tabu* po tradycji oświeceniowej, iluzją, jaką w miejsce religii i mitu wytworzył człowiek na swój własny temat? Czy ideał owej emancypacji nie jest alternatywą pozorną wobec, pojawiających się równocześnie w pracach tego autora, katastroficznych przepowiedni dotyczących najbliższej przyszłości ludzkiej kultury?

Przypisy

¹ Chodzi tu o rozprawę *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, w: Z.Freud, *Poza zasadą przyjemności*, op. cit., s.269-359.

² A. Giddens, *The Constitution of Society*, London, 1984, s.59.

³ Freudowskie pojęcie *Ich - Über - ich - Es* tłumaczę w tej pracy jako *ja - nad-ja - to*, (a nie *ego - superego - id*).

⁴ T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, Warszawa 1969, s.44.

⁵ Ibidem, s.49.

⁶ Z założeniem tym - o czym już wspominałem - wiąże się przekonanie Freuda, że u podstaw bytu kulturowego człowieka stoją odpowiadające tym grupom popędów trzy rodzaje zakazów: kazirodztwa, zabijania i ludożerstwa. Przy czym autor podkreśla wyraźnie, że jedynie ten ostatni zakaz przestrzegany jest dziś powszechnie w różnych kulturach i nie ma od niego wyjątków, podczas gdy dwa pierwsze często zmieniają swą postać i sens w zależności od kręgu kulturowego, w jakim się pojawiają:

Kultura narodziła się wraz z zakazami, które spowodowały powstanie tych pozbawień (kto wie, ile tysięcy lat temu), by oderwać się od pierwotnego, zwierzęcego stadium rozwoju ludzkości. Ku naszemu zdumieniu stwierdzamy, że pozbawienia te ciągle jeszcze są aktywne, tworząc jądro wrogości wobec kultury. Popędy, które od nich cierpią, rodzą się na nowo wraz z każdym dzieckiem. (...) Takimi popędami są pragnienia kazirodcze, ludożercze i mordercze. Może wydać się dziwne, że zaliczamy do jednej grupy te pragnienia, które wszyscy ludzie zgodnie odrzucają, razem z takimi, których dopuszczalność lub niedopuszczalność w naszej kulturze jest przedmiotem żywej dyskusji, jednakże postępowanie takie jest psychologicznie usprawiedliwione. Również postawa kultury wobec tych najstarszych pragnień popędowych nie jest identyczna w każdym wypadku. (*Przyszłość pewnego złudzenia* w Z.Freud, *Człowiek.Religia.Kultura*, op. cit., s. 154-155).

⁷ por. A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München - Zürich 1973.

⁸ por. S. Freud, *Der Mann Moses.*, op. cit., s.530.

⁹ Ph. Rieff, *The Origins of Freuds Social Thought*, (w: opr.) L. Spurling, *Sigmund Freud. Critical Assessments...*, London, New York 1989, s.136.

¹⁰ Z. Freud, *Psychologia zbiorowości...*, op. cit., s.296.

¹¹ A. K. Berliner, *Psychoanalysis and Society. The Social Thought of Sigmund Freud*, Washington 1983, s.123.

¹² Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: *Człowiek. Religia. Kultura*, op. cit., s.268.

¹³ A. K. Berliner, *Psychoanalysis and ..*, op. cit., s.179.

¹⁴ Z. Freud, *Psychologia zbiorowości a analiza ego*, w: *Poza zasadą przyjemności*, op. cit., s.330.

¹⁵ Ten proces głębokiego przeobrażenia postawy Synów wobec Ojca-przywódcy Freud wiąże ściśle z wykształceniem się, w późniejszym okresie szeregu zdominowanych przez mężczyzn instytucji społecznych - jak armia i Kościół:

Zwróćmy jeszcze uwagę na szczególnie pouczający problem, w jakim związku ze strukturą hordy pierwotnej pozostaje środek, dzięki któremu - pominiawszy środki przymusu - nienaturalna zbiorowość zachowuje spójność. Omawiając armię i Kościół stwierdziliśmy, że środkiem tym jest iluzja, iż przywódca kocha wszystkie jednostki na równi i w sprawiedliwy sposób. Jest to jednak wręcz idealistyczna reinterpretacja stosunków panujących w hordzie pierwotnej, w której wszyscy synowie czuli się w równy sposób prześladowani przez praojca i w równym stopniu się go bali. Już następna forma społeczeństwa ludzkiego, klan totemiczny, opierała się na tej reinterpretacji, będącej podstawą wszelkich obowiązków społecznych (w Z. Freud, *Poza zasadą ..*, op. cit., s. 335).

¹⁶ Tę dwoistą postawę zbiorowości wobec przywódcy Klanu Freud nazywa w *Totem i tabu* "ambiwalencją uczuć", podając przykłady zachowań ludów prymitywnych, w których daje ona o sobie wyraźnie znać. W bardziej wykształconych formach stosunków władzy postawa ta jest zazwyczaj o wiele bardziej zamaskowana i dochodzi do głosu jedynie w okresie silnych przesileń i kryzysów władzy. (Por.: Z. Freud, *Totem i tabu*, op. cit., s. 23-76.

¹⁷ O tym, że nawet obdarzony pozornie nieograniczonym zakresem władzy król lub cesarz podlega pewnym regułom, odpowiadającym oczekiwaniom społecznym, które musi spełnić, gdyż w przeciwnym wypadku jego władza staje się karykaturą samej siebie, wspomina m.in. Robert Caillois w *Żywiote i ładzie*, Warszawa 1973, s. 112-120.

¹⁸ Por: S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, w: *Studienausgabe*, t. III, op. cit., s. 98-102.

¹⁹ Problem ten omawiam dokładniej w artykule pt. *Instykt - popęd - namiętność*, w: *"Kultura i społeczeństwo"*, 1993 Nr 1, s. 27-34.

²⁰ Najbardziej wymowny przykład podobnego regresu społeczeństwa na poziom zbliżony do Stanu Naturalnego stanowią, w oczach Freuda, krwawe walki między- i wewnątrzklanowe w Południowych Włoszech, gdzie rządzi okrutne prawo zemsty zgodnie z zasadą "oko za oko, ząb za ząb" w: Z. Freud, *Człowiek. Religia. Kultura*, op. cit., s. 156.

²¹ Pojęciem "wychowanie do rzeczywistości" nazywa Freud zdolność człowieka do życia bez iluzji i złudzeń w kulturze, jakie oferuje mu religia i inne instytucje. Człowiek powinien zdobyć się na odwagę ujrzenia rzeczy takimi jakimi są, bez nakładania na nie upiększających masek mitu i symbolu:

Ale w końcu, czyż przeznaczeniem dzieciństwa nie jest przewyższenie go? Człowiek nie może pozostać zawsze dzieckiem. Musi w końcu zaryzykować wyprawę do wrogiego świata. To można nazwać *wychowaniem do rzeczywistości*; czyż muszę panu mówić, że jedynym celem mojej książki jest zwrócenie uwagi na konieczność tego kroku (*Przyszłość pewnego złudzenia* w: Z. Freud, *Człowiek. Religia. Kultura*, op. cit., s. 191.

²² Ibidem, s. 151.

²³ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, op. cit., s. 351.

²⁴ Ibidem, s. 152.

²⁵ Ibidem, s. 142.

²⁶ Pogląd ten Freud wypowiada bezpośrednio w następującym fragmencie:

Współczesne społeczeństwo oparte jest na współwinie we wspólnie popełnionej zbrodni, religia na świadomości winy i wynikającej z niej skruszce, moralność zaś jest oparta częściowo na konieczności społecznej, a częściowo na potrzebie zadośćuczynienia, którego domaga się świadomość winy (Z. Freud, *Totem i tabu*, op. cit., s. 143.

²⁷ Ibidem, s. 142.

²⁸ A. K. Berliner, *Psychoanalysis and Society*, op. cit., s. 175.

²⁹ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, op. cit., s. 295.

³⁰ Ibidem, s. 305.

³¹ Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, op. cit., s.195.

³² Ibidem, s. 196.

³³ Mimo iż Freud traktował psychoanalizę jako "wyróżnioną" naukę o uniwersalnym zasięgu, która w następnych pokoleniach miała doprowadzić do powszechnej terapii całej ludzkości, to w swojej działalności praktycznej postępował często w sposób zgoła przeciwny. Uważał, że najgłębsze prawdy "zdemaskowane" przez tę naukę mają zostać zastrzeżone jedynie dla wybranego "grona wtajemniczonych", którzy pod jego przywództwem winni podjąć się zadania przeobrażenia samych podstaw europejskiej kultury. Znalazło to swój wyraz w powołaniu przez niego, w ramach Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychoanalitycznego, "tajnej rady" złożonej wyłącznie z uczniów, których obdarzył zaufaniem i w których upatrywał coś w rodzaju wyleczonej "elity ludzkości". Píše o tym Jerzy Prokopiuk w: *Postowiu do: Człowiek. Religia. Kultura*, op. cit., s. 335.

³⁴ Wspominam o tym poniżej, w tym samym rozdziale, nawiązując do książki N.O.Browna, *Life Against Death*, op.cit.

³⁵ Tekstem, w którym bodaj najmocniej daje o sobie znać, odziedziczona po tradycji racjonalistycznej, wiara w emancypacyjną moc ludzkiego rozumu jako ostatecznej podstawy psychoanalitycznej terapii, jest *Przyszłość pewnego złudzenia*. Freud wyraża w nim nadzieję, że w najbliższej przyszłości religia zostanie zastąpiona przez naukę, zaś popędowe moce podskórnie determinujące ludzką psychikę znajdują swą przeciwwagę w pełnej krytycznego dystansu postawie wyemancypowanego psychoanalitycznie podmiotu.

Rozdział VI

DYLEMATY WŁADZY

1. Krytyka demokratyczno-partnerskiego modelu stosunków władzy

Jeśli na podstawie wybranych tekstów Freuda pokusić się o rekonstrukcję podstawowych założeń jego "myśli politycznej", to jednym z dominujących w niej motywów są krytyczne wypowiedzi tego autora na temat demokratyczno-partnerskich form organizacji stosunków władzy. Wypowiedzi te pojawiają się już w obrębie Mitu Genezy Kultury i odnoszą się tam przede wszystkim do opartej na zasadzie równości i partnerstwa, formacji Klanu Braci, która - zdaniem Freuda - nie stanowi wystarczającego zabezpieczenia przed regresem na poziom "demokratycznego chaosu" utożsamianego z bezwzględną rywalizacją poszczególnych jednostek o władzę, co prowadzi z czasem do całkowitego rozpadu wszelkich więzi polityczno-społecznych.¹ To samo niebezpieczeństwo zagraża również nowożytnym demokracjom parlamentarnym, w których jednostce nie został przyznany dostateczny zakres politycznych uprawnień. Prowadzi to wówczas do swoistej degradacji i rozluźnienia związków międzyludzkich w ramach danej społeczności, który to fenomen Freud nazywa "psychologiczną nędzą mas":

Niebezpieczeństwo to grozi najbardziej tam, gdzie więź społeczna powstaje przez wzajemną identyfikację członków społeczeństwa, podczas gdy jednostki przywódcze nie dochodzą do tego znaczenia, które powinny zyskać w kształtowaniu mas. Współczesny stan kultury Ameryki dawałby dobrą sposobność badania tych przerażających szkód kulturowych. Odrzucam jednak pokusę wdania się w krytykę kultury amerykańskiej, nie chcę bowiem wywołać wyrażenia, jakoby sam chciałem się uciekać do metod amerykańskich.²

Wypowiedziana tutaj krytyka społeczeństwa amerykańskiego dotyczy ontologicznych podstaw, na których opiera ono swoją jedność. Podstawy te, ugruntowane w demokratycznym systemie stosunków władzy, nie zapewniają stabilnego i trwałego charakteru owej jedności. Może ją zagwarantować dopiero silna jednostka przywódcza dominująca nad masami. I jakkolwiek sam autor pisze wyraźnie, iż nie chce się wdawać w "krytykę amerykańskiej kultury", to jednak w rzeczywistości taką krytykę przeprowadza. Jest to przy tym krytyka samych fundamentów, na których opiera się owa kultura; uderza ona w demokratyczny porządek tkwiący u podstaw jej organizacji ustrojowo-politycznej.

Pogląd ten jednak zdradza zarazem coś daleko więcej. Znajduje w nim swój wyraz stanowisko Freuda wobec wszelkich formacji demokratyczno-partnerskich, jakie pojawiły się w historii ludzkiej kultury. Podstawowy zarzut autora *Totem i tabu* brzmi: formacje te, oparte na założeniu równości i równouprawnienia wszystkich tworzących je jednostek, nie potrafią zapewnić trwałej jedności i stabilności społeczno-państwowego porządku. Taką stabilność zapewniają jedynie stosunki władzy oparte na modelu całkowitej zależności danej zbiorowości od obdarzonej nieograniczoną władzą despotycznej jednostki.

Przekonanie to tkwi u podstaw Freudowskich poglądów na temat organizacji stosunków władzy w państwie, nadbudowujących się nad stosunkami społecznymi. Jego korzeni należałoby szukać w uznaniu modelu Hordy Pierwotnej za podstawowy paradygmat wszelkiej organizacji ustrojowo-państwowej. Model ów, "powracając" w późniejszych dziejach ludzkiej kultury, przybrał wprawdzie w jej obrębie o wiele bardziej wyrafinowane i złożone formy, niemniej jednak sama jego istota - oparcie porządku społecznego na całkowitej zależności danej zbiorowości od despotycznej jednostki - pozostała niezmienną.

David Riesman, utrzymując, że podobny stosunek Freuda do wszelkich demokratycznych form organizacji państwa był "ograniczony, zdeterminowany klasowo i reakcyjny", stara się zarazem znaleźć dlań usprawiedliwienie twierdząc, iż

Freud wyrażał swoje poglądy w czasie, gdy powszechnie dominowały demokratyczne uczucia oraz gdy "zwykłego człowieka", szczególnie w Ameryce, karmiono pustymi frazesami. Jego opozycja do tych dominujących tendencji, nawet gdy tę ostatnie były progresywne, była stymulująca i produktywna (...).

Pytaniem jest jednak, czy, po pierwsze, populistyczne tendencje, obecne w nowożytnych demokracjach europejskich na początku XX wieku były rzeczywiście czynnikiem, który wpłynął w sposób istotny na krytyczny stosunek do nich Freuda, oraz, po drugie, czy te tendencje nie są w równej mierze obecne również i w demokracjach doby współczesnej. Z tą jedynie różnicą, że głębszym przeobrażeniom uległy sposoby oddziaływania na opinię publiczną, stosowane środki itp. Jak się bowiem wydaje, brak zrozumienia ze strony autora *Kultury jako źródła cierpień* dla demokratycznej formy organizacji stosunków władzy ma swe głębsze korzenie niż tylko doświadczenie różnych słabych stron i wynaturzeń owej formy. Wypływa on z samych, ukształtowanych już

znacznie wcześniej w klinicznej praktyce, podstaw jego myślenia o społeczeństwie i kulturze.⁴

2. Organiczny związek stosunków społecznych ze stosunkami władzy

W poprzednim rozdziale, omawiając różne, dające się wyodrębnić w pracach Freuda czynniki jedności społecznej, starałem się wykazać, że mają one, bezpośrednio lub pośrednio, swoje podłoże w doświadczeniu siły Ojca-przywódcy. Siła ta, doświadczana zrazu jako zwykła przemoc fizyczna, ulegnie później licznym sublimacjom i przekształceniom, aby przyjąć z czasem, w ramach despotycznych formacji ustrojowo-państwowych, dojrzałą postać rozbudowanego systemu norm prawnych i instrumentów policyjno-represyjnych. System ów pozostając w nich, z reguły, do wyłącznej dyspozycji jednostki sprawującej władzę, stanowi główną podporę tej władzy a zarazem zapewnia skuteczność jej sprawowania. Dopiero wspierana tym systemem despotyczna jednostka potrafi pełnić swą funkcję.

W tej perspektywie, podobnie jak u Hobbesa, despotyczny model stosunków władzy, oparty na wyróżnionej pozycji jednostki przywódczej, jawi się jako niezbędny fundament stabilności stosunków społecznych. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, ponieważ Freud nie wprowadza wyraźnego rozróżnienia między porządkiem społecznym *sensu stricto* a porządkiem stosunków władzy. Oba te porządki traktowane są przez niego jako komplementarne, stanowią dwa nierozzerwalnie ze sobą powiązane aspekty jednego i tego samego zjawiska. Stąd, na przykład, dominacja jednostki despotycznej nad zbiorowością może być rozpatrywana zarówno ze względu na jej aspekt społeczny (jest ona wszakże konstytutywna dla jedności zbiorowego bytu danej społeczności), jak też jako typowy stosunek władzy, który stanowi podstawę funkcjonowania całego organizmu państwowego.

Zarazem jednak, Freud w całkiem innym rodzaju czynnikach niż autor *Lewiatana* upatruje ostateczny fundament jedności społecznego i politycznego bytu człowieka. Różnica ta zarysowuje się wyraźnie już w sposobie, w jaki obydwaj wyobrażają sobie genezę ludzkiej społeczności. Jakkolwiek bowiem wychodzą oni od podobnego obrazu pierwotnej ludzkiej społeczności, w której każdy walczy z każdym, to zarazem w czym innym upatrują podstawowe mo-

tywy, które skłoniły człowieka do porzucenia tej formy bytu, całkowicie chaotycznej i permanentnie zagrożonej rozpadem.

Hobbes za podstawowy motyw uznaje możliwość, iż - jak pisze Riesman - "człowiek porzucił swój dotychczasowy tryb życia ze względu na czysto racjonalne argumenty".⁵ Kontynuując to porównanie autor pisze dalej:

Hobbes widział zagrożenie dla człowieka w jego umotywowanym racjonalnie interesie własnym, który kazał mu agresywnie dążyć do uzyskania i zabezpieczenia dostępnych mu światowych dóbr. Ale sądził on również, że ludzie mogą utworzyć jedną społeczność, wiedzeni tym samym interesem własnym - w oparciu o popęd samozachowawczy, co w ostateczności leżało w racjonalnie uzasadnionym interesie każdej żyjącej istoty. Uważał on, że wszyscy ludzie są równi, nie tylko na poziomie stanu naturalnego, lecz z racji posiadania owej fundamentalnej własności, jaką jest rozum, który może doprowadzić ich do bytu w jedności w ramach państwa narodowego.⁶

Freud natomiast "uważał, że agresja jest wrodzona człowiekowi. Traktował ją jako zasadniczo i r r a c j o n a l n e dążenie, zakorzenione w popędzie śmierci. Nie dość tego, uważał on, że człowiekowi nie można wyperswadować jedynie za pomocą racjonalnych argumentów tego, aby wyrzekł się swych pragnień; jego *id* jest bowiem zbyt silne".⁷

Z tego porównania wynika, że w oczach Hobbesa despotyczno-patriarchalna forma władzy politycznej - oparta na silnej władzy jednostki - miała swoje uzasadnienie racjonalne; stąd dopuszczał on możliwość wypowiedzenia posłuszeństwa suwerenowi w sytuacji, gdy dana zbiorowość uzna, iż ten nie spełnia swojej "jednoczącej" roli. Dla Freuda natomiast, podstawa taka miała charakter irracjonalny: tylko ślepe, całkowicie bezkrytyczne, podporządkowanie się "zahipnotyzowanej" zbiorowości jednostce mogło zapewnić względną jedność i stabilność danemu porządkowi społeczno-politycznemu.⁸

To spojrzenie autora *Totem i tabu* na podstawy wszelkich stosunków władzy bierze się stąd, że tym, co człowiek ma przede wszystkim opanować na drodze swej "socjalizacji", są jego własne agresywne zachowania wobec innych, zdeterminowane przez popęd śmierci. Irracjonalność owych zachowań może być poskromiona (stłumiona) jedynie przez narzucony człowiekowi siłą autorytet - a nie przez jakiegokolwiek racjonalne argumenty.

W obrazie tym, ponownie rozpoznajemy analogon sytuacji kształtowania się kompleksu Edypa u dziecka, którego popędy seksualne i agresji mogą być stłumione jedynie przez siłę egzekwowaną przez rodziców (różne formy repre-

sji stosowane z ich strony). Dlatego, jak się wydaje, głębokie przekonanie Freuda, iż dopiero obdarzona silną władzą jednostka potrafi nadać jedność społecznemu bytowi człowieka, bierze się nie tyle - co zdaje się sugerować Riesman - z jego poglądów na temat popędowych uwarunkowań ludzkich zachowań, co ze sposobu, w jaki kształtuje się autorytet Ojca w psychice Syna.

3. Silna władza jednostki - fundament jedności politycznego bytu człowieka

Suweren jest nazywany ojcem swego kraju (*Landesvater*), ojciec zaś jest pierwszym, najbardziej pierwotnym i wyłącznym autorytetem w oczach dziecka, na podłożu którego władzy absolutnej w toku ludzkiej historii wykształciły się inne instytucje władzy społecznej(..) (Z. Freud, *Die Traumdeutung*, s. 226).

Historyczny pierwowzór dla despotycznego modelu stosunków władzy traktowanego przez Freuda jako podstawowy paradygmat wszelkiej formy tych stosunków, stanowi sadomasochistyczny układ zależności, jaki w obrębie Hordy Pierwotnej wykształcił się między Synami i Ojcem-przywódcą.⁹ Układ ten pozostawił głębokie, trwałe i nieodwracalne ślady na psychice Synów, dlatego po zamordowaniu Ojca odtworzą go oni i utrwalą w swym stosunku do Ojca-totema. Jeszcze później zaś odtworzą go oni w swym stosunku do ziemskiego "reprezentanta" owego totema (bóstwa, Boga) - do przywódcy Klanu.

W sposobie, w jaki Freud przedstawia układ zależności kształtujący się w Hordzie Pierwotnej między Synami i Ojcem-przywódcą, zawiera się sama istota jego poglądów dotyczących ontologicznych podstaw stosunków władzy mogących zapewnić stabilność stworzonemu przez człowieka porządkowi społeczno-kulturowemu. Stosunki te stanowią naturalny produkt-powtórzenie pierwszego, sadomasochistycznego układu zależności międzyludzkich, jaki ukształtował się w czasach prehistorycznych w okresie Hordy Pierwotnej i który w ludzkiej psychice został utwalony wraz z procesem ubóstwienia Ojca-przywódcy przez Synów. Dlatego, dla opartego na silnej władzy jednostki despotycznego modelu organizacji państwa, nie istnieje w koncepcji Freuda żadna sensowna alternatywa. Ukształtowanie się tego modelu stanowi bowiem nieunikniony produkt rozwoju stosunków społecznych, w którym znajdują one swe ostateczne "wypełnienie" i podstawę zarazem. Jeśli bowiem mówienie o jakichkolwiek postaciach "równości" w relacjach międzyludzkich ma mieć jakiś sens, to jedynie wówczas, gdy za

jej fundament uznamy dominację despoticznej jednostki nad wszystkimi członkami danej zbiorowości;

Nie zapominajmy jednak, że żądanie równości w masie dotyczy tylko jednostek, które się na nią składają, nie zaś jej przywódcy. Wszystkie jednostki powinny być sobie równe, ale wszystkie chcą, by władał nimi jeden człowiek. Wielu równych, którzy mogą się ze sobą identyfikować, i jeden człowiek, który ich przewyższa - oto sytuacja, z którą rzeczywiście mamy do czynienia w zdolnej do życia zbiorowości. Pozwólmy więc sobie skorygować określenie Trottera, zgodnie z którym człowiek jest zwierzęciem stadnym (*Herdentier*), mówiąc, że jest on raczej zwierzęciem żyjącym w hordach (*Horden-tier*), członkiem hordy, której przewodzi wódz.¹⁰

W tej perspektywie, wszelkie formacje demokratyczne, w których nad relacjami "równości" w sferze różnorodnych stosunków społecznych nadbudowują się relacje "równości" w sferze stosunków władzy, jawić się mogą jedynie jako osłabienie, wypaczenie i destrukcje podstawowego fundamentu jedności społecznej. Rezultatem tego jest pojawienie się realnego niebezpieczeństwa pogrążenia się całej formacji społecznej w stan pierwotnego niezróżnicowania i chaosu. Wraz z ustanowieniem stosunków demokratyczno-partnerskich między ludźmi otwiera się bowiem droga do nieustannych sporów, konfliktów i kłótni, które - podobnie jako to miało miejsce w okresie następującym bezpośrednio po zamordowaniu mitycznego Ojca - grożą całkowitym rozpadem jedności społecznej.¹¹

Krytyczny stosunek Freuda do wszelkich demokratyczno-partnerskich form organizacji stosunków władzy ma zatem swoje źródło w uznaniu przez niego, wykształconej w okresie Hordy Pierwotnej, sadomasochistycznej postaci międzyludzkiej relacji za fundament tych stosunków. Silna, despoticzna jednostka dominująca nad zbiorowością, dzięki czemu ta ostatnia zyskuje poczucie "jedności w zależności" - oto podstawowe założenie myślenia tego autora o państwie i stosunkach władzy.

U podstaw tego myślenia tkwi przekonanie, że wzorcowym paradygmatem wszelkich form organizacji społeczno-politycznej, do którego w większym lub mniejszym stopniu się zbliżamy, jest społeczeństwo patriarchalne. To zaś - jak pisze Riesman - "ma z konieczności postać autorytarną, odkąd ojcostwo, w odróżnieniu od macierzyństwa, nie jest oczywiste, lecz musi zostać wydedukowane na podstawie różnych okoliczności zewnętrznych".¹²

To przekonanie jest z kolei ugruntowane na założeniu, że "wydedukowanie" przez Syna faktu ojcostwa Ojca implikuje uznanie przez niego własnej

całkowitej zależności od niego. U podstaw tej ostatniej tkwi wówczas również pewna "oczywistość". Tyle, że w odróżnieniu od mającej charakter biologiczny oczywistości rodzicielstwa Matki, tutaj mamy do czynienia z oczywistością, żeby tak rzec, "transcendentalną". Taką oczywistość albo się z góry przyjmuje jako coś absolutnie danego, albo też się ją w zupełności odrzuca.

4. Oświecona mniejszość i ciemna większość

Można więc odnieść wrażenie, że kultura jest czymś, co zostało narzucone odpornej większości przez mniejszość, która nauczyła się, jak zawładnąć narzędziami siły i przymusu (Z.Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, s.150).

Na pierwszy rzut oka, z tym wzorcem zdaje się pozostawać w głębokiej sprzeczności, omawiane już w poprzednim rozdziale, twierdzenie Freuda, że równie niezbędnym czynnikiem jedności społecznej jest dominacja zbiorowości nad jednostką.¹³ Jest to jednak sprzeczność pozorna. W obu przypadkach mamy bowiem do czynienia z całym innego rodzaju "jednostkami". W pierwszym - chodzi o jednostkę dominującą nad zbiorowością, w której ta ostatnia widzi najbardziej wiarygodnego i skutecznego gwaranta jej interesu wspólnego. W drugim - o wszystkie jednostki, będące członkami danej zbiorowości, których indywidualistyczne, zdeterminowane popędowo, dążenia zagrażają jedności danego porządku społecznego.

Ujęcie to zakłada, że jednostka, której udało się uzyskać całkowitą dominację nad zbiorowością, wspiera różnymi swymi poczynaniami - obojętnie, jakie one by nie były - stabilność i jedność społeczną. Każda jednostka natomiast, która pozostając w zależności od jednostki despotycznej stanowi element społecznej "masy", w swych indywidualistycznych dążeniach zagraża wspólnemu interesowi owej zbiorowości. Chodzi tutaj zatem w istocie o dwa odmienne typy zależności międzyludzkiej w sferze stosunków władzy, które w ostatecznym rozrachunku uzupełniają się i wspomagają nawzajem. Z ujęcia tego wynika, że każda wchodząca w skład danej zbiorowości jednostka ulega jakby podwójnej presji: ze strony owej zbiorowości, wspomaganej przez presję ze strony jednostki przywódczej, w której owa zbiorowość upatruje żywe ucieleśnienie i gwaranta swego interesu wspólnego.

Na zależność zbiorowości od jednostki nakłada się jednak, we Freudowskiej myśli politycznej, zależność całkiem innego rodzaju: zależność "ciemnej" większości od "oświeconej" mniejszości. Ujęcie to zakłada, że ludzkie społeczeństwo daje się podzielić zasadniczo na dwie klasy. Na tych, którzy znajdując się na szczytach jego hierarchii są nastawieni prokulturowo. Oraz na tych, którzy będąc od tych pierwszych na różne sposoby zależni, są z natury rzeczy wrogo nastawieni do wszelkich kulturowych zakazów i norm. Prokulturową postawę pierwszych możemy wytłumaczyć faktem, że z racji swej wyróżnionej społecznej pozycji cieszą się oni licznymi przywilejami, które stanowią rodzaj rekompensaty za poniesione przez nich popędowe wyrzeczenia. Taką rekompensatą jest dla nich również poczucie własnej dominacji nad "ciemnymi" masami, które starają się oni zarazem - za pomocą różnych środków represyjnych - utrzymać w niewiedzy co do rzeczywistych, zagrażających stabilności danego kulturowego i ustrojowo-państwowego porządku, popędowych dążeń.

W tej postawie oświeconej mniejszości wobec ciemnej większości można by upatrywać wyraz jej egoizmu. W ostatecznym rozrachunku jednak służy ona rozwojowi i ciągłości procesu kulturowego:

Obejść się bez rządzenia masami przez mniejszość równie nie można, jak nie można obejść się bez przymusu w dziele cywilizacyjnym, masy są bowiem leniwe i nieinteligentne, bynajmniej nie pragną wyrzec się popędów, nie dadzą się przekonać jedynie za pomocą argumentów o tym, że wyrzeczenie się popędów jest nieuchronne, a przy tym poszczególne jednostki popierają się nawzajem, dając pełny wyraz swej niesforności.⁴

W ujęciu tym można by dostrzec pewne analogie z marksowskim podziałem społeczeństwa na klasy uciskające i klasy uciskane.¹⁵ Zakłada ono bowiem, że, po pierwsze, cały system społeczny oparty jest na represji, za którą w istocie stoi egoistyczny interes klas uciskających oraz, po drugie, że klasy te starają się ukryć ów fakt przed samymi sobą oraz przed "uciskanymi", tworząc różnego rodzaju ideologiczne sankcje i usprawiedliwienia istniejącego stanu rzeczy. Inaczej tylko rozumiana jest przez obu autorów sama podstawa owego "egoistycznego interesu": u Marksa jest nim fakt dysponowania przez tzw. klasy posiadające (kapitaliści) środkami produkcji, co pozwala im uzależnić od siebie pracowników najemnych (klasa robotnicza) oraz czerpać z tego stanu rzeczy materialne i duchowe korzyści; u Freuda natomiast, jest nim dysponowanie przez "oświeconą" mniejszość szeregiem przywilejów płynących z

jej pozycji kulturowo-społecznej (miejsce na szczytach hierarchii w strukturze stosunków władzy), jak też sadystyczne poczucie własnej dominacji nad "ciemnymi" masami.

Ujęcie Freudowskie - podobnie jak Marksowskie - implikuje, że społeczeństwo nieświadome istoty swych popędowych wyrzeczeń oraz faktycznych motywów, jakie za nimi stoją, powinno zostać wyemancypowane. To znaczy, ma się dokonać radykalne przeobrażenie jego samowiedzy oraz - co się z tym ściśle wiąże - dotychczasowego układu międzyludzkich zależności. Tyle, że zupełnie inaczej jest przez obu autorów rozumiana istota owej emancypacji oraz sposób i zakres jej przeprowadzenia. Według autora *Kapitału* ma tego dokonać klasa robotnicza na drodze radykalnych przeobrażeń ustroju ekonomiczno-politycznego państwa kapitalistycznego. I jakkolwiek sposób dokonywania się tych przeobrażeń pozostaje w dużej mierze nieokreślony (to dopiero Lenin i Stalin wyciągną z tej teorii "jednoznaczny" wniosek o konieczności obrania drogi rewolucyjnej), to przecież nie ulega zarazem wątpliwości, jakie grupy społeczne odegrają w tym procesie decydującą rolę oraz na jakich ostatecznie podstawowych zasadach ma się oprzeć ustrój ekonomiczno-polityczny komunistycznego państwa przyszłości.

U Freuda natomiast stopień nieokreśloności i niejasności w tych kwestiach jest nieporównanie większy. Można się jedynie domyślać, że decydująca emancypacyjna funkcja w zakładanym przez niego hipotetycznie społeczeństwie przyszłości przypadnie psychoanalitykom (lub gronu "oświeconych" psychoanalitycznie pacjentów). To oni, mając do dyspozycji niezawodną metodę docierania do prawdy, podejmą próbę stworzenia nowego modelu społeczeństwa i kultury. Rzecz jednak w tym, że Freud nie tylko nigdzie nie sformułował *explicite* podobnych, narzucających się skądinąd z całą oczywistością wniosków, ale częstokroć wyrażał swoje głębokie obawy przed dokonaniem totalnej psychoanalitycznej emancypacji społeczeństwa.

Z drugiej strony istnieją pewne świadectwa, że idea przyznania psychoanalitykom decydującej emancypacyjnej roli w społeczeństwie przyszłości nie była mu całkowicie obca.¹⁶ Ograniczać się miała do grona "wybranych" psychoanalityków, którzy posiadając pośredni wpływ na kształtowanie się kulturowego modelu danej społeczności, powinni tak sterować wykształceniem i zachowaniami "ciemnych" mas, aby zminimalizować zagrożenia dla jedności i ciągłości procesu kulturowego z ich strony.

Podstawą podobnie sceptycznego stanowiska było przekonanie Freuda, iż

Człowiek nie może pozostawać zawsze dzieckiem. Musi w końcu zaryzykować wyprawę do wrogiego świata. To można nazwać w y c h o w a n i e m d o r z e c z y w i s t o ś c i ; czyż muszę panu mówić, że jedynym celem mojej książki jest zwrócenie uwagi na konieczność tego kroku?¹⁷

Dlatego, mająca się dokonać w oparciu o psychoanalizę, emancypacja człowieka polegająca na wykształceniu w nim racjonalnej i realistycznej postawy wobec świata (*Erziehung zur Realität*) mogła - jak sądził - we współczesnych mu czasach zakończyć się powodzeniem jedynie w odniesieniu do wybranych jednostek. Dopiero w przyszłości, dzięki zwiększeniu się wpływu nauki na ludzkie postawy w życiu codziennym, psychoanalityczna emancypacja mogła zyskać charakter uniwersalny.

Podejście to budzi naturalnie liczne pytania i wątpliwości, do których jeszcze powrócę. W każdym razie, wynika z niego wyraźnie, że we Freudowskiej wizji współczesnego państwa teza o dominacji "oświeconej" mniejszości nad "ciemną" większością ma niezwykle istotne znaczenie. Ten typ zależności międzyludzkich nakłada się na dwa poprzednie, nadając dopiero całej strukturze stosunków władzy w państwie w ich jednolitości złożony charakter.

Ujęcie to implikuje dalej, że w zależności od tego, do której z wyżej wyróżnionych klas społecznych należy dana jednostka, zasadniczo inny jest jej stosunek do jednostkowego przywódcy stojącego na czele państwa oraz do zakazów i norm kulturowych stojących na czele danej zbiorowości. W pierwszym wypadku - tzn. jeśli ktoś należy do "oświeconej" mniejszości - upatruje ona w owym przywódcy gwaranta jej własnego interesu "klasowego". Dlatego, jakkolwiek jest ona od niego w sferze stosunków władzy całkowicie zależna, co rodzić w niej musi w sposób naturalny wrogość i agresję,¹⁸ to przecież zarazem uczucia te są w dużym stopniu "zneutralizowane". Równocześnie bowiem, czuje się ona z owym przywódcą w sposób naturalny sprzymierzona ze względu na swą wyróżnioną pozycję w hierarchii społecznej, którą to pozycję tylko on jest w stanie jej trwale zapewnić.

Natomiast jednostka należąca do "ciemnej" większości jest w sferze stosunków władzy zależna w sposób podwójny: od jednostkowego przywódcy państwa oraz od "oświeconej" mniejszości. Ta jej podwójna zależność sprawia, że nie może ona wyładować swej agresji na innych (może ją tylko odregulować częściowo i zastępczo na równych sobie). Dlatego rozdziew między postawą masochistycznej uniżoności, którą musi ona zachować na co dzień

wobec tych, którzy dominują nad nią w sferze stosunków władzy, a wyparty-
mi przez nią w obręb nieświadomości uczuciami wrogości i agresji, jest w jej
przypadku szczególnie duży. Sprawia to właśnie, że Freud upatruje w tej gru-
pie główne potencjalne zagrożenie stabilności wszelkiego kulturowego po-
rządku oraz tak bardzo obawia się jej psychoanalitycznej emancypacji. Ów
porządek może być bowiem zachowany jedynie dlatego, że należące do "ciem-
nych" mas jednostki same nie zdają sobie sprawy z tego, jak dalece są anty-
kulturowo nastawione.

Natomiast "oświecona" mniejszość traktuje normy i zakazy kulturowe, repre-
zentujące wspólny interes danej zbiorowości, wprowadzając jako bolesne ogranicze-
nie własnych popędowych dążeń, zarazem jednak widzi w nich podstawowego
gwaranta własnej wyróżnionej pozycji w społeczeństwie. Ten drugi czynnik spra-
wia, że jest ona w o wiele większym stopniu gotowa podporządkować się owym
zakazom i normom niż "ciemna" większość.

Wynikałoby stąd, że na gruncie podobnego rozróżnienia pozycja "ciemnej"
większości w kulturze jest głęboko tragiczna. Pozbawiona udziału w jej przy-
wilejach i dobrach jest ona dodatkowo represjonowana i mamiona przez
oświeconą mniejszość, która w ten sposób zapewnia sobie jej uległość. Jednak
Freudowski obraz relacji tych dwóch grup do siebie jest bardziej zróżnicowa-
ny, jak też różni się zasadniczo od marksowskiego. Jak pisze Riesman:

Podczas, gdy z punktu widzenia Marksa są one klasami uciska-
nymi, w oczach Freuda nie podlegają one w tak dużym stopniu wew-
nętrznej i zewnętrznej cenzurze, co ich "władcy". Ponieważ nie
wymaga się od nich wiedzy, ponieważ superego ich przedstawicieli
jest relatywnie słabe, mogą oni pozwolić sobie na naruszenie rygo-
rów językowych i seksualnych; ich wykroczenia jedynie rozśmieszają
"władze".¹⁹

Podejście to zdradza pewną głęboką ambiwalencję w stosunku Freuda do
społecznych elit oraz do społecznych dołów. O ile bowiem, tylko dzięki pro-
kulturowemu nastawieniu pierwszych może zostać zapewniona ciągłość proce-
su kulturowego, to jednak zarazem okupione jest to przez nie nadmiernymi
wyrzeczeniami i hipokryzją - co w ostatecznym rozrachunku może okazać się
dla nich samobójcze. Społeczne doły natomiast, mimo prymitywizmu i niewie-
dzy, sytuują się blisko tych życiowych sił, których główną siedzibę autor *Psy-
chologii zbiorowości*.. upatruje w nieświadomości.

W tej postawie Freuda rozpoznajemy podobną ambiwalencję, jaka cechuje
jego stosunek do świadomości i nieświadomości. O ile bowiem pierwsza jest,

z jednej strony, traktowana jako niezbędne zewnętrzne "medium" procesu kulturowego, w którym dochodzi do różnorodnych form obiektywizacji ludzkiej produktywności, to przecież zarazem podkreśla się jej zewnętrzność, iluzoryczność i pozorność. Nieświadomość natomiast, stanowi wprawdzie podstawowe ukryte podłoże tego procesu, do którego wszystko to, co świadome daje się sprowadzić, z drugiej strony jednak, nie sposób w oparciu wyłącznie o nią zbudować jakiegokolwiek społeczno-kulturowy porządek.

5. Dwuznaczny stosunek Freuda do formacji despotyczno-patriarchalnych

Rysujący się w ten sposób obraz stosunków władzy zakłada, że ich fundamentem jest dominacja despotycznej jednostki nad resztą społeczeństwa. Dopiero na tym fundamencie, jako rodzaj jego "wzmocnienia", nadbudowują się dwie pozostałe postaci międzyludzkich zależności: zależność jednostki od zbiorowości oraz "ciemnej" większości od "oświeconej" mniejszości. Wszystkie te trzy typy relacji, które - potraktowane we wzajemnym powiązaniu - składają się na całościowy obraz stosunków władzy w państwie, mają jedną cechę wspólną. Wszystkie one zakładają, że dopiero sadomasochistyczny model zależności międzyludzkich jest w stanie (1) wytworzyć jakiegokolwiek więź czy porządek kulturowo-społeczny oraz (2) stać się podstawą sprawnie funkcjonującego organizmu państwowego (stosunki władzy).

Wynika stąd wyraźnie, że wzorcowym modelem organizacji państwa, który nie tylko dominuje w historii ludzkiej kultury, ale zarazem warunkuje jej ciągłość jest - według Freuda - model despotyczno-patriarchalny oparty na silnej władzy jednostki. Należy jednak zarazem podkreślić, że stanowisko to nie ma swoich korzeni w jakichś szczególnych sympatiach tego autora do tego rodzaju formacji. Wręcz przeciwnie. Jego zdawkowe krytyczne wypowiedzi na temat faszyzmu czy sowieckiego komunizmu świadczą o tym, że zdawał sobie sprawę, iż oba te modele współczesnego despotyzmu mają głęboko irracjonalne podstawy i głównym źródłem ich zaistnienia jest jedynie powszechny jeszcze infantylny postaw społecznych.²⁰ Nadanie przez niego modelowi despotyczno-patriarchalnemu rangi paradygmatu nie jest więc wyrazem określonej politycznej czy światopoglądowej opcji, ale konkluzją wyływającą w sposób naturalny z przyjętych wcześniej ontologicznych założeń co do postaci międzyludzkich relacji, na podłożu których

mogą się dopiero wykształcić, zapewniające społecznemu bytowi człowieka jedność i stabilność, stosunki władzy. Jeśli więc, biorąc za punkt wyjścia tego rodzaju konkluzję, możemy mówić o skrajnym konserwatyzmie Freudowskich poglądów dotyczących organizacji stosunków władzy we współczesnych społecznościach, należy pamiętać, że wynika on z przyczyn czysto teoretycznych, nie jest zaś wyrazem określonych upodobań politycznych.

Nie dość tego. Freudowskie analizy trzech, wyżej przedstawionych, podstawowych typów międzyludzkich zależności cechuje dodatkowo duża pasja demaskatorska. Prezentując je stara się równocześnie "obnażyć" zdeterminowane popędowo czysto egoistyczne i pragmatyczne względy stojące za postawą tych, którzy w tych relacjach pełnią rolę dominującą. Mamy tu zatem do czynienia z postawą krytycznego obserwatora z zewnątrz, nie oszczędzającego krytycznych uwag pod adresem jednej i drugiej strony (tym samym zaś nie identyfikującego się z żadną z nich).

W odniesieniu do "ciemnej" większości ów krytycyzm znajduje swój wymowny wyraz w twierdzeniu, że już z racji swej pozycji społecznej jest ona nastawiona antykulturowo. Dlatego też jedynie utrzymywanie jej w niewiedzy co do prawdziwej historycznej genezy norm i ideałów kulturowych, którym podlega, zapewnia jedność i ciągłość procesu kulturowego. "Oświecona" mniejszość natomiast jest krytykowana za hipokryzję i rodzaj "klasowego" egoizmu, który faktycznie kieruje jej zachowaniami wobec "ciemnej" większości.

Słowem, jeśli w odniesieniu do "ciemnych" mas pojawia się odcień pogardy (i obawy zarazem), to w odniesieniu do "oświeconych" elit - bezlitosne demaskowanie ich egoistycznych pobudek.

6. Rozbieżność między statusem psychoanalizy jako nauki a jej roszczeniem emancypacyjnym

Poglądy Freuda dotyczące zdeterminowanej popędowo sfery stosunków władzy dochodzą najwyraźniej do głosu w pracy *Psychologia zbiorowości i analiza ego*. Społeczeństwo zostało w niej przedstawione jako bezwładna, bezrefleksyjna "masa", której wrodzony masochizm znajduje swój wyraz w tęsknocie za silną jednostką przywódczą (*der Führer*). Społeczna "masa" pragnie być przez ową jednostkę "zahipnotyzowana", ponieważ tylko wówczas, podpo-

rządkowując się jej całkowicie, może ona uzyskać poczucie bezpieczeństwa i urzeczywistnić sen o własnej potędze.

Na podobne ujęcie ukrytej sadomasochistycznej natury stosunków władzy złożyły się niewątpliwie dokonane przez Freuda wcześniej obserwacje pacjentów w stanie hipnozy. Zachowania społeczeństwa niemieckiego (i austriackiego) w latach dwudziestych i trzydziestych zdawały się w sposób zdumiewający potwierdzać te obserwacje w skali ogólnospołecznej. Dlatego doszedł on do wniosku, że proces ten stanowi przejaw działania pewnych, nieuświadomianych przez zbiorowość, "wyższych" sił obecnych w ludzkiej historii. Zgodnie z tym ujęciem, powstanie w Niemczech państwa faszystowskiego (czy komunistycznego w Rosji) było wynikiem poprzedzającego ów proces, rozpadu tradycyjnych monarchicznych form despotycznych i zapanowania w tych krajach na krótki okres przejściowy demokratycznego "chaosu" - co doprowadziło do wzmocnienia w społeczeństwach tych krajów poczucia zagrożenia i niepewności.

Na podłożu tych frustracji zrodziła się w społeczeństwie niemieckim tęsknota za silnym przywódcą, który by potrafił zapewnić mu na powrót poczucie bezpieczeństwa i stabilność. To podejście, sformułowane z perspektywy krytycznego dystansu teoretycznego, nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek oceną - aprobującą czy dezaprobującą - modelu państwa faszystowskiego, jako współczesnej postaci formacji despotyczno-totalitarnej. Chodzi w nim jedynie o "wyjaśnienie" genezy zjawiska, które ze względu na określone przyczyny musiało pojawić się w ludzkiej historii.

Ale i w tym punkcie pojawia się pewna zasadnicza trudność. Polega ona na tym, że wbrew obecnemu w pracach Freuda roszczeniu do uchwycenia istoty zjawisk z perspektywy teoretycznego dystansu, zawarte jest w nich również określone roszczenie emancypacyjne. Wiąże się ono z faktem, że ich pozornie czysto "obiektywny" opis został w istocie pomyślany jako demaskacja sensu jawnego, za którym skrywa się wyparty w obręb nieświadomości sens utajony.

Czytelnik tych tekstów, skonfrontowany z przybliżonym mu przez interpretację psychoanalityczną, sensem ukrytym zjawiska, siłą rzeczy nie może porzestać jedynie na "przyjęciu do wiadomości" (względnie odrzuceniu) zawartych w nich konstatacji. Teksty te, właśnie z racji obecnego w nich demaskatorskiego roszczenia, zmuszają go do zasadniczej zmiany dotychczasowego spojrzenia na siebie oraz na różne części składowe rzeczywistości, w jakiej żyje.

Dotykamy tutaj jednego z centralnych dylematów Freudowskiej psychoanalizy: rozbieżności między założeniem, iż analizy zjawisk kulturowych i społecznych dokonane za pomocą metody psychoanalitycznej uchwytują całkiem "obiektywne" determinacje i prawa tkwiące u podłoża owych zjawisk (podobnie jak np. analizy biologa, który stara się wskazać na obiektywne uwarunkowania obserwowanych przez siebie zjawisk przyrodniczych) - a obecnym w niej "roszczeniem emancypacyjnym" tkwiącym u podstawy tych analiz. Zakłada ono bowiem, iż ten, kto poznał owe determinacje i prawa, powinien podjąć próbę uwolnienia się od nich (a przynajmniej zneutralizowania w jakiejś mierze ich negatywnych dla siebie skutków).

Pierwsze założenie wiąże się z rozumieniem przez Freuda procedury psychoanalitycznej w kategoriach "wyjaśniania". Jeśli zatem w oparciu o tę procedurę udaje się wykazać, że religia jest iluzją, do której powstania doprowadziły wydarzenia mające miejsce w archaicznej przeszłości człowieka, to "wyjaśnienie" tych wydarzeń, jako zdeterminowanych przez określone dążenia popędowe, nie prowadzi bynajmniej do unicestwienia religii. Ukryte głęboko w nieświadomości zbiorowej dążenia popędowe, które doprowadziły do powstania religii, działają tam przecież w niezmienionej postaci dalej; podobne są też społeczno-kulturowe racje przemawiające za jej dalszym istnieniem.

Podobny status mają również Freudowskie "wyjaśnienia" genezy stosunków władzy. U podstawy tych stosunków tkwią wprawdzie dość infantylne i prymitywne mechanizmy psychologiczne, jednak tylko dzięki nim mógł zostać stworzony przez człowieka określony porządek społeczno-kulturowy.

Drugie założenie z kolei wiąże się ściśle z powiązaniem metody psychoanalitycznej z procesem terapii pacjenta. W tej postaci służyć ma ona radykalnemu przeobrażeniu dotychczasowej, patologicznie rozszczerpionej, postaci samowiedzy tego ostatniego.

To przeobrażenie możliwe jest między innymi dzięki temu, iż psychoanalitykowi udaje się "zdemaskować" ukryte popędowe determinacje zachowań pacjenta. Wiedza ta jest podstawą do zorientowania całego procesu terapeutycznego na uświadomienie pacjentowi owych determinacji. Celem tego postępowania jest doprowadzenie do sytuacji, kiedy pacjent zaczyna się z nimi identyfikować, aby następnie, poznawszy ich wiążące jego psychikę moce, podjąć próbę uwolnienia się od nich.

Nie można jednak odnosić się w ten sam sposób do religii, skoro zdemaskowane zostało, że jest ona iluzją stworzoną przez człowieka jedynie po to, aby jego byt społeczny zachował jedność i ciągłość. Trudno jest również nadal utrzymywać, że dokonuje się jedynie obiektywnej, naukowej analizy procesu narodzin faszystowskiego państwa totalitarnego - skoro równocześnie demaskuje się, że u jego podłoża tkwią archaiczne, niezwykle prymitywne i infantylnie dążenia tkwiące w człowieku.

W ramach perspektywy obiektywno-naukowej, wykazanie, iż sens jawny badanych zjawisk kulturowych jest zdeterminowany przez określone, działające z ukrycia, siły popędowe, prowadzi do "wyjaśnienia" tego sensu jako nieuniknionego, obiektywnego produktu działania owych sił. Podobnie, jak ma to np. miejsce w przypadku biologa, który wykazując doświadczalnie, że u podłoża analizowanego przez niego zjawiska tkwią przebiegające w określony sposób procesy fizjologiczne, "wyjaśnia" jedynie owo zjawisko nie zmieniając w niczym, rezultatami swoich badań, jego natury.²¹

Wobec tej perspektywy nasuwa się pytanie, czy w odniesieniu do analizowanych przez Freuda zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych zachowanie postawy obiektywnego dystansu jest w takim samym stopniu możliwe, co w przypadku biologa analizującego fizjologiczne podłoże zjawisk psychicznych. Czy tego rodzaju postawa nie jest w tym wypadku pewną teoretyczną fikcją?

U podstaw perspektywy terapeutyczno-emancypatorskiej tkwi z kolei milcząca założenie, że "wyjaśnienie" (czyli wykazanie ukrytych popędowych determinant sensu jawnego) jest tożsame z jego demaskacją: skrywające się "wyparte" oblicze zjawiska okazuje się być jego obliczem prawdziwym. Implikuje to, że ten, kto poznał to drugie oblicze, nie może już sensu jawnego traktować jako obiektywnego faktu, który po prostu należy "bezkrytycznie" uznać w tym, co on znaczy. Ów sens jawny został wszakże w wyniku demaskacji "zniesiony"; ukazany jako mistyfikacja, iluzja i pozór.

Pacjent powinien raczej całkiem na nowo określić swój stosunek do samego siebie i do otaczającego go świata, kierując się poznaniem przez siebie sensem utajonym, nieuświadomianym przez siebie dotychczas. W tej perspektywie przesłaniem psychoanalityka staje się obwieszczenie człowiekowi nowej prawdy o nim samym, głębokie przeobrażenie dotychczasowej postaci jego samowiedzy.²²

Ta perspektywa nasuwa z kolei pytanie, czy tkwiące u jej podstawy roszczenie do przeobrażenia podstaw ludzkiej samowiedzy nie prowadzi w konsekwencji do odrzucenia możliwości wykształcenia przez człowieka trwałej podstawy jego bytu w kulturze. Byt ów wszakże - według Freuda - stał się możliwy jedynie dzięki stworzeniu przez człowieka, na poziomie sensu jawnego (świadomość), rozmaitych iluzji na swój własny temat. Zniesienie tych iluzji, a tym samym zniwelowanie różnicy między sensem jawnym i utajonym, byłoby równoznaczne z unicestwieniem tego, co kulturę czyni kulturą a człowieka człowiekiem.

Wynika stąd, że o ile postawa obiektywizującego, teoretycznego dystansu jest w psychoanalizie nie do utrzymania, o tyle konsekwentna postawa demaskacyjno-emancypatorska prowadzi do zniesienia w samowiedzy "ja" samych podstaw człowieczeństwa i kultury. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z całkowicie sztucznym utwierdzeniem faktyczności sensu jawnego, w drugim - ze skazaną z góry na niepowodzenie próbą budowania całkowicie od nowa człowieczeństwa i kultury w oparciu o to, co wyparte. A więc w oparciu o to, co sprzymierzone z niszczącymi siłami Tanatosa, jest w stanie rozsadzić od wewnątrz każdy społeczno-kulturowy porządek.

Psychoanalityk staje tu w obliczu pewnej antynomii, której oba człony są w równej mierze nie do zrealizowania: albo pozostać przy stanie dotychczasowym, zachowując wobec "demaskowanych" zjawisk postawę "krytycznego obserwatora" z zewnątrz - to jednak nie daje się pogodzić ze zgłaszanymi równocześnie emancypacyjnymi roszczeniami; albo podjąć próbę radykalnego przeformułowania podstaw społeczeństwa i kultury - to jednak jest praktycznie niemożliwe w oparciu o te siły popędowe, które odślania się jako "prawdziwą", zrepresjonowaną popędową naturę człowieka.

Freud zdawał sobie sprawę z tej trudności. Świadczą o tym pojawiające się w jego pracach zarysy trzeciego ujęcia, będącego w jakimś sensie próbą teoretycznego kompromisu między dwoma członami powyższej alternatywy. Istota tego kompromisu zasadza się na twierdzeniu, że jakkolwiek byt społeczno-kulturowy oparty jest na represji "prawdziwego" popędowego oblicza człowieka i różnych, wspomagających tę represję iluzjach (religia), to jednak należy przy podobnie niedoskonałej formie tego bytu pozostać, zajmując wobec niej postawę sceptycznego dystansu i dbając przede wszystkim o to, aby nie przybrała postaci patologicznie przejaskrawionej. W przeciwnym razie może dojść do niebezpiecznego spotęgowania się w nieświadomości zbiorowej

społeczeństwa tendencji destrukcyjnych i - w dalszej perspektywie - do ich niekontrolowanego wybuchu.

I tak, jakkolwiek religia jest iluzją, to przecież stanowi ona zarazem podstawowy fundament współbycia człowieka z innymi w kulturze. Unicestwienie tego fundamentu groziłoby kulturze, przynajmniej na obecnym stadium jej rozwoju, nieobliczalnymi konsekwencjami. Dlatego religia powinna zostać zachowana, zaś ci nieliczni wybrani, którzy poznali prawdę o niej (czyli w praktyce; wąskie grono psychoanalityków i najbardziej inteligentnych pacjentów), winni ją zachować dla siebie i nie dopuścić do jej rozprzestrzenienia się.

Za kulturowymi zakazami, normami, ideałami stoją wprawdzie egoistyczne interesy despotycznej jednostki i wspierającej jej władzę "oświeconej" mniejszości (pozycja ekonomiczna, możliwości korzystania z kulturowych dóbr, dostęp do instytucji władzy itp.), która stara się je zabezpieczyć, w sposób drastyczny ograniczając podstawowe popędowe dążenia "ciemnej" większości. Ale zniesienie tych zakazów i norm, jak też wspomagającego je aparatu represyjno-policyjnego państwa, byłoby tożsame z likwidacją całego społeczno-kulturowego porządku. Dlatego wszystkie one winny zostać zachowane, tyle że należy dbać o to, aby nie przybrały form skrajnie restrykcyjnych.

I wreszcie, dojście Hitlera do władzy i zbudowanie przez niego faszystowskiego państwa było wprawdzie możliwe jedynie dzięki rozbudzeniu w społeczeństwie niemieckim (i austriackim) niezwykle prymitywnych i infantylnych tęsknot za Wielkim Hipnotyzerem, któremu mogłyby się one bezwólnie podporządkować. Z drugiej strony jednak, na podobnych masochistycznych tęsknotach opiera się wszelki ład kulturowo-społeczny. Dlatego, cokolwiek by się nie powiedziało na temat zbrodni, jakich dopuścili się twórcy i zwolennicy państwa faszystowskiego w Niemczech, jego ukształtowanie się w takiej właśnie postaci stanowiło obiektywny rezultat sytuacji, jaka tam zaistniała w latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia. Po rozpadzie systemu monarchicznego, okresie demokratycznego "chaosu", tylko dyktatura oparta na silnej władzy jednostki mogła dać społeczeństwu poczucie względnego bezpieczeństwa i stabilności.

Również jednak i takie "kompromisowe" ujęcie jest pod wieloma względami nieprzekonywające i kruche w swoich podstawach. Zakłada ono bowiem, że wiedza o "prawdziwej" istocie człowieczeństwa i kultury dana jest nielicznym wybrancom, którzy powinni ją zachować jedynie w swym własnym gronie i - jeśli tylko zaistnieją po temu sprzyjające okoliczności - wykorzystać dla umiętętnego sterowania tłumem. W świetle tego ujęcia psychoanaliza jawi

się jako rodzaj współczesnej gnozy, której wyznawcy strzegą zazdrośnie, niczym świętego ognia, prawd o człowieku i kulturze.

Równocześnie należy podkreślić, że nie przewycięża ono zarysowanej powyżej aporii. Człowiek, poznawszy prawdę o sobie samym i o kulturze, którą stworzył jako iluzję i pozór, ma nadal przy nich pozostać, ponieważ nie istnieje żadne "lepsze" rozwiązanie. A zatem, mimo iż wie teraz, że jego wyparte w obręb nieświadomości popędy oblicze różni się zasadniczo od tego, które sobie na co dzień uświadamia, ma on pozostać, z czysto pragmatycznych względów, przy ostatnim. To znaczy, ma zachowywać się wobec innych tak, jakby "nic się nie zmieniło", pozostawiając dla siebie (a również dla grona zaufanych wybrańców) wiedzę na temat prawdziwego, utajonego sensu ich własnych zachowań.

Wynika stąd wyraźne rozdwojenie samowiedzy ludzkiego "ja". Ujęcie to zakłada bowiem, z jednej strony, że wiedza wyemancypowanego psychoanalitycznego ludzkiego "ja" o tym, kim jest ono "naprawdę", pozostaje w sprzeczności z jego własnym, odziedziczonym wraz z kulturą i uświadamianym samoobrazem. Z drugiej strony, jako jedyna możliwa alternatywa wobec podobnego rozdwojenia, pozostaje krytyczne zdystansowanie się do własnej samowiedzy. To tak, jakby wiedząc kim się jest "naprawdę", równocześnie próbowałoby się być kimś innym niż się jest. Od czasów Hegla wiemy, że tego rodzaju rozdwojenie w obrębie ludzkiej samowiedzy jest jedynie produktem teoretycznej abstrakcji i nie daje się na dłuższą metę utrzymać. Wszelka wiedza, jaką człowiek zdobywa o sobie samym, staje się, prędzej czy później, organiczną częścią jego samowiedzy. Nie może jej traktować "na dystans", jako czegoś odrębnego od siebie, ale musi ją "znieść" w całości własnego samorozumienia.²³

To, że Freud w swojej samowiedzy teoretycznej pozostał przy tego rodzaju abstrakcyjnym rozwiązaniu, nie bieżę się jednak tylko stąd, że Hegłowski sposób myślenia o człowieku i historii był mu całkowicie obcy. Przyczyna tego tkwi przede wszystkim w głębokiej antynomii tkwiącej u podstaw jego koncepcji kultury. Istota tej antynomii polega na tym, że, z jednej strony, nie sposób, w świetle psychoanalitycznych demaskacji tego autora, zachować nadal tak samo "niewinne" spojrzenie na człowieka i kulturę, jak dotychczas. Z drugiej strony jednak, nie sposób również wyobrazić sobie alternatywnego modelu kultury, który opierałby się wyłącznie na tym, co w wyniku tych demaskacji zostało odsłonięte jako "głębokie", nieuświadamiane podłoże ludzkiej psychiki.

Dlatego, jako jedyna możliwość uniknięcia tej aporii, pozostaje autorowi *Przyszłości pewnego złudzenia* nawiązanie do wspomianej już, wywodzącej się z tradycji oświeceniowego racjonalizmu, idei "krytycznego rozumu". Nie jest to jednak w istocie rozwiązanie, ale jedynie ucieczka od tej antynomii w pewną teoriopoznawczą iluzję, iż we własnej samowiedzy można oddzielić to, co się wie, od tego, że się wie.

Przypisy

¹ Przekonanie, że demokratyczny porządek zakładający równość wszystkich członków danej zbiorowości nie może zapewnić jej bezpieczeństwa i stabilności, dochodzi niejednokrotnie do głosu w pracach Freuda. Pojawia się ono przede wszystkim w tych ich fragmentach, w których stara się on uzasadnić przejście od Klanu Braci ku Formacji Despotycznej. Oto przykład z *Totem i tabu*:

Nie można już było zachować pierwotnej demokratycznej równości wszystkich członków plemienia, gdyż zakłóciły ją zasadnicze zmiany w kulturze; tym samym pojawiła się skłonność do ożywienia starego ideału ojca; skłonność ta doszła do głosu w aktach tworzenia bogów, spełnianych w oparciu o fakt otaczania czcią jednostek, które wybiły się czymś wśród reszty (s.146).

² Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, op. cit., s. 287.

³ D. Riesman, *The Themes of Herosim and Weakness in the Structure of Freud's Thought*, w: (L. Spurling opr.), *Sigmund Freud; Critical Assessments...*, op. cit., s.206-207.

⁴ W podobny co Riesman sposób, tyle że wskazując na inne czynniki, t.j. na wcześniejsze doświadczenia biograficzne Freuda (negatywny obraz demokracji amerykańskiej rysujący się w listach Freuda do Fliessa z okresu pobytu w Paryżu) oraz na XIX-wieczną tradycję myśli politycznej (H.Taine, Sc.Sighele, W.Bagehot, Le Bon), argumentuje Ph. Rieff w *The Origins of Freud's Political Psychology* (w: L.Spurling (opr.), *Sigmund Freud. Critical Assessments...*, op. cit.) Nie sposób negować roli tych czynników. Pytaniem jest jednak, czy rzeczywiście miały one decydujący wpływ na Freudowski sto-

sunek do demokratycznego modelu stosunków władzy, czy też może źródła tego stanowiska nie tkwią raczej w milczącym założeniu konstytutywnej roli kompleksu Edypa dla bytu społeczno-politycznego człowieka.

⁵ D. Riesman, *Authority and Liberty in the Structure of Freud's Thought*, op. cit., s.191.

⁶ Ibidem, s.191.

⁷ Ibidem, s.192.

⁸ Wielu autorów, piszących o myśli społecznej i politycznej Freuda, porównuje niektóre jej elementy z koncepcją Hobbesa. Piszą o tym m.in. Arthur K. Berlin w: *Psychoanalysis and Society*, op. cit. oraz D.Riesman w *The Themes of Heroism ...* w: (L.Spurling opr.) *Sigmund Freud. Critical Assessments...*, op.cit.) oraz C.Fred Alford w książce *The Self in Social Theory*. New Haven and London 1991, s.85- 111.

⁹ Por. moje uwagi na ten temat w rozdziale IV "Sen o kulturze".

¹⁰ Z.Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, w: *Człowiek. Religia. Kultura*, op. cit., s. 331.

¹¹ Na motyw krytycznego stosunku Freuda do demokratycznej formy stosunków władzy wskazywałem już w tej pracy w rozdz. VI.

¹² D.Riesman, *The Themes of ...*, op.cit., s.189.

¹³ Wyraźnie dochodzi ono do głosu w następującym fragmencie:

Współzycie między ludźmi możliwe jest dopiero wtedy, kiedy znajduje się większość silniejsza od każdej jednostki i solidarnie wobec niej występująca. Siłą takiego społeczeństwa przeciwstawia się obecnie jako "prawo" siłę jednostki, siłę, która została uznana za "brutalną przemoc". To zaspokojenie siły jednostki siłą społeczeństwa stanowi decydujący krok w rozwoju kultury. Jego istota polega na tym, że członkowie społeczeństwa ograniczają możliwości zaspokojenia swego popędu, podczas gdy jednostka nie znała tego rodzaju ograniczeń (Z.Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, op.cit., s. 268).

¹⁴ Ibidem, s.151.

¹⁵ Nie jest przypadkiem, że - o czym już wspominałem - liczni uczniowie i kontynuatorzy Freuda jego koncepcję społeczeństwa i kultury próbowali (i próbują) łączyć z marksizmem.

¹⁶ Na temat prób podejmowanych przez samego Freuda w obrębie Międzynarodowego Towarzystwa Psychoanalitycznego, stworzenia "tajnej rady"

stawiającej sobie za perspektywiczny cel uzdrowienie całej ludzkości, pisze Jerzy Prokop w *Postwoiu do Człowiek. Religia. Kultura*, op. cit., s. 334-335.

¹⁷ Z.Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, op. cit., s. 191.

¹⁸ Wiąże się to z założeniem Freuda, że u podstaw stosunku każdej zbiorowości do jednostkowego przywódcy tkwi postawa "ambivalencji uczuć", która w zależności od kształtu, jaki przybrały w niej stosunki władzy, przejawia się w odmienny sposób.

¹⁹ Moment ten będzie w oczach Freuda równoznaczny z całkowitym zniesieniem kościoła i religii:

W ten sposób, rezygnując ze swych nadziei na inny świat i skupiając swe wszystkie wyzwolone energie na tym, ziemskim życiu, osiągnie prawdopodobnie stan rzeczy, w którym życie będzie znośne dla wszystkich i nikt już więcej nie będzie uciskany przez kulturę. Wówczas będzie mógł bez żalu powiedzieć wraz z jednym z naszych towarzyszy w niewierze: *N i e b i o s a z o s t a w m y a n i o ł o m i w r ó b ł o m*, (ibidem, s. 191).

²⁰ Stosunek Freuda do faszyzmu dochodzi najwyraźniej do głosu w pracy *Psychologia zbiorowości i analiza ego* oraz w *Mojżeszu i religii monoteistycznej*. Jest przy tym rzeczą wartą podkreślenia, że o ile w tej pierwszej z tych prac faszystowski model stosunków władzy, w którym centralne znaczenie przypada jednostce przywódczej "hipnotyzującej" swoją osobowością daną zbiorowość, jest traktowany jako paradygmatyczny wzorzec wszelkiej jedności społecznej, o tyle w drugiej mowa jest o regresie na poziom barbarzyństwa. (por. *Studienausgabe*, t.IX, op. cit., s.503).

Natomiast jednoznacznie bardzo krytyczny jest stosunek Freuda do komunizmu - mimo iż u podstaw tego systemu tkwią bliskie temu autorowi, odziedziczone po oświeceniowym racjonalizmie, hasła "postępu", odrzucenia iluzji religii oraz powiększenie zakresu swobody seksualnej w stosunkach międzyludzkich. Krytykuje on ów system za to, że poddał społeczeństwo "najstraszliwszemu przymusowi i pozbawił je wszelkiej możliwości wolności myśli." (ibidem, s.503). Autor *Kultury jako źródła cierpienia* krytykuje komunizm również i za to, że w zniesieniu własności prywatnej upatruje on cudowny sposób na uszczęśliwienie człowieka. Rzecz bowiem w tym, że

Wręcz ze zniesieniem własności prywatnej pozbawia się ludzką agresję jednego z jej narzędzi, z pewnością niezwykle istotnego, jakkolwiek nie najistotniejszego. W rezultacie niczego nie zmieniono, nawet w samej istocie, jeśli chodzi o rozróżnienie władzy i przymu-

su, którymi posługuje się agresja dla swoich celów. (*Studienausgabe*, t. IX, ibidem, s. 242).

²¹ Posługując się tego typu argumentacją zdają sobie sprawę z tego, że we współczesnych naukach przyrodniczych założenie podobnej izolacji podmiotu badawczego wobec przedmiotu badań zostało już obalone. Założenie to tkwi jednak wyraźnie u podstaw rozumienia "naukowości" psychoanalizy przez samego Freuda.

²² Przekonanie, że psychoanaliza ma spełnić określone emancypacyjne zadanie zarówno wobec jednostki jak i wobec społeczeństwa, dochodzi najsilniej do głosu w artykule Freuda pt. *Przyszłość pewnego złudzenia*. Wynika to m.in. stąd, że w pracy tej zarazem daje o sobie szczególnie mocno znać wątek racjonalistyczny: przekonanie, że rozum (*Logos*) stwarza człowiekowi jedyną szansę poskromienia oraz rozsądnej "neutralizacji" własnych popędów.

Słowem, chodzi tu o to, aby w sposób zasadniczy zmodyfikować dotychczasowy przebieg procesu kulturowego, który do tej pory określała logika potęgującej się represji tego, co popędowe. Wiązało się z tym narastające podskórnie niebezpieczeństwo nieoczekiwanej, gwałtownej eksplozji tego, co zrepresjonowane, grożące rozpadem kultury jako takiej.

²³ Krytykę abstrakcji nauki przeprowadza Hegel w *Fenomenologii ducha*, Warszawa 1963, w rozdziale "Rozum" s. 267-386.

ROZDZIAŁ VII

**PSYCHOANALIZA I CHOROBA
LEWICOWOŚCI**

1. Tropy pokrewieństw

Jest czymś uderzającym, jak mało uwagi w późniejszej tradycji myśli społecznej i politycznej nawiązującej do Freuda, poświęcono wątkom sceptycznym i pesymistycznym jego koncepcji kultury. Składają się one na katastroficzną w swej wymowie wizję procesu kulturowego, który określony w swym rozwoju poprzez postępującą represję popędów seksualnych zmierza nieuchronnie ku samozagładzie. Zamiast tego próbowano rozwijać tę koncepcję sięgając po, skądinąd równie dla niej znamienne, wątki racjonalistyczno-emancypacyjne. Wiążą się one z kolei z roszczeniem do ukształtowania w "oświeconych psychoanalitycznie" uczestnikach współczesnej kultury nowego stosunku do popędowego wymiaru własnej egzystencji. Mówiąc ściślej, chodzi tu o wykształcenie w nich nowego stosunku do popędowo zdeterminowanych dążeń seksualnych i agresywno-morderczych. To ujęcie w sposób naturalny zawierało w sobie roszczenie do oparcia różnorodnych związków z "innymi" w kulturze na całkiem odmiennych, niż dotychczasowe, podstawach.

Ten sposób recepcji Freuda tłumaczy w jakiejś mierze fakt, że w naukach społecznych i filozofii nawiązywali doń głównie marksizujący przedstawiciele orientacji lewicowych. Wskazywali oni na głębokie pokrewieństwa między emancypacyjnymi roszczeniami twórcy psychoanalizy a analogicznymi roszczeniami, obecnymi w pracach autora *Kapitału*. W ich oczach, Freud stawał się duchowym sprzymierzeńcem idei rewolucji socjalistycznej, która w najbliższej przyszłości zmiecie kapitalistyczny system ludzkiego poniżenia i wyzysku, wprowadzając w jego miejsce o wiele bardziej sprawiedliwy i racjonalny system gospodarki socjalistycznej. Rola ta miała polegać na otwarciu perspektywy rewolucyjnych przeobrażeń w dziedzinie stosunków seksualnych między ludźmi. Wiązać się z tym miała głęboka zmiana tradycyjnego modelu rodziny, procesu wychowania dzieci, stosunku do drobnomieszczańskich norm moralnych, do Kościoła i religii itp. Równocześnie jednak zdawano się całkowicie ignorować fakt, że autor *Totem i tabu* - wprowadzając w sposób dość zdawkowy, ale za to wystarczająco jednoznaczny - z dużym krytycyzmem wypowiedział się na temat ekonomicznego "eksperymentu", jaki w latach dwudziestych naszego stulecia próbowano przeprowadzić w Rosji Sowieckiej, nie widząc dlań żadnego głębszego psychologicznego uzasadnienia.¹

Jednym z głównych patronów lewicowo zorientowanej tradycji interpretacyjnej dzieła Freuda jest Wilhelm Reich, w którego pracach program połączenia rewolucji społecznej z seksualną został sformułowany w sposób szczególnie radykalny.² Nie oznacza to, że w obrębie tej tradycji nie próbowano nawiązywać do prac autora *Totem i tabu* w całkiem inny sposób, kładąc główny nacisk na wyszukiwanie analogii i pokrewieństw w dziedzinie myśli o społeczeństwie i kulturze, zaś kwestię rewolucji seksualnej traktując dość marginesowo. Należy do tego nurtu zaliczyć przede wszystkim przedstawicieli szkoły frankfurckiej (Th.Adorno, M.Horkheimer, E.Fromm, H.Marcuse, J.Habermas), którzy w różnych fragmentach własnych koncepcji społecznych nawiązywali bardziej lub mniej wyraźnie do Freuda. W kręgu tej tradycji sytuują się szczególnie wczesne prace E.Fromma, który jednak w najgłośniejszej pracy tego okresu - *Ucieczce od wolności*, starał się wskazać na istotną rolę elementu wolności w obrębie bytu społecznego człowieka, rozsadzając tym samym deterministyczne implikacje tkwiące w ortodoksyjnie marksistowskiej i psychoanalitycznej myśli o historii.

Wspomniana tradycja przeżywa swoje apogeum w latach sześćdziesiątych. Na Reicha i Marcusego powołują się, jako na swych głównych duchowych patronów, przywódcy rewolty studenckiej '68 roku we Francji, w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych. Wymownym intelektualnym świadectwem tej orientacji jest głośna w latach siedemdziesiątych praca Deleuza i Guattariego *L'Anti-Oedipe*. Wprawdzie w zamyśle autorów - na co wskazuje jej tytuł - była ona próbą krytycznego rozliczenia się z fundamentalnym pojęciem Freudowskiej psychoanalizy, które, ich zdaniem, przesłoniło sobą inne ważne jej odkrycia, zarazem jednak tkwi ona wyraźnie swymi korzeniami we wspomnianej tradycji. Choćby dlatego, że psychoanaliza jest w niej głównym (jeśli nie wyłącznym) adresatem rozrachunku z przeszłością.³

Jeśli Reich i Marcuse są, niezależnie od roli, jaką odegrali w końcu lat sześćdziesiątych, duchowymi patronami różnych prób "syntezy" psychoanalizy i marksizmu, podejmowanych w okresie powojennym w lewicowych środowiskach intelektualnych w USA, to takim patronem na gruncie niemieckim był po wojnie Alexander Mitscherlich, założyciel Instytutu Zygmunta Freuda we Frankfurcie nad Menem. Wokół tego Instytutu oraz na Uniwersytecie Frankfurckim ukształtowało się z czasem niezwykle silnie oddziałujące, również wyraźnie zorientowane lewicowo, środowisko intelektualne, którego przedsta-

wiciele na różne sposoby próbowali łączyć teorię psychoanalityczną z marksistowską teorią społeczną (J.Habermas, A.Lorenzer, H.Dahmer).

Ta późniejsza tradycja recepcji Freuda w lewicowo zorientowanych środowiskach intelektualnych na Zachodzie jest polskiemu czytelnikowi mało znana. Nasuwa się naturalnie pytanie, czy w tym wypadku jest w ogóle czego żałować. Czy nie chodzi tutaj w końcu, o jeden z typowych przejawów "choroby lewicowości", na którą po dziś dzień cierpią intelektualiści zachodnioeuropejscy naiwnie upatrując w wymarzonej przez siebie państwie "prawdziwego" socjalizmu jedyną sensowną alternatywę dla, opanowanego podstępnie przez wąskie grupy interesu, niesprawiedliwego państwa kapitalizmu?

Może jednak tego rodzaju ocena jest zbyt pospieszna i powierzchowna? Może, przeżywający jeszcze do niedawna swoje polityczne apogeum, konserwatywno-liberalni intelektualiści środkowoeuropejscy, którzy zwykli ferować tego rodzaju sądy, popełniają tutaj pewne zasadnicze uproszczenie? Może to oni grzeszą w swych opiniach subiektywnych tendencyjnością i subiektywizmem?

Może to raczej ich negatywne zafiksowanie na monstrialne państwo "realnego socjalizmu", z którym swego czasu prowadzili niezłomną walkę, zafiksowanie, od którego do tej pory jeszcze się nie uwolnili, przesłania im możliwość wglądu w rzeczywiste uwarunkowania kapitalistycznego świata, na podłożu których z kolei, wyrosły "naiwnie" lewicowe koncepcje intelektualistów zachodnioeuropejskich?

Jeśli bowiem owe koncepcje można zasadnie rozpatrywać w kategoriach duchowej choroby, iluzji, historycznej pomyłki, to czyż zarazem w tej postaci nie są one znaczącym symptomem głębokich sprzeczności systemu kapitalistycznego jako takiego? I czy proces głębokiej polaryzacji stanowisk, jaki w ostatnim czasie ma miejsce w środowisku polskiej inteligencji, której znaczna część - związana niegdyś z opozycją, obecnie zaś głęboko rozczarowana do kształtujących się na jej oczach półmafijnych, nowonomenklaturowych powiązań nowych ośrodków władzy politycznej i biznesu (i to zarówno po prawicowo-liberalnej jak i po komunistycznej stronie), zrażona do niedwuznacznie politycznych ambicji Kościoła (starającego się z jednej strony kontrolować "z ukrycia" szerokie dziedziny życia społecznego, zarazem zaś zastrzec dla siebie uprzywilejowaną pozycję w państwie) - przechodzi wyraźnie na pozycje lewicowe, nie jest również - paradoksalnie - nieodłącznym i nie-

uchronnym elementem procesu przechodzenia naszego kraju na system gospodarki rynkowej? Elementem jego powrotu do "normalności"?

Nawet bowiem, jeśli polska inteligencja, jako całość, w o wiele większym stopniu niż inne grupy społeczne wykazuje zrozumienie dla dokonujących się obecnie przemian, widzi ich niezbędność i jest gotowa je wspierać, to przecież zarazem jej duża część z coraz większą ostrością zaczyna dostrzegać jego negatywy i zagrożenia z nimi związane. Takie jak np. pozorny charakter wielu, zewnętrznie tylko uwarunkowanych ideologicznie, politycznych podziałów (za którymi stoją rzeczywiste podziały lub wspólnoty interesów o charakterze ukrytym; ze względu na konkretne korzyści płynące dla poszczególnych partii z racji ich dominacji w określonych działach administracji państwowej, publicznej, w firmach ubezpieczeniowych, bankach itp.); nowe formy manipulacji opinią publiczną za pomocą środków masowego komunikowania; umożliwianie (i ciche wspieranie) realizacji przez grupy kapitału, rodzimego i zagranicznego polityki inwestycyjnej całkowicie nie liczącej się ze względami ekologicznymi i społecznymi; zbyt daleko idącą komercjalizację świata kultury i sztuki prowadzącą do postępującego skarlańcia duchowego społeczeństwa itd. Czy zatem ten proces odradzania się autentycznie lewicowej opcji wśród inteligencji polskiej nie wynika, w sposób naturalny, z jej nowego krytycznego samorozpoznania się w obliczu kształtującej się na jej oczach, w sposób żywiołowy i półmafiijny kapitalistycznej rzeczywistości? Rzeczywistości, która często w społecznej praktyce jawi się jako groteskowe, cyniczne zaprzeczenie stojące za nią liberalnej ideologii? I czy w końcu nie odradza się w ten sposób (o czym już zapomniano) zasadniczo lewicowa opcja polskiej inteligencji międzywojnia?

Jeśli więc - jak to próbuję uczynić w tej książce - na sen Freuda o kulturze można spojrzeć jako na wyprodukowany przez nią samą symptom-negację, sygnalizujący sobą toczącą ją od wewnątrz chorobę (neuroza), to czyż za podobny symptom nie należy uznać snów intelektualistów zachodnioeuropejskich o państwie sprawiedliwości społecznej i zabezpieczeń socjalnych, państwie, w którym jednostka realizowałaby się w wyższej sferze wartości niż tylko w pogoni za zyskiem? Nawet bowiem, jeśli ów sen jest iluzją, niemożliwą, ze względów obiektywnych, do spełnienia w ekonomicznej i społecznej praktyce, to jednak zarazem narodziła się ona jako próba znalezienia swego rodzaju przeciwwagi dla jak najbardziej rzeczywistych słabości kapitalistycznego państwa demokracji parlamentarnej.

Z tej też racji warto przybliżyć polskiemu czytelnikowi, choćby na zasadzie przykładu, pewien znaczący fragment lewicowo zorientowanej tradycji myślowej Zachodu, której głównymi patronami są Marks i Freud. Można mieć różne zdania na temat filozoficznej i społeczno-politycznej doniosłości propozycji zgłaszanych w obrębie tej tradycji (czytelnik zauważy, że w pracy tej dokonuję ich ostrej krytyki). Nie sposób jednak zaprzeczyć, że jest to jeden z najbardziej ważkich, niezwykle silnie oddziałujących, nurtów intelektualnych, bez którego trudno sobie wyobrazić dzisiejsze oblicze kultury krajów rozwiniętego kapitalizmu. Stanowi on, w ramach tej kultury, rodzaj krzywego zwierciadła, w którym, w wyostrzonej postaci, dają o sobie znać jej podstawowe dylematy i sprzeczności.

Wspomnianym przykładem będzie prezentacja przeze mnie dwóch książek, opublikowanych w latach pięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych, bardzo charakterystycznych dla stylu myślenia uprawianego w ramach nurtu. Chodzi tu o książki Herberta Marcuse, *Eros and Civilisation* oraz Normana O. Browna, *Life against Death* - swego czasu niezwykle żywo dyskutowane w środowiskach intelektualnych i studenckich na Zachodzie. Mimo iż blask tych pozycji już nieco przygasł, ich znaczenie polega na tym, że dochodzi w nich, ze szczególną wyrazistością, do głosu pewien schemat ujęciowy tkwiący u podstaw wszelkiego lewicowego myślenia o kulturze (chodzi tu przede wszystkim o, przyjmowane milcząco, założenia dotyczące "krytycznego" rozpoznania istoty kapitalizmu oraz o sposób, w jaki buduje się dlań socjalistyczną alternatywę). Równocześnie myślę, że dzisiejsza polska inteligencja (przynajmniej zaś jej część wyemancypowana w stosunku do wykreowanej przez prawicę kombatanckiej ideologii "walki z komunizmem"), znajdzie w nich jeśli nie odpowiedź, to przynajmniej zakreślenie pewnego pola problemowego, pozwalającego lepiej zrozumieć i wyartykułować własne, pojawiające się na horyzoncie dzisiejszego życia politycznego i narastających niepokojów społecznych, pytania, i wątpliwości.

Podstawową ideą, jaka ożywia obie wymienione wyżej pozycje, jest odpowiednia mającej, zdaniem ich autorów, nastąpić rychło rewolucji w kulturze. W jej wyniku głębokiemu przeobrażeniu ulegnie nie tylko - jak chciał tego Marks - sfera organizacji stosunków produkcji, ale również zmieni się podejście człowieka do całego seksualnego wymiaru jego egzystencji. Siłą napędową tej rewolucji będzie uwolniony Freudowski Eros, którego życiodajne,

jednoczące siły - jeśli tylko uda się je odpowiednio wyzyskać - staną się podstawą nowych, trwałych związków międzyludzkich.

Naturalnie, patrząc z perspektywy dzisiejszej, program rewolucji w kulturze zakreślony przez Marcusego i Browna jawić się musi jako jedna z "pięknych iluzji" lat sześćdziesiątych. Zarazem jednak ów program, mimo całkowitej porażki w sferze politycznej i społecznej praktyki, zapowiadał w jakiejś mierze, głównie w swej części krytycznej, skierowanej pod adresem zaawansowanego technologicznie państwa nowoczesnego kapitalizmu, przeobrażenia samowiedzy kulturowej naszej "postmodernistycznej" epoki. Jakkolwiek bowiem, nie spełniły się wygłoszone przez obu autorów przepowiednie dotyczące kultury przyszłości, znaczenie ich propozycji polega dzisiaj przede wszystkim na tym, że jako jedne z pierwszych, zwróciły one uwagę na zagrożenia związane z dynamiczną ewolucją gospodarki kapitalistycznej lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Starły się nakreślić pewien wobec niej alternatywny model kultury, który przełamywał ograniczenia i przesady, jakie w sferze obyczajowości seksualnej żywiły w tym czasie burżuazyjne społeczeństwa rozwiniętych krajów kapitalistycznych, działając zarazem na rzecz swoistej filozoficznej "nobiletacji" problemu związku między dziedziną erotyki i seksu a kulturą współczesną. Ów problem zyskał w nim bowiem wymiar uniwersalny; był rozpatrywany w szerszym kontekście relacji, w jakiej siły Erosa pozostają wobec sił Tanatosa w kulturze.

2. *Eros and Civilisation*; Marcusego program kultury bezrepresyjnej

Eros and Civilisation to bodaj najgłośniejsza i najbardziej znana książka Marcusego. Napisana w połowie lat pięćdziesiątych, oddziałała niezwykle silnie na lewicowe środowiska intelektualne na Zachodzie, stając się jednym ze zwiastunów gwałtownych wystąpień studenckich z końca lat sześćdziesiątych. Autor, uważany w tym okresie za jednego z czołowych przedstawicieli "nowej lewicy", podejmuje w niej próbę wypracowania ontologicznych podstaw bezrepresyjnego modelu cywilizacji przyszłości - łącząc marksistowską ideę rewolucji, która doprowadzi do zniesienia kapitalizmu, z Freudowską ideą terapii, której efektem będzie przeobrażony stosunek człowieka do popędowego podłoża własnego życia psychicznego. Książka jest próbą odpowiedzi na pytanie,

czy tkwiący u podstaw Freudowskiego myślenia o kulturze "konflikt pomiędzy zasadą przyjemności i zasadą realności (...) dopuszcza pojęcie cywilizacji bez-represyjnej, opartej na zupełnie innym doświadczeniu bytu, zupełnie innej relacji między człowiekiem i przyrodą oraz zupełnie innych relacjach egzystencjalnych?"⁴

Freud - odpowiada Marcuse - zdawał się już z założenia wykluczać możliwość zbudowania tego rodzaju cywilizacji. W jego mniemaniu, występowanie represji w kulturze wiąże się ściśle z działaniem zasady realności - zewnętrznych uwarunkowań ludzkiego bytu przez przyrodę. Temu spojrzeniu na genezę represji w kulturze Marcuse zarzuca statyczny i ahistoryczny charakter. Jego zdaniem, represja wiąże się przede wszystkim z określoną postacią stosunków społecznych uwarunkowanych przez stosunki produkcji i ma charakter historycznie względny. Jej pojawienie się wynika przede wszystkim z chęci utrwalenia przez człowieka stosunków dominacji w kulturze - te zaś mają w niej służyć wzmocnieniu popędów Erosa wobec Tanatosa.

Same popędy autor *Eros and Civilisation* ujmuje przy tym - podobnie jak Freud w późnym okresie -

już nie ze względu na ich pochodzenie i ich funkcję organiczną, lecz ze względu na determinującą je siłę, która życiowym procesom nadaje określony kierunek, a więc ze względu na "zasady-życiowe" (*life-principles*).⁵

Ponieważ zaś owe "życiowe zasady" - czyli zasada przyjemności oraz zasada realności - wiążąc się ściśle z określonymi grupami popędowymi pozostają ze sobą w permanentnym konflikcie, represja stosowana przez człowieka w kulturze jest wyrazem tendencji do "zneutralizowania" negatywnych skutków tego konfliktu. Represja ta, nazwana przez Marcusego "represją podstawową" (*basic repression*), wiąże się przede wszystkim z "modyfikacjami popędów, którym ulegają one w wyniku działania zasady realności".⁶

W kształtowaniu się różnych form represji podstawowej, Marcuse przyznaje zatem popędowi życia wyraźny prymat w stosunku do popędów śmierci. Sposób bowiem, w jaki te ostatnie przejawiają się w kulturze, staje się w pełni zrozumiały "dopiero w świetle rozwoju popędów życia, tzn. w świetle represywnej organizacji seksualności".⁷ To właśnie ów rozwój - dokonując się zgodnie z "zasadą realności", czyli zgodnie z pewnymi obiektywnymi uwarunkowaniami, jakie narzuca człowiekowi zewnętrzny świat przyrodniczy - doprowadził do "podporządkowania partykularnych popędów seksualnych prymatowi genitalności i w

rezultacie ich podporządkowania funkcji prokreacji".⁸ Względem na zasadę realności sprawił zatem, że człowiek dokonał represji jednych popędów seksualnych - tych nie do pogodzenia z celami, jakie stara się zrealizować w kulturze, wzmacniając zarazem inne - służące celom prokreacji.

Obok pojęcia "represji podstawowej" Marcuse wprowadza pojęcie "represji dodatkowej" (*surplus-repression*). Wiąże się ono z "restrykcjami wymuszonymi na człowieku przez hierarchiczną dystrybucję dóbr podstawowych i podział pracy"⁹ i zazwyczaj wyraża partykularny interes grupy znajdującej się w danym momencie u władzy. U źródeł represji dodatkowej tkwią zatem czynniki ekonomiczno-społeczne a nie przyrodnicze. Nadbudowuje się ona nad represją podstawową jako zjawisko zasadniczo w stosunku do niej odrębne, nie wiążące się już z obiektywnymi koniecznościami narzuconymi człowiekowi przez świat zewnętrzny (zasada realności), lecz z określoną formą organizacji społecznej (interes dominacji).

U podstaw tego procesu tkwi przy tym, zdaniem Marcusego, sadystyczne dążenie człowieka do dominacji nad innymi w imię własnego, egoistycznego, jednostkowego lub grupowego, interesu:

Niezależnie jednak od tego, jak dalece owa racjonalność działała na rzecz postępu w perspektywie całościowej, pozostawała ona racjonalnością d o m i n a c j i , zaś stopniowe przewyższanie niedoboru środków materialnych było nieodłącznie powiązane i określone przez interes dominacji.¹⁰

Postępująca coraz bardziej racjonalizacja stosunków pracy, którą możemy zaobserwować w przestrzeni kulturowo-społecznej, posiada zatem równocześnie swą drugą stronę, zdeterminowaną przez Tanatosa, oraz przez popędy samozachowawcze (egoizm). Wynika stąd, że jakkolwiek Marcuse - w odróżnieniu od Freuda i Browna - szczególny nacisk kładzie na rolę pierwiastka racjonalnej organizacji w procesie kulturowym, to przecież zarazem, podobnie jak oni dwaj, traktuje ów proces jako zdeterminowany, w ostatecznej perspektywie, przez popędy życia i śmierci. Element racjonalności jest w rzeczywistości jedynie "środkiem", którym człowiek posługuje się, aby dać bezwiednie wyraz swemu egoizmowi i agresywności w stosunku do innych. Znajduje to swój wymowny wyraz między innymi w regionalnym znaczeniu wszelkich racjonalnych motywacji w ramach procesu kulturowego jako całości. Dotyczy to na przykład sposobu, w jaki w społecznej sferze stosunków produkcji, funkcjonuje racjonalnie umotywowany autorytet. Autorytet służy temu, aby dana

grupa, znajdująca się aktualnie przy władzy, mogła zapewnić sobie coraz skuteczniej dominację nad pozostałymi grupami społecznymi, zwiększając zarazem efektywność procesu pracy.

Wprowadzone przez Marcusego pojęcie represji dodatkowej stanowi o zasadniczej odmienności jego koncepcji kultury od Freudowskiej. Tym samym bowiem, istotną rolę, obok zasady realności związanej z istnieniem obiektywnych uwarunkowań przyrodniczych ludzkich zachowań, przyznaje on również "zasadzie efektywności" (*performance principle*). Zasada ta oddaje dążenie człowieka do podporządkowania sobie przyrody. W jej wyniku cały system organizacji społecznej i pracy zostaje podporządkowany racjonalnym kryteriom maksymalnej skuteczności i wydajności. W ten sposób, statyczne i ahistoryczne ujęcie przez Freuda relacji człowiek - przyroda zostaje zastąpione u Marcusego ujęciem dynamicznym, które przyznaje ludzkiemu "ja" wyraźny prymat w odniesieniach do świata zewnętrznego.

Takie przeformułowanie Freudowskiej koncepcji kultury możliwe się stało dzięki temu, iż do rangi podstawowego (i w zasadzie wyłącznego) motywu kierującego zachowaniami człowieka, podniesione zostało jego pragnienie podporządkowania sobie świata przyrodniczego i wykorzystanie dla własnych celów jego dóbr. Wprawdzie u autora *Totem i tabu* pojawia się również ten motyw, nie posiada on jednak tak centralnego znaczenia, jakie przyznaje mu Marcuse, inspirując się w tym wypadku wyraźnie marksowskim materializmem. Ta inspiracja staje się jeszcze bardziej widoczna, jeśli uwzględnimy sposób, w jaki autor *Eros and Civilization* formułuje podstawowy cel, któremu ma służyć "represja dodatkowa" w kulturze. Ma ona mianowicie wspomagać wykształcenie coraz to bardziej racjonalnych form dominacji jednych nad drugimi w procesie pracy, dzięki czemu możliwą się staje coraz skuteczniejsza kontrola i organizacja tego procesu. W ten sposób, dokonujący się w historycznym procesie kulturowym rozwój form represji dodatkowej stanowi przejaw działania zasady efektywności, jako głównej zasady tkwiącej u podstaw organizacji społecznego procesu produkcji.

Upatrywanie przez Marcusego istoty dotychczasowego rozwoju kultury europejskiej w wykształceniu się w niej - w wyniku działania zasady efektywności - coraz bardziej racjonalnych form dominacji jednych nad drugimi, stanowi niewątpliwie istotne nowum w stosunku do Marksowskiej teorii procesu historycznego. Zarazem jednak, zachowane zostaje tutaj podstawowe założenie tej teorii, iż wszelkie zmiany w rozwoju sił wytwórczych niosą ze sobą

przekształcenia w sferze stosunków produkcji. Z Marksem łączy również Marcusego przekonanie, że ostatecznym efektem dotychczasowego rozwoju kulturowego, którego apogeum stanowi formacja kapitalistyczna, jest wyalienowanie człowieka w stosunku do produktów własnej pracy. Tyle że znowu zmienia on dość istotnie sens tego przekonania, gdy interpretuje ten proces alienacji sięgając po pojęcia zawarte we Freudowskiej teorii popędów. Jego zdaniem, korzenie owego procesu tkwią w zrepresjonowaniu przez człowieka popędów życia, co z kolei ma swoją podstawę w jednostronnym przyznaniu przez niego zasadzie efektywności prymatu w stosunku do zasady przyjemności.

Wspominałem już, że zgodnie z koncepcją Marcusego, represji ulega jedynie część popędów życia (popędy homoseksualne i polimorficzne), te, których cele są nie do pogodzenia z celami, jakie człowiek stara się zrealizować w kulturze. Równocześnie człowiek dokonuje represji w imię innej części popędów życia (popędy samozachowawcze, prokreacyjne), które tkwią u podstawy obranej przez niego drogi kulturowego rozwoju.

Przekonanie Marcusego, że w związku z obraniem przez człowieka drogi kultury, głębokiemu przeobrażeniu uległa struktura popędowa ludzkiej psychiki, pozostaje w zgodzie z Freudowskimi poglądami w tej kwestii. Różnica między ich koncepcjami zarysowuje się dopiero w dalszych partiach *Eros and Civilisation*, gdzie Marcuse wskazuje na głęboką sprzeczność w sposobie, w jaki autor *Przyszłości pewnego złudzenia* ujmuje rolę Erosa w kulturze. Z jednej strony bowiem, Freud utrzymuje, iż między Erosem (seksualnością) a kulturą ma miejsce głęboki i nierozwiązywalny konflikt; z drugiej zaś, w jego pracach pojawia się

idea jednoczącej i dającej zadowolenie siły Erosa, która została skrupowana i wyeksploatowana w chorej cywilizacji. Idea ta implikuje, że w o l n y Eros nie wyklucza trwałych ucywilizowanych relacji społecznych - odrzuca jedynie supra-represywną organizację relacji społecznych zgodnie z zasadą, która jest negacją zasady przyjemności.

Sam Freud jednak - zauważa dalej Marcuse - odrzuca możliwość praktycznej realizacji tego drugiego modelu kultury. Wydaje mu się on zbyt iluzoryczny, nie liczący się z obiektywnymi uwarunkowaniami procesu kulturowego, jako że jego ewentualne urzeczywistnienie wymagałoby całkowitego wyeliminowania działania zasady realności. W dodatku, autor *Totem i tabu* jest głęboko przekonany o zasadniczej wrogości kultury wobec seksualności. Przyczynę tego faktu upatruje "w popędach agresji głęboko powiązanych z seksualnością; grożą one ustawicz-

nie zniszczeniem cywilizacji i zmuszają kulturę do tego, aby posłużyła się przeciwko nim "wszelkimi możliwymi środkami zabezpieczającymi i wzmacniającymi".¹² Z tej też racji uważa, że kultura - będąc w istocie podjętą przez człowieka próbą wywyższenia "na siłę" - poprzez represję i dominację popędów Erosa wobec Tanatosa, w rzeczywistości wzmacnia jedynie "podskórną" władzę tego ostatniego. Ten zaś, ze swej istoty, wyklucza możliwość ukształtowania się kultury bez represji:

Samo istnienie tego popędu zdaje się automatycznie implikować wprowadzenie całego systemu ograniczeń i restrykcji usankcjonowanych przez cywilizację; wrodzona destruktywność musi rodzić ciągłą represję.

Ten pesymistyczny pogląd Freuda Marcuse tłumaczy faktem, że w ramach dotychczasowego procesu kulturowego, który określała potęgująca się działalność represyjna człowieka wobec własnych popędów, Eros nie mógł spełniać się w życiu, co prowadziło do zwiększenia popędowej wartości śmierci. Innymi słowy, właśnie dlatego, że człowiek, w imię zabezpieczenia "jednoczącej" funkcji Erosa, posługiwał się dodatkowo represją, nie był on w stanie zdać sobie sprawy ani też doświadczyć w pełni kulturotwórczej mocy tego popędu.

Wynika stąd, że represja, powołana w imię zastrzeżenia trwałych stosunków zależności między ludźmi w kulturze, pełni w istocie rolę "konja Trojańskiego", który raz wprowadzony w obręb kultury, działa od tej pory podstępnie na jej zgubę. To on przede wszystkim sprawia, że podniosłe cele, które człowiek chce osiągnąć na tej drodze, zamieniają się w swe skrajne przeciwieństwo. Ruch naprzód, który nazywa on "rozwojem" czy "postępem" w przewyciężaniu tego, co popędowe, okazuje się być w istocie ruchem wstecz, który skrycie zmierza ku swemu początkowi.

W ramach rozwijającego się, zgodnie z podobnie przewrotną logiką, procesu kulturowego, ludzka egzystencja jawi się jako dramat. Istota tego dramatu polega na tym, że między celem, który człowiek chce osiągnąć w kulturze, a środkami, którymi się posługuje dla jego zrealizowania, zachodzi zasadnicza sprzeczność. Nie dość tego - z czasem okazuje się, że owe środki, ów koń trojański wpuszczony w obręb kultury pod postacią represji, zaczynają w rzeczywistości górować nad celami, dla realizacji których zostały powołane. Nie rozpoznane przez człowieka w swym prawdziwym obliczu, skrywając się pod maską zrjonalizowanych stosunków dominacji i utrzymujących je ideologii,

rozprzestrzeniają się niezauważalnie na coraz to nowe obszary bytu kulturowego człowieka, zagrażając ich deformacją i zniszczeniem.

Wynikiem tego jest paradoksalna sytuacja: kultura powołana w imię wzmocnienia popędów Erosa w człowieku, represjonując ich część - jako niezgodną ze swymi "wyższymi" celami - musi sięgać nieustannie po coraz to nowe środki represji w celu zapewnienia jedności i stabilności własnemu rozwojowi. Implikuje to, że, tak naprawdę, kulturą rządzi w ostatecznym rozrachunku Tanatos. "Podstępnie" zyskuje w niej przewagę nad Erosem - czego najbardziej wymownym świadectwem jest potęgująca się nieustannie represyjność kultury. W rezultacie "Cywilizacja pogrąża się w dialektykę destrukcji: ciągłe restrykcje dokonywane na Erosie osłabiają zasadniczo popędy życia wzmacniając zarazem i uwalniając te wszystkie siły, przeciwko którym została ona powołana - siły destrukcji".¹⁴

Pytaniem jest jednak, powiada Marcuse, czy Freud miał rację utożsamiając kulturę z jej represyjnym nastawieniem wobec popędów Erosa. Czy owa dialektyka potęgującej się coraz bardziej represji w kulturze jest rzeczywiście jej nieuchronnym przeznaczeniem? Czy w ogóle słuszne jest utożsamienie istoty kultury z jej represyjnością?

Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę fakt, że Freud pisząc swoje dzieło nie miał jeszcze do czynienia z głębokimi przeobrażeniami cywilizacyjnymi, jakie w krajach rozwiniętego kapitalizmu zapoczątkowane zostały w II poł. XX wieku. Ówczesne czasy cechował przede wszystkim niestłuchany rozwój środków produkcji i związane z tym coraz bardziej postępujące zawłaszczanie przez człowieka światem przyrodniczym. Człowiek jest dzisiaj w stanie wyprodukować taką ilość dóbr konsumpcyjnych, która z powodzeniem może zaspokoić wszystkie jego podstawowe potrzeby.

Z faktu tego Marcuse wyciąga dalekosiężne konsekwencje. Dochodzi do wniosku, że cały - przez człowieka wykształcony na przestrzeni tysiącleci - aparat represji, służący utrzymaniu stosunków dominacji jednych nad drugimi w kulturze, stał się dzisiaj po prostu zbędny. Aparat ten służy jedynie interesom klasy rządzącej, która przy jego pomocy stara się zachować własną dominującą pozycję w państwie. Dlatego, "obnażając" właściwe przeznaczenie tego aparatu i uprzytomniając społecznym masom jego całkowitą zbyteczność, należy w najbliższym czasie doprowadzić do rewolucji w kulturze. Będzie ona równoznaczna ze zniesieniem formacji kapitalistycznej oraz związanych z nią międzyludzkich zależności. Aby to się stało możliwe, człowiek współczesny powinien jednak najpierw zdać sobie sprawę z ideologicznego, fałszującego

obiektywny stan rzeczy, charakteru wielu instytucji kultury współczesnej (państwo, mass media, banki itp.). Starają się one "podstępnie" zaszczerpić w nim przekonanie, iż przeobrażenia dokonujące się w ich obrębie zgodnie z zasadą efektywności - są obiektywną koniecznością dziejową. Słowem, człowiek powinien rozpoznać wszystkie te instytucje jako maskę a zarazem instrument, za pomocą którego grupa rządząca kierując się własnym "interesem dominacji" stara się ukryć niewygodną dla siebie prawdę.

Jest to główne przesłanie Marcusego. Jego zdaniem, kultura współczesna osiągnęła dzisiaj takie stadium rozwoju, że z powodzeniem może się obyć bez rozbudowanego systemu międzyludzkich zależności oraz bez utrzymującego je systemu represji. Miejsce dominującej w niej do tej pory zasady efektywności ma zająć "nierepresyjna zasada realności", która "nie tyle zburzy, co zmieni społeczną organizację procesu pracy. Dokonujące się dzięki temu uwolnienie Erosa może ukształtować nowe i trwałe stosunki pracy".¹⁵

Teoretyczne przesłanki tego nowego modelu kultury upatruje Marcuse w uznaniu przez Freuda popędów Erosa za ostateczną podstawę ludzkiego bytu. Według autora *Totem i tabu* byt ów określa wszakże dążenie do uzyskania maksimum przyjemności:

To dążenie staje się celem w ludzkiej egzystencji: popędowym źródłem cywilizacji są erotyczne impulsy zmierzające do łączenia żyjącej substancji w coraz to większe i trwałe jedności.¹⁶

Oznacza to, że to właśnie dzięki Erosowi stosunki między ludźmi w kulturze zyskały względną trwałość i stabilność. "Eros tworzy kulturę w walce, jaką prowadzi z popędem śmierci. Dąży on do zabezpieczenia ludzkiego bytu w większym stopniu niż ma to miejsce na poziomie bytu przyrodniczego, w celu usatysfakcjonowania popędów życia i ich uchronienia przed niebezpieczeństwem niespełnienia i zaniku".¹⁷

Zgodnie z tym ujęciem, człowiek, tworząc kulturę, starał się zwiększyć własną przyjemność. U podstaw jego postępowania tkwiły popędy Erosa, podczas gdy Tanatos był w jego oczach czymś negatywnym, rodzajem niebytu. To założenie Freuda "stawia pod znakiem zapytania tradycyjną ontologię. Koncepcji bytu rozumianego jako *Logos* zostaje przeciwstawiona koncepcja bytu rozumianego jako coś a-logicznego; jako wola i radość. Ta przeciwstawna tendencja prowadzi do wykształcenia się nowego pojęcia *Logosu*, u którego podstaw tkwi logika zaspokojenia".¹⁸

Dotychczas obowiązujące w kulturze europejskiej rozumienie ludzkiego bytu jako *Logosu* doprowadziło do podporządkowania jej Tanatosowi. Drugą stroną dokonującego się, zgodnie z tym rozumieniem, procesu postępującej coraz bardziej racjonalizacji, jest zwiększona groźba autodestrukcji. Dopiero wskrzeszenie, w ramach tej kultury, Erosa w znaczeniu Freudowskim, tj. jako potężnej siły jednoczącej proces życia i tym samym otwierającej przed człowiekiem perspektywę uzyskania całkowitej jedności ze sobą samym, może zapobiec nadciągającej katastrofie.

Podobne rozumienie Erosa, twierdzi dalej Marcuse, nie pojawia się jednak dopiero u Freuda. Odnaleźć je można w myśli europejskiej już u samego Platona, który "pojmuwał kulturę nie jako system represyjnych sublimacji, lecz jako niczym nie skrępowany samo-rozwoj Erosa".¹⁹

Podstawy do takiego rozumienia kultury stwarza również świat mitologii greckiej. Możemy w nim bowiem odnaleźć figury symboliczne, reprezentujące ideały i wartości przeciwstawne tym, którym hołduje człowiek cywilizacji współczesnej. Są to figury Narcyza i Orfeusza symbolizujące świat fantazji, który - co zauważył już Freud - jest nie do pogodzenia z rozumem, symbolizowanym w mitologii greckiej przez figurę Prometeusza. Ta ostatnia uosabia wartości kultury rozwiniętego kapitalizmu: kult pracy, produktywności, postępu dokonującego się przy pomocy represji. Prymat tych dwóch pierwszych figur nad figurą Prometeusza wyraża się - zdaniem Marcusego - w tym, że

łączą (one) w sobie Erosa i Tanatosa. Przywodzą one na myśl doświadczenie świata, który nie istnieje jedynie po to, aby zostać ujarzmionym i poddanym kontroli, ale po to, aby zostać uwolnionym - proces ten wyzwoli siły Erosa, które są obecnie skrępowane w poddanych represji i spetryfikowanych formach ludzkiego i przyrodniczego bytu. Siły te nie działają destrukcyjnie, ale pokojowo, nie przejawiają się w postaci teroru, ale piękna.

Ten świat fantazji, jako świat wartości odrębnych, nie do pogodzenia z rozumem, dozna później w myśli europejskiej swojej "rehabilitacji" w filozofii Kanta. Autor *Krytyki władzy sąđennia* przyznaje bowiem wymiarowi estetycznemu rolę "medium, w którym spotykają się zmysły i intelekt".²¹ Istotną funkcją tego medium zasada się na tym, że dokonuje się w nim uwolnienie zmysłów od tyranii rozumu. W ten sposób otwiera możliwość zbudowania na swoim podłożu modelu kultury bezrepresyjnej, w której "rozum jest zmysłowy, zaś zmysłowość racjonalna".²²

Ideę Kanta podejmie później Schiller, prezentując w *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka* koncepcję "wolnego" społeczeństwa, w którym ludzka egzystencja będzie "grą raczej niż wysiłkiem, zaś człowiek będzie spontanicznie manifestował siebie nie żyjąc wyłącznie zaspokajaniem potrzeb".²³ U podstaw tego przeobrażenia tkwić będzie zmieniona postawa człowieka do świata, w której ten nie jest napotykanym przez niego jako potencjalny obiekt dominacji, lecz jako obiekt kontemplacji. W ten sposób człowiek uwolni się od represji, wyzwalaając w sobie impuls gry, która

wyjawia obecnie swą zasadniczą odmienną w porównaniu z wartościami przypisywanymi produktywności i efektywności. Gra jest nieproduktywna i bezużyteczna, ponieważ nie daje się pogodzić z represją i eksploatacją związanymi z ideą pracy i wypoczynku. Grając, gra się właśnie tylko z rzeczywistością.²⁴

U podstaw idei całkowitego zniesienia represji w kulturze, jako podstawowe przesłanie *Eros and Civilisation*, tkwi założenie, że zarówno formy represji podstawowej jak i represji dodatkowej mogą zostać zniesione w określonych okolicznościach. Z sytuacją taką mamy do czynienia właśnie dzisiaj, kiedy w rezultacie niespotykanego do tej pory rozwoju środków produkcji człowiek może zaspokoić swe potrzeby konsumpcyjne nie licząc się z obiektywnymi uwarunkowaniami przyrodniczymi oraz bez kształtowania w procesie pracy stosunków dominacji jednych nad drugimi.

Dlatego też Schillerowska idea estetycznego państwa bez represji, w którym człowiek mógłby w sposób spontaniczny zrealizować siebie zdając się na wolną grę zmysłów, przestała być jedynie iluzoryczną intelektualną projekcją. Może ona zostać zrealizowana w społecznej praktyce w oparciu o nowe rozpoznanie kreatywnych i jednoczących mocy Erosa. Zgodnie z tym rozpoznanem należy:

1) dokonać radykalnego przeobrażenia dotychczasowych stosunków ekonomicznych tak, aby człowiek znalazł bezpośrednią i pełną satysfakcję w samym procesie i w produktach swojej pracy;

2) zmienić kształt dotychczasowych stosunków społecznych tak, aby zwolnić człowieka od hierarchicznych struktur zależności od innych i sprawić, by mógł otworzyć się na nich w sposób całkowicie wolny, radosny i bezpośredni;

3) porzucić tradycyjny model życia w rodzinie na rzecz "pełnej" egzystencji, w której człowiek mógłby bez ograniczeń zaspokajać własne popędy se-

ksualne - łącznie z tymi, które do tej pory uchodziły za perwersyjne i naganne.

Freud, twierdzi Marcuse, nie mógł sformułować tak radykalnego programu przeobrażenia kultury, ponieważ relację człowiek (cywilizacja) - przyroda ujmował w sposób ahistoryczny. Uważał on, że represja jest nieuniknionym przeznaczeniem kultury, w tym samym stopniu, w jakim byt kulturowy człowieka jest określony przez opozycję: zasada przyjemności - zasada realności. Marcuse natomiast, cały dotychczasowy rozwój kultury, polegający na wykształceniu w niej coraz to bardziej racjonalnych form zależności międzyludzkich, traktuje jako niezbędne "stadium pośrednie", przez które musi przejść człowiek, aby mogło się dokonać ponowne "uwolnienie" Erosa w kulturze. W tej perspektywie, dotychczasowe dzieje kultury nie są traktowane jako "pomyłka" człowieka, ale jako proces, który zachodzi zgodnie z "wyższą" koniecznością dziejową. Dopiero realizując tę konieczność, człowiek może osiągnąć etap "syntezy" w sensie Hegłowskim: może doprowadzić do zniesienia represji w kulturze.

"Postęp" w racjonalizacji przez człowieka stosunków dominacji i represji, jakkolwiek jego ubocznym efektem jest wzmocnienie destrukcyjnych mocy Tanatosa w kulturze, ma zatem, w ostatecznym rozrachunku, wydźwięk pozytywny. Stanowi on niezbędny etap pośredni na drodze uwalniania Erosa do siebie i tym samym otwiera perspektywę odzyskania przez człowieka pełnej tożsamości z własnym ciałem i produktami własnej pracy. To ujęcie Marcusego "drugiej strony" dotychczasowego procesu kulturowego, przywodzi na myśl słynne Hegłowskie powiedzenie o "chytrości Rozumu", realizującego swe wyższe cele za pośrednictwem ludzkich działań w historii. Tyle że oczywiście należałoby tutaj raczej mówić o "chytrości Erosa", który każąc człowiekowi przez całe tysiąclecia represjonować własne popędy i uzależniać własną egzystencję od innych, w momencie gdy, zdawałoby się, proces ten osiąga swoje apogeum, objawia się nagle w całej swojej pełni, otwierając przed nim perspektywę całkowitego wyzwolenia do siebie i do świata.

Eros and Civilisation miała być, w zamierzeniu autora, książką profetyczną, obwieszczającą społeczeństwu zachodnim możliwość dokonania rewolucji w kulturze. W wyniku takiej rewolucji miały one osiągnąć wyższy etap cywilizacyjnego rozwoju, zapewniający im dopiero pełną samorealizację. Zapewnić go miał, zbudowany na gruzach kapitalizmu, model kultury bezrepre-

syjnej, w którym człowiek będzie żyć pełnią Erosa, w niczym niezależny od innych, dając spontaniczny wyraz polimorficznej seksualności własnego ciała.

3. Pytania i wątpliwości

Nietrudno jest dzisiaj wykazać iluzoryczność podobnego programu "terapii" człowieka w kulturze. I to nie tylko dlatego, że powołujące się na Marcusego, jako jednego ze swych głównych ideologów, lewicowe i hippisowskie ruchy studenckie poniosły w końcu lat sześćdziesiątych spektakularną klęskę. Również dlatego, że w tym czasie społeczeństwa zachodnie zaczęły coraz dotkliwiej odczuwać katastrofalne konsekwencje, jakie dla środowiska naturalnego niesie ze sobą rozwój cywilizacji. Okazało się, że ceną tego rozwoju jest nie tylko ustanowienie "niehumanicznych" stosunków zależności między ludźmi oraz restrykcje dotyczące całej sfery tego, co seksualne. Jest nią przede wszystkim głębokie zakłócenie "harmonii" przyrodniczego bytu, stanowiącej niezbędny warunek przetrwania człowieka jako gatunku - co pod znakiem zapytania stawia cały dotychczasowy cywilizacyjny rozwój człowieka. Dlatego, nawet jeśli, za Marcusem, przyjmiemy, że możliwe jest dzisiaj zbudowanie proponowanego przez niego modelu kultury bez represji (co naturalnie, jest założeniem czysto teoretycznym - bowiem istnieje zbyt wiele racji przemawiających przeciwko temu założeniu), nie usunie to ekologicznych zagrożeń związanych z ewidentnie konsumpcyjnym charakterem takiej kultury przyszłości.

Ale Marcusego program kultury bezrepresyjnej budzi również wątpliwości głębszej, filozoficznej natury. Dotyczą one przede wszystkim dwuznacznego sposobu, w jaki ujmuje on relację represji podstawowej do represji dodatkowej. Z jednej strony bowiem, jak wynika to z jego własnej definicji tych pojęć, rozróżnia je on wyraźnie. Zgodnie z tą definicją, represja podstawowa wiąże się wyłącznie z obiektywnymi uwarunkowaniami przyrodniczymi oraz popędowymi uwarunkowaniami ludzkiej psychiki; represja dodatkowa - z formami dominacji jednych nad drugimi w kulturze. Ujęcie to implikuje, że o ile pierwsze formy represji są zasadniczo niezmiennie i ahistoryczne - człowiek wszakże ulega nieustannie tym samym uwarunkowaniom przyrodniczym, zasadniczo nie zmienia się również "natura" jego popędów, o tyle drugie formy, uzależnione od rozwijających się stosunków produkcji, mają charakter historycznie zmienny.

Podobnie przedstawia się również relacja między, odzwierciedlającą stosunek tych dwóch typów represji do siebie, zasadą realności i zasadą efektywności. Ta druga traktowana jest jako przeobrażona postać pierwszej zasady, ewoluując w procesie historycznym ku nowym, coraz to bardziej zrjonalizowanym, formom. Pierwsza natomiast, działając równolegle, zasadniczo nie zmienia swej postaci. Z drugiej strony jednak, w końcowych partiach książki okazuje się, że w rezultacie głębokich przeobrażeń, do których doprowadziło działanie zasady efektywności w kulturze (wyraża się to w fakcie, że człowiek jest po raz pierwszy w stanie wyprodukować taką ilość dóbr, która zaspokaja jego podstawowe konsumpcyjne potrzeby), zasada realności praktycznie już w niej nie funkcjonuje. Człowiek osiągnął bowiem taki stopień dominacji nad przyrodą, iż nie musi się już w swym kulturowym bycie liczyć z jej obiektywnymi uwarunkowaniami.

Wynika stąd, że głosząc program rewolucji w kulturze, Marcuse odnosi go nie tylko do sfery międzyludzkich zależności, ukształtowanych przez stosunki pracy, ale jego częścią jest też zasadnicze przeobrażenie dotychczasowego stosunku człowieka do przyrody - całkowite uwolnienie człowieka od "obiektywnych" uwarunkowań, jakie mu ona do tej pory narzucała. Marcuse wyciąga stąd wniosek, że tym samym nie ma co już mówić o działaniu zasady realności w znaczeniu Freudowskim; do pomyślenia jest jedynie nierepresyjna zasada realności.

Problem polega jednak na tym, że działanie tej zasady nie wiąże się wyłącznie z zewnętrznym światem przyrodniczym, ale w równej mierze odnosi się ona do "immanentnego" uwarunkowania ludzkiej psychiki przez popędy. Nasuwa się zatem pytanie, czy wraz z rozwojem cywilizacji uległy one rzeczywiście tak daleko idącym przeobrażeniom, jak świat przyrodniczy. Czy człowiek może w takim samym stopniu uwolnić się od własnych popędów jak uwalnia się, za pomocą rozwoju sił wytwórczych, od determinacji świata przyrodniczego?

Do postawienia tego pytania skłania sam sposób, w jaki Marcuse kreśli, za Freudem, obraz genezy kultury. W przedstawieniu tym uderza, że ostateczną przyczynę pierwszych zakazów wprowadzonych przez mitycznego Ojca w obrębie Hordy upatruje się tutaj nie tyle w przyrodniczych okolicznościach zewnętrznych, co w szczególnej intensywności regresywno-destrukcyjnych dążeń ludzkich popędów. Dlatego też - konkluduje Marcuse - zakazy mitycznego Ojca nie mogą być traktowane jedynie jako wyraz jego egoizmu, ale są bezwiednym

wyrazem jego troski o wspólny interes społeczności, której przewodził. ("Ojciec ustanawia dominację nad innymi w swym własnym interesie; w ten sposób jednak kreuje on pewien "porządek", bez którego dana zbiorowość od razu przestałaby istnieć".²⁵) Postępując w ten sposób, Ojciec przeciwdziałał przede wszystkim regresywności popędów kazirodczych oraz niszczyielskim siłom popędów agresji tkwiącym w Synach, zarazem "duchowo" przygotowując ich do poniesienia dalszych wyrzeczeń na drodze kulturowego rozwoju. Słowem, jeśli człowiek sięgnął po represję w kulturze, to głównie nie po to, aby wzmocnić swą pozycję na tle przyrodniczego bytu, ale po to, aby obronić siebie przed samym sobą.

Nasuwa się tutaj zarzut, że przekonanie Marcusego, iż obecny stan rozwoju stosunków produkcji otwiera przed człowiekiem możliwość zniesienia wszelkich form represji w kulturze oraz wprowadzenie w ich miejsce modelu kultury bezrepresyjnej, opartej na Erosie, uwzględnia jedynie te przeobrażenia, jakim funkcjonowanie zasady realności uległo w zewnętrznym świecie przyrodniczym. Nie bierze natomiast pod uwagę faktu, że działanie owej zasady wiąże się również z istnieniem "wewnętrznych" uwarunkowań ludzkiej psychiki przez popędy. Te zaś nie zmieniają się pod wpływem zasady efektywności w tym samym stopniu (jeśli w ogóle się zmieniają), co uwarunkowania zewnętrzne.

W rezultacie, bardzo niejasno i ogólnikowo przedstawiają się wypowiedzi tego autora na temat wszechobejmującej, konstytutywnej roli, jaką "wyzwolony" Eros powinien spełnić w kulturze. Zdaniem Marcusego polegać ma ona na tym, że zniesieniu mają ulec wszelkie formy represji (stosunki zależności) w kulturze, a w ich miejsce mają się samorzutnie pojawić nowe trwałe formy społeczne ufundowane wyłącznie w życiodajnych i jednoczących siłach Erosa. Pytanie, jakie się wówczas pojawia brzmi; w jaki sposób owe siły mają przeobrazić rozwinięte w człowieku popędy kazirodcze i agresywno-mordercze, których intensywność nie wiąże się z występowaniem różnych form kulturowej represji, ale jest zakorzeniona w na sposób "organiczny"? Słowem, po - przyjmowanym przez Marcusego - zniesieniu represji w kulturze pozostaje jeszcze przed-represyjna, zdominowana przez Tanatosa popędowa "natura" człowieka, z którą Eros również jakoś musiałby sobie poradzić. Pytaniem jest jednak właśnie: jak?

Ostatecznie, mój zarzut sprowadza się do twierdzenia, że podczas gdy Marcuse w swojej reinterpretacji Freudowskiego Mitu Genezy Kultury za podsta-

wowe źródło represji uznaje szczególną podatność ludzkich popędów na regresywno-destrukcyjne dążenia Tanatosa, w "programowej" części swojej książki przechodzi nad tym założeniem do porządku dziennego, kreśląc niejako z powietrza wizję kultury bez represji. W tej perspektywie Eros-wyzwoliciel pojawia się trochę na zasadzie *deus ex machina*, nie skonfrontowany w swojej jednoczącej roli z Tanatosem.

Innego typu zarzut, skądinąd równie fundamentalny, wiąże się z przyjmowaną przez tego autora za całkiem realną, możliwością zbudowania kultury zupełnie od nowa. Wprawdzie Marcuse utrzymuje, że chodzi mu o rodzaj Heglowskiego "zniesienia", w którym to, co negowane - czyli cały dotychczasowy rozwój kultury oparty na represji - umożliwia wyłonienie się, jako swego rodzaju "syntezy", modelu kultury bezrepresyjnej. W rzeczywistości jednak, owa nowa "synteza" - jeśli jej się bliżej przyjrzeć - ma postać Negacji Absolutnej. Możliwa się stała dopiero w wyniku radykalnego odrzucenia ontologicznych podstaw dotychczasowego modelu kultury.

Pod tym względem, koncepcja Marcusego przypomina XIX-wieczne romantyczne utopie Złotego Wieku, których twórcy zakładali możliwość przeobrażenia, określonej przez zasadę *Logosu* ludzkiej egzystencji, na powrót w Mit. Tyle, że o ile tam ten proces miał polegać na głębokim duchowym przeobrażeniu ludzkiego "ja", Marcuse, zafascynowany Freudowskim biologizmem, wiąże go przede wszystkim z zasadniczą zmianą stosunku człowieka do własnego ciała. Jego zdaniem, człowiek kultury współczesnej ma uwolnić własne ciało od represji, jakiej został w nim poddany przede wszystkim wymiar seksualny:

Ciało, nie traktowane dłużej wyłącznie jako instrument pracy, zostanie zreseksualizowane. Regresja zawarta w tym rozprzestrzenieniu się *libido* zmanifestuje się przede wszystkim w reaktywowaniu wszystkich sfer erotogennych i, w konsekwencji, w odrodzeniu się pregenitalnej polimorficznej seksualności oraz w zaniku genitalnej supremacji. Ciało w całości stanie się obiektem kateksji, rzeczą, którą należy się rozkoszować - stanie się instrumentem uzyskiwania przyjemności.²⁶

Uwolnienie ludzkiego ciała w kulturze utożsamia zatem Marcuse z zasadniczym przeobrażeniem jego konstytucji biologicznej. Ma ona zostać obecnie ukształtowana w oparciu o "pregenitalną polimorficzność seksualną" - czyli przez nawiązanie do pierwotnego stosunku człowieka do własnego ciała, poprzedzającego w porządku genezy postawę represyjną, jaką narzuca człowiekowi kulturowa tradycja. Nic więc dziwnego, że równie dalekosiężne są

konsekwencje tego przeobrażenia, jeżeli chodzi o całą sferę stosunków międzyludzkich w kulturze. Ulega ona głębokiej transformacji, w wyniku której "wolny rozwój przekształconego libido w obrębie przekształconych instytucji, dokonując erotyzacji obszarów, związków czasowych i relacji międzyludzkich, z m i n i m a l i z u j e manifestacje s a m e j seksualności integrując je w obręb rozleglejszego porządku, włączając w to porządek pracy".²⁷ Przypomina to trochę opowieść o królu Midasie: wystarczy jedno magiczne zaklęcie uwalniające Erosa w kulturze, a wtedy wszystko odmieni się nie do poznania.

Podobny sposób rozumowania zakłada ono coś ontologicznie niemożliwego: całkowite zniesienie "dialektyki sprzeczności", która do tej pory określała byt człowieka w kulturze i zastąpienie jej modelem egzystencji "bez sprzeczności" opartej wyłącznie na Erosie. W tym punkcie Marcuse zdaje się również dzielić antynomie marksistowskiej koncepcji dziejów, która, z jednej strony, wyrasta z fascynacji Heglowską dialektyką, z drugiej natomiast milcząco zakłada, że następny ich etap będzie się zasadniczo różnić od dotychczasowych swym niedialektycznym charakterem. Iluzoryczność podobnego sposobu myślenia o człowieku i jego historii bierze się stąd, iż zakłada ono możliwość negacji, której podstawa tkwić będzie w niej samej - nie zaś w tym, co przez nią negowane.

W rezultacie, również i podstawowy zarzut, jaki Marcuse w końcowym rozdziale pracy formułuje pod adresem neo-Freudowskiego "rewizjonizmu" (E.Fromm, K.Horney, H. S. Sullivan), z powodzeniem odnieść można, tyle że w innej formie, do niego samego. Autor *Eros and Civilisation* twierdzi bowiem, że - wraz z odrzuceniem (względnie przeformułowaniem) pojęcia nieświadomości oraz odmówieniem popędom seksualnym centralnego znaczenia w procesie konstytucji ludzkiego "ja" i w jego stosunkach ze światem, neo-freudyści tracą z oczu całą, pełną wewnętrzną dramaturgii i rozdarć, "głębię" Freudowskiego obrazu ludzkiej psychiki. Wydaje się jednak, że tak pojęta "głębia" zanika również i w książce Marcusego. Zachowuje on w niej wprawdzie liczne elementy Freudowskiej metapsychologii, niemniej jednak głosząc równocześnie program kultury bezrepresyjnej, zbudowanej wyłącznie na Erosie, odrzuca fundamentalne założenie późnej teorii popędów autora *Totem i tabu*, stanowiące właśnie o wielowymiarowości jego koncepcji. Chodzi o założenie, iż Eros i Tanatos pozostają ze sobą w stanie permanentnego konfliktu, w świat-

le którego dopiero stają się możliwe i zrozumiałe - jako różne postaci jego "rozwiązania" - różnorodne zjawiska życiowe i kulturowe.

Odrzucenie tego założenia stało się, w przypadku Marcusego, możliwe dzięki dokonanej przez niego historycznej relatywizacji pojęcia represji w kulturze. W odróżnieniu od Freuda, twierdzi on, że wraz z rozwojem europejskiej kultury usunięte zostały podstawowe źródła konfliktu między zasadą przyjemności i zasadą realności. W związku z tym, cała sfera życia popędowego człowieka nie musi już być poddawana bolesnym restrykcjom i represjom. Ujęcie to implikuje, że immanentna logika ewolucyjna europejskiej kultury zmierza do zasadniczego przeobrażenia roli, jaką w obrębie tej kultury pełniły dotychczas popędy i przyrodnicze uwarunkowania. Zasadzając się bowiem na potęgowaniu i racjonalizacji różnych form represji, historyczny proces rozwojowy tej kultury przygotowuje swoją Wielką Negację. Zmierza on do całkowitego wyzwolenia Erosa i zbudowania w oparciu o niego nowego modelu kultury, w którym ludzkie popędy nie byłyby już poddane bolesnym ograniczeniom i restrykcjom.

Ostatecznie zatem, program kultury bezrepresyjnej ma swą podstawę w uznaniu, że dotychczasowe dzieje kultury europejskiej w swym najgłębszym wymiarze mają postać dokonującej się "bezwiednie" eschatologii. Poprzez intensyfikację represji kultura ta zmierza do zniesienia represji i zastąpienia jej trwałymi związkami międzyludzkimi, opartymi wyłącznie na "jednoczących" mocach Erosa. Jeśli zatem immanentna logika rozwojowa kultury europejskiej jest logiką autonegacji - to zarazem jest ona logiką samozbawienia. Oparta na podobnym założeniu wizja dziejów jawi się jako kolejna, w nowożytnej myśli europejskiej, egzemplifikacja pewnej, zakorzenionej w eschatologii judeochrześcijańskiego mitu, metafizycznej iluzji. Freud, starając się dokonać radykalnej negacji tego mitu poprzez uznanie konfliktu Erosa i Tanatosa za nieodłączny konstytutywny element procesu dziejowego, nie był w stanie, na gruncie swojej teorii popędów, wypracować perspektywy jedności człowieka ze sobą samym w obrębie tego procesu. Rezultatem tego był pesymizm i katastrofizm jego myślenia o kulturze. Marcuse, z kolei, starając się dokonać radykalnej negacji teorii Freuda w tym względzie, głosi program zbawienia człowieka w kulturze przez Erosa, uznając jedność człowieka z sobą samym za podstawę procesu dziejowego, który, wraz z wykształceniem się modelu kultury bezrepresyjnej, ma się zacząć niejako od nowa. W rzeczywistości jednak, ów model ma postać głęboko iluzoryczną i utopijną. Antynomie Freu-

dowskiego myślenia o kulturze zostają w nim nie tyle przewyciężone, co utrwalone w nowej, skrajnej postaci.

4. *Life against Death* N.O. Browna - drugi program kultury bezrepresyjnej

W kilka lat po ukazaniu się *Eros and Civilisation* pojawiła się praca N.O. Browna *Life against Death*, kolejna, nawiązująca do Freuda, próba wypracowania ontologicznych podstaw modelu kultury bezrepresyjnej. Autor już na samym wstępie przyznaje się do inspiracji książką Marcusego, zarazem jednak jego propozycja już w samym punkcie wyjścia różni się zasadniczo od tamtej. Mam tu na myśli przede wszystkim nawiązanie przez Browna do Freudowskiego pojęcia "represji organicznej", które następnie próbuje przewyciężyć, poprzez wypracowanie możliwości zajęcia przez człowieka nierepresyjnego stosunku do własnego ciała. W ten sposób autor stara się wyraźnie "nadrobić" zaniedbanie Marcusego w tym względzie, który pojawienie się represji w kulturze wiązał z funkcjonowaniem zasady rzeczywistości. Z tej też racji książka Browna zasługuje na szczególną uwagę. Tylko bowiem z pozoru stanowi ona powtórzenie, w nowej psychoanalitycznej wersji, Marcusego koncepcji kultury. W rzeczywistości, jej autor stara się wypracować alternatywny model kultury bezrepresyjnej, w oparciu o uprzednie przewyciężenie, przyjmowanego przez Freuda, ścisłego związku między represją a specyficznymi własnościami ludzkich popędów.

Nie zwalnia to nas oczywiście, od pytania, czy tym samym jego propozycję należy uznać za bardziej przekonującą od koncepcji Marcusego. Czy mamy tutaj z faktycznym, czy też tylko z czysto deklaratywnym przewyciężeniem organiczeń Freudowskiej ontologii popędów? Czy też, w odróżnieniu od *Eros and Civilisation*, Brown proponuje pewien realny, możliwy do urzeczywistnienia w społeczno-kulturowej praktyce, program zniesienia represji w kulturze?

Jak wspominałem, u podstaw książki Browna tkwi zamiar takiej reinterpretacji (i kontynuacji zarazem) Freudowskiej teorii popędów, iż możliwym się stanie dokonanie w oparciu o nią całkowitej terapii człowieka w kulturze. Fakt, że autor *Totem i tabu* zapoznał tego rodzaju możliwość, bierze się, zdaniem

Browna, stąd, iż "nigdy nie zdał sobie w pełni sprawy z egzystencjalnych i teoretycznych konsekwencji z potraktowania jako centralny problemu, który w pierwszej części tej książki nazywam powszechną neurozą ludzkości".²⁸ Równocześnie jednak Freud - pisze dalej Brown - "miał rację utrzymując, że popęd śmierci oraz rozwój produkcji broni masowej zagłady uprzytamnia nam w sposób oczywisty nasz współczesny dylemat; albo poradzimy sobie z naszymi nieświadomymi popędami i dążeniami - z życiem i śmiercią - albo niechybnie umrzemy".²⁹

Chodzi więc o to, aby uznając realność dzisiejszych zagrożeń, znaleźć pozytywne rozwiązanie tego dylematu. Wymaga to jednak - zdaniem autora *Life against Death* - dostrzeżenia w psychoanalizie czegoś więcej, niż tylko określonej metody interpretacji zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych. Psychoanaliza ma się przekształcić w "szerszą uniwersalną teorię ludzkiej natury, kultury i historii, tak iż rodzaj ludzki, jako całość, będzie mógł przyswoić ją sobie jako nowy etap w historycznym procesie zdobywania przez człowieka wiedzy o sobie samym".³⁰

Psychoanaliza ma zatem obdarzyć człowieka całkiem nowym rodzajem samowiedzy, nieosiągalnym dla niego na dotychczasowych etapach kulturowego rozwoju. Dopiero wówczas będzie on mógł przezwyciężyć głębokie rozdarcie, tkwiące u podstaw swej samowiedzy i podjąć próbę własnego ocalenia w kulturze. Nie oznacza to, że roszczenie do nadania psychoanalizie "emancypacyjnej", w stosunku do człowieka i jego kultury, funkcji nie jest obecne w pracach samego Freuda. Jeśli jednak się w nich pojawia, pozostaje w sprzeczności z przekonaniem tego autora, iż neuroza stanowi nieuchronne, zapisane niejako w samej naturze bytu, przeznaczenie człowieka w kulturze. Obierając drogę kultury człowiek potęguje bowiem konflikt, jaki ma miejsce między Erosem i Tanatosem w obrębie przyrodniczego bytu.

Ujęcie to implikuje, że neurotyczność bytu kulturowego człowieka stanowi w istocie jedynie swego rodzaju przedłużenie i rozwinięcie neurotyczności procesu przyrodniczego. Dlatego, już z założenia, wykluczona jest możliwość dokonania terapii człowieka w kulturze, która by otwierała przed nim perspektywę uzyskania jedności z sobą samym. Nie dopuszcza tego już bowiem sam sposób, w jaki autor *Totem i tabu* ujmuje relację między procesem kulturowym a bytem przyrodniczym.

Sprzeczność między ideą terapii człowieka w kulturze a przekonaniem, że kultura jest jako taka formą neurozy, daje się dopiero wtedy - twierdzi Brown

- uniknąć, gdy inaczej niż sam Freud, ujmie się relację między Erosem i Tanatosem na poziomie bytu przyrodniczego. To znaczy, gdy uzna się, że Eros i Tanatos nie tyle pozostają ze sobą w permanentnym i nierozwiązywalnym konflikcie, co walcząc ze sobą na swój sposób, dialektycznie uzupełniają się nawzajem. Innymi słowy, ich walka nie jest wyrazem "neurotyczności" bytu przyrodniczego, lecz w ostatecznym rozrachunku działa na rzecz "swego rodzaju nieodróżnionowej jedności czy harmonii"³¹ tego bytu. Ta zasadnicza zmiana optyki spojrzenia na walkę sił Erosa i Tanatosa na poziomie bytu przyrodniczego sprawia, że idea terapii człowieka w kulturze zyskuje - twierdzi Brown - pewien ontologicznie "pozytywny" punkt odniesienia, w oparciu o który może zostać wypracowana realna perspektywa przyszłej jedności ludzkiego "ja" z samym sobą. W tej nowej optyce bowiem, wszystkie egzemplarze bytu przyrodniczego - każda roślina czy zwierzę - zostają ujęte jako włączone harmonijnie w proces życia jako całości; wszystkie zachodzące w ich obrębie procesy, jak też ich zachowania, są naturalnym, bezpośrednim przejawem tego procesu. Dopiero na poziomie bytu ludzkiego owa harmonia zostaje głęboko zakłócona. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, ponieważ człowiek, w odróżnieniu od roślin czy zwierząt, nie jest już bezrefleksyjnie włączony w proces życia. Wymownym tego świadectwem jest wiedza, jaką posiada on o nieuchronności własnej śmierci, z którym to faktem nie chce się zarazem w żaden sposób pogodzić. Nie do przyjęcia jest dla niego myśl, że w niepowtarzalnej jednostkowości własnej egzystencji mógłby kiedykolwiek zaniknąć. Dlatego człowiek, od momentu swoich narodzin, stara się na wszelkie dostępne mu sposoby przeciwdziałać poczuciu nieuchronności własnego przeznaczenia. Próbuje dokonać czegoś niemożliwego - chce zanegować własną śmierć.

Wymownym wyrazem tego dążenia jest właśnie stworzona przez niego kultura. Stanowić ma ona, w jego pierwotnym zamyśle, represyjny system zabezpieczający go przed Tanatosem. Powołana w imię życiodajnych popędów Erosa kultura ma oddzielić człowieka od wszelkich destrukcyjnych wpływów, jakie mu zagrażają ze strony popędów śmierci - poprzez zrepresjonowanie i wyparcie tych ostatnich. Ale ten podniosły zamiar człowieka w rzeczywistości zamienia się w swoje jaskrawe przeciwieństwo. Zamiast spodziewanego "uwiecznienia", jego byt w kulturze zaczyna określać permanentny konflikt popędów Erosa i Tanatosa, nie przypominający w niczym ich "dialektycznego" odniesienia się do siebie na poziomie przyrodniczego bytu. Siły te przestają współdziałać w swej odmiennie-

ści na rzecz harmonijnego rozwoju procesu życia i zaczynają toczyć ze sobą nieubłaganą walkę.

Starając się, za pomocą represji, odłączyć jednoczące siły Erosa w kulturze od niszczących sił Tanatosa, człowiek pragnie dokonać czegoś ontologicznie niemożliwego, sprzecznego z samą naturą bytu. W rezultacie, odłączenie to przybiera charakter pozorny i względny. Umożliwiający je zrepresjonowanie "przedstawień popędowych", które uznaje za nie do pogodzenia z celami realizowanymi przez siebie w kulturze, sprawia bowiem, że w rzeczywistości łączą się one w jego nieświadomości z Tanatosem, działając od tej pory podskórnie przeciwko ustanowionemu przez niego porządkowi.

Nie dość tego. Okazuje się, że to, w czym sam człowiek upatruje najbardziej wymowny wyraz cywilizacyjnego postępu - opanowywanie przez siebie w coraz większym stopniu świata przyrody - jest w istocie zdeterminowane przez regresywne tendencje Tanatosa. Proces ten jest bowiem w istocie przejawem agresji ze strony człowieka, którą ten, nie mogąc jej wyładować na swych współplemieńcach, zwraca zastępczo przeciwko przyrodzie. Dlatego określa go podskórnie kompulsywna dialektyka "przymusu powtarzania"; cykliczny powrót do tych samych traumatycznych scen, które legły u podstaw ludzkiej historii.

Jakkolwiek Brown, w tym rozpoznaniu ukrytej destrukcyjnej logiki rządzącej historycznym procesem kulturowym, pozostaje zasadniczo zgodny z Freudem, to jednak z racji tego, że całkiem inaczej niż Freud ujmuje jego relację do analogicznej "logiki" rządzącej procesem przyrodniczym, zupełnie inna jest jego diagnoza "terapii" człowieka w kulturze. Autor *Totem i tabu* - o czym już pisałem - z racji tego, że proces kulturowy był w jego oczach jedynie przedłużeniem "neurotyczności" procesu przyrodniczego, dopuszczał jedynie możliwość terapii częściowej, sprowadzającej się do zajęcia przez człowieka postawy krytycznego dystansu wobec determinujących jego psychikę sił popędowych. Brown natomiast stara się - podobnie zresztą jak Marcuse - zarysować program terapii całkowitej, która by od podstaw przeobraziła egzystencję człowieka w kulturze. Punktem wyjścia jest dla niego zarysowane powyżej rozpoznanie relacji sił Erosa do Tanatosa na poziomie bytu przyrodniczego. Jego zdaniem, człowiek w swym stosunku do siebie i do świata powinien odtworzyć "dialektyczną harmonię" tej relacji. Słowem, winien on tak ukształtować swój byt kulturowy, iż relacja sił Erosa do Tanatosa będzie nie tyle zakłóceniem, co stanowić będzie naturalne

przedłużeniu sposobu, w jaki odnoszą się one do siebie na poziomie przyrodniczego bytu.

Starając się wykazać, że podobne przekształcenie kulturowego bytu człowieka stanowi realną możliwość, która w najbliższym czasie może zostać urzeczywistniona, Brown kreśli najpierw własne psychoanalityczne rozpoznanie procesu kształtowania się tożsamości ludzkiego "ja" w kulturze, aby następnie w dalszych partiach książki zaprezentować wizję dotychczasowych dziejów europejskiej kultury.

Mimo iż - jak łatwo zauważyć - główny zamysł książki jest zasadniczo zbieżny z tym, jaki legł u podstaw *Eros and Civilisation* - całkowita terapia człowieka w kulturze poprzez zniesienie fatalnych skutków, jakie wiążą się z jej represyjnością - to jednak zupełnie inny jest określający ją "punkt wyjścia" oraz samo jego rozwinięcie. Różnice te rysują się wyraźnie już w pierwszych partiach książki, gdzie Brown za podstawowy wyróżnik bytu ludzkiego na tle bytu przyrodniczego uznaje fenomen "represji organicznej". Jest to istotna zmiana optyki, ponieważ dla Marcusego represja w kulturze wiązała się przede wszystkim z działaniem zasady realności i zasady efektywności, co implikowało, że decydujące znaczenie dla jej pojawienia się miały przede wszystkim zewnętrzne uwarunkowania przyrodnicze ludzkiego bytu oraz międzyludzkie stosunki zależności związane z procesem pracy. Zdaniem Browna natomiast, represja zakorzeniona jest już w ludzkich popędach. Znajduje to swój wymowny wyraz w fakcie, że już w momencie przyjścia na świat, człowiek-dziecko doświadcza własną egzystencję jako negację (i odłączenie zarazem) swego własnego Początku. W momencie tym przeżywa ono bowiem dramat odłączenia "raz na zawsze" od ciała Matki - synonimu absolutnej identyczności ze sobą samym i samospelnienia.

Doświadczenie to staje się źródłem bardzo specyficznego pojęcia czasu, właściwego jedynie człowiekowi. Określa je poczucie braku tożsamości Końca własnej egzystencji z jej Początkiem; jej nieuchronnego skazania na śmierć. Biologicznym odpowiednikiem tego zjawiska jest naruszenie w obrębie ludzkiego ciała pierwotnego stanu przyrodniczej homeostazy, określonego przez dialektyczną harmonię popędów życia i śmierci.

Ponieważ warunkiem ukształtowania się samowiedzy ludzkiego "ja" jest jego poczucie permanentnego braku jedności z sobą samym, stara się ono zrekompensować sobie ten stan rzeczy pragnieniem "nieustannego poszukiwania zasady przyjemności, która mogłaby zostać uzyskana w ramach doświad-

czenia zasadniczo różnego od tego, które dokonuje się w warunkach represji".³² Właśnie to pragnienie stanowi o szczególnie "nienasyconym" charakterze ludzkich popędów. Sprawia ono, że człowiek, nie mogąc znaleźć ich pełnego zaspokojenia w rzeczywistości, projektuje własne dążenia popędowe, nadając im "wysublimowaną" postać przedstawień religijnych, w bliżej nieokreślonej przyszłość.

U podstaw tych wyobrażeń, pojawiających się pod różnymi postaciami w każdej religii, tkwi przekonanie, że "na tamtym świecie" popędy Erosa będą mogły zostać całkowicie odłączone od Tanatosa i w wyniku tego "unieśmiertelnione". W ten sposób ma zostać zrealizowana w obrębie *sacrum* idea "wiecznej" egzystencji człowieka, nieosiągalnej dla niego w obrębie *profanum*.

Tak naprawdę jednak - twierdzi Brown - za tymi projekcjami kryje się chęć człowieka powrotu do Początku - do stanu utraconej raz na zawsze, nie-różnicowanej przyrodniczej pełni, którą określa harmonia dialektycznie uzupełniających się sił Erosa i Tanatosa.

Takie jest też drugie, regresywne oblicze wszelkich projekcji tego, co przyszłe. To bowiem, co jest w nich przedstawiane jako przyszłe spełnienie, w rzeczywistości jest zdeterminowane przez nieuświadomiane pragnienie powrotu do tego, co już było. Kluczem do zrozumienia wszelkich, wyznaczających istotę każdej kultury, eschatologicznych wyobrażeń, jest zatem to, co wydarzyło się w scenie narodzin. U podstaw otwarcia się ludzkiego "ja" na przyszłość jest jego zafiksowanie się na swój własny Początek, od którego zostało ono bezpowrotnie odłączone.

Ujęcie to implikuje, że tkwiące u podstaw ludzkiej egzystencji pojęcie czasu, uwarunkowane przez "represję organiczną" tego, co przeszłe, jest w istocie tożsame z jej neurotycznością. Ten analityczny opis, wydobywający ścisły związek między czasowością a neurotycznością ludzkiej egzystencji, służy Brownowi za wyjściowy paradygmat do opisu zachowań ludzkiego "ja" w kulturze:

W warunkach represji przymus powtarzania sprawia, że neurotyk zostaje zafiksowany na własną przeszłość, w wyniku czego wyobcowuje się on w stosunku do teraźniejszości i poszukuje nieświadomie przeszłości w przyszłości. Tak oto neuroza pobudza do poszukiwania tego, co nowe, ale u podłoża tego procesu, na poziomie popędów, tkwi przymus powtarzania.³³

Właściwe człowiekowi doświadczenie czasu, które określa nieustanne oczekiwanie własnego samospełnienia w przyszłości, ma zatem swoje ontologiczne korzenie w "neurotycznej" strukturze jego popędów wyobcowanych na skutek "represji organiczonej" wobec swej własnej Genezy. Odczytana w tej perspektywie ludzka historia, w której człowiek spodziewa się osiągnąć pełną identyczność ze sobą samym - już to pośrednio, w postaci nagrody "życia wiecznego" po śmierci, już to bezpośrednio, w postaci zrealizowania królestwa bożego na ziemi - jest w istocie okrężną drogą realizacji nieuświadomianej przez niego tendencji powrotu do Początku.

U podstaw ukształtowanej w ten sposób ludzkiej psychiki tkwi fenomen, który Marcuse - za Freudem - nazywa traumą narodzin (*das Geburtstrauma*). Pojęciem tym autor *Life against Death* oddaje szok, jaki przeżywa dziecko w momencie swych narodzin związany z odłączeniem go od łona Matki. Od tej pory psychikę dziecka określa paniczny lęk przed całkowitą utratą Matki, która jest jego jedyną opiekunką, a zarazem osobą najbardziej przez nie pożądaną. W rezultacie, dziecko broniąc się przed tym uczuciem, poddaje represji wszystkie własne doznania i odczucia, które uprzytomniają mu możliwość utraty Matki. Od tej pory egzystencję dziecka określać będzie ciągła, wyrażająca się w sięganiu przez nie po coraz to nowe formy represji, ucieczka przed śmiercią doświadczaną jako nicość, brak Matki.

Upatrywanie przez Browna w traumie narodzin zdarzenia, które posiada decydujące znaczenie dla ukształtowania się psychiki dziecka, jest istotną modyfikacją w stosunku do Freuda. Ten ostatni bowiem, za takie zdarzenie uznawał dopiero ukształtowanie się w psychice dziecka kompleksu Edypa - a więc w stłumieniu przez nie kazirodczych pragnień względem Matki, w obawie przed karą zazdrosnego Ojca. To on był tutaj głównym bohaterem w dramacie narodzin psychiki dziecka. W traumie narodzin natomiast bohaterem tym jest pre-edypalna Matka, na którą dziecko zostało zafiksowane już w momencie swych narodzin. Symbolizuje ona, w jego oczach, upragniony, utracony raz na zawsze Początek, harmonijną jedność Erosa i Tanatosa.

To odmienne spojrzenie przez Browna na proces genezy ludzkiej psychiki sprawia, że całkiem inaczej niż Freud ujmuje on sam kompleks Edypa. Zgodnie z tym ujęciem, popęd kazirodczy dziecka ku Matce, który leży u podłoża tego kompleksu, nie jest pierwotnie zdeterminowany przez "zasadę przyjemności", ale stanowi wyraz dążenia dziecka do negacji swej własnej śmierci. Pragnie ono, innymi słowy, stać się swą własną *causa sui* - swym-własnym-Ojcem. Chce ono,

jako Ojciec i Syn w jednej osobie, począć z Matką ponownie samo siebie. Tylko bowiem w ten sposób może zostać w jego psychice powiązany koniec czasu z jego początkiem.

Ale pragnienie to, jak się z czasem okazuje, nie jest możliwe do zrealizowania w rzeczywistości. Dziecko próbuje je więc zaspokoić w sposób zastępczy - na drodze masturbacji. Wtedy jednak, zainteresowane własnymi genitaliami, niespodziewanie odkrywa, że Matka jest istotą płci odmiennej - w jego mniemaniu seksualnie upośledzoną, jako że nie posiada penisa. Odkrycie to, po doświadczeniu traumy narodzin, stanowi drugi głęboki szok dla dziecka, o decydującym znaczeniu dla przyszłego kształtu jego psychiki. Matka bowiem do tej pory symbolizowała w jego oczach androginiczny ideał życiowej pełni, w jej osobie ucieleśniał się harmonijny związek sił Erosa i Tanatosa.

Osią dramatu, w procesie kształtowania się psychiki dziecka, jest jednak nadal jego stosunek do Matki. Z jednej strony stanowi ona nadal główny obiekt kazirodczego pożądania ze strony dziecka, z drugiej strony jednak odkrycie, że nie posiada ona penisa, rodzi w nim głębokie lęki kastracyjne. Skoro bowiem tak jest, w takim razie ktoś musiał dokonać na Matce kastracji. Na horyzoncie pojawia się Ojciec - domniemany sprawca tego czynu, który powodowany zazdrością o Matkę, mógłby dokonać na dziecku jego powtórzenia. Cała agresja dziecka zwraca się jednak przeciwko Matce. To ona przecież zniweczyła jego nadzieję na stanie się na powrót swym-własnym-Ojcem (*to be the-father-of-oneself*) oraz, z racji braku w wyposażeniu seksualnym, jest źródłem jego lęków kastracyjnych.

Z czasem jednak dziecko, pod wpływem presji otoczenia, zrepresjonuje obie te strony własnego stosunku do Matki. Skryje przed sobą zarówno własne dążenia kazirodcze, jak i wrogość wobec Matki. W rezultacie zatraci raz raz na zawsze poczucie pełnej identyczności z własnym ciałem. Jego własne duchowe "ja" będzie od tej pory dzielić od tego ciała nieprzekraczalny dystans. Wraz z pierwszą represją, owo ciało zostaje raz na zawsze zanegowane.

Oznacza to, że dziecko nie może już powrócić do łona Matki w ponownej jedności z nią odnajdując swój własny Początek. Nie może też stać się Ojcem samego siebie. Równocześnie dziecko odkrywa, że jego Ojcem "tak naprawdę" jest ktoś Inny, kogo widzi ono ciągle przy Matce i kto jawi mu się jako zazdrosny rywal o jej względy.

Dokonując represji własnego ciała, dziecko odczuwa jednak zarazem potrzebę rekompensaty utraconego w ten sposób poczucia harmonii i pełni. Wrazem tej tendencji jest druga, dokonana przez nie, negacja własnego ciała. Przybiera ona postać kreowanych na drodze sublimacji iluzorycznych przedstawień zastępczych. W ten sposób zostaje otwarta droga do uczestnictwa dziecka w kulturze. Tę ostatnią określa bowiem w istocie zespół gotowych, uformowanych przez tradycję, rekompensat-symboli, które obiecując szczęście wieczne po śmierci, mają wynagrodzić poczucie odłączenia od własnego Początku, oraz, będące jego konsekwencją, poczucie wyobcowania wobec własnego ciała.

Wśród różnych grup symboli-rekompensat, jakie dają się wyodrębnić w każdej kulturze, na plan pierwszy - zdaniem Browna - wysuwają się te, które wiążą się z doświadczeniem analności (symbolika analna). Symbole te ukształtowały się na podłożu fantazji dziecięcych związanych z własnymi ekskrementami, w których dziecko rozpoznaje organiczną, chociaż martwą część własnego ciała. W istocie chodzi tu o nieuświadomianą przez nie, masochistyczną fascynację własnym kałem. Fascynacja ta stanowi drugą stronę różnego rodzaju procesów sublimacyjnych i represyjno-restrykcyjnych, którym poddaje ono własne popędy w celu wzmocnienia Erosa w ramach kultury. Człowiek pragnie w ten sposób "uwznieślić" własną egzystencję, utwierdzić się w przekonaniu, iż jego ostatecznym przeznaczeniem jest życie wieczne nie podlegające destrukcyjnym siłom Tanatosa. W rzeczywistości tworzy on jedynie "martwe" substytuty - iluzje, które podskórnie określa tendencja regresywna (Tanatos).

To paradygmatyczne znaczenie, jakie fantazje analne dziecka posiadają w procesie kształtowania się jego kulturowej samowiedzy, znajduje - zdaniem Browna - swoje wymowne potwierdzenie w obyczajach ludów prymitywnych i w literaturze (J.Swift, A.Huxley). Nie jest też przypadkiem, że symbolika ekskrementalna stanowi - twierdzi Brown - klucz do zrozumienia poglądów religijnych Martina Lutera, wielkiego odnowiciela chrześcijaństwa. Sięgając po nią w swoich pracach stara się on oddać "nędzę" ziemskiego bytu człowieka. Człowiek - zdaniem ojca Reformacji - pozostaje w obrębie *profanum* w wyłącznym władaniu Szatana; sfera ta stanowi bowiem jaskrawe przeciwieństwo niewidzialnego królestwa Bożej Łaski. Brown akcentuje przy tym powracające w różnych pracach Lutera wypowiedzi, w których wszelkie postaci kultu pieniądza są utożsamiane z kultem czegoś nieczystego, brudnego, śliskiego. Autor

O niewolnej woli dostrzega zarazem z wnikliwością godną psychoanalityka, że u podstaw procesu "akumulacji kapitału", jako podstawowej siły napędowej gospodarki kapitalistycznej, tkwi nieuświadomiana przez człowieka, masochistyczna fascynacja Tanatosem.³⁴

Równocześnie Brown stara się wykazać, że proces ów jest zakorzeniony w egzystencjalnej strukturze ludzkiego bytu. Byt ów określa bowiem - wspomniane już - specyficzne doświadczenie czasu, czego wynikiem jest wyobcowanie człowieka wobec swej własnej terażniejszości; niemożność życia jej pełnią. To doświadczenie czasu, które określa poczucie nieuchronnego skazania na śmierć, człowiek doby nowożytnej stara się zrekompensować w sferze *profanum* własną działalnością ekonomiczną, ciągłym gromadzeniem pieniędzy. W ten sposób, opierając się - we własnym mniemaniu - w swej ziemskiej egzystencji na czymś trwałym, dającym mu poczucie stabilności i bezpieczeństwa, stara się on zmniejszyć, nękające go od momentu narodzin, poczucie permanentnego zagrożenia śmiercią, wyobcowania wobec własnego Początku.

U podstaw, zinterpretowanego w podobnie psychoanalityczny sposób, procesu "akumulacji kapitału" rozpoznajemy zatem ten sam mechanizm, który tkwił u podłoża religijnych wyobrażeń życia wiecznego po śmierci: tworzenie iluzorycznych substytutów tego, co stabilne i trwałe, mających zrekompensować człowiekowi utraconą pełnię tożsamości z sobą samym. Gromadząc pieniądze człowiek stara się zanegować własną śmierć, stworzyć rodzaj "quasi-wiecznego" zabezpieczenia dla własnej egzystencji w obrębie *profanum*. W rzeczywistości jednak, podobne zachowanie prowadzi do bezwiednego, całkowitego oddania się we władanie Tanatosa.

Gromadzenie pieniędzy, jako podstawa gospodarki kapitalistycznej, nie jest bowiem w istocie żadnym szczególnym wyróżnikiem ludzkiego bytu na tle bytu przyrodniczego. Stanowi ono jedynie "wysublimowane" powtórzenie czynności gromadzenia kału z okresu dzieciństwa. Głęboki, nieuświadomiany przez dziecko, sens tej czynności, to próba przewyciężenia, poprzez przyswojenie, na powrót martwej części jego samego (zgodnie z rozpoznaniem Browna kał stanowi w oczach dziecka organiczną część jego własnego ciała) i uzyskanie w ten sposób pełni identyczności z sobą samym. Jest to jednak naturalnie niemożliwe. Kał stanowi bowiem w istocie jedynie zewnętrzny produkt ludzkiego ciała, odłączony od niego raz na zawsze. Dlatego gromadzenie przez dziecko kału jest w istocie nieświadomym gromadzeniem przez nie

własnej śmierci. Postępując w ten sposób ulega ono bezwiednie fascynacji Tanatosem.

Z podobnego odczytania drugiej, nieuświadamianej przez człowieka, strony procesu akumulacji kapitału, stanowiącego o rozwoju gospodarki kapitalistycznej, wynika, że o istocie tej gospodarki stanowi Tanatos. Gromadzone w tym procesie pieniądze tylko pozornie zapewniają człowiekowi stabilność i bezpieczeństwo własnej egzystencji. W istocie mamy tutaj do czynienia z gromadzeniem iluzorycznego substytutu własnej śmierci-kału. Podstawowa zasada rozwoju gospodarki kapitalistycznej jest zatem nie tylko dwuznaczna, ale wręcz zdradliwa w swej wymowie. Prowadząc, z jednej strony, do "bogacenia się" społeczeństw - poprzez pojawianie się na rynku coraz to większej ilości dóbr przeliczalnych na pieniądze, z drugiej prowadzi do uzależnienia się człowieka w coraz większym stopniu od destrukcyjnych sił Tanatosa. Jeśli bowiem - jak to czyni Brown - na proces akumulacji kapitału spojrzymy jako na zastępcze powtórzenie procesu gromadzenia kału, wówczas mamy tutaj do czynienia jedynie z "wysublimowaną" akumulacją własnej śmierci. Z narastającym w kulturze ogromem martwego pieniądza-kału, który z czasem przygniecie człowieka swym własnym ciężarem.

Słowem, gromadząc pieniądze jako martwy, doczesny substytut idei życia wiecznego po śmierci, człowiek zamyka się coraz bardziej w świecie wytworzonej przez siebie iluzji ekonomicznego "raju na ziemi".

Na tym też polega głęboki tragizm dzisiejszej sytuacji człowieka w kulturze. Starając się bowiem dokonać czegoś ontologicznie niemożliwego - zaprzeczyć własnej śmierci poprzez akumulację kapitału, dającą iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa wobec wrogich, destrukcyjnych sił przyrody - człowiek w istocie popada bezwiednie w coraz to większą zależność od tych sił. Wymownym tego wyrazem jest - zdaniem Browna - niemożność uzyskania przez niego na powrót poczucia identyczności z własnym ciałem. Bezpośredni, spontaniczny doń stosunek, zastąpił bowiem martwy jego substytut - pieniądz. Zamiast dbać o owo ciało w tym, czym ono faktycznie jest, człowiek podejmuje - skazany już w samym punkcie wyjścia na niepowodzenie - wysiłek przyswojenia na powrót jego martwych produktów. Stara się zaprzeczyć najbardziej wymownej "oznace" skazania owego ciała na śmierć; jego włączeniu w proces biologiczny, w którym procesy rozwoju i wzrostu wiążą się ściśle z procesem wydzielania i rozpadu.

W kapitalistycznej pogoni za pieniądzem - tym najbardziej iluzorycznym produktem człowieka - Brown upatruje śmiertelne zagrożenie dla kultury współczesnej. Człowiek tej kultury wprawdzie w coraz mniejszym stopniu żyje iluzjami życia pozagrobowego, jakie obiecuje mu religia, w rzeczywistości jednak zastąpił ją tylko nową iluzją uzyskania "raju na ziemi" w wyniku niczym nieograniczonej konsumpcji wytworzonych przez siebie dóbr. W tej perspektywie kapitalizm jawi się jedynie jako nowa "laicka" forma religii, oferująca człowiekowi równie iluzoryczną obietnicę szczęścia i w równym stopniu wyobcowująca go wobec niego samego. Podobnie też należy ocenić inny wielki mit współczesnej kultury: naukowy kult metody, którego efektem jest postępujące coraz bardziej kawałkowanie przyrodniczego bytu:

nauka i cywilizacja jednoczą się, aby wyartykułować samą istotę ludzkiej neurozy, niezdolność człowieka do życia w ciele, która jest zarazem jego niezdolnością do umierania. Ludzkie ciało ma zostać wydane śmierci zanim kultura będzie mogła wyprodukować psychoanalizę - tę ostatnią zbrodnię na starych miłościach człowieka, a zarazem pierwszą próbę uporania się z jego ciałem.⁵

Sytuacja jest więc głęboko tragiczna, wymaga od człowieka podjęcia radykalnego wyboru o charakterze: albo - albo. Albo kontynuowanie drogi dotychczasowego rozwoju kultury - co jednak w istocie prowadzi nieuchronnie do katastrofy, "przygniecenia" przez martwe, iluzoryczne produkty własnej cywilizacji (pieniądz-kał). Albo radykalne zerwanie z kulturą dotychczasową - poprzez wypracowanie dla niej alternatywy całkiem innego stosunku człowieka do własnego ciała.

Jest to w istocie ta sama alternatywa, o której mówi Marcuse w *Eros and Civilisation*. Różnica polega jedynie na tym, że Brown nie wiąże już genezy i rozwoju cywilizacji z określonymi formami dominacji między ludźmi. Genezę widzi przede wszystkim w, posiadającej swój pierwowzór w doświadczeniach okresu dzieciństwa, negacji przez człowieka własnego ciała oraz w, będącej następstwem tego aktu, tendencji do uzyskania z owym ciałem na powrót jedności poprzez wykreowanie różnych, zastępczych form gromadzenia martwych produktów tego ciała. Autor *Life against Death* kładzie zatem nacisk na "organiczny" charakter genezy ludzkiej kultury. W tej perspektywie stanowi ona jedynie "wysublimowane" powtórzenie doświadczeń okresu dzieciństwa.

Zasadniczo inna wydaje się też być ostateczna pozytywna diagnoza kultury bezrepresyjnej, jaką w końcowych partiach książki proponuje Brown. Obok całkiem innego spojrzenia na proces genezy kultury, istotną rolę odgrywa tutaj

powołanie się przez niego na całkiem inną tradycję kulturową niż ta, którą przywołuje autor *Eros and Civilization*. Jeśli bowiem ten ostatni prekursorów własnej propozycji "wyzwolenia" ludzkiego ciała w kulturze upatrywał w Platonie, Kancie, Schellingu, to Brown widzi ich w mistycyzmie Boehmego, w przedstawicielach żydowskiej kabały oraz w załączkach antropologii materialistycznej, które obecne są w pismach wczesnego Marksa. Wspólną cechą tych trzech tradycji, mimo występowania między nimi oczywistych różnic, jest, że pojawiają się w nich ontologiczne implikacje umożliwiające człowiekowi egzystencję o pełni własnego ciała w obrębie *profanum*. Pod tym względem też różnią się one zasadniczo od tradycji myśli chrześcijańskiej, w której jest mowa tylko o doskonałej, bezcielesnej egzystencji człowieka po śmierci. Brown zatem, sięgając po tego rodzaju tradycje, stara się znaleźć w nich ontologiczny fundament umożliwiający mu zrealizowanie własnego zamiaru; przezwyciężenie dualizmu w myśleniu o człowieku i kulturze, jaki dominuje w ukształtowanej w głównej mierze przez chrześcijaństwo, tradycji myśli europejskiej.

Decydujące znaczenie w realizacji tego zamiaru posiadają dla niego dwa wątki myślowe, które pojawiają się w pracach samego Freuda. Należą do nich: wskazanie na pierwotny narcyzm ludzkiego życia psychicznego oraz na polimorficzny, dopuszczający różne formy popędowej realizacji, charakter wczesnej seksualności dziecięcej. Te dwa fenomeny składają się na pierwotny obraz ludzkiego życia psychicznego sprzed represji, kiedy człowiek miał poczucie, iż jego jaźń tworzy organiczną jedność z własnym ciałem. Dopiero zatem wówczas, kiedy człowiekowi kultury współczesnej uda się "ożywić" w sobie podobnie naturalny, przedrepresyjny stosunek do własnego ciała, może nastąpić "zmartwychwstanie" tego ciała w kulturze. To zaś znaczy, iż może zostać uwolniony w nim Eros po to, aby utworzyć na powrót harmonijną jedność z Tanatosem. "Popęd śmierci może być pojednany z popędem życia jedynie w obrębie procesu życia, które nie zostało zrepresjonowane, nie zostawiło 'martwych bruzd' na ciele. Popęd śmierci może być wówczas uznany w ciele, które jest gotowe umrzeć".³⁶

Z procesem tym wiąże się ściśle zasadnicza zmiana stosunku człowieka do własnej śmierci. Do tej pory bowiem represjonując własne ciało starał się on w istocie zanegować własne, zapisane w nim, śmiertelne przeznaczenie, następnie zaś starał się utrwalić tę negację poprzez kreację iluzorycznej idei życia wiecznego po śmierci. W wyniku tego postępowania nie nastąpiło bynajmniej "zniesienie" śmierci, ale, przeciwnie, nasilenie się w obrębie nieświadomości

lęku przed nią, a zarazem podskórne zdeterminowanie przez Tanatosa całego procesu kulturowego. Obecnie natomiast, rozpoznając w "skazaniu na śmierć" własnego ciała fenomen, który konstituuje je w jego cielesności, człowiek potrafi zaakceptować je w jego biologiczności. W rezultacie nie odczuwa on już potrzeby jego represjonowania oraz kreowania iluzorycznych rekompensat tego aktu. Dlatego dopiero teraz może on w pełni doświadczyć "perwersyjną polimorficzność" ciała, wyzwalaając biseksualizm pozostający w nim do tej pory w stanie utajonym (idea androgynii).

To nowe doświadczenie ciała, kształtujące się w kulturowej samowiedzy człowieka dzięki zaproponowanemu przez Browna programowi psychoanalitycznej emancypacji, pozwala mu również w całkiem nowy sposób określić własny stosunek do innych. Nie jest on już oparty jedynie na strachu i agresji (Tanatos), lecz na "narcyzmie i erotycznej bujności" (Eros).³⁷ Ponieważ nowy stosunek do innych ma swą podstawę w takim doświadczeniu ludzkiego ciała, które niczego w nim nie represjonuje, ale wychodzi od faktycznego sposobu, w jaki włączone jest ono w proces życia, otwiera się w ten sposób perspektywa zbudowania międzyludzkich relacji w oparciu o sam wyzwolony Eros. Eros odzyskuje tutaj swą centralną pozycję w kulturze. *A little more Eros and less strife* - tak brzmi ostateczna konkluzja książki Browna. Konkluzja ta stanowi zarazem główną receptę tego autora na terapię człowieka w kulturze.

5. Sprzeczności ujęć Marcusego i Browna

Jest czymś uderzającym, że, mimo odmiennego spojrzenia na genezę represji w kulturze oraz nawiązania do całkiem innego rodzaju filozoficznej tradycji, Brownowska propozycja kultury bezrepresyjnej w swej części programowej nie różni się niczym istotnym od analogicznej propozycji Marcusego. Również i tutaj podstawą do realizacji tego modelu ma być "wyzwolenie" Erosa w oparciu o nowe doświadczenie przez człowieka narcyzmu własnej psychiki oraz polimorficznej seksualności własnego ciała. Jedyna dostrzegalna różnica, to bardziej mistyczny, kładący nacisk na "odkupieńczą" wymowę tego aktu, charakter tej koncepcji.

Podobnie też, jak w przypadku Marcusego, daje się tutaj zauważyć zasadniczą sprzeczność między początkowym rozpoznaniem genezy represji w kulturze a zaprezentowanym na końcu książki programem kultury bezrepresyjnej.

Inna jest tylko postać tej sprzeczności: u autora *Eros and Civilization* polegała ona na rozbieżności między wyjściową tezą, że represja w kulturze była skierowana pierwotnie przeciwko ludzkim popędom, a późniejszą tezą, że dla zbudowania kultury bezrepresyjnej wystarczy samo zniesienie stosunków dominacji w kulturze. U Browna natomiast polega ona na rozbieżności między początkowym uznaniem Freudowskiego pojęcia represji organicznej za klucz do zrozumienia specyficznej struktury ludzkiej psychiki, a późniejszym wskazaniem autora na możliwość wykształcenia przez człowieka - w nawiązaniu do doświadczeń okresu dzieciństwa - bezrepresyjnego stosunku do własnego ciała.

Nasuwa się więc w sposób oczywisty pytanie, jak te dwie perspektywy ujęcia są do pogodzenia ze sobą. Jak można, innymi słowy, pogodzić ze sobą twierdzenie, że represja stanowi naturalny wyraz "organicznej" tendencji ludzkich popędów, z twierdzeniem, że "mimo to" możliwy jest bezrepresyjny stosunek człowieka do własnego ciała? Czy w końcu nie mamy tutaj do czynienia - podobnie jak w przypadku Marcusego - z programem kultury bezrepresyjnej, sformułowanym "na wyrost", podobnie jak i tamten całkowicie utopijny? I to nie tylko dlatego, że jest on niemożliwy do zrealizowania w społecznej praktyce. Również dlatego, że u jego podstawy tkwi pewna głęboka ontologiczna sprzeczność, pozornie tylko, w czysto deklaracyjny sposób, zniesiona w ramach zakreślonego przez obu autorów "pozytywnego" programu bezrepresyjnej socjalistycznej kultury przyszłości.

Z drugiej strony jednak, znaczenie obu tych prac polega dzisiaj na czymś zupełnie innym, niż wyobrażali to sobie ich autorzy. Obydwie wyrastają z poczucia głębokiego przesilenia w obrębie, przebiegającego do tej pory w sposób niezwykle dynamiczny, procesu rozwojowego świata kultury kapitalistycznej, wskazując na związane z tym procesem niebezpieczeństwa. I jakkolwiek proponowana w nich alternatywna, optymistyczna wizja socjalistycznej kultury przyszłości, jest wysoce iluzoryczna, to zarazem towarzyszące jej poczucie autorów, iż proces rozwojowy kapitalizmu stawia uczestniczące w nim społeczeństwa przed całkiem nowymi pytaniami i problemami, pozwala widzieć w obu książkach wczesną zapowiedź późniejszych dylematów naszej ponowoczesnej epoki.

Przypisy

¹ Taką krytyczną wypowiedź Freuda na temat komunizmu odnajdujemy w pracy Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: *Człowiek. Religia. Kultura*, op. cit.

² Chodzi tu m.in. o takie prace W. Reicha, jak *Psychoanalyse und Marxismus*, Frankfurt 1970, s. 137-88; *Der Einbruch der Sexualmoral. Zur Geschichte der sexuellen ökonomie*, Köln 1972; *Massenpsychologie des Faschismus*, Köln 1971.

³ D. Gilles, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris 1972.

⁴ H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, op. cit., s.5.

⁵ Ibidem, s.25.

⁶ Ibidem, s.35.

⁷ Ibidem, s.37.

⁸ Ibidem, s.37.

⁹ Ibidem, s.35.

¹⁰ Ibidem, s.35.

¹¹ Ibidem, s.39.

¹² Ibidem, s.40.

¹³ Ibidem, s.121.

¹⁴ Ibidem, s.40.

¹⁵ Ibidem, s.140.

¹⁶ Ibidem, s.113.

¹⁷ Ibidem, s.98.

¹⁸ Ibidem, s.113.

¹⁹ Ibidem, s.114.

²⁰ Ibidem, s.149.

²¹ Ibidem, s.163.

²² Ibidem, s.164.

²³ Ibidem, s.171.

²⁴ Ibidem, s.178.

²⁵ Ibidem, s.56.

²⁶ Ibidem, s.184.

²⁷ Ibidem, s.185.

²⁸ N. O. Brown, *Life against Death*, op.cit., s.XI.

²⁹ Ibidem, s. X.

³⁰ Ibidem, s. XI.

³¹ Ibidem, s.83.

³² Ibidem, s.90.

³³ Ibidem, s.92.

³⁴ Sposób, w jaki Brown kreśli stosunek teologii Lutera do rodzącej się w XV w. gospodarki kapitalistycznej, jest wyraźnie opozycyjny wobec ujęcia relacji między "etyką protestancką" a kapitalizmem w pracach Maxa Webera poświęconych tej problematyce (por.: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984.

³⁵ N.O. Brown, *Life against Death*, op. cit., s. 303.

³⁶ Ibidem, s. 308.

³⁷ Ibidem, s. 307.

Rozdział VIII

CZAS EDYPA - CZAS CHRYSYDUSA

1. Mit i historia

U podstaw podjętych przez Marcusego i Browna prób odstąpienia "ukrytej" logiki, jaka rządzi historycznym procesem kulturowym, tkwi założenie, że podstawowe zasady i prawa tego procesu - jako zdeteminowanego przez Erosa i Tanatosa - są przez jego uczestników nieświadomiane. Zarazem jednak zakłada się tutaj, że oświecony psychoanalitycznie (i marksistowsko) badacz starając się prześledzić dotychczasowe epoki ludzkiej historii oraz określić sposób ich następowania po sobie, może określić owe prawa rządzące procesem historycznym.

Ten schemat myślenia o historii można potraktować jako jedną z wersji heglizmu, do czego zresztą obydwaj autorzy bardziej lub mniej jawnie sami się przyznają. Zgodnie z tym schematem przebiegiem ludzkiej historii rządzi ukryta logika, realizująca się niejako poza plecami jej uczestników. Jednak badacz, rozporządzający odpowiednią metodą interpretacyjną, jest w stanie ową logikę przeniknąć i wydobyć na światło dzienne. Przyjmuje się również (podobnie zresztą jak ma to miejsce w marksizmie), że uzyskana dzięki psychoanalizie wiedza na temat ukrytej popędowej natury praw rządzących procesem historycznym otwiera przed badaczem możliwość zaprojektowania modelu kultury przyszłości. Model ów stanowić miałby wówczas wyższy etap rozwoju dziejowego, na który winien wznieść się człowiek wykorzystując dla siebie możliwości otwierające się przed nim w procesie historycznym.

Ten mariaż psychoanalizy z heglizmem-marksizmem, z jakim mamy do czynienia w pracach Marcusego i Browna, nie jest przypadkiem, jeśli weźmiemy pod uwagę wspomniane emancypacyjne roszczenia, obecne w obu tych tradycjach myślenia o historii. Z tej samej racji nie jest też przypadkiem, że jeśli spojrzymy dzisiaj wstecz na sposób funkcjonowania psychoanalizy w naukach społecznych, okazuje się, że najczęściej próbowano ją łączyć z Marksowską teorią rozwoju historycznego. Jakkolwiek bowiem we Freudowskiej koncepcji dotychczasowe dzieje ludzkiej kultury dają się ująć w ramy odnawiającego się cyklicznie schematu powracających nieustannie scen wyparcia i powrotu wypartego, determinujących następowanie po sobie poszczególnych epok, to przecież zarazem milcząco zakłada się, że ten, kto stara się opisać owe dzieje za pomocą podobnego schematu, posiada "wyższą" świadomość dziejową. Tym samym zaś pozostaje on w swoim teoretycznym samorozumie-

niu ponad uwarunkowaniami swego czasu i może podjąć próbę wypracowania modelu kultury przyszłości, w którym rozwiązane zostaną wszystkie sprzeczności dotychczasowego rozwoju dziejowego. Wprawdzie sam Freud nie podjął bezpośrednio tego rodzaju próby, uczynili to jednak, wyciągając logiczne wnioski z zaproponowanego przez niego "demaskującego" modelu interpretacji, jego liczni kontynuatorzy i następcy. Jeśli więc w ich koncepcjach teoria psychoanalityczna w połączeniu z marksistowską staje się podstawą do określenia nowego typu eschatologii, wynika to z oczywistych implikacji zawartych w tej pierwszej teorii.

Na całkowicie iluzoryczne, utopijne konkluzje, do jakich prowadzi w ramach postfreudowskiej tradycji psychoanalitycznej podobne podejście, starałem się wskazać w poprzednim rozdziale. Widać to szczególnie dzisiaj, kiedy - jak się okazało - załamanie modelu sowieckiego państwa socjalistycznego w krajach Europy Środkowej i Wschodniej nie doprowadziło bynajmniej do podjęcia w tych krajach prób zbudowania nowego, "niewypaczonego" modelu tego państwa. Przeciwnie, wszystkie one obrały drogę reform zmierzającą do oparcia systemu ekonomicznego na kapitalistycznych zasadach gospodarki rynkowej, upatrując w niej jedyną możliwość zapobieżenia jego totalnemu rozkładowi oraz - w dalszej perspektywie - możliwość zmniejszenia dystansu do rozwiniętych ekonomicznie krajów zachodnioeuropejskich.

Okazało się zatem, że - wbrew tęsknotom amerykańskiej i zachodnioeuropejskiej lewicy - nie tylko niemożliwe jest takie przekształcenie gospodarki kapitalistycznej "od wewnątrz", że przeradza się ona w gospodarkę socjalistyczną, mającą stanowić ostateczne przeznaczenie procesu dziejowego. Niemożliwe jest również samoodrodzenie się "wypaczonego" modelu państwa socjalistycznego, jaki dominował do tej pory w krajach Europy Środkowej i Wschodniej.

Na naszych oczach obserwujemy więc ostateczny rozpad pewnej iluzji zawartej *implicite* w Hegłowskiej filozofii dziejów, później zaś sformułowanej wprost w marksistowsko-psychoanalitycznej tradycji myślenia o historii. Treść tej iluzji to wiara, że możliwe jest samoprzemienienie człowieka w dziejach, osiągnięcie w nich przez niego "wyższego" stopnia samowiedzy i rozwoju. Czy wynika stąd jednak, że tym samym należące również w dużej mierze do tej tradycji, rysujące się we Freudowskiej psychoanalizie, rozumienie procesu dziejowego należy dzisiaj również opatrzyć znakiem zapytania? Czy porażkę późniejszych, wywiedzionych po części w oparciu o owo rozumienie, psycho-

analitycznie zabarwionych koncepcji historiozoficznych należy utożsamiać z porażką tej wizji dziejów europejskiej kultury, jaką przynosi na przykład *Mojżesz i religia monoteistyczna?*

Myślę, że zbyt pochopne byłoby wyciąganie tego rodzaju wniosków. We Freudowskiej myśli o historii zawarte są bowiem również elementy pozwalające na inną jej kontynuację niż ta, którą proponują Marcuse i Brown. Mam tu na myśli możliwość potraktowania dziejów ludzkiej kultury jako procesu, który w jego podstawowym wymiarze określa logika rozwojowa antynomicznej struktury symbolicznej samego mitu. W tym ujęciu to nie dzieje tworzą mit - jako swoje zniekształcające i zarazem uwznioślające je odbicie, ale jest raczej na odwrót: to mit tworzy dzieje jako swoje, otwierające go na swą własną przyszłość, powtórzenie. To on, otwierając przed człowiekiem horyzont jego własnej przyszłości - niczym wyroczenia wyroczeni odsyłająca zagadkowo swoimi "znakami" w pustą przestrzeń, wzywa go do wyjścia naprzeciw tej otwartości swoimi działaniami w historii.

Taką antynomiczną strukturę symboliczną posiadają dwa mity, które Freud uznał za fundament współczesnej samowiedzy kulturowej Europejczyka: starogrecki mit Edypa oraz mit judeochrześcijański. W obu wypadkach antynomiczność symboliki mitu dochodzi do głosu na dwóch płaszczyznach, przecinających się nawzajem. Pierwsza z nich, to płaszczyzna podziału na *sacrum* i *profanum*, jako odrębne, pozostające ze sobą w bardziej lub mniej jawnym konflikcie, sfery bytowe. W micie Edypa konflikt ten przybiera postać dysproporcji między "wyższym" przeznaczeniem zgotowanym człowiekowi przez Zeusa (bogów) a daremnością wszelkich ludzkich poczynań zmierzających do odwrócenia owego przeznaczenia. Natomiast w micie judeochrześcijańskim przybiera on postać głębokiego ontologicznego rozdarcia między surowym Bogiem wystawiającym człowieka na próbę a człowiekiem, który - o czym skądinąd wiadomo z góry - nie może owej próbie sprostać; w rezultacie kończy swój żywot na wygnaniu z Raju, na ziemskim padole skończoności, cierpienia i śmierci.

Druga płaszczyzna, w jakiejś mierze pokrywająca się z pierwszą, to symboliczne przedstawienie obu stron konfliktu pod postacią figur Ojca (*sacrum*) i Syna (*profanum*). W micie Edypa figurę Ojca tworzą zarówno Zeus-Ojciec, królujący wśród bogów, jak też i ziemski ojciec Edypa - Lajos. Edyp natomiast to buntowniczy Syn bezwiednie podnoszący rękę zarówno przeciwko swemu ziemskiemu ojcu, jak też - pośrednio - przeciwko Ojcu-Zeusowi (stara

się on wszakże odwrócić ciężące na nim przeznaczenie). Natomiast w micie judeochrześcijańskim człowiek przedstawiany jest jako upadły syn boży, który zawinił niegdyś wobec Boga-Ojca i w rezultacie został wygnany z Raju. Dlatego w swoim ziemskim bycie wymaga on odkupienia przez Syna bożego, zesłanego na ziemię przez Boga-Ojca "pośrednika"-wzbawiciela, Mesjasza.

Uznając mit za źródło i początek ludzkich dziejów, a zarazem przyznając mu moc skrytego oddziaływania na nie, zdaję sobie sprawę z tego, że każda próba prześledzenia związku mitu i historii zerwać musi z tradycyjnym sposobem postępowania w naukach historycznych, gdzie zjawiska oraz ich przebieg próbuje się ująć w świetle tak lub inaczej pojętych "przyczyn" - ekonomicznych, społecznych, politycznych. W ramach tego postępowania mit może być potraktowany w najlepszym wypadku jako upiększona (i zniekształcająca zarazem) symboliczna werbalizacja tego, co było; pewnych realnych faktów, które miały miejsce w odległej przeszłości. Jest on jakby wykreowanym później przez człowieka, zwróconym jedynie wstecz, zwierciadłem owych faktów, w którym siłą rzeczy zamazuje się ich "realna" postać.

Ten sposób ujęcia relacji mit - rzeczywistość tkwi u podstaw opisywanych w poprzednim rozdziale ujęć Marcusego i Browna. Rozpoznajemy go również w pracach jednego z najwybitniejszych przedstawicieli neopsychoanalizy - Ericha Fromma. Tego ostatniego autora wspominam nieprzypadkowo, bowiem jego dwie książki - *Ucieczka od wolności* oraz *Dogmat Chrystusa* stanowią tu negatywny punkt odniesienia dla moich rozważań. Fromm stara się w nich bowiem przekształcenia samowiedzy kulturowej, jakie w Europie dokonały się na przestrzeni tysiącleci, opisać jako wynik splotu różnego rodzaju czynników psychologicznych, ekonomicznych, społecznych. W tej perspektywie kulturowy symbol i mit napotkane być mogą jedynie jako "odzwierciedlenie" tego, co nastąpiło już wcześniej w tzw. rzeczywistości historycznej. Przemiany, jakie się dokonały w ich rozumieniu na przestrzeni wieków, zdają się stanowić jedynie funkcję wcześniejszych od nich przeobrażeń ekonomiczno-społecznych występujących w stosunku do nich w roli "przyczyny".

Natomiast w proponowanym przeze mnie ujęciu mit, nawet jeśli w jakimś swym wymiarze opowiada w zniekształcający i upiększony sposób o tym, co było, zarazem, w innym swym wymiarze, otwiera swoją opowieścią perspektywę przyszłości - tego, co się kiedyś wydarzy. Nie znaczy to, że tym samym mit określa sobą przyszłą konkretną postać wydarzeń. Stawiając człowieka w sytuacji, kiedy ten stojąc w obliczu jego prawdy - wypowiedzianego w nim

symbolicznie głębokiego ontologicznego konfliktu między *sacrum* (prawo Ojca) i *profanum* (prawo Syna) - podejmuje takie lub inne działania w historii, bezwiednie samookreślając się poprzez nie wobec owej prawdy, mit w jakiejś mierze, w sposób "ukryty", decyduje już niejako z góry o różnych postaciach tego samookreślenia. Zazwyczaj możemy to stwierdzić jedynie dopiero *ex post*, w obliczu tego, co już zaszło. Natomiast przyszłość zawsze jawi się nam jako, otwarty przez mit, nieskończony horyzont sensu, w ramach którego - jak się nam wydaje - posiadamy wolność do takiego, a nie innego samookreślenia się, do podjęcia takich a nie innych decyzji. Słowem, w jej obliczu rozumiemy siebie jako w sposób istotny współtworzących ostateczny sens owej "wyroczeni wyroczeni" jaką jest mit.

Proponowane tu ujęcie wywodzi zatem dzieje ludzkiej kultury z mitu jako meta-fory, dosłownie: prze-niesienia, tego, co było. Mit bowiem, w tym co mówi na temat przeszłości, zawsze już poza nią wykracza. Zawsze już ją meta-foryzuje, prze-nosi w przyszłość, otwierając sobą horyzont tego, co będzie. To otwarcie horyzontu przyszłości przez mit nie oznacza naturalnie - o czym już wspominałem - że mit występuje w roli "przyczyny" tego, co będzie. Stanowi on raczej *w e z w a n i e* skierowane pod adresem ludzkiego "ja" działającego w historii; wezwanie do samookreślenia się w jego ziemskim bycie wobec prawdy reprezentowanej w micie na sposób symboliczny, prawdy prze-niesionej. Z racji tego, że owa prawda ma postać konfliktu zakorzenionego w samej strukturze ontologicznej wewnątrzświatowego bytu człowieka i tym samym z założenia nierozstrzygalnego, różne podejmowane przez człowieka próby rozwiązania tego konfliktu zawsze są nieostateczne, nie doprowadzone do końca. Jednak właśnie na ustawicznym podejmowaniu owych prób i, w konsekwencji, na coraz to nowym samookreślaniu się we własnym ziemskim bycie wobec *sacrum*, zasadza się sens ludzkiej historii. Jak pisze Zygmunt Bauman:

Darem Boga był tekst, który nieustannie się rozwija za każdym razem kiedy się go studiuje, wraz z każdą nową interpretacją (..) Tekst jest żywy, martwy jest natomiast wówczas, gdy nie galwanizuje go jego nieustanne zaprzeczanie. Istnieje w procesie wzrostu i ciągłej samoregeneracji. Proces ten nigdy się nie kończy, nigdy nie może się skończyć, nigdy nie ma zamiaru się skończyć.¹

Wezwanie do podjęcia przez człowieka prometejskiego wysiłku nieskończonej interpretacji mitu - interpretacji, która stanowi jego dziejowe posłannictwo narzucone przez los - zawarte jest w dwóch wspomnianych mitach, które

Freud uznał za podstawowe źródło kultury europejskiej: w starogreckim micie Edypa oraz w micie judeochrześcijańskim. Obie te tradycje mityczne łączy w oczach autora *Totem i tabu* to, że odsyłają one w zawołany sposób do traumatycznej sceny zabójstwa Ojca, która dała początek ludzkiej kulturze. Są one zatem w ostatecznej, ontogenetycznej perspektywie sprowadzalne do jednego mitycznego paradygmatu, którym jest wykreowany przez Freuda mit Hordy Pierwotnej. Paradygmaticzna rola tego mitu polega na tym, że początek dziejów ludzkiej kultury utożsamia on z ustanowieniem w nich przez człowieka ontologicznej różnicy-przepaści między sferą *sacrum*, w którą "raz na zawsze" oddalił się zamordowany Ojciec, a sferą *profanum*, w której przebywa niosący na sobie brzemień występku syn-człowiek. Ta różnica wyznacza logikę rozwoju historycznego; zakorzeniona genetycznie w tym co było, otwiera sobą zarazem perspektywę przyszłości. Mit Hordy Pierwotnej jawi się więc nie tylko jako psychoanalityczna fantazja dotycząca tego, "jak było" w przeszłości; stanowi zarazem mroczną przepowiednię tego, co będzie.

Jeśli na dzieło Freuda spojrzymy jako na pewną całość, nie ulega wątpliwości, że obok tradycji myśli greckiej, w której narodził się mit Edypa, równie istotne znaczenie w ukształtowaniu się symboliki świata europejskiej kultury przyznaje on tradycji judochoześcijańskiej. Autor *Mojżesza...* nie podjął jednak nigdzie w sposób systematyczny refleksji nad relacją, w jakiej pozostają wobec siebie te dwie tradycje: na czym polega podobieństwo i różnica między pojawiającymi się w nich - w jego oczach kluczowymi dla nich - scenami mordu Ojca przez Syna (Synów). Próbę takiej refleksji chciałbym podjąć w tym rozdziale starając się zarazem zasygnalizować możliwe do wyodrębnienia w europejskiej tradycji różne historyczne postaci splotu, w jakim pozostają w niej dwie centralne figury symboliczne greckiego i judeochrześcijańskiego mitu - figura Edypa i Chrystusa.

2. Prawo Ojca i prawo Syna

Kluczowe znaczenie mitu Edypa w kulturze europejskiej bierze się stąd, iż Synowi, działającemu w historii zgodnie ze swymi najgłębszymi, nieświadomymi pragnieniami, przyznaje on prymat nad Ojcem - rzecznikiem praw boskich, niezmienności obyczaju i tradycji. Pod tym względem postać Edypa wykazuje głębokie pokrewieństwo z postacią Prometeusza, który powodowany miłością do człowieka wykrada dla niego ogień z Olimpu. Oba te mity zapo-

wiadają to, co z czasem stanie się głównym wyróżnikiem kultury europejskiej na tle innych kultur - kreowanie w niej historii przez tych, którzy idąc za swymi najskrytszymi pragnieniami gotowi są odważnie wystąpić przeciwko zastanemu, strzeżonemu przez bogów i Ojca, porządkowi i podjąć próbę stworzenia porządku nowego, umożliwiającego im pełniejszą samorealizację niż dotychczas.

W greckim micie Edypa zapowiedzią tego jest "nieświadome" wykroczenie jego bohatera przeciwko dwóm podstawowym, usankcjonowanym przez bogów prawom kulturowym: zakazowi kazirodztwa i ojcobójstwa. Wprawdzie wykroczenie to zostanie surowo przez bogów ukarane, jednak takie jest właśnie - jak głosi mit - przeznaczenie Edypa. Na tym też polega głęboka antynomia, która legła u podstaw europejskiej kultury: antynomia między planem działań człowieka w historii, który określa figura buntowniczego Syna, a planem kulturowych zakazów i norm usankcjonowanych przez bogów, któremu patronuje figura Ojca.

Wyrazem tej antynomii jest ciągła walka dwóch przeciwstawnych tendencji. Pierwsza z nich, to tendencja do zbudowania ziemskiego bytu człowieka zgodnie z prawem Ojca, nakazująca Synowi absolutne posłuszeństwo wobec niego. Druga - to tendencja do zbudowania tego bytu zgodnie z prawem Syna, czyniąca z jego buntu przeciw Ojcu, jego ciągłego wykraczania poza układy zastane w różnych dziedzinach życia, podstawową zasadę procesu kulturowego.

Pierwsza, nazwijmy ją patriarchalno-konserwatywną, wyrażała się w kulcie tradycji oraz całkowitym, masochistycznym podporządkowaniu się figurze Ojca w różnych wymiarach społeczno-kulturowego bytu człowieka. Oddają ją - wypowiedane w różnych epokach na różne sposoby - mitologie powrotu do archaicznego Początku, w stosunku do którego późniejsze dzieje ludzkości są jedynie upadkiem (mit Złotego Wieku). U podstaw tego pragnienia tkwi nieświadomiane dążenie "upadłych" synów (rodzaj ludzki) do ponownego zjednoczenia się z zamordowanym niegdyś przez nich mitycznym Ojcem. Zjednoczenie to pozwoli im zrzucić z siebie, trapiące ich od czasów prehistorycznych, poczucie winy wobec Ojca (Boga) i zarazem odzyskać pełnię tożsamości z samymi sobą.

Druga tendencja natomiast, nazwijmy ją edypalno-prometejską, wyraża się w postawach radykalnego odrzucenia tradycji, jawnego występowania przeciwko usankcjonowanym przez Ojca i bogów obyczajom i prawom. Oddają ją mitologie Nowego Początku: przewrotu, buntu, rewolucji, radykalnych reform.

W czasach nowożytnych znajduje ona swoje filozoficzne uzasadnienie w kartezjańskiej formule ludzkiego "ja" jako *cogito* - bytu myślącego, który podstawę swego myślenia odnajduje w sobie samym. W oparciu o podobną wykładnię człowiek dążyć będzie odtąd, jak to określa Heidegger, do "nastawienia" na siebie całej zewnętrznej rzeczywistości przyrodniczej. Kartezjańskie *cogito* wypowiada zatem sobą bezpośrednio to, co mit Edypa jedynie "bezwiednie" zapowiadał: samoutwierdzenie się Syna-buntownika, w jego podmiotowości wobec Ojca w sferze *profanum*. Od tej pory figura Syna-buntownika starającego się "nastawić" zgodnie z własną wolą całą otaczającą go rzeczywistość przyrodniczą i historyczną, stanie się podstawową figurą kulturowej samowiedzy europejszycy.

Zdaniem Talcotta Parsonsa procesowi temu odpowiada nowy model stosunków wewnątrz rodzinnych, jaki coraz wyraźniej zaczyna dochodzić do głosu w społeczeństwach europejskich ery nowożytnej.² Model ten cechuje, po pierwsze, szczególna represyjność poczynań obojga rodziców wobec dziecka, któremu od najmłodszych lat wpajane są liczne surowe ograniczenia i zakazy, oraz, po drugie, przyznanie Ojcu roli wyzwoliciela Syna od emocjonalnej zależności od Matki. Postępując w ten sposób, Ojciec stara się rozbudzić w Synu pozostające w nim w stanie utajonym pierwiastki męskie: przedsiębiorczość, surowość, upór. Słowem, wyzwala w nim gotowość do działań na własną rękę, do wykraczania poza zastane uwarunkowania i wzorce.

Postępując w ten sposób Ojciec działa jednak zarazem przeciwko sobie. Bowiem z czasem wyzwolony Syn zajmie jego miejsce przy Matce, stanie się praktycznie "głową rodziny" a zarazem głównym obiektem troski ze strony Matki. Taka postawa Ojca wobec Syna, jaka wykształciła się w europejskiej kulturze, jest wynikiem jej specyficznej dynamiki rozwojowej. Amerykański antropolog kulturowy hinduskiego pochodzenia, Gananath Obeyesekere, nawiązując do tych spostrzeżeń podkreśla, z jednej strony, regionalną, właściwą tylko kulturze europejskiej, postać podobnego rozwiązania kompleksu Edypa,³ z drugiej zaś stwierdza, że wiąże się on ściśle z wykształconymi w niej w XVII-XIX w. kapitalistycznymi stosunkami produkcji. Bowiem dopiero w ramach tej formacji ustrojowej centralne znaczenie zyskały takie cechy jednostkowe, jak przedsiębiorczość, aktywność, pomysłowość itp. Tym samym zaś chodzi tu o zjawisko kulturowe o daleko donioślejszym znaczeniu niż to, jakie jest skłonny widzieć w nim Parsons.

W tym też sensie grecki mit Edypa stanowi przepowiednię przyszłego losu europejskiej kultury. Edyp zostaje wprawdzie ukarany i upokorzony przez bogów, jednak dając bezwiednie w swych ziemskich działaniach wyraz własnym najskrytszym pragnieniom, ustanawia w tym porządku własną dominację nad Ojcem. Tak odczytany mit Edypa mówi zatem dzisiejszemu Europejczykowi coś zupełnie innego niż to, co mówił starożytnym Grekom, którzy widzieli w nim przede wszystkim przypowieść o niemocy jednostki wobec *fatum* ustanowione przez bogów. Obecnie jest to zapowiedź przyszłego zwycięskiego pochodu Edypa-Syna w historii, który łamiąc odważnie okowy obyczaju i tradycji starać się w niej będzie przede wszystkim zrealizować samego siebie.

3. Dwuznaczność chrześcijańskiego mitu

Jest rzeczą uderzającą, że zarówno Obeysekere jak i Parsons w zainspirowanej przez Freuda refleksji nad mitycznym horyzontem, który określili podstawy kulturowej samowiedzy Europejczyka, pomijają całkowicie rolę drugiego mitu, który - zdaniem autora *Totem i tabu* - w równej mierze współtworzy ów horyzont. Chodzi o mit judeochrześcijański, który podobnie jak mit Edypa posiada autonegacyjną strukturę. Podobnie też i w tym przypadku pełny jej sens możemy wydobyć i ocenić dopiero dzisiaj, w perspektywie późniejszego historycznego rozwoju europejskiej kultury. Zarazem jednak zupełnie inne są kształt i wymowa tej autonegacyjności.

W micie Edypa jej przejawem była rozbieżność między "ideologicznym" morałem (dominacja Ojca nad nieposłusznym Synem) a jego faktyczną wymową (dominacja Syna nad Ojcem w historii). Autonegacyjność mitu judeochrześcijańskiego przejawia się natomiast, po pierwsze, w sposobie, w jaki Mojżeszowy Bóg-Ojciec wyznawców judaizmu odnosi się do Pawłowego Boga-Ojca wyznawców chrześcijaństwa, z którym ci identyfikują się przez postać Jezusa-Syna.⁴ Po drugie, w sposobie, w jaki mit chrześcijański odnosi się do nowożytnej mitologii *cogito*, wraz z którą w kulturze europejskiej zostaje ponownie wskrzeszona figura Edypa - buntownika-syna. Mit judeochrześcijański zatem, z racji swej dwuczłonowości, cechuje niejako podwójna negacja. Pierwsza ma charakter immanentny, dotyczy bowiem sposobu, w jaki odnoszą się do siebie podstawowe figury identyfikacyjne tego mitu (Bóg-Ojciec - Chrystus-Syn), druga zaś przebiega na granicy między owym mitem (wymiar *sacrum*) a konsekwencjami do jakich doprowadził on w historii europejskiej kultury (wymiar *profanum*).

Pierwsza negacja zawarta jest w samym pojęciu Mojżeszowego Boga-Ojca - w sadystycznym sposobie w jaki ten odnosi się do Narodu Wybranego, kładąc go z niezwykłą surowością za wszelkie przewinienia. Związane z tym głębokie poczucie winy "nie do odkupienia" wśród wyznawców judaizmu zrodziło - jak pisze Freud - silne pragnienie przewyciężenia tego stanu rzeczy. Wyrazem tego jest starotestamentowa zapowiedź przyjścia na świat Mesjasza - Syna Boga, który odkupi naród ludzki za jego grzechy.

W tej perspektywie postać Chrystusa, dająca początek nowej religii - pomijając naturalnie nierozstrzygalną historycznie kwestię, czy Chrystus był rzeczywiście zapowiedzianym Mesjaszem - stanowi negację judaizmu, ale zarazem taką, która jest jego immanentną konsekwencją. Jest jego negacją, ponieważ Chrystus dając początek nowej "religii synów",⁵ którzy poprzez niego odnajdują kontakt z *sacrum*, każe wyznawcom tej religii całkiem inaczej rozumieć własną pozycję wobec Boga-Ojca. Nie polega już ona na całkowitej masochistycznej zależności upadłych synów ludzkich wobec Boga-Ojca, ale ci ostatni - z racji tego, że poprzez śmierć Chrystusa została odkupiona ich wina, a tym samym otworzyła się możliwość powrotu do Boga - czują się "zrehabilitowani" wobec niego w swym synostwie. Chrześcijaństwo jest jednak zarazem immanentną konsekwencją judaizmu, ponieważ stanowi próbę przewyciężenia głębokiej ontologicznej przepaści między Narodem Wybranym a surowym Bogiem-Ojcem, którego twórcą Mojżesz został niegdyś - jak utrzymuje Freud - zamordowany przez praprzodków tego Narodu.

Pod tym względem mit judeochrześcijański wykazuje znaczącą analogię z mitem Edypa. Gdy bowiem w tym ostatnim zapowiedzią przyszłej dominacji Syna nad Ojcem w historii jest złamanie przez Edypa praw ustanowionych przez bogów, to w micie judeochrześcijańskim samoutwierdzenie się rodzaju ludzkiego w swym synostwie wobec Boga dokonuje się w wyniku jego dwukrotnego wykroczenia przeciw prorokom owego Boga.

Podobnie zatem jak mit Edypa również i mit judeochrześcijański wykazuje znaczącą dwuznaczność, jeśli chodzi o ujęcie relacji Człowieka-Syna działającego w wymiarze *profanum*, do Boga-Ojca (bogów) ferującego wyroki w wymiarze *sacrum*. Osią tej dwuznaczności jest postać Chrystusa-Syna, ten bowiem, występując w roli posłańca Boga-Ojca na ziemi, którego zadaniem jest odkupienie grzechów ludzkich, jest od niego zależny i okazuje mu całkowite posłuszeństwo. Jednak stawszy się, w trakcie wypełniania swej misji, człowiekiem otwiera przed rodzajem ludzkim perspektywę powrotu do Boga.

Tym samym zaś dzięki swemu ziemskiemu wcieleniu dokonuje czegoś w rodzaju "rehabilitacji" upadłych synów ludzkich w ich synostwie wobec Boga.

Ta dwuznaczność chrześcijańskiego mitu rzutuje na proces kształtowania się stosunków władzy w obrębie kultury europejskiej. Istotę tego procesu uchwytywa znana Hegłowska figura Pana (Ojciec) i Parobka (Syn), która przedstawia dialektykę kształtowania się międzyludzkich zależności w sferze stosunków władzy w procesie historycznym. U podstaw tej figury tkwi założenie, iż Panu, który zrazu wychodzi zwycięsko z rywalizacji z Parobkiem o władzę, nie uda się tego ostatniego nigdy do końca zniewolić. Dlatego też Parobek, zmuszony siłą do posłuszeństwa wobec Pana, dąży skrycie do zajęcia w przyszłości jego miejsca. Co też prędzej czy później uda mu się zrealizować. Ujęcie to implikuje, że jakkolwiek role Pana (Ojca) i Parobka (Syn) są wymienne w procesie historycznym, nie zmienia się w niczym sama postać ich odniesienia do siebie.

Jeśli tę dialektykę kształtowania się stosunków władzy uznamy za produkt chrześcijańskiego mitu, to wynika stąd, że sankcjonując "patriarchalne" formacje feudalno-monarchiczne dopuszcza on zarazem wymiennosc ról Ojca (Pan) i Syna (Parobek), pełnionych przez różne klasy społeczne. Jakkolwiek zatem klasy, które w feudalizmie zajęły pozycję Pana, starają się ją zabezpieczyć ustanawiając cały system przywilejów stanowych, oraz ugruntowując ją ideologicznie w nauce Kościoła, to jednak ma ona w istocie niewiele wspólnego z faktyczną wymową chrześcijańskiego mitu. Ten bowiem głosząc, że każdy jako "syn boży", niezależnie od swej stanowej przynależności, ma prawo do identyfikacji z Chrystusem-Synem, ustanawia w perspektywie sakralnej całkowitą równość między przedstawicielami wszystkich stanów. Tym samym zaś - niezależnie od stanowiska, jakie w owym czasie zajmuje sam Kościół w kwestiach polityki społecznej i ustrojowo-państwowych - mit chrześcijański jako taki nie wyklucza możliwości całkowicie odmiennego zależności w przyszłości ukształtowania relacji międzyludzkich w wymiarze *profanum*. Tak samo zatem, jak zawarta w nim prawda o relacji między człowiekiem, Chrystusem-Synem i Bogiem- Ojcem doprowadziła do zniesienia formacji niewolniczych starożytności, podobnie otwiera ona możliwość zniesienia formacji monarchiczno-feudalnych. Na tym też polega "dwuznaczna" rola, jaką mit chrześcijański odegrał w kształtowaniu się stosunków władzy w okresie późnego antyku i w średniowieczu. Z jednej strony bowiem usankcjonował model patriarchalny, zakładający bezwzględna dominację Ojca nad Synem, z drugiej strony natomiast

otworzył perspektywę zniesienia tego modelu nie wykluczając - na poziomie ukształtowanej przez jego symboliczne figury samowiedzy kulturowej Europejczyka - prawa Syna (Parobek) do zgłaszania tych samych roszczeń w sferze stosunków władzy, jakie zgłasza Ojciec (Pan).

4. Mit chrześcijański a narodziny nowożytnej demokracji

Wraz z zapoczątkowanym w XVII wieku w Europie Zachodniej (Anglia, Holandia), procesem kształtowania się nowych formacji ustrojowo-państwowych, które w sferze ekonomicznej cechują kapitalistyczne środki produkcji, zaś w sferze organizacji politycznej system demokracji parlamentarnej, zmieniają się, w porównaniu z formacją feudalno-monarchiczną, "reguły gry" walki o władzę w państwie. Inaczej bowiem niż to zakłada Hegłowska figura Pana i Parobka, obalenie dominacji Pana przez Parobka nie sprowadza się jedynie do zwykłej wymiany ról między nimi, ale zmienia się sama istota ich wzajemnej zależności. Zmiana polega na tym, że na innej zasadzie kształtują się obecnie stosunki władzy: nie mają już one charakteru jednostronnej, patriarchalnej zależności "rządzonych" (Parobek) od "rządzących" (Pan), ale - podobnie jak w modelu demokracji ateńskiej - przybierają postać zależności obustronnej.

I tak, nowożytne państwo demokracji parlamentarnej zawiera wprawdzie w sobie, z jednej strony, element "patriarchalny" dawnego systemu, centralne miejsce w swoim obrębie przyznając jednostce (królowa, prezydent, premier), z drugiej strony jednak owa jednostka jest ograniczona w swych działaniach decyzjami parlamentu, którym musi się podporządkować. Trudno jest więc sprawowanie przez nią władzy traktować w tych samych kategoriach, co sprawowanie władzy przez feudalnego Pana. Równocześnie z racji tego, że sam parlament stanowi reprezentację społeczną wyłonioną w wolnych wyborach, w których równe prawa do głosu posiadają "Panowie" i "Parobcy", fakt, iż któraś z tych grup uzyska przewagę nad pozostałymi, siłą rzeczy nie może pociągać za sobą próby utrwalenia własnej dominacji siłą czy też przez wprowadzenie dla siebie szeregu przywilejów stanowych. Jej dominacja z założenia ma bowiem w ramach systemu parlamentarnego względny charakter, jako że o dalszym sprawowaniu przez nią władzy decydują wybory. W rezultacie walka na śmierć i życie, jaka w ramach systemu feudalno-monarchicznego toczy się między Panem i Parobkiem z racji tego, że pierwszy raz zdobywszy władzę cały

system ustrojowo-polityczny państwa tworzy z myślą o tym, aby własną dominację utrwalić "raz na zawsze", przeradza się w swego rodzaju walkę podjazdową między partiami o głosy wyborców, która raz może się skończyć zwycięstwem jednej, innym zaś razem drugiej partii.

Nowożytny model demokracji parlamentarnej, podobnie zresztą jak jego ateński pierwowzór, stanowi zatem próbę wbudowania "buntu synów" przeciw Ojcu w patriarchalny model stosunków władzy w państwie, poprzez stworzenie określonych konstytucyjno-prawnych reguł, zgodnie z którymi ma przebiegać ów "bunt". Chodzi tutaj w istocie o próbę "dialektycznego sprzężenia" w ramach organizmu państwowego elementu patriarchalnej zależności społeczeństwa od jednostki (dominacja Ojca nad Synem) z, przeciwnym mu, elementem edypalno-prometejskim (dominacja Syna nad Ojcem). Jeśli Synowi w ramach tego systemu zostały stworzone odpowiednie warunki po temu, aby w wyniku własnej pomysłowości, przedsiębiorczości itp. miał możliwość zmiany zastanego układu zależności w dziedzinie ekonomicznej, musi on zarazem w swej "wolnej" działalności trzymać się określonych "reguł gry", unormowanych prawnie i usankcjonowanych przez państwo.

W tym sensie można powiedzieć, że jeśli wraz z ukształtowaniem się modelu gospodarki rynkowej w kulturowej samowiedzy Europejczyka uległa wskrzeszeniu figura Edypa, zakładająca dominację Syna nad Ojcem w porządku *profanum*, to proces ten dokonuje się obecnie w ramach nowego politycznego porządku będącego w istocie syntezą tradycyjnego elementu "patriarchalnego" z "edypalno-prometejskim". Dzięki temu też "wolność" wskrzeszonej postaci Edypa nie prowadzi do chaosu i anarchii.

Jeżeli zatem nowożytne państwo demokracji parlamentarnej stanowi negację usankcjonowanej przez mit chrześcijański monarchii feudalnej, negacja ta nie polega na całkowitym odrzuceniu obowiązującego w obrębie tej ostatniej modelu stosunków władzy. Polega ona raczej na próbie dokonania swoistej "syntezy" elementu patriarchalnej zależności Syna od Ojca, z elementem edypalno-prometejskim, w wyniku czego w sposób zasadniczy zmienia się sens i postać tego pierwszego elementu.

Oznacza to, że dokonująca się w ten sposób, poprzez odejście od patriarchalnego modelu formacji feudalnej, negacja chrześcijańskiego mitu, jest w istocie autonegacją tego mitu. Jest takim jego wykroczeniem poza siebie, w którym to, co poza niego wykracza (mówiąc po Heglowsku: jego własny "in-nobyt") nie znosi obowiązującego w jego obrębie patriarchalnego układu za-

leżności między Bogiem-Ojcem a Chrystusem-Synem, ale jedynie negatywnie się wobec niego określa poprzez samoutwierdzenie się figury buntownika-Syna w obrębie *profanum*.

W tym procesie decydujące znaczenie ma drugie, otwierające przed człowiekiem perspektywę jedności z Bogiem, oblicze symbolu Chrystusa-Syna. Identyfikując się z tym obliczem człowiek doświadcza "rehabilitacji" własnego synostwa wobec Boga-Ojca, czego naturalną konsekwencją jest dążenie do uniezależnienia się od niego w wymiarze *profanum* poprzez - jako kolejny krok - samoutwierdzenie się w swej podmiotowości. W ten sposób figura Chrystusa z jednej strony otwiera przed człowiekiem-synem perspektywę jedności z *sacrum*, z drugiej - doprowadza do wskrzeszenia w obrębie jego samowiedzy figury "buntowniczego" Edypa-Syna. Wskrzeszenie Edypa to, innymi słowy, "wymacypowanie się" człowieka nowożytności w stosunku do swej dotychczasowej uległości wobec *sacrum*. Poprzez identyfikację z figurą Chrystusa-Syna odnajduje on w sobie samym podstawę własnej podmiotowości, utwierdzając w ten sposób własną odrębność w stosunku do Boga-Ojca.

Ten proces emancypacji człowieka nowożytności wymownie oddaje kartezjańskie pojęcie ludzkiego "ja" jako *cogito* - podmiotu, który odnalazł swą podstawę w sobie samym. Istota tej emancypacji nie polega na tym, że wraz z nią *sacrum* zostaje całkowicie odrzucone, ale na tym, że wyraźnie zostają określone granice, w jakich człowiek może działać w oparciu o samego siebie, nie znosząc zarazem - konstytuującego się - w perspektywie eschatologicznej - odniesienia owych działań do Prawdy chrześcijańskiego mitu. Tak więc człowiek-Edyp uzyskawszy, dzięki swej identyfikacji z figurą Chrystusa, ponownie wgląd w samego siebie (przejrzawszy po raz drugi), określa granice swego buntu przeciw Bogu-Ojcu, granice, w których może zrealizować samego siebie nie wyłamując się równocześnie - w wymiarze sakralnym - ze swojej własnej wobec niego zależności.

Tak oto rodząca się wraz z gospodarką kapitalistyczną nowa mitologia "wolnego" producenta-kapitalisty, który odnosi sukcesy głównie dzięki własnej przedsiębiorczości, oraz mitologia "wolnego" obywatela państwa demokracji parlamentarnej, którego głos w wyborach jako ekspresja jego politycznej woli w sposób realny współtworzy stosunki władzy w owym państwie, znajdują swój filozoficzny odpowiednik w nowożytnej formule mitu Edypa - w mitologii kartezjańskiego *cogito*.

Dotykamy tutaj kwestii centralnej dla naszych rozważań. Otóż jeśli - jak utrzymują między innymi T.Parsons i G.Obeyskere - specyficzny charakter kultury europejskiej wypływa z charakterystycznego dla niej "rozwiązania" kompleksu Edypa, owo "rozwiązanie" przedstawia nie tylko starogrecki mit Edypa, ale zawarte jest w sposób immanentny w micie chrześcijańskim. Implikuje je wspomniana autonegacyjna struktura tego mitu. Dopiero też, gdy uwzględnimy tą strukturę, możemy zrozumieć, dlaczego ukształtowanie się nowożytnego państwa demokracji parlamentarnej oraz kapitalistycznych stosunków produkcji, będących negacją usankcjonowanego w średniowieczu przez mit chrześcijański modelu monarchii feudalnej, nie doprowadziło do zniesienia tego mitu. Jego konsekwencją było jedynie nowe określenie relacji między sferą *sacrum* i *profanum* w kulturze europejskiej.

W sferze praktyki społeczno-politycznej zjawisko to znalazło z czasem swój wymowny wyraz w radykalnym oddzieleniu instytucji Kościoła od państwa. Istota tego rozdziału nie polega na pozbawieniu Kościoła możliwości oddziaływania na sferę polityczno-społeczną, ale jedynie na uznaniu, że sfera ta rządzi się specyficznymi, właściwymi tylko jej, prawami, które należy uwzględnić w pierwszym rzędzie, jeśli chodzi o jej regulację instytucyjno-prawną. Równocześnie, wraz z wykształceniem się w nowożytności nowego pojęcia ludzkiej wolności, państwo dokonując tego rozdziału stara się pozostawić obywatelom możliwość wolnej decyzji co do tego, czy i w jakim stopniu realizować oni będą wskazania Kościoła w swym życiu publicznym, rodzinnym itp. Celem tak pomyślanego rozdziału nie jest zatem tworzenie sytuacji konfliktowych, ale takie określenie relacji między Kościołem i państwem, aby nie pojawiały się między nimi spory kompetencyjne, zaś obywatele nie byli stawiani w sytuacji dramatycznych wyborów o charakterze albo - albo.

Można zatem powiedzieć, że pojawiający się wraz z nowożytnym modelem demokracji parlamentarnej radykalny rozdział Kościoła od państwa, nie jest ani wynikiem zawartego między tymi instytucjami "kompromisu", ani też, tym bardziej, wyrazem jakichś "wrogich" intencji państwa wobec Kościoła. Stanowi on przede wszystkim historyczny produkt immanentnego rozwoju chrześcijańskiego mitu, który został określony przez autonegacyjną postać tego mitu. To przede wszystkim wymowne poświadczenie w sferze społeczno-politycznej praktyki zapoczątkowanego w ramach tego mitu procesu samoutwierdzenia się ludzkiego "ja" w jego podmiotowości wobec Boga. Wraz z tym procesem usankcjonowany zostaje podział na *sacrum* i *profanum*, który w samowiedzy

kulturowej europejczyka zarysował się już znacznie wcześniej. Istota tego podziału to znalezienie nowej "miary" między roszczeniem Ojca do dominacji nad Synem poprzez wymóg jego absolutnego podporządkowania sobie oraz roszczeniem Syna do nieskrępowanego zrealizowania swego "ja" w historii. To, innymi słowy, znalezienie "miary" między czasem Chrystusa otwierającego perspektywę powrotu posłusznych synów ludzkich do Boga, a czasem Edypa otwierającego perspektywę wolnego samopotwierdzenia się ludzkiego "ja" w obliczu siebie w wymiarze *profanum*.

5. *Sacrum* i postkomunizm

Postkomunistyczne społeczności państw Europy Środkowej i Wschodniej zostały w swej kulturowej samowiedzy ukształtowane przez mit chrześcijański, ten sam, który leży u podstaw kultury zachodnioeuropejskiej. Różnice między nimi a zachodnioeuropejskimi państwami demokracji parlamentarnej biorą się przede wszystkim stąd, że w wielu z nich decydującą rolę w kształtowaniu ich kulturowej tożsamości odegrała wschodnio-rzymska, bizantyjska wersja tego mitu (Rosja, Ukraina, Białoruś, Bułgaria, Rumunia), w innych zaś - jak np. w Polsce czy na Litwie - jego wersja katolicka przybrała specyficzny, związany ściśle z historią tych krajów, narodowy charakter. Innego typu dobrze znane przyczyny owej odmienności wynikają z cywilizacyjno-ekonomicznego zapóźnienia tych krajów. Chodzi tu przede wszystkim o fakt, że kapitalistyczne stosunki produkcji zaczęły się w nich kształtować dopiero na przełomie XIX-XX stulecia; w wielu z nich też obcą pozostała, związana ściśle z tym procesem, tradycja demokracji parlamentarnej. Istotne znaczenie ma również fakt, że w kulturowej przeszłości tych społeczeństw o wiele słabiej artykułowana była nowożytna myśl naukowo-filozoficzna, której jednym z głównych celów stało się uzasadnienie podmiotowości ludzkiego ja-Syna (racjonalizm francuski, empiryzm angielski, idealizm niemiecki).

Z naszego punktu widzenia istotne znaczenie posiadają przede wszystkim uwarunkowania tego drugiego rodzaju. Wiążą się one z utrzymywaniem się po dziś dzień w samowiedzy kulturowej społeczności postkomunistycznych "patriarchalnych", zakładających dominację Ojca nad Synem, schematów myślenia o ekonomii, polityce, stosunkach władzy. Schematy te zostały wzmocnione w wyniku panowania w tych krajach sowieckiego modelu państwa totalitarne-go. Mimo iż określająca podstawy tego państwa ideologia komunistyczna bo-

gato czerpała, w sferze frazeologii, z tradycji oświeceniowo-pozytywistycznej, w rzeczywistości prowadziła ona do ukształtowania się w sferze społeczno-politycznej oraz ekonomicznej skrajnie patriarchalnych stosunków zależności. Rozpatrywane pod tym kątem państwo sowieckie stanowiło w istocie, pod wieloma względami, nawrót do feudalno-niewolniczych stosunków władzy.

Na pierwszy rzut oka zakrawa to na paradoks, jako że jednym z głównych ideologicznych celów tego państwa było właśnie zniesienie wszelkich przejawów życia religijnego w społeczeństwie, a tym samym wytrzebiecie z jego samowiedzy kulturowej poczucia zależności od dominującego nad nim w wymiarze sakralnym Boga-Ojca. Jednym z głównych środków, który miał - na dłuższą metę - doprowadzić do tego celu, było mające swój pierwowzór w tradycji parlamentaryzmu zachodnioeuropejskiego, radykalne oddzielenie Kościoła od państwa. Służyć ono miało całkowitej izolacji Kościoła od społeczeństwa, na które wyłączny realny wpływ zastrzegало sobie samo komunistyczne państwo. Rozdział ten miał tutaj zatem całkiem inny cel niż ten, który przyświecał wprowadzającym go wcześniej państwom demokracji parlamentarnej.

Właśnie jednak dlatego, że twórcy sowieckiego państwa, traktując je jako państwo ideologiczne, w którym wszystko zostanie zbudowane całkowicie "od nowa", zatarli poczucie konieczności znalezienia tego rodzaju nowej "miary" ustanawiającej relację między sferą *sacrum* i *profanum* w życiu społecznym, odtworzyli oni bezwiednie w jego strukturach podobny typ patriarchalnej zależności społeczeństwa od władzy, który był typowy dla, sankcjonowanych przez mit chrześcijański, formacji feudalno-monarchicznych. Ich dzieło, będąc w ich zamiśle próbą negacji absolutnej, znoszącej w imię tego, co "nowe" to, co negowane, w rzeczywistości "powtórzyło" jedynie to ostatnie w karykaturalno-groteskowej formie.

Kilkadziesiąt lat panowania tego modelu władzy państwowej w krajach Europy Środkowej i Wschodniej sprawiło, że również i w ich społecznościach trudno mówić o wykształconym w tym czasie poczuciu konieczności zachowania pewnej "miary" w stosunkach między Kościołem i państwem, której wymownym wyrazem w formacjach parlamentaryzmu europejskiego jest rozdział tych dwóch instytucji. Tym bardziej, że sposób, w jaki ten rozdział funkcjonował dotychczas, w hierarchii kościelnej tych państw utrwalił głębokie przekonanie, że jest on z założenia zwrócony przeciw Kościołowi i religii. Dlatego typową "postkomunistyczną" reakcją Kościołów dotychczas izolowanych od społeczeństwa, są ich tendencje do uzyskania dominującej pozycji w

samym państwie. Wyrażają się one między innymi w dążeniu do sformułowania konstytucyjno-prawnych podstaw państwa zgodnie z określoną religijno-teologiczną wykładnią (np. wyraźne tendencje tego typu obecne w polskim Kościele katolickim, czy w powoli odradzającej się rosyjskiej Cerkwi prawosławnej). Tego rodzaju państwo wyznaniowe stanowić ma skuteczne antidotum na, wywodzące się z tradycji zachodnioeuropejskiego parlamentaryzmu, pojęcie państwa ideologicznie neutralnego, które utożsamia się tutaj na zasadzie dość absurdalnej logiki rozumowania z "laicką" wersją komunistycznego państwa wojującego ateizmu.

Zrozumienie sensu zachowania wspomnianej "miary" w stosunkach między Kościołem i państwem dość nikłe jest jednak również w kształtujących się nowych środowiskach politycznych państw postkomunistycznych, obierających dzisiaj drogę demokracji parlamentarnej. Naturalnie, sytuacja zupełnie inaczej przedstawia się dzisiaj w krajach, gdzie komunistycznemu państwu udało się "wyzolować" całkowicie Kościół i religię z życia społecznego i w krajach, w których - jak np. Polska - Kościół przez cały czas zachował silną pozycję. Wydaje się jednak, że wraz z naturalnym procesem odradzania się Kościołów w tych pierwszych krajach, staną one z czasem przed podobnymi problemami, jakie wyłaniają się dzisiaj w Polsce. W tym sensie przykład polski ma charakter modelowy przy rozważaniu tej kwestii.

I tak, jest rzeczą uderzającą, że wspomniany brak zrozumienia dla wywodzącej się z tradycji parlamentaryzmu europejskiego idei oddzielenia Kościoła od państwa, wykazują dzisiaj w Polsce partie, które znajdują się na przeciwnych biegunach życia politycznego: te, które wywodzą się z dawnych partii komunistycznych oraz partie chrześcijańsko-narodowe. Przedstawiciele pierwszej orientacji najchętniej, za pomocą różnych środków administracyjno-prawnych, zepchnęliby Kościół i religię na absolutny margines życia społecznego - co rodzić może podobne problemy, z jakimi miała do czynienia władza komunistyczna stojąc w obliczu niezrozumiałych dla niej manifestacji postaw religijnych w społeczeństwie. Przedstawiciele drugiej orientacji natomiast najchętniej wprowadziliby taki model państwa wyznaniowego, w którym wszystkie dziedziny życia publicznego i rodzinnego obywateli podporządkowane zostałyby określonej teologiczno-religijnej wykładni - co z kolei rodzić może liczne dramaty społeczne i narodowościowe, wynikające z całkowitej ignorancji przez państwo odrębnych zasad, które winny obowiązywać w sferze *profanum* oraz wymuszania na wyznawcach innych religii oraz niewierzących postaw,

które nie są zgodne z ich kodeksem etycznym. Problemy pierwszych biorą się zatem z odziedziczonego po ideologii komunistycznej, dążenia do całkowitego wyeliminowania sfery *sacrum* z życia społecznego, problemy drugich natomiast - z ich, mającego swego korzenie w średniowiecznych wizjach "państwa bożego" na ziemi, dążenia do nadania owej sferze wymiaru totalnego. W obu przypadkach problemy te wynikają z podobnie absolutystycznego traktowania określonych idei i wartości, z którymi przedstawiciele obu orientacji się utożsamiają, za czym stoją podobnie "patriarchalne" schematy myślenia o społeczeństwie i państwie.

Można zatem powiedzieć, że jeśli ograniczenie dawnej władzy komunistycznej polegało na tym, że dążąc do całkowitego wyeliminowania sfery *sacrum* z życia publicznego, starała się całkowicie "znieść" tradycję chrześcijańskiego mitu, z której wyłoniła się jako jej negacja, to ograniczenie dzisiejszych zwolenników państwa wyznaniowego polega na tym, że starają się całkowicie "znieść" wskrzeszoną w nowożytności, w kartezjańskiej formule *cogito*, tradycję mitu edypalno-prometejskiego, która wyłoniła się jako rezultat autonegacji zawartej *implicite* w micie chrześcijańskim. W obu wypadkach zatem, jakkolwiek z odmiennych powodów, próbuje się zbudować model państwa i społeczeństwa, który przeczy ukształtowanym na przestrzeni dwóch tysięcy lat podstawom struktury mitycznej, określającej samowiedzę kulturową Europejczyka. Co oczywiście nie oznacza, że tego rodzaju próba nie może znaleźć w najbliższej przyszłości swęgo urzeczywistnienia w praktyce - o czym poucza chociażby niedawne kilkadziesiąt lat trwania państwa komunistycznego.

Istotna rola, jaką te dwie, skrajnie przeciwstawne, orientacje odgrywają dzisiaj w życiu politycznym społeczeństw postkomunistycznych, jest wynikiem zakreślonych powyżej uwarunkowań historyczno-kulturowych i ekonomicznych regionu. Wspólny tym orientacjom "patriarchalny", zakładający dominację Ojca nad Synem, sposób myślenia o społeczeństwie i państwie, nie znajduje bowiem dzisiaj w tradycji społeczeństw postkomunistycznych swej, odpowiednio dojrzałej i społecznie zakorzenionej, przeciwwagi w myśleniu, które wyrastałoby zarówno z uformowania się w nich zaawansowanych stosunków kapitalistycznych, jak i z określonej przez mitologię kartezjańskiego *cogito* tradycji myśli zachodnioeuropejskiej. Dopiero bowiem określające tę tradycję doświadczenie samouzasadniającej się podmiotowości "synostwa" człowieka wobec Boga pozwala stworzyć w społecznej samowiedzy mocne podstawy dla rozdziału na sferę *sacrum* i *profanum* - w tej postaci, jaką przybrał on w neutralnym świa-

topoglądowo państwie demokracji parlamentarnej. Tym samym zaś w stosunku między państwem i Kościołem stworzyć "wolną przestrzeń", pozwalającą człowiekowi-Synowi, rozumiejącemu siebie jako *cogito*, podejmować szereg decyzji w sferze *profanum* przede wszystkim ze względu na siebie, nie zaś ze względu na starające się decydować o wszystkim z góry prawo Ojca. Jeśli zatem w krajach takich jak Polska, Rosja, Litwa czy Rumunia układ polityczny, jaki ukształtował się w wyniku wprowadzenia tam modelu demokracji parlamentarnej, przybiera w coraz większym stopniu postać klarownego podziału na opcję lewicowo-postkomunistyczną oraz chrześcijańsko-narodową, jest to alternatywa w równym stopniu zagrażająca stabilności całego systemu, co jałowa. Stanowi ona dlań zagrożenie, ponieważ z racji "patriarchalnego" stylu myślenia, reprezentowanego przez obie te opcje, jest bardzo prawdopodobnym, że dominacja którejś z nich w najbliższej przyszłości szybko doprowadzi do przekształcenia się parlamentu w instytucję fasadową, służebną wobec zewnętrznych wobec niej ośrodków władzy. Jałowość tej alternatywy polega natomiast na tym, że sprowadza się ona do opozycji: albo powrót do jakiejś wersji "oświeconego" komunizmu jako czasu "bez Chrystusa", w którym zostanie przywrócony w nowej formie patriarchalny układ stosunków władzy w państwie, albo powrót do jakiejś wersji średniowiecznego "państwa bożego" na ziemi, w którym posłuszny Bogu-Ojcu Chrystus przekształca się w Wielkiego Inkwizytora sprawującego za pomocą środków administracyjno-prawnych surową pieczę nad upadłymi synami ludzkimi.

W alternatywie tej nie ma miejsca na ową "wolną przestrzeń", którą w nowożytnym państwie demokracji parlamentarnej umożliwiał rozdział Kościoła od państwa oraz światopoglądowa neutralność tego ostatniego. Nie ma w niej, innymi słowy, miejsca na czas Edypa, w którym ten mógłby za pomocą różnych "zastępczych" form, jakie zostały wypracowane w tradycji europejskiego parlamentaryzmu, wypowiedzieć swój "bunt" przeciwko Ojcu oraz zamianować wobec niego swą niezawisłość w realizacji samego siebie w historii. Obecność tej przestrzeni we współczesnym państwie demokracji parlamentarnej nie oznacza przy tym, że państwo to, jako określony historyczny produkt europejskiej kultury, znajduje się całkowicie poza obrębem tradycji oddziaływania chrześcijańskiego mitu. Jeśli bowiem proces ukształtowania się tego państwa potraktujemy jako naturalny wynik rozwoju autonegacyjnej struktury tego mitu, wynika stąd jedynie, że Kościoły reprezentujące dzisiaj jego Prawdę powinny się jedynie wobec niego na nowo w swojej prawdzie określić.

I nie ma chyba bardziej dobitnych słów w Nowym Testamencie przywołujących do pokory tych, którzy jeszcze wczoraj jawili się niczym męczennicy dzisiaj zaś ukazują pyszną twarz faryzeuszy wyniesionych ponad prawa i zobowiązania tego świata, niż słowa Chrystusa; "Oddajcie co cesarzowe Cesarzowi, a co boskiego Bogu." Nic dziwnego, że słowa te tak często, aż do znudzenia, powracały w w różnych felietonach, esejach, artykułach lat ostatnich.

Przypisy

¹ Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, New York 1991 s.173.

² Mam tutaj na myśli artykuł T. Parsonsa pt. *Social Structure and the Development of Personality. Freuds Contribution to the Integration of Psychology and Sociology*, w: "Psychiatry", 21 (1958), s.321-46; oraz pracę tego autora: *Social Structure and Personality*, New York, 1965.

³ Teza ta pojawia się w pracy G. Obeysekere, *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago and London 1990 (mam tu na myśli przede wszystkim "Lecture One" oraz "Lecture Two" tej pracy - s.3-140).

⁴ Tezę, iż postać Jezusa Chrystusa jest, w warstwie symboliczno-teologicznej, późniejszą historycznie kreacją Św. Pawła, formułuje Freud w pracy *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion, Studienausgabe*, op.cit., t. IX, Frankfurt, 1974, s. 534-37.

⁵ Ibidem s.520-40.

⁶ Figura ta pojawia się w pierwszym tomie Heglowskiej *Fenomenologii Ducha*. (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, t.I, Warszawa 1963, s.194-225.

⁷ Sytuacja, w której różne grupy społeczne zyskują równe prawo wyborcze kształtuje się w europejskich krajach demokracji parlamentarnej (Anglia, Francja) dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Stanowi ona jednak logiczny rezultat założeń tkwiących u podstaw tego systemu ustrojowo-państwowego. Pisze na ten temat m.in. K. Pomian w *Europa i jej narody*, Warszawa 1992, (rozd. XVII-XVIII, s. 126-164).

S P I S T R E Ś C I

WSTĘP

1. Spór o interpretację dzieła Freuda.....	7
2. Mit hordy pierwotnej - antyteza kultury?.....	10

ROZDZIAŁ I

KULTURA I "COŚ JESZCZE"

1. Freuda "definicja" kultury a podłoże popędowe zjawiska.....	18
2. Symbol i popęd.....	20
3. Obeysekere i Freud. Dwa modele terapii w kulturze.....	26
4. Język i kultura.....	33

ROZDZIAŁ II

NIEŚWIADOMOŚĆ I KULTURA

Część I: Metapsychologiczne podstawy Freudowskiej myśli o kulturze

1. Wstęp.....	40
2. Dwa znaczenia pojęcia nieświadomości w XIX-wiecznej tradycji filozoficznej i psychologicznej.....	40
3. Nieświadomość u Freuda. Pomiędzy naturalizmem a idealizmem.....	43
4. Nieświadomość i popęd. Freudowska redukcja świadomości.....	48
5. Nieświadomość jako rzecz w sobie.....	51
6. Czy nieświadomość jest językiem?.....	54
7. Psychoanalityczna interpretacja jako demaskacja sensu jawnego.....	56
8. Czy możliwa jest terapia kultury?.....	59

Część II: Instynkt, popęd, namiętność

1. Rozróżnienia wstępne.....	62
2. Autonegacyjna struktura popędu.....	65
3. Popęd i namiętność.....	68
4. Namiętność i nałóg.....	69
5. Ujęcie relacji "ja" - inny u Plessnera i Freuda.....	71

ROZDZIAŁ III

POPEŁ I HISTORIA

1. Dwa modele rozumienia historii u Freuda: "model czasu" i "model analogii".....	79
2. Ricoeura próba "połączenia" Freuda z Heglem.....	81
3. Przesąd oświeceniowo-racjonalistyczny i przesąd naturalistyczny u Freuda.....	83
4. Trzeci model rozumienia historii u Freuda.....	86
5. Zabawa dziecka i symptomy chorobowe; dwa rodzaje powtarzalności.....	93
6. Między" archeologią i eschatologią.....	95
7. Kultura jako neuroza i jako gra.....	97
8. Czwarty model rozumienia historii?.....	104

ROZDZIAŁ IV

SEN O KULTURZE

1. Kontrowersje wokół Freudowskiej koncepcji genezy kultury.....	112
2. Źródła.....	113
3. Pytania i wątpliwości.....	114
4. Założenie dwudzielności sensu a hipoteza kompleksu Edypa.....	115
5. Kompleks Edypa a nieświadomość.....	118
6. Krytyka hipotezy kompleksu Edypa w późniejszej tradycji psychologicznej.....	119
7. Kompleks Edypa; nie naukowa hipoteza, ale założenie interpretacyjne.....	120
8. Założenie kompleksu Edypa jako przesąd.....	123
9. Filozoficzny wymiar założenia kompleksu Edypa.....	129
10. Mít Genezy Kultury.....	136
11. Cztery fazy rozwojowe Mítu.....	138
12. Idea Stanu Naturalnego - przepowiednia przyszłości przeniesiona w mityczną praprzszłość?.....	140

13. Dwuznaczność relacji między Klanem Braci a Formacją Despotyczną.....	143
14. Formacja Despotyczna i model demokratyczny.....	152

ROZDZIAŁ V

SPOŁECZEŃSTWO I POPEŁY

1. Myśl społeczna Zygmunta Freuda.....	166
2. Popędowe podstawy jedności społecznej. Eros i Tanatos.....	168
3. Elementarna struktura społeczna.....	172
4. Poczucie winy.....	186
5. Wzajemne uwarunkowania czterech czynników jedności społecznej.	190
6. Podsumowanie. Dylematy i sprzeczności.....	193

ROZDZIAŁ VI

DYLEMATY WŁADZY

1. Krytyka demokratyczno-partnerskiego modelu stosunków władzy....	201
2. Organiczny związek stosunków społecznych ze stosunkami władzy.	203
3. Silna władza jednostki - fundament jedności politycznego bytu człowieka.....	205
4. Oświecona mniejszość i ciemna większość.....	207
5. Dwuznaczny stosunek Freuda do formacji despotyczno-patriarchalnych.....	212
6. Rozbieżność między statusem psychoanalizy jako nauki a jej rozszerzeniem emancypacyjnym.....	213

ROZDZIAŁ VII

PSYCHOANALIZA I CHOROBA LEWICOWOŚCI


1. Tropcy pokrewieństw.....	225
2. <i>Eros and Civilisation</i> ; Marcusego program kultury bezrepresyjnej...	230
3. Pytania i wątpliwości.....	241
4. <i>Life against Death</i> N.O. Browna - drugi program kultury bezrepresyjnej.....	247

5. Sprzeczności ujęć Marcusego i Browna.....	260
----------------------------------------------	-----

ROZDZIAŁ VIII

CZAS EDYPA - CZAS CHRYSYTUSA

1. Mit i historia.....	265
2. Prawo Ojca i prawo Syna.....	270
3. Dwuznaczność chrześcijańskiego mitu.....	273
4. Mit chrześcijański a narodziny nowożytnej demokracji.....	276
5. <i>Sacrum</i> i postkomunizm.....	280
Spis treści.....	287



Tematem tej książki nie jest wpływ twórcy psychoanalizy na późniejsze szkoły psychiatryczne oraz przeobrażenia, jakim uległa w nich jego teoria. Freud interesuje mnie przede wszystkim ze względu na zawarte w jego pracach elementy filozofii człowieka i kultury, a nie jako psycholog i twórca oryginalnej metody terapii. Dlatego też w pracy tej staram się jego teorii postawić pytania filozoficzne, różniące się zasadniczo od tych, które mógłby jej postawić psychiatra.

Po pierwsze zatem, próbuję odpowiedzieć na pytanie o możliwość spójnego ujęcia zakładanej przez autora *Die Traumdeutung* *implicite* struktury sensu zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych. Pytanie to uwikłane jest w tej pracy w pytanie o sposób, w jaki ujmuje on w swoich pracach związek między *sensem* i *popędem*. Związek ten nie przedstawia się w jego pracach jednoznacznie. Występują w nich bowiem obok siebie całkiem różne rozumienia obu tych pojęć: nazywam je tutaj umownie *metapsychologicznym* i *hermeneutycznym*.

Paweł Dybel